ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME LVII

ENTRE ORIENT ET OCCIDENT: LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE GRÉCO-ROMAINES DANS LE MONDE ARABE

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS
PAR
PETER ADAMSON, HENRI HUGONNARD-ROCHE,
DANIEL DE SMET, CRISTINA D'ANCONA,
HEIDRUN EICHNER, EVA ORTHMANN,
ULRICH RUDOLPH, VÉRONIQUE BOUDON-MILLOT

Introduction de Richard GOULET et Ulrich RUDOLPH

Entretiens préparés par Richard Goulet et Ulrich Rudolph
présidés par Christoph Riedweg et édités par Pascale Derron

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
VANDŒUVRES – GENÈVE

2011

Les premiers «Entretiens sur l'Antiquité classique» ont eu lieu en 1952, du 8 au 13 septembre. Dans l'avant-propos du volume où ils sont consignés, le Baron Kurd von Hardt en donne la définition. La voici: «Chaque année, au siège de la Fondation à Vandœuvres, auront lieu des 'Entretiens sur l'Antiquité classique', au cours desquels des spécialistes, représentant plusieurs pays, feront des exposés sur un domaine choisi et, au cours des discussions, procèderont à d'enrichissants échanges de vue.»

Conçue et mise au point par des savants tous aujourd'hui décédés – parmi eux Ludwig Curtius, Bruno Snell, Kurt von Fritz, Albin Lesky, Theodor Klauser, Olof Gigon –, l'institution s'est révélée viable. Cinquante-sept fois, des savants de divers pays se sont réunis en été à Vandœuvres; les «Entretiens» ont été régulièrement publiés.

Fr. suisses 85.-

Schweizerische Nationalbibliothek NB
Bibliothèque nationale suisse BN
1901752587

N 315099

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS
TOME LVII

ENTRE ORIENT ET OCCIDENT: LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE GRÉCO-ROMAINES DANS LE MONDE ARABE

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME LVII

ENTRE ORIENT ET OCCIDENT: LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE GRÉCO-ROMAINES DANS LE MONDE ARABE

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS
PAR
PETER ADAMSON, HENRI HUGONNARD-ROCHE,
DANIEL DE SMET, CRISTINA D'ANCONA,
HEIDRUN EICHNER, EVA ORTHMANN,
ULRICH RUDOLPH, VÉRONIQUE BOUDON-MILLOT

Introduction de Richard GOULET et Ulrich RUDOLPH

Entretiens préparés par Richard Goulet et Ulrich Rudolph,
présidés par Christoph Riedweg et édités par Pascale Derron

VANDŒUVRES – GENÈVE
22-27 AOÛT 2010

ISSN 0071-0822
ISBN 978-2-600-00757-3

TOUS DROITS RÉSERVÉS
© 2011 by Fondation Hardt, Genève

TABLE DES MATIÈRES

Préface par Pierre DUCREY VII
Introduction par
Richard GOULET et Ulrich RUDOLPH XI

I. Peter ADAMSON

The last philosophers of late antiquity in the arabic tradition 1

Discussion 39

II. Henri HUGONNARD-ROCHE

Le mouvement des traductions syriaques: Arrière-plan historique et sociologique 45

Discussion 78

III. Daniel DE SMET

L'héritage de Platon et de Pythagore: la "voie diffuse" de sa transmission en terre d'Islam 87

Discussion 127

IV. Cristina D'ANCONA

La Teologia neoplatonica di "Aristotele" e gli inizi della filosofia arabo-musulmana 135

Discussion 191

V. Heidrun EICHNER

Das Avicennische Corpus Aristotelicum: Zur Virtualisierung des Aristotelestextes in der Postavicennischen Tradition 197

Discussion 236

VI. Eva ORTHMANN

Himmelssphären und Elemente: Zur Übernahme vorislamischer Vorstellungen vom Aufbau der Welt in die Islamische Tradition 241

Discussion 273

VII. Ulrich RUDOLPH

Die Deutung des Erbes: Die Geschichte der antiken Philosophie und Wissenschaft aus der Sicht arabischer Autoren 279

Discussion 316

VIII. Véronique BOUDON-MILLOT

L'ecdotique des textes médicaux grecs et l'apport des traductions orientales 321

Discussion 365

Conclusion par Richard GOULET et Ulrich RUDOLPH 389

INDICES 391

PRÉFACE

Le hasard et l'actualité font bon ménage: après le volume 56 des *Entretiens* 2009 "Démocratie athénienne – démocratie moderne: tradition et influences", paru en 2010, voici le volume 57 des *Entretiens* 2010, "Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe".

Au moment même où nous rédigeons ces lignes (mars 2011), le monde entier admire le "printemps arabe" et sa "Révolution de Jasmin", qui marquent un élan inédit des pays de culture arabe vers un modèle de démocratie inspiré de l'Occident, donc indirectement de la Grèce antique et plus particulièrement d'Athènes. Démocratie athénienne et tradition arabe, la Commission scientifique de la Fondation Hardt n'aurait pu être mieux inspirée dans le choix des thèmes de ses *Entretiens* 2009 et 2010. Elle mériterait même un prix pour avoir su si bien 'coller' à l'actualité. Si l'on ne connaissait pas le processus très long qui conduit à l'organisation d'une série d'*Entretiens sur l'Antiquité classique*, on pourrait l'accuser d'opportunisme.

Certes, depuis quelques années, la Fondation Hardt a choisi d'affirmer sa volonté d'illustrer sa 'relevance' sociale. Elle a délibérément orienté le programme de ses *Entretiens* vers des sujets plus proches des questionnements contemporains. Les *Entretiens* 2007 et le volume qui les a suivis, "Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes", paru en 2008, se situaient explicitement en contrepoint à l'actualité de la première décennie du XXI^{e} siècle, placée sous le signe du 11 septembre 2001 et de la destruction des "Tours" de New-York. L'insécurité et la réaction des sociétés antiques devant la menace qu'on n'appelait pas encore 'terroriste' se situaient au cœur des conférences et des discussions qui les ont suivies. Démocratie, tradition arabe trouvent à leur tour leur place dans cette orientation.

Mais on doit à la vérité historique de dire que toute préméditation était absente chez les participants à cette séance du 28 octobre 2006 de la Commission scientifique de la Fondation, au cours de laquelle l'idée d'un tel thème a vu le jour. Comme toujours, les débats entre les membres de la Commission furent animés. La recherche collective de sujets pertinents et convaincants, sur la base d'une liste préétablie et adaptée d'année en année, est un exercice à la fois fascinant et exigeant. L'objectif est de trouver un consensus autour d'une idée, d'abord, d'une formulation, ensuite, de responsables de la 'préparation' des futurs *Entretiens* et d'une liste de participants, enfin. La tradition fort ancienne de la Fondation veut en effet que les *Entretiens* soient 'préparés' par des savants responsables et garants de leur succès futur. Si l'on ajoute qu'un subtil équilibre entre sexes, âges, provenances géographiques et langues doit être observé, il apparaît à l'évidence que l'opération est complexe et doit être planifiée longtemps à l'avance.

Sous la présidence de Robert Parker, la Commission scientifique qui siégeait ce jour-là comprenait Kathleen Coleman, Jean-Louis Ferrary, Jacques Jouanna, Franco Montanari, Damien Nelis, Christoph Riedweg, Ernst A. Schmidt, José Luis Vidal et Pierre Ducrey. C'est au cours de la séance que Christoph Riedweg intervint avec une idée inattendue et originale, en tout cas dans le monde des études classiques, celle d'organiser des *Entretiens* autour de l'apport de la tradition arabe à la transmission du savoir classique. La proposition trouva tout de suite un terrain favorable. Le choix des personnes à pressentir pour préparer des *Entretiens* sur un tel thème fut aisé. Les noms de Richard Goulet et d'Ulrich Rudolph s'imposaient. Ils acceptèrent la responsabilité qu'on voulait leur confier. L'orientation proposée fit l'objet de débats ultérieurs, certains des membres de la Commission préconisant une approche étendue à toutes les disciplines, sciences et médecine incluses, d'autres, dont les organisateurs, préférant se focaliser sur la philosophie. Une solution de compromis fut trouvée: conformément aux vœux des responsables, l'accent fut

donné sur la philosophie, mais des ouvertures en direction des sciences ont été aménagées. Tout naturellement, la présidence de ces *Entretiens* revint à Christoph Riedweg.

On ne le rappelle pas assez souvent, la littérature antique dont nous continuons à étudier les mille aspects nous est parvenue dans une proportion infime si on la compare à l'ensemble des œuvres dont l'existence est attestée. La tradition arabe a contribué au sauvetage d'une partie du savoir classique. On découvrira dès l'introduction au volume rédigée par les responsables l'étendue du naufrage ou, si l'on veut voir les choses sous un angle plus optimiste, les pourcentages très divers des œuvres rescapées. Ce volume invite à la découverte des chemins multiples suivis par la transmission du savoir antique, tout particulièrement philosophique. Il apporte un éclairage original sur les orientations longuement pesées des choix opérés par les érudits arabes.

En 2010, pour la seconde fois, les *Entretiens* se sont déroulés dans le cadre favorable offert par l'orangerie rénovée de la Fondation Hardt, au cœur du "jardin clos". Les participants ont été salués par Pascal Couchepin, ancien conseiller fédéral et deux fois président de la Confédération helvétique, président de la Fondation depuis le 1er janvier 2010. L'édition du volume a été assurée par Pascale Derron, bibliothécaire de la Fondation depuis le 1er janvier 2010 et successeur d'Alain-Christian Hernández. Ce dernier, appelé par l'Université de Genève à occuper le poste de responsable de l'information documentaire de la Faculté des Lettres, a quitté la Fondation en septembre 2010. Enfin l'organisation matérielle a été assurée sans faille par Monica Brunner, secrétaire scientifique de la Fondation.

Que tous veuillent bien trouver ici l'expression de notre gratitude.

Pierre Ducrey,
Directeur de la Fondation Hardt

INTRODUCTION

La barrière linguistique et la diversité des cadres socio-culturels ont entraîné, à l'intérieur de l'université, une nette séparation entre les études sur l'Antiquité classique et les études portant sur le monde arabo-musulman. Mais, du point de vue de l'histoire des sciences et de la philosophie, le prolongement de la tradition antique et la survie des textes ne sont pas moins visibles au Proche-Orient que dans le moyen-âge byzantin. Pour ces cinquante-septièmes *Entretiens*, la Fondation Hardt a souhaité élargir le cadre habituel des discussions en invitant des orientalistes spécialisés dans la philosophie dite hellénisante *(falsafa)* à échanger sur les rapports entre la philosophie et la science gréco-romaines et les traditions syriaques et arabes postérieures.

Habitués que nous sommes à éditer, traduire et commenter les textes philosophiques ou scientifiques de l'Antiquité, que ce soit en grec ou dans des versions orientales, nous abordons ce vaste corpus comme un patrimoine familier et non avec les yeux d'un archéologue ou d'un épigraphiste émerveillé devant la conservation providentielle d'un vestige antique. En exploitant les données du *TLG*, on peut estimer que les textes philosophiques grecs proprement dits antérieurs au VII^{e} siècle transmis par tradition directe, à l'exclusion de la littérature médicale, scientifique, biographique, etc., représentent près de 11 millions de mots, soit plus de 30 000 pages de texte brut dans le format du corpus des commentateurs d'Aristote *(CAG)*. Et pourtant certaines listes d'ouvrages antiques, répertoriant par exemple les centaines d'œuvres de Chrysippe, Épicure ou Clitomaque, aujourd'hui totalement perdues en tradition directe, permettent de penser que cet ensemble imposant de textes ne représente qu'une petite fraction de la littérature *attestée* et encore moins de la littérature réellement produite.

Notre réflexion sur la contribution orientale à la sauvegarde et au développement de la philosophie et de la science gréco-romaines doit donc s'inscrire dans le cadre d'une étude pluridisciplinaire de ce qu'on a appelé le naufrage, à moins qu'il ne s'agisse du sauvetage, des textes philosophiques de l'Antiquité, étude mettant en œuvre l'histoire de la philosophie, l'histoire des traditions textuelles, l'histoire du livre et l'histoire des institutions.

Pourquoi donc certains textes ont-ils été conservés et non pas d'autres? Pourquoi la production de plusieurs écoles a-t-elle complètement disparu? Quels facteurs matériels, économiques, institutionnels, sociologiques ou idéologiques ont favorisé ou entravé cette conservation?

La première question que l'on pourrait se poser est de savoir si tous ces textes disparus se sont évanouis, désintégrés, consumés, ou bien s'ils ont été volontairement détruits à certains moments dramatiques de l'histoire. Gibbon[1] a évoqué l'acharnement des moines chrétiens d'Alexandrie à détruire le Sérapéion et sa bibliothèque, épisode qu'un film récent d'Amenabar a présenté comme la destruction de la bibliothèque d'Alexandrie elle-même. Les témoignages concernant la destruction systématique de bibliothèques restent cependant peu nombreux et sont parfois légendaires. On voit au contraire des empereurs chrétiens comme Constance ou Théodose II prendre des mesures pour assurer la conservation des textes de la tradition classique. A Byzance, puis chez les Perses et les Arabes, enfin dans les monastères d'Occident, on constate un effort à peu près constant, bien que parfois contesté par des fanatiques de tout poil, pour assurer la préservation de cet héritage. A toutes les époques des livres ont disparu parce qu'ils ne représentaient plus rien et étaient livrés à leur sort. Même depuis l'imprimerie, combien d'incunables ne sont plus conservés qu'en un ou deux exemplaires! Il n'est donc sans doute pas nécessaire de faire appel à une conjuration pour expliquer toutes ces disparitions.

[1] *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire,* Livre III (paru en 1781), chap. 28, §2.

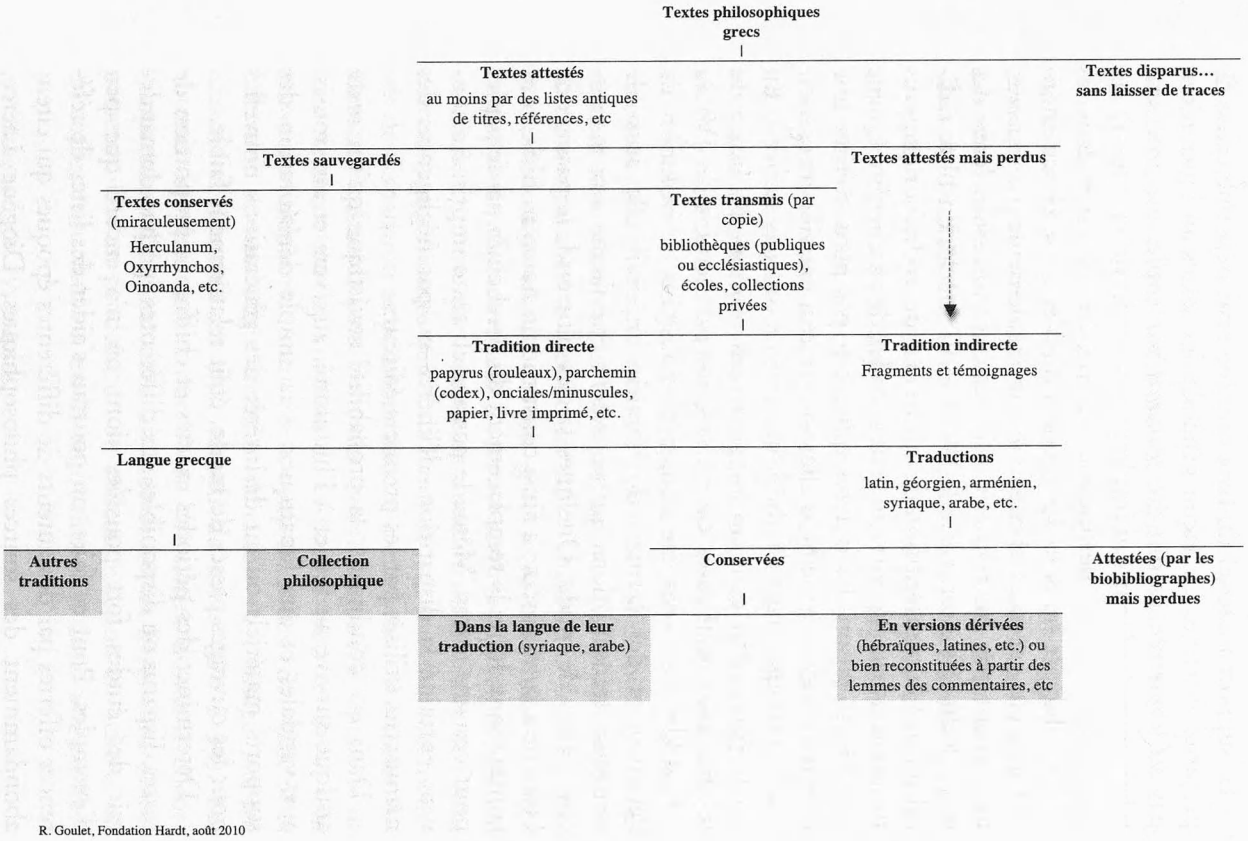


Schéma n° 1: Les modes de transmission des textes philosophiques grecs

Le support matériel du livre antique était déjà une cause de précarité extrême. De façon générale, les textes antiques n'ont pas été *conservés*, ils ont été *transmis* par copie, un processus relativement coûteux qui implique une tradition vivante où ces textes gardent leur pertinence. Les papyri retrouvés dans les sables d'Égypte ou sous les cendres du Vésuve à Herculanum ont été, eux, accidentellement ou miraculeusement, *conservés*, mais n'ont pas été *transmis*. Or, cette transmission lente des textes a dû affronter, entre le IV^e^ et le VI^e^ siècle, un filtre radical qui fut la transcription des rouleaux (ou codex) de papyrus sur un nouveau support qui était le codex de parchemin. Quelle que soit la raison, les œuvres qui n'ont pas paru mériter une telle transcription, même si elles sont restées par ailleurs conservées à l'époque dans des bibliothèques, n'ont pas survécu. En soi le parchemin était un support plus résistant à l'usure du temps, mais, sauf rares exceptions, les parchemins du IV^e^ au VI^e^ siècle n'ont pas été conservés non plus. L'évolution de l'écriture et des formats de librairie imposait elle aussi de nouvelles transcriptions qui pouvaient être fatales aux manuscrits passés de mode. Quelques siècles plus tard, le passage de l'onciale à la minuscule a ainsi constitué un nouveau filtre, tout comme sans doute le remplacement du parchemin par le papier pour certains textes. Même le passage au texte imprimé a souvent entraîné la disparition, délibérée ou par négligence, des manuscrits utilisés par les premiers éditeurs.

Dans ces conditions, la probabilité statistique qu'un texte antique survive au feu et à l'humidité, aux vers et aux souris, aux vandales et aux fanatiques, à la simple détérioration des supports matériels ou au désintérêt des générations nouvelles pour les ouvrages passés de mode, était relativement faible.

Déterminer des périodes exactes et chiffrer la proportion de textes disparus ou disponibles aux différentes époques demanderait des études fort poussées dont on n'a encore que peu d'exemples. Pour ce faire, on pourrait s'aider des listes de références offertes par des auteurs de différentes époques qui citent abondamment des sources philosophiques. Diogène Laërce,

Porphyre, Eusèbe, Proclus, Simplicius, Stobée et d'autres fournissent un matériel important. En les étudiant de près, on constate cependant qu'il est rarement possible d'établir sans conteste que tel texte particulier était bien à la disposition de l'auteur et qu'il n'était pas lu à travers une source intermédiaire. En fournissant de telles références, ces auteurs ne prétendaient sans doute pas nous laisser croire qu'ils avaient eux-mêmes tous ces documents anciens devant les yeux. Mais il est tout aussi difficile d'établir que ceux-ci n'étaient lus qu'à travers de telles compilations. Quant aux textes qui ne sont plus cités, on ne peut conclure à leur disparition que par un argument *e silentio.* Même si l'on démontre l'utilisation de sources intermédiaires, on ne prouve pas nécessairement que les textes cités n'étaient plus disponibles à une époque donnée. Ces auteurs peuvent utiliser des compilations intermédiaires tout en sachant ou imaginant que les sources originales sont par ailleurs conservées. Pour tirer des conclusions fermes il faudrait retrouver des témoignages attestant positivement que tel texte ou de nombreux textes étaient introuvables pour tel ou tel auteur. De tels témoignages sont rares pour cette époque. En 357, Thémistius[2] loue l'empereur Constance d'avoir assuré, grâce à la construction d'une bibliothèque, la sauvegarde d'auteurs comme Chrysippe, Zénon et Cléanthe, ainsi que les auteurs mineurs du Lycée et de l'Académie, ce qui montre que leurs livres étaient tout à la fois menacés de disparition et pourtant encore conservés. À Antioche, les élèves de Libanius possèdent des livres lorsque leurs parents ne leur tiennent pas les cordons de la bourse trop serrés; il leur arrive de s'assommer entre eux à coup de codex (*Ep.* 428, 3) et Libanius se voit offrir comme incitation au mariage par un citoyen d'Héraclée un char rempli de livres (*Or.* I 54). Les auteurs néoplatoniciens des V^e^ et VI^e^ siècles donnent encore l'impression d'évoluer dans un monde où les livres sont omniprésents. On en produit, on en collectionne, on en achète, on en copie, et surtout on en lit en quantité. Si donc une raréfac-

[2] THEMIST., *Or.* IV, 59d-60c.

tion subite des livres s'est opérée, elle a dû survenir un peu plus tard, par exemple au cours des VII[e] ou VIII[e] siècles.[3]

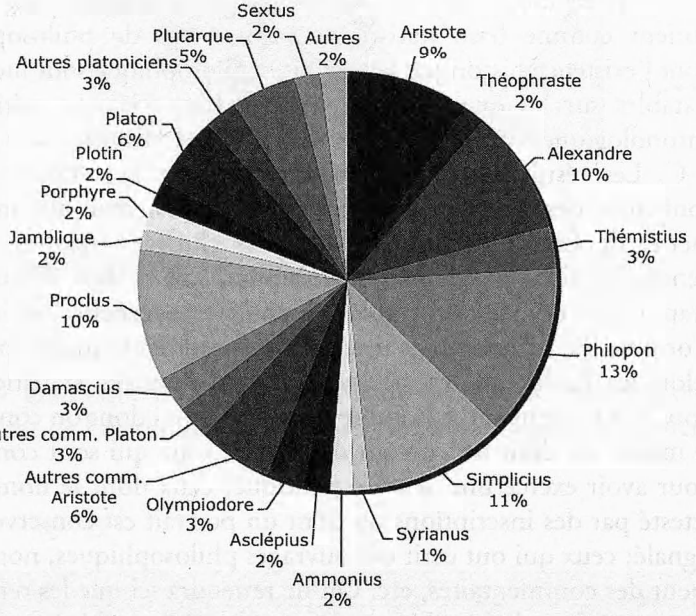
C'est ici qu'on peut faire intervenir une distinction entre deux modes principaux de conservation des livres dans l'Antiquité: l'accumulation des exemplaires dans les bibliothèques publiques et la transmission par copie des textes dans les écoles. Laquelle de ces deux institutions, la bibliothèque ou l'école, a réussi à nous transmettre le plus grand nombre de textes antiques? Pour le dire en d'autres termes, les traditions manuscrites de nos textes conservés remontent-elles à des exemplaires de bibliothèques ou bien à des copies issues des écoles? Et quelles caractéristiques présentaient les archétypes issus de ces deux traditions, notamment en termes de contamination? Aucune bibliothèque antique et aucune école n'a survécu. Leurs fonds respectifs ont pu cependant être récupérés par d'autres institutions. On a estimé que les bibliothèques, davantage liées aux centres du pouvoir, étaient plus menacées de destruction que les écoles et que ce sont les écoles qui ont principalement assuré la survie des textes de la littérature antique.[4] La nature même des textes philosophiques que nous étudions suggère une transmission proprement scolaire et on connaît un exemplaire d'un ouvrage de Proclus qui contenait en marge une annotation de Simplicius, ce qui implique que le manuscrit était issu de l'école.[5]

[3] N.G. WILSON, "Books and Readers in Byzantium", in *Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium* (Washington 1975), 1-3, souligne le grand nombre de témoignages de cette époque sur la mauvaise qualité et la rareté du parchemin, surtout à certaines saisons de l'année. C. MANGO, "The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850", dans les Actes du même colloque, p. 29-45, p. 44, insiste pour sa part sur la rareté et le coût très élevé des livres à Byzance à l'époque iconoclaste.

[4] L. CANFORA, *La Bibliothèque d'Alexandrie et l'histoire des textes* (Liège 1992), 44 et 55.

[5] On trouve en effet dans les marges du *Parisinus Coislin* 322 (XI[e]-XII[e] siècle) contenant l'*in Tim.* de Proclus des scolies, dont l'une est un distique noté originellement par Simplicius dans la marge de son propre exemplaire du commentaire de Proclus (voir H.D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, Introduction à leur édition de la *Théologie platonicienne* [Paris 1968], t. I, CLII-CLIII). La présence de résumés schématiques en marge de certains manuscrits témoigne également de l'origine scolaire de leur tradition.

À vrai dire, pour se convaincre de l'influence de l'école, et notamment de l'école néoplatonicienne, dans la sélection des textes philosophiques antiques, il suffit de considérer ce qui de fait a été conservé, en regardant le graphique n° 1.[6] On s'aperçoit rapidement que le hasard, s'il a joué un rôle dans la conservation ou la perte de tel texte en particulier, ne saurait expliquer les statistiques accablantes que révèle ce schéma. Platon, Aristote et leurs nombreux commentateurs représentent la quasi-totalité du corpus conservé. On peut estimer à moins de 6% les textes qui ne se rattachent pas à ce *mainstream* platonico-péripatéticien. A priori, si ce corpus avait été transmis par le circuit des



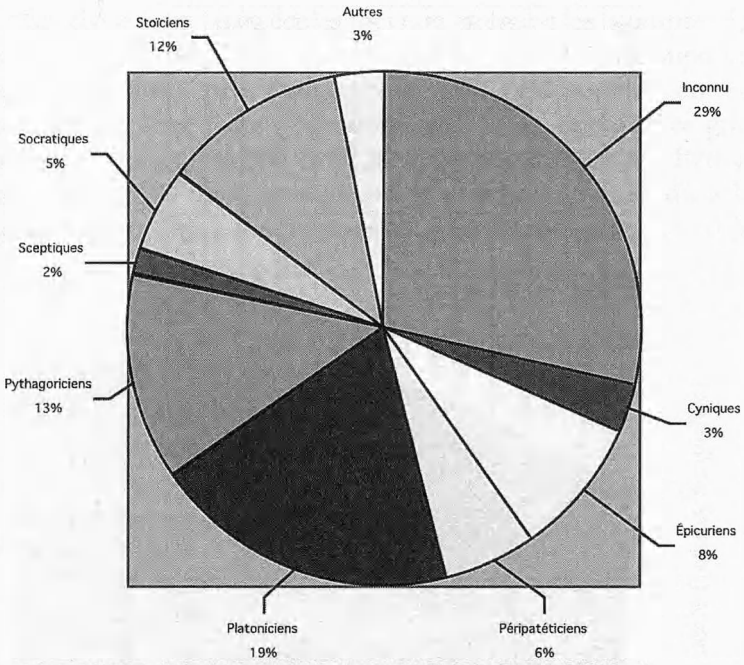
Graphique n° 1: Les textes philosophiques grecs (en transmission directe)

[6] Ce graphique ne prend pas en compte la littérature scientifique qui mériterait des statistiques distinctes. Il laisse également de côté tous les textes qui se rattachent à la "philosophie chrétienne".

bibliothèques, il serait resté quelque chose des traditions philosophiques les plus influentes comme le stoïcisme ou l'épicurisme. Peut-être aurait-on conservé des ouvrages des présocratiques ou des socratiques. En pratique, ces différentes traditions ont disparu à 100% et ce n'est que par des citations littéraires ou des papyri que des fragments en ont été conservés.

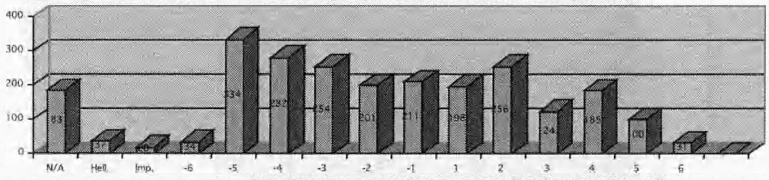
Pour compléter ce tableau statistique qui a été commenté plus en détail dans les Actes du colloque de Strasbourg sur les bibliothèques des néoplatoniciens,[7] on peut regrouper dans une base de données tous les philosophes antiques répertoriés dans les différents tomes, publiés ou sous presse, du *Dictionnaire des Philosophes Antiques,* en les classant par siècles, par écoles, par sexe, par régions d'origine, de formation, d'activité, etc. On obtient comme base statistique 2450 noms de philosophes dont l'existence historique et l'activité philosophique sont incontestables sur les quelque 3000 noms répertoriés. La période chronologique s'étend du VI^e^ s. av. J.-C. à la fin du VI^e^ s. ap. J.-C. Les résultats de cette enquête ne font sans doute que confirmer des intuitions largement partagées, mais ils ont le mérite de faire intervenir des données chiffrées inédites. On dénombre ainsi 83 femmes philosophes, soit 3,38%. D'autres graphiques qui seront publiés bientôt concernent les lieux d'origine, de formation et d'activité des différents philosophes, selon les écoles ou les siècles. D'autres données statistiques nous renseignent sur le nombre de philosophes dont on connaît le maître ou dont on connaît des élèves; ceux qui sont connus pour avoir exercé une activité politique; ceux dont le nom est attesté par des inscriptions ou dont un portrait est conservé ou signalé; ceux qui ont écrit des ouvrages philosophiques, notamment des commentaires, etc. On ne retiendra ici que les renseignements fournis sur l'histoire des écoles philosophiques.

[7] Voir R. GOULET, "La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs", in C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network 'Late Antiquity and Arabic thought. Patterns in the Constitution of European Culture' held in Strasbourg, March 12-14, 2004* (Leiden 2007), 29-61.



Graphique n° 2: Philosophes par école (version simplifiée)

Le graphique n° 3 illustre sommairement le déclin des écoles à la fin de l'Antiquité et n'appelle pas de commentaire particulier.

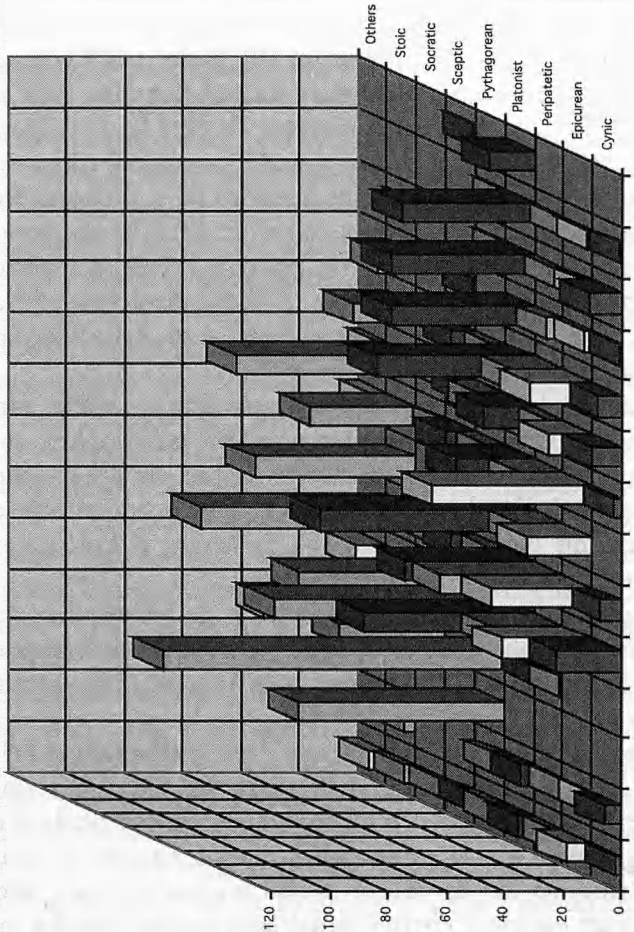


Graphique n° 3: Philosophes par siècle

École/Siècles	INCONNUE	HELL.	IMP.	-6	-5	-4	-3	-2	-1	1	2	3	4	5	6	TOTAL
Inconnue	74			6	37	51	33	26	51	71	119	51	117	50	15	701
Cynique	6	2	6			22	7		3	10	8	1	11	1		77
Épicurienne	9	9	1			31	35	23	55	15	22	3	3	2		208
Péripatéticienne	5	3	1		1	25	42	15	15	5	18	6	3	1		140
Académico-platonicienne	31	5	4		1	58	44	73	27	17	54	49	49	45	15	472
Pythagoricienne	14	4	4	21	217	29	5	3	6	9	4		1	1		318
Sceptique	3	2				3	8	6	10	5	8	1			1	47
Socratique	27	2			36	50	6		1	1	1					124
Stoïcienne	12	4	4			2	74	55	37	62	22	13	1			286
Autre	2	6		7	42	11			6	3						77
Total	183	37	20	34	334	282	254	201	211	198	256	124	185	100	31	2450

Tableau n° 1: Philosophes par école et par siècle (version simplifiée)

Le classement par écoles devrait prendre en compte 33 noms d'écoles différents. Le graphique n° 2 les regroupe en huit affiliations principales. Pour 702 philosophes, on ne connaît pas leur école d'appartenance. Si on examine ce graphique, on constate que si on ne tient pas compte des Pythagoriciens (13% du corpus), dont le nombre élevé est dû à la conservation d'une longue liste de philosophes de cette école



Graphique n° 4: Philosophes par école et par siècle (version simplifiée)

rapportée par Jamblique et dont l'importance décroit rapidement à partir du IV^e^ s. av. J.-C., on relève les pourcentages suivants: Académiciens et Platoniciens ou Néoplatoniciens: 19%; Stoïciens: 12%; Épicuriens: 8%; Aristotéliciens ou Péripatéticiens: 6%. Ces quatre écoles représentent donc 45% du corpus et 63,23% du corpus réduit de philosophes dont on connaît l'école d'appartenance.

Le graphique n° 4, dont les données reprennent celle du tableau n° 1, permet de suivre l'évolution des différentes écoles au cours de l'Antiquité. Les Socratiques sont au nombre de 92 pour la période qui s'étend du V^e^ au III^e^ siècle. Les Cyniques conservent un nombre assez constant de représentants, sauf au II^e^ siècle av. J.-C. Si on laisse à nouveau de côté les Pythagoriciens anciens, on constate une grande continuité pour les quatre écoles principales au moins jusqu'au II^e^ s. de notre ère. 826 philosophes, soit 33,70% du corpus et 47,22% du corpus restreint des philosophes dont on connaît l'école d'appartenance appartiennent à cette période: 273 Académiciens et Platoniciens; 252 Stoïciens; 181 Épicuriens; 120 Aristotéliciens ou Péripatéticiens.

En revanche, les chiffres pour les quatre derniers siècles sont très inférieurs. On ne trouve plus que 190 philosophes, soit 7,75% du corpus et 10,86 du corpus réduit de philosophes dont on connaît l'école d'appartenance: 158 Académiciens et Platoniciens ou Néoplatoniciens; 14 Stoïciens; 8 Épicuriens; 10 Aristotéliciens ou Péripatéticiens.

Ce graphique confirme donc qu'à la fin de l'Antiquité, une seule école, la néoplatonicienne, qui avait d'ailleurs incorporé une grande partie de l'enseignement d'Aristote, était encore florissante.

Ce rôle de l'école néoplatonicienne dans la sélection et l'élimination des textes philosophiques aurait été moins déterminant si les anciennes écoles philosophiques avaient perduré et si l'enseignement de la philosophie n'avait pas connu sous l'Empire chrétien des conditions d'exercice souvent peu favorables. À part quelques chaires, impériales ou municipales, on

a l'impression que l'enseignement de la philosophie se réfugie dans des conventicules ou auprès de maîtres privés qui enseignent indistinctement les doctrines des différentes écoles et qui parfois s'adonnent également à d'autres professions comme la médecine. Lorsque ces institutions scolaires héritées du passé disparurent, il ne devait plus circuler qu'un corpus de textes philosophiques déjà considérablement réduit et ce n'est qu'un nombre restreint d'exemplaires qui allait affronter le désert culturel des deux ou trois siècles précédant le nouvel humanisme byzantin au IX^e^ siècle, le passage de l'onciale à la minuscule, puis être disponibles pour le mouvement de traduction en syriaque et en arabe. Et certaines pertes survinrent à une époque encore plus récente.

Mais il ne suffit pas d'établir le rôle joué par l'école néoplatonicienne dans la transmission d'un corpus de textes philosophiques antiques, car cette école a, comme les autres institutions, disparu et ses livres auraient pu disparaître avec elle. Les VII^e^ et VIII^e^ siècles, aussi bien à Byzance que dans les cultures voisines, syriaques ou arméniennes, ne semblent avoir exploité qu'un ensemble très restreint de textes, concrètement l'*Isagogè* de Porphyre et quelques traités de logique aristotélicienne, utilisés pour la formation dialectique des théologiens. Au début du IX^e^ siècle, la *Bibliothèque* de Photius est presque dépourvue de codex d'intérêt philosophique, même s'il connaît un ou deux textes philosophiques aujourd'hui disparus (Hiéroclès, Énésidème). Il restait certainement des manuscrits dans nombre de bibliothèques et il est possible que notre impression d'un âge noir de la culture humaniste soit due aux lacunes de la documentation conservée, mais on peut imaginer que ces manuscrits n'auraient de toute façon pas survécu longtemps à l'apparition d'une nouvelle mode incontournable, le passage de l'onciale à la minuscule, si au moins deux initiatives n'avaient renouvelé l'attention que l'on portait à ces documents anciens. L'une de ces initiatives est l'effort de recherche et de traduction en syriaque et en arabe de textes philosophiques et scientifiques grecs qui

est au cœur de nos *Entretiens*. L'autre, encore mal connue, mais décisive, est la constitution à Constantinople au milieu du IX^e^ siècle d'une riche *Collection philosophique* dont l'existence a été révélée par T.W. Allen en 1893.[8] On découvre d'année en année qu'un nombre considérable d'archétypes ou de manuscrits qui ont transmis aux siècles ultérieurs les plus importants de nos textes philosophiques se rattachent à cette entreprise de sauvetage et de copie. La liste est impressionnante: Platon; Alexandre d'Aphrodise, *Scripta minora*; Alcinoos; édition par Albinus des cours de Gaïus [non conservé]; troisième livre de la doxographie platonicienne d'Albinus; Maxime de Tyr; archétype de Plotin; Proclus, *in Remp.*, *in Tim.*; Damascius, *in Parm.* et *De princ.*; <Damascius>, *in Phaed.*, *in Philebum*; Simplicius, *in Phys.*, *in Categ.*; Olympiodore, *in Gorg.*, *in Alcib.*, *in Phaed.*; Jean Philopon, *Contra Proclum de aeternitate mundi*; Hermias *in Phaedr.*; Ammonius, *in De interpr.* Il faut sans doute ajouter un ensemble important d'ouvrages d'Aristote.

Quels types de textes ont-ils de la sorte été sauvés? Ont-ils été choisis parmi un corpus plus important ou sont-ils uniquement ceux qui étaient encore disponibles à l'époque? Ou les a-t-on trouvés? Étaient-ils déjà regroupés? Quelle était leur origine lointaine? Provenaient-ils d'une ou de plusieurs bibliothèques ou remontaient-ils directement à l'école néoplatonicienne d'Alexandrie?[9] Ces questions concernent au point de départ la codicologie et la paléographie, mais elles ont une incidence directe sur l'histoire de la transmission des textes philosophiques grecs.

[8] T.W. ALLEN, "Palaeographica III. A Group of Ninth-Century Greek Manuscripts", in *Journal of Philology* 21 (1893), 48-55.

[9] M. RASHED, "Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la 'Collection philosophique'", in *StudMed* 43 (2002), 693-717 (notamment dans sa Note complémentaire sur l'origine et la constitution de la "Collection philosophique"), a avancé quelques arguments suggérant qu'Étienne d'Alexandrie (Stephanus) aurait pu emporter d'Alexandrie à Constantinople, où il alla enseigner au début du VII^e^ siècle, une partie de ses manuscrits universitaires.

On peut enfin se demander si entre ces deux initiatives que sont la *Collection philosophique* et le mouvement de traduction de l'époque abbasside il existe un rapport historique. Les deux corpus se recouvrent largement, mais pas totalement. Ils marquent un regain d'intérêt pour des textes jusque là négligés et ont ainsi assuré une sauvegarde inespérée d'une grande partie de l'héritage philosophique et scientifique antique. Mais l'une des deux initiatives a-t-elle pu favoriser l'autre? Des recherches en cours permettront peut-être un jour de répondre à cette question.

Le mouvement de traduction gréco-arabe marqua, en tout cas, une nouvelle étape dans l'histoire de la transmission des textes antiques. Commençant au milieu du VIII^e^ siècle et se prolongeant, non sans diverses transformations, jusqu'à la fin du X^e^ siècle, il conserva maints textes philosophiques et scientifiques d'origine grecque tout en les mettant à la disposition de nouveaux lecteurs. Ce processus se déroula au sein de la société arabo-musulmane et doit être analysé, avant tout, dans ce cadre. D'autre part, ce n'était pas là le début de la transmission du savoir grec aux régions géographiques que nous qualifions de Proche-Orient. Antérieurement à ces traductions gréco-arabes, on avait connu d'autres efforts pour introduire l'héritage grec dans des milieux culturels de langues orientales, et cela dès les derniers siècles de l'Antiquité, c'est-à-dire à une époque où l'enseignement philosophique et scientifique grec était toujours dispensé.

Pour cette raison, la recherche moderne a longtemps eu tendance à expliquer le mouvement de traduction gréco-arabe comme étant le prolongement des efforts antérieurs. Cela s'applique, par exemple, à deux hypothèses bien connues et souvent évoquées dans ce contexte, à savoir celle de Max Meyerhof et celle de Michel Tardieu. Meyerhof a supposé qu'il existait un lien direct, voire institutionnel, entre l'enseignement des derniers philosophes alexandrins et les activités des penseurs arabes au IX^e^ siècle. Selon lui, l'école d'Alexandrie ne se serait pas éteinte à la fin de l'Antiquité, mais elle aurait été transférée dans le monde islamique, d'abord à Antioche, puis à Ḥarrān et

finalement à Bagdad.[10] Tardieu, à son tour, a suggéré une continuité de l'enseignement philosophique à partir de la tradition athénienne. Selon lui, les derniers représentants de cette école (notamment Simplicius) se seraient installés, après leur retour de la cour sassanide en 532, dans la ville de Ḥarrān ou ils auraient fondé une académie platonicienne dont les activités auraient perduré jusqu'au X^e^ siècle.[11]

Les deux théories ont suscité de nombreuses réactions et ont certainement stimulé la recherche. Cela s'applique surtout à l'hypothèse de Meyerhof qui se fondait sur un précieux texte arabe attribué à al-Fārābī et qui mérite toute notre attention. En fin de compte, il faut cependant nuancer les propositions de ces deux savants, car leur hypothèse d'un véritable transfert d'une institution grecque au Proche-Orient, soit par la route d'Alexandrie à Bagdad,[12] soit par Ḥarrān,[13] ne semble pas

[10] M. MEYERHOF, "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", in *SPAW. Phil.-hist. Klasse* (Berlin 1930), 389-429.

[11] M. TARDIEU, "Ṣabiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān", in *JA* 174 (1986), 1-44; IDEM, "Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote", in I. HADOT (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris, 28 sept.-1^er^ oct. 1985* (Berlin 1987), 40-57; IDEM, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Louvain-Paris 1990).

[12] Pour la discussion de l'hypothèse de MEYERHOF voir G. STROHMAIER, "'Von Alexandrien nach Bagdad' — eine fiktive Schultradition", in J. WIESNER (Hrsg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung, II: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben* (Berlin-New York 1987), 380-389; G. ENDRESS, "The Defense of Reason. The Plea for Philosophy in the Religious Community", in *ZGAIW* 6 (1990), 1-49, p. 16-17; J. LAMEER, "From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematic Tradition", in G. ENDRESS, R. KRUK (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday* (Leiden 1997), 181-191; D. GUTAS, "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs", in *DSTFM* 10 (1999), 155-193.

[13] Bien que les thèses de TARDIEU eussent été acceptées par quelques savants (voir, p. ex., R. THIEL, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* [Stuttgart 1999] et I. HADOT, "Dans quel milieu Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen" [et] "Remarque complémentaire", in *IJPT* 1 [2007], 42-107, 263-269),

correspondre à la réalité historique pour autant que nous puissions la reconstruire.

En fait, les voies de la diffusion du savoir grec en langues orientales semblent avoir été plus larges et plus nombreuses. Elles touchèrent, semble-t-il, plusieurs régions géographiques, y compris la Palestine, la Syrie, la Mésopotamie et le sud-ouest de l'Iran. La langue principale de cette diffusion fut le syriaque. Comme on le sait, cette langue remplaça, petit à petit, le grec en tant que langue d'enseignement dans les centres culturels au Proche-Orient, ce qui entraîna, dès le VI[e] siècle au plus tard, une série de traductions gréco-syriaques.[14] Ainsi, un certain nombre d'ouvrages antiques furent accessibles aux lecteurs ignorant le grec, et cela surtout dans les domaines de la logique (notamment l'*Isagogè*, les *Catégories*, le *De interpretatione* et les *Premiers Analytiques*)[15] et de la médecine (notamment quelques œuvres de Galien).[16] On pourrait donc dire que les traducteurs

la plupart des chercheurs les ont soumis à une critique sévère; voir, p. ex., J. LAMEER, *art. cit.* (n. 12), 186-189; C. LUNA in *Mnemosyne* 54 (2001), 482-504; E.J. WATTS, "Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia", in *GRBS* 45 (2005), 285-315; PH. HOFFMANN, "Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne", in C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists, op. cit.* (n. 7), 135-153, p. 141-145.

[14] Sur la transmission de la philosophie et des sciences grecques au monde syriaque voir, en général, S. BROCK, "From Antagonism to Assimilation. Syriac Attitudes to Greek Learning", in N.G. GARSOÏAN, Th.F. MATHEWS, R.W. THOMSON (ed.), *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980* (Washington D.C. 1982), 17-34; P. BRUNS, "Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik", in IDEM (Hrsg.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam* (Bonn 2003), 29-41; H. HUGONNARD-ROCHE, "Le Corpus philosophique syriaque aux VI[e]-VII[e] siècles", in C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists, op. cit.* (n. 7), 279-291.

[15] S. BROCK, "The Syriac Commentary Tradition", in Ch. BURNETT (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Translations* (London 1993), 3-18; H. HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique* (Paris 2004).

[16] R. DEGEN, "Galen im Syrischen. Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens", in V. NUTTON (ed.), *Galen. Problems and Prospects* (London 1981), 131-166.

syriaques ont préparé, en quelque sorte, le chemin pour les traductions gréco-arabes, d'autant plus que les Arabes du VIII^e^, IX^e^ et X^e^ siècle ont fait appel, eux aussi, à des savants syriaques en tant que traducteurs. Mais il faut tout de suite ajouter que le mot 'préparation' a une portée bien limitée dans ce contexte, car les deux mouvements de traduction sont, en effet, peu comparables, en ce qui concerne la quantité des travaux effectués et en ce qui concerne la motivation scientifique des acteurs.

Voilà du moins l'état actuel de la recherche tel qu'il a été présenté, entre autres, dans un ouvrage de Dimitri Gutas. D'après lui, le processus de traduction gréco-arabe constitua un phénomène singulier, enraciné dans la société arabo-musulmane des premiers siècles de l'ère abbasside et qu'il faut par conséquent examiner dans ce cadre. Certes, il reposait sur certaines conditions extrinsèques comme la conquête arabe du Proche-Orient ou la présence des chrétiens de langue syriaque dans cette région. Mais le processus, en tant que tel, fut essentiellement conditionné par les exigences et les aspirations d'un nouveau climat social et culturel que Gutas essaie d'examiner et de décrire en détail.[17]

La singularité du mouvement de traduction gréco-arabe est soulignée par le nombre remarquable de ses productions. Celui-ci surpasse de loin le nombre des traductions syriaques pour ne rien dire des traductions en d'autres langues orientales. Pour nous en tenir aux textes philosophiques, le nombre de versions arabes, conservées dans des manuscrits ou bien attestées par des témoignages fiables, s'élève à plus de deux cent cinquante.[18] Cette collection importante constitue un corpus qui ressemble,

[17] D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid society (2^nd^-4^th^/8^th^-10^th^ Centuries)* (London 1998).

[18] Pour une liste des traductions voir D. GUTAS, "Greek Philosophical Works Translated into Arabic", in R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Cambridge 2010), 802-814; pour une présentation détaillée suivie d'une bibliographie voir C. D'ANCONA. "Le opere tradotte" [et] "Bibliografia", in EADEM (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale,* Vol. I (2005), 201-233, 233-252.

plus ou moins, au corpus de textes philosophiques conservé en grec, si l'on s'en tient du moins aux principaux ensembles de textes: pas plus que la tradition directe en grec, les traductions arabes ne comprennent de textes de provenance stoïcienne ou épicurienne, mais elles restent dans le cadre du *mainstream* platonico-péripatéticien établi dans l'Antiquité tardive. Au sein de ce *mainstream*, on constate toutefois un certain décalage par rapport au corpus de textes qui étaient utilisés dans l'enseignement des écoles grecques. Voilà un point qui tire à conséquence et mérite, pour cela, d'être évalué plus en détail.

La différence la plus nette est peut-être ce que l'on pourrait appeler l'absence de Platon dans le corpus des traductions arabes. Aucun dialogue platonicien n'est conservé en arabe et il est fort douteux, comme il sera exposé dans ce volume, qu'aucun de ces textes ait été jamais traduit en entier. Les auteurs arabes citant des passages de Platon s'appuyèrent plutôt sur d'autres témoignages secondaires, donc sur la tradition indirecte dans laquelle les sommaires écrits par Galien semblent avoir joué un rôle éminent.

Galien, lui-même, marque une autre différence entre le corpus arabe et les textes servant de base à l'enseignement grec. Manifestement, les savants arabes n'ont pas uniquement apprécié ses sommaires des dialogues platoniciens, mais aussi ses œuvres philosophiques originales. Cela s'explique probablement par les conditions dans lesquelles la transmission de l'héritage grec s'est effectuée. Dans ce processus, les textes philosophiques ne constituèrent pas nécessairement un corpus à part. Au contraire, leur transmission fut liée, semble-t-il, à la transmission des sciences, parmi lesquelles la médecine jouissait d'une position primordiale. Par conséquent, Galien fut une figure majeure dans le mouvement de traduction gréco-arabe, et l'intérêt des traducteurs ne s'arrêta pas à son œuvre médicale, mais s'étendit également à ses ouvrages philosophiques.

Une autre particularité du corpus arabe concerne le néoplatonisme. Celui-ci a beaucoup intéressé les penseurs arabes, mais le fonds textuel dont ils disposaient se distinguait assez nettement

du corpus conservé en grec. D'une part, il ne consistait pas tellement en des traductions, mais plutôt en des paraphrases arabes des ouvrages grecs. Les exemples les plus connus sont la *Théologie d'Aristote* (fondée sur les trois dernières *Ennéades* de Plotin) et le *Liber de causis* (fondé sur les *Éléments de théologie* de Proclus) dont il sera question dans ce volume. D'autre part, le corpus arabe contient des textes issus des milieux musulmans, semble-t-il, et qui s'inscrivent dans la tradition néoplatonicienne sans qu'ils reproduisent, de manière fidèle, un ouvrage grec. On peut citer comme exemple les œuvres connues sous les noms de Ps.-Empédocle et de Ps.-Ammonius.

Malgré leur importance indéniable, les textes néoplatoniciens ne constituent cependant pas l'élément majeur du corpus arabe. Cette position est réservée aux ouvrages issus de la tradition péripatéticienne. Leur nombre s'élève à environ cent quarante ce qui signifie qu'ils représentent plus de la moitié des textes philosophiques traduits en arabe. La base de ce fonds immense fut l'œuvre d'Aristote lui-même. À peu d'exceptions près, tous les ouvrages de ce philosophe furent traduits en arabe, quelques-uns d'entre eux, comme la *Métaphysique*, plus d'une fois. Pourtant, l'intérêt des lecteurs arabes ne se limita pas aux textes du grand maître. Il s'appliqua également à ses commentateurs dont les œuvres furent, en grand nombre, lues en arabe. D'ailleurs, les interprètes les plus appréciés ne furent pas les auteurs qui faisaient partie du *mainstream* philosophique au V^e^ et au VI^e^ siècles, soit à Athènes soit à Alexandrie, mais d'autres interprètes comme Jean Philopon, Thémistius et, surtout, Alexandre d'Aphrodise.[19]

Ainsi se constitua, en arabe, un nouveau 'corpus aristotélicien' ou, plutôt, un nouveau 'corpus péripatéticien'. Enrichi par quelques éléments néoplatoniciens (comme la *Théologie d'Aristote*) il remplaça finalement la synthèse platonico-péripatéticienne qui avait dominé l'enseignement philosophique dans

[19] C. D'ANCONA, "Aristotle and Aristotelianism", in *Encyclopaedia of Islam, Three* (Leiden-Boston 2008-1), 153-168; D. GUTAS, *op. cit.* (n. 17).

l'Antiquité tardive. À sa suite se manifesta une nouvelle orientation, et dans le domaine de la transmission de textes, et dans la philosophie, elle-même. Voilà deux aspects qui furent vivement discutés au cours de nos *Entretiens* et que l'on retrouvera dans les actes présentés ici.

Il n'est pas facile de résumer en quelques phrases les résultats de longues conférences très spécialisées qui ont donné lieu à des discussions captivantes. On peut regrouper plusieurs interventions sous le thème du mouvement de traduction des textes grecs en syriaque, puis en arabe.

À partir du VIII^e^ siècle à Bagdad et pendant plusieurs générations, sans dépendance servile, les Arabes ont recherché, sélectionné et aussi éliminé les textes qui étaient disponibles en fonction d'un projet scientifique d'ensemble qui allait conduire au renouvellement et au développement des disciplines les plus importantes (mathématiques, astronomie, médecine, et bien d'autres). Ce sont d'abord des textes scientifiques (Galien, Euclide, Ptolémée), qui furent recherchés et traduits à partir du grec ou plus souvent du syriaque, puis les écrits logiques d'Aristote, sa *Métaphysique* et le reste du corpus.

Henri Hugonnard-Roche, spécialiste de la littérature syriaque et tout spécialement de l'histoire de la logique aristotélicienne, présente un survol richement documenté du mouvement de traduction chez les intellectuels syriaques occidentaux monophysites et orientaux nestoriens. On ne peut en effet parler du vaste mouvement de traduction arabe sans rappeler que les personnages clés en furent au point de départ des traducteurs chrétiens de langue syriaque connaissant le grec et l'arabe, comme Ḥunayn ibn Isḥāq et les membres de sa famille, qui n'hésitèrent pas à aller chercher des manuscrits en Mésopotamie du Nord, dans toute la Syrie, en Palestine, puis à Alexandrie et à Damas. Leur riche production, dont une partie seulement a été transmise, nous est connue par les bio-bibliographes arabes. Leur méthode de traduction, progressivement affinée en fonction des exigences de leurs commanditaires, fut élaborée

à l'époque des grandes querelles christologiques (issues des débats du Concile de Chalcédoine en 451). C'est dans ce contexte que des textes théologiques majeurs (Grégoire de Nazianze, Pseudo-Denys), mais aussi des traités de philosophie populaire (Thémistius et Pseudo-Plutarque) ou de prédication chrétienne (Basile de Césarée ou Jean Chrysostome) furent traduits en syriaque. Par la suite, dans la partie occidentale du monde syriaque, des textes de l'*Organon* d'Aristote, furent mis à contribution pour la formation des théologiens de langue syriaque et de nombreux traités de Galien furent également traduits, notamment par Sergios de Reš'ainā. En parallèle à la tradition grecque tardive encore vivante, notamment à Alexandrie, se développa ainsi en syriaque un mouvement d'étude dont les œuvres furent souvent encore connues et utilisées par les traducteurs et lettrés de l'époque abbasside.

La contribution de **Daniel De Smet** porte sur la connaissance indirecte que le monde arabe a eue de Platon ou de Pythagore. Contrairement au corpus des écrits d'Aristote et de ses commentateurs, il semble que les dialogues de Platon n'aient pas été directement transmis en arabe et que la connaissance qu'on avait du philosophe et les nombreuses citations, parfois littérales, qu'on rencontre soient dues à des sources grecques intermédiaires qui, elles, avaient été traduites. Un inventaire des citations plus ou moins littérales transmises dans des écrits appartenant à des genres et à des disciplines très divers, confirment la "voie diffuse" de la transmission arabe de Platon. Les sommaires de Galien et la littérature médicale semblent y avoir joué un rôle primordial, ainsi que des doxographies, des florilèges et des dossiers thématiques regroupant des citations d'auteurs antiques les plus divers.

Si le témoignage de ces traductions se révèle irremplaçable dans tous les cas où le texte grec est aujourd'hui perdu, il revêt également une grande importance dans les cas où le texte grec est conservé. En effet, le plus souvent élaborées à partir d'un modèle grec (ou syriaco-grec) antérieur de plusieurs siècles au plus ancien manuscrit grec conservé, ces traductions arabes

nous permettent de remonter à un état du texte grec beaucoup plus ancien que celui de nos manuscrits médiévaux. Ceci est particulièrement vrai pour l'œuvre de Galien qui possède une tradition occidentale relativement récente (il est rare que nous possédions un manuscrit antérieur au XII[e] siècle). Ce cas exemplaire de préservation des textes constitue le thème de la contribution de **Véronique Boudon-Millot**, qui aborde dans ce cadre les problèmes d'ecdotique liés à l'utilisation des versions orientales.

Même pour des textes bien édités en grec comme la *Rhétorique* d'Aristote, on s'étonne parfois que des leçons manifestement authentiques attestées par l'arabe ne soient pas prises en compte pour la correction de passages détériorés. Ce défaut d'attention porté à la tradition arabe s'explique principalement par la rareté des éditions traduites et commentées des versions arabes des textes philosophiques. Des collaborations scientifiques entre hellénistes et orientalistes devront se développer pour que soit mieux exploité ce témoignage des versions arabes ou autres.

Mais l'apport du monde arabe à notre connaissance de la science et de la philosophie antiques ne se limite pas à la préservation d'ouvrages disparus en grec. Grâce aux doctrines, aux savoirs, aux méthodes et aux schémas de pensée reçus à travers ce patrimoine, des savants arabes ont développé, et cela dès le IX[e] siècle de notre ère, une philosophie et une science originales qui allaient profondément marquer l'histoire culturelle du monde arabo-islamique, mais aussi, à travers les traductions hébraïques et latines, toute la civilisation occidentale jusqu'aux temps modernes.

Le cas de la *Théologie* dite *d'Aristote* et du *Liber de causis* qui, à l'origine, lui était structurellement rattaché, est à cet égard exemplaire, dans la mesure où toute une métaphysique, constituée principalement par des emprunts textuels aux trois dernières *Ennéades* de Plotin et aux *Éléments de théologie* de Proclus, a été systématisée dans un cadre monothéiste et créationniste propre à l'Islam. C'est un domaine de recherche

qui a fait l'objet depuis une vingtaine d'années d'avancées capitales et **Cristina D'Ancona**, qui est l'une des personnes qui ont le plus contribué à l'étude de ces difficiles documents, communique ici les conclusions de ses plus récentes recherches. À travers l'examen du "Prologue" — c'est-à-dire une introduction de l'ouvrage qui n'a aucune correspondance chez Plotin — on peut montrer que la disposition actuelle de la *Théologie* n'est due ni au hasard ni à une recomposition maladroite. Il s'agit plutôt d'une tentative de redistribuer le contenu des trois ennéades consacrées par Porphyre respectivement à l'âme, à l'Intellect et à l'Un selon un plan descendant, qui va de la Cause Première à l'Intellect et ensuite à l'âme humaine et à son destin. Ce modèle, inspiré par les *Éléments de théologie* de Proclus, est à la fois présenté dans le Prologue de la *Théologie d'Aristote* et réalisé, bien plus parfaitement que dans la *Théologie* elle-même, dans le *Liber de causis*.

Les quatre autres interventions concernent moins la conservation des textes grecs, que le développement des concepts et des problématiques reçus de la pensée antique dans le cadre du monde islamique.

La contribution de **Heidrun Eichner** porte sur la tradition aristotélicienne. Afin de montrer comment Aristote a été compris et interprété par les auteurs arabes, elle a choisi un passage célèbre qui figure au tout début du *De interpretatione*. Dans ce passage, Aristote explique que les expressions linguistiques, c'est-à-dire les mots que nous utilisons, seraient des signes qui indiqueraient ce qui est imprimé ou représenté dans nos âmes (*pathêmata tês psychês*) et que les impressions de l'âme seraient de leur côté des images des choses réelles (*pragmata*). De plus, il ajoute que les expressions linguistiques diffèrent selon les différentes langues utilisées dans le monde, tandis que les impressions de l'âme et les choses réelles seraient les mêmes pour tous les hommes. Ce passage a fait l'objet de beaucoup d'interprétations dans le monde islamique. Heidrun Eichner en a présenté plusieurs exemples, notamment les interprétations d'al-Fārābī, d'Avicenne, d'Averroès et celle d'un éminent penseur mystique

musulman, à savoir Ibn al-ʿArabī. On peut résumer son intervention en trois points principaux: (1) La tradition philosophique et herméneutique arabe a été extrêmement riche et variée. (2) Les voies de l'interprétation ont été influencées par le fait que les interprètes travaillaient sur une version arabe du texte aristotélicien, ce qui conditionnait leur manière de concevoir et de développer les questions abordées dans le texte. (3) La question de la représentation des choses réelles dans les actes mentaux et dans les expressions linguistiques a soulevé de l'intérêt même chez les mystiques musulmans, ce qui conduit à se demander s'il ne faut pas inclure au moins certaines parties des réflexions des mystiques dans l'histoire de la philosophie arabe.

L'exposé de **Peter Adamson** est intitulé "The Last Philosophers of Late Antiquity in the Arabic Tradition". Il donne tout d'abord quelques informations sur les traductions arabes des ouvrages des derniers philosophes néoplatoniciens de l'Antiquité, à savoir ceux d'Athènes et d'Alexandrie. La partie principale de son exposé est cependant consacrée à l'influence philosophique que ces penseurs ont exercée sur les auteurs arabes du IX^{e} et du X^{e} siècles, et cela à partir de deux exemples: les discussions sur le statut de la logique (fait-elle partie de la philosophie ou est-elle un instrument de la philosophie?) et les discussions sur l'éternité ou bien la temporalité du monde. Sur la question décisive de l'éternité du monde, les philosophes arabes étaient confrontés à des doctrines issues du néoplatonisme tardif qui heurtaient leurs convictions religieuses. Ils furent aidés par les réinterprétations chrétiennes de philosophes comme Jean Philopon qui avaient auparavant abordé ces questions dans un sens monothéiste et créationniste. À nouveau, l'exposé aborde beaucoup de points susceptibles de renouveler la réflexion, mais on peut en résumer les deux thèses principales: (1) D'une part, M. Adamson signale une grande continuité entre les discussions de l'Antiquité tardive et celles menées dans le monde islamique. (2) D'autre part, il montre que les penseurs arabes ont développé de nouvelles lignes d'argumentation parce qu'ils ont subi l'influence de nouvelles sciences propres

au monde islamique. Dans le cas de la logique, il s'agissait de l'influence de la grammaire arabe, dans le cas des discussions sur l'éternité du monde de l'influence de la théologie islamique.

L'exposé d'**Eva Orthmann** a enrichi notre colloque d'un aspect complémentaire. Son intervention ne porte pas sur la philosophie gréco-romaine, mais sur un thème qui se situe à la croisée de la philosophie et des sciences. Plus exactement, elle retrace l'histoire des modèles cosmologiques d'Aristote et surtout de Ptolémée au cours des premiers siècles de l'ère islamique. Comme elle a pu le montrer, le modèle de Ptolémée a été largement répandu dans le monde islamique. Nous le retrouvons, avec quelques modifications, chez beaucoup d'auteurs: des philosophes, des astronomes, des cosmographes ainsi que des auteurs que l'on pourrait plutôt considérer comme des savants religieux. On peut donc conclure que presque tous les savants musulmans, à quelques exceptions près, étaient disposés à accepter ce modèle. On respectait ainsi les résultats des observations et des calculs scientifiques sans contredire les données du Coran. C'est donc dans le cadre des représentations antiques reçues d'Aristote ou de Ptolémée que les Arabes développèrent leur cosmologie en agençant, de diverses manières et sous l'influence de nouvelles considérations astronomiques, astrologiques, philosophiques ou religieuses, parfois empruntées à la Perse ou à l'Inde, un ensemble de sphères concentriques regroupant les quatre éléments du monde sublunaire, les planètes, la sphère des fixes et du zodiaque et divers "intellects" moins matériels, avec parfois une place réservée au trône et au marche-pied divins du Coran. Là encore, ces vues cosmologiques étaient destinées à influencer les doctrines de l'Occident médiéval.

La contribution d'**Ulrich Rudolph** ne porte pas sur une école ou sur un cas particulier, mais sur une question plus générale. Le but de son intervention est d'étudier la façon dont les penseurs arabes ont conçu la philosophie et les sciences grecques et leur développement dans l'histoire ainsi que la conception qu'ils se faisaient de leur propre rôle dans cette his-

toire. Bien qu'ils n'aient eu qu'une représentation sommaire de l'histoire ancienne des civilisations méditerranéennes (conçues comme des "empires" successifs) et qu'ils n'aient pas disposé d'une connaissance précise des institutions ou des réalités grecques ou romaines, les philosophes arabes étaient conscients que toute une partie de ce vaste patrimoine littéraire était indispensable pour la constitution des différentes disciplines de la science arabe. Tout en reconnaissant l'apport des autres peuples (Inde, Perse), ils réservaient aux Grecs une position priviligiée dans le développement de la science et tentaient de se présenter comme leurs successeurs fidèles. Ils se représentaient la philosophie comme un développement progressif du savoir, culminant avec Aristote, dont la méthode syllogistique et la théorie de la science pouvaient servir de modèle au développement d'une science arabe, ou bien comme une sagesse intemporelle partagée par des philosophes comme Pythagore, Platon, Empédocle, mais aussi Zoroastre. On constate que les auteurs arabes ont décrit l'histoire des sciences d'une manière très ouverte et aussi très rationnelle. Car selon eux, toute l'humanité a participé à cette histoire et a ainsi développé les données et les éléments de sa culture. Ce processus a commencé il y a longtemps, et il s'est déroulé dans un vaste espace géographique. Y participaient toutes les régions depuis les Indes à l'est jusqu'à l'Andalousie à l'ouest. En même temps, le processus est bien structuré, car il est évident qu'il est dominé par deux nations qui ont contribué beaucoup plus que les autres à l'évolution de la philosophie et des sciences: (1) les Grecs qui ont perfectionné le savoir humain, ce qui fait que dans tous les domaines c'est un auteur grec qui est devenu le savant-modèle: Galien en tant que médecin, Ptolémée en tant qu'astronome et surtout Aristote en tant que philosophe, voire en tant que savant absolu; (2) et les Arabes qui sont les seuls à comprendre tout l'héritage grec et à suivre ce chemin afin de connaître la vérité et trouver le bonheur auquel les êtres humains sont destinés.

Richard GOULET et Ulrich RUDOLPH

I

PETER ADAMSON

THE LAST PHILOSOPHERS OF LATE ANTIQUITY IN THE ARABIC TRADITION

The classical texts of Greek philosophy reached the Islamic world through a double filter. One filter was the Syria tradition, which is discussed by Prof Hugonnard-Roche in the present volume. A second filter was provided by late antique Greek authors immediately preceding, and in some cases contemporaneous with, the scholars who produced a philosophical literature in Syriac.[1] One could point to a similar historical continuity in the case of Latin medieval philosophy, where late ancient authors like Boethius and Augustine exercised enormous influence for many centuries. But at least some of the differences between Arabic and Latin philosophy of, say, the 9th-10th centuries CE, can be ascribed to the very different fortunes of the late antique philosophical corpus in the Latin- and Arabic-speaking worlds. Whereas the output of the Greek commentators was largely unknown in Latin, it was to an amazingly large extent retained in Arabic. This was thanks to the translation movement of the 'Abbāsid era. Without going into great detail about the translation movement in general, I will begin this paper by recalling a few basic and well-known points about the reception of the commentators. I will then focus on two topics which display how late antique philosophy was received in the Islamic world: the question of how logic

[1] Consider that Sergius of Resh'aynā died in 536 CE, only 7 years after the closure of the Platonic school in Athens.

relates to philosophy and the dispute over the world's eternity. In both cases, I will not only highlight the decisive influence of late ancient philosophy on authors writing in Arabic. I will also try to show how these authors reacted to contemporary cultural pressures by reshaping, extending, and departing from their Graeco-Arabic sources.

The Commentators in Arabic

The *Commentaria in Aristotelem graeca* (*CAG*), a monumental edition of the commentators produced in Germany over a century ago, was read rather sparingly until relatively recently. A renewed interest in this corpus has represented one of the biggest shifts in the study of ancient philosophy over the past 30 years. Largely this has been instigated by the Ancient Commentators Project led by Richard Sorabji. As a result, now in 2010 we can say that we have just about caught up with, and perhaps even surpassed, the knowledge of late antique philosophy that was achieved in Baghdad in the 10th century CE. Not coincidentally both endeavors involved a huge effort of translation, as well as thoughtful analysis of the commentators' ideas. If we consider the fruits of the Graeco-Arabic translation movement, we can see immediately how keen was the interest taken in Greek commentaries under the 'Abbāsids.[2] Medieval book lists, above all the invaluable *Fihrist* of Ibn al-Nadīm, tell us of numerous translations of commentaries by Alexander of Aphrodisias, Themistius, Porphyry, and members of the Alexandrian

[2] See the very useful table provided by D. GUTAS, "Greek Philosophical Works Translated into Arabic", in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. by R. PASNAU, 2 vols (Cambridge 2010), vol. 2, 802-814. See also C. D'ANCONA, "Greek into Arabic. Neoplatonism in Translation", in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. by P. ADAMSON and R.C. TAYLOR (Cambridge 2005), 10-31, with a table at 22-23 focusing specifically on Neoplatonists; and further ID., "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", in the online *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. ZALTA: http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek.

school like Ammonius, Simplicius, Philoponus and Olympiodorus.

A smaller number of commentaries and works by Greek commentators are preserved, wholly or partially, in their Arabic versions. Completely preserved commentaries are rare; here a prominent example would be the paraphrase of the *De Anima* by Themistius. We also have him on *Metaphysics* Book Lambda, as I will discuss later on. More common are commentaries known partially or as fragments. For instance we have large parts of the Arabic version of Philoponus' commentary on the *Physics*. Also extant are Arabic fragments of some of Alexander's commentaries, for instance those on the *Physics*, *Metaphysics* and *On Generation and Corruption*. In some cases these supplement what can be known from the Greek tradition. There are surviving Arabic versions of independent treatises from some of the same authors, especially Alexander.

In addition we can, even in the absence of Arabic versions of the commentaries, observe the direct influence of commentators on Arabic philosophy. The works of al-Kindī, the first Hellenizing philosopher to write in the Islamic world, already betray extensive influence from Greek commentators from the Alexandrian school, as well as from earlier authors like Alexander.[3] But the influence of the Alexandrian commentators peaks in the 10th-11th centuries with the so called "Baghdad Peripatetics", a group of mostly Christian Aristotelian philosophers who produced their own commentaries and treatises based on Aristotle. They often imitate the very form of the

[3] For a good example see S. FAZZO and H. WIESNER, "Alexander of Aphrodisias in the Kindī Circle and in al-Kindī's Cosmology", in *ASPh* 3 (1993), 119-153. The influence on al-Kindī from the Alexandrian tradition is clear from his use of Philoponus in treating the world's eternity (see below), and from his discussion of the nature of philosophy at the beginning of *On First Philosophy*. As detailed by A. IVRY, *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany 1974), 115-118, this passage and the related definitions of philosophy in al-Kindī's *On the Definitions and Descriptions of Things* extensively parallel authors like Ammonius, Elias and David.

commentaries, as well as reproducing the comments made by their Greek forebears — sometimes verbatim. Among the Baghdad Peripatetics, the author who follows the Alexandrians most closely is the last representative of the school, Abū l-Farāǧ ibn al-Ṭayyib. We have extant commentaries from his pen on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories*.[4] Other members of the school also engaged extensively with the Greek commentators. This includes not only the famous al-Fārābī, but also his student Yaḥyā ibn ʿAdī.[5] As we will see in a moment, the logical writings of these authors provide eloquent testimony of the impact of the commentary tradition. Another fine example is the so-called "Baghdad *Physics*", which incorporates comments by numerous members of the Baghdad school, including Ibn ʿAdī, as well as excerpts from Alexander's and Philoponus' commentary in Arabic translation.[6] Also worth noting is Ibn ʿAdī's commentary on *Metaphysics* Alpha Elatton, which seems to imitate the Greek commentaries in its *theoria* and *lexis* structure.[7]

There are, then, a large number of texts displaying the impact of the Greek commentators on philosophy in Arabic in

[4] For the former see K. GYEKYE (ed.), *Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge* (Beirut 1975); trans. in K. GYEKYE, *Arabic Logic. Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge* (Albany 1979). For the latter, see C. FERRARI, *Der Kategorienkommentar von Abū l-Farāǧ ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭayyib* (Leiden 2006).

[5] His works are edited in S. KHALIFAT, Yaḥyā ibn ʿAdī, *The Philosophical Treatises* (Amman 1988). See further G. ENDRESS, *The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī. An Analytical Inventory* (Wiesbaden 1977).

[6] See the edition in A. BADAWĪ, *Arisṭūṭālīs: al-Ṭabīʿa*, 2 vols (al-Qāhira 1964-1965). The commentary's contents are summarized in P. LETTINCK, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World* (Leiden 1994). See further several studies by E. GIANNAKIS: *Philoponus in the Arabic Tradition of Aristotle's Physics*, D. Phil. Thesis (Oxford 1992); ID., "The Structure of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Copy of Aristotle's *Physics*", in *ZGAIW* 8 (1993), 251-258; ID., "Fragments from Alexander's lost Commentary on Aristotle's *Physics*", in *ZGAIW* 10 (1995-1996), 157-187.

[7] P. ADAMSON, "Yaḥyā ibn ʿAdī and Averroes on *Metaphysics* Alpha Elatton," in *DSTFM* 21 (2010), 343-374. See also C. MARTINI BONADEO, "Un commento ad *alpha elatton* 'sicut litterae sonant' nella Baghdād del X secolo", in *Medioevo* 28 (2003), 69-96.

the 9th-11th centuries CE. To some extent, their influence wanes thereafter, as philosophical commentary tends to be directed towards Avicenna rather than Aristotle. Of course the revival of Aristotelianism in Andalusia, above all in the commentaries of Averroes, constitutes a major exception. Averroes in fact preserves for us some of the fragments mentioned above, for authors like Alexander. But in what follows here I will be focusing on the early period. Before delving into specific topics, I'd like to note three points of continuity between the Greek commentary tradition and the early Arabic tradition of Hellenizing philosophy (*falsafa*). These are not novel points, but well worth repeating.

First, the Arabic tradition carries on Greek attitudes towards the prospects of reconciling Aristotle with Platonism. This is not to say that all authors take a harmonizing attitude, but rather that a harmonizing attitude is the norm, yet admits of exceptions. Good examples of harmonization (not without nuance) can be found on the Greek side in authors like Porphyry and Simplicius, and on the Arabic side in al-Kindī and the author of the work *On the Harmony of the Two Sages*, whose ascription to al-Fārābī has recently been a matter of dispute.[8] Other authors are less optimistic about the prospects for a consistent Platonic Aristotelianism. Here one might think of Alexander or Syrianus on the Greek side, and al-Rāzī on the Arabic side.

Second, the Greek tradition already involves the passing of Platonism and Aristotelianism — more or less fused into a

[8] For a skeptical view see M. RASHED, "On the Authorship of the Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to Al-Fārābī", in *ASPh* 19 (2009), 43-82, following the lead of J. LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden 1994), 30-39. On the topic of harmonization see further C. D'ANCONA, "The Topic of the 'Harmony Between Plato and Aristotle'. Some Examples in Early Arabic Philosophy", in *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von A. SPEER (Berlin 2006), 379-405; A. BERTOLACCI, "Different Attitudes to Aristotle's Authority in the Arabic Medieval Commentaries on the *Metaphysics*", in *AntPhilos* 3 (2009), 145-163.

single tradition, as just mentioned — from pagans to Christians. The last philosophers of Greek antiquity were mostly pagans, but the *very* last philosophers of Greek antiquity were often Christians. Most prominent here is of course John Philoponus, but one thinks also of the associates of Olympiodorus, Elias and David — who are often among the closest models for the commentaries of Ibn al-Ṭayyib. On the Arabic side, it's already been mentioned that the Baghdad Aristotelians were almost all Christians, and the central role of Christians in the translation movement hardly needs emphasis. Indeed *falsafa* was an admirably ecumenical enterprise. Not only do we find devout Muslims like al-Kindī working together with the Christian translators and scholars who were so indispensable to the translation movement, but we find Christian authors like Ibn ʿAdī engaging politely with Jews in philosophical exchanges.[9]

Third, authors writing in Arabic took over from late antique authors not only philosophical ideas, but a philosophical curriculum. In the case of Porphyry's *Isagoge*, a work by a Neoplatonist was actually added to the standard Aristotelian curriculum.[10] It became such a standard part of philosophical education that al-Kindī uses it as a basis to refute the Trinity because, he says, it is well-known to his Christian opponents.[11] More generally and more fundamentally, the late ancient ordering of Aristotle's works and of the philosophical sciences (which of course go hand-in-hand) penetrated deeply

[9] See S. PINES, "A Tenth Century Philosophical Correspondence", in *PAAJR* 23 (1954), 103-136.

[10] Whether the *Isagoge* itself is a Neoplatonic work is less clear; for an affirmative answer see R. CHIARADONNA, "What is Porphyry's *Isagoge*?", in *DSTFM* 19 (2008), 1-30.

[11] See A. PÉRIER, "Un traité de Yaḥyā ben ʿAdī. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindi", in *ROC* 3rd series, 22 (1920-1921), 3-21. Al-Kindī's arguments, without the response of Ibn ʿAdī, are translated in R. RASHED and J. JOLIVET, *Œuvres Philosophiques & Scientifiques d'al-Kindi. Volume 2, Métaphysique et cosmologie* (Leiden 1998), and in P. ADAMSON and P.E. PORMANN (trans.), *Al-Kindī's Philosophical Works* (Karachi 2011, forthcoming).

into Arabic philosophy.[12] This question of how philosophical disciplines relate to one another provides a common link between the two topics I will be discussing in the remainder of this paper.

Logic as an Instrument of Philosophy

In Greek commentaries on the works of the *Organon* — Porphyry's *Isagoge* plus Aristotle's 'logical' works — it became standard to discuss the question whether logic is a part or an instrument of philosophy.[13] The very term *organon* (instrument) shows which way the Aristotelians were inclined to see the issue. For them, logic was not strictly speaking a philosophical science, but rather a discipline or art (τέχνη) which contributes instrumentally to philosophy. They developed this view in opposition to the Stoics. For the Stoics, logic constituted one of the three parts of philosophy, alongside ethics and physics. Alexander of Aphrodisias objected to this, on the grounds that logic has a different subject-matter (ὑποκείμενον) and goal (τέλος) from philosophy.[14] Its subject-matter is "statements and propositions (ἀξιώματα καὶ προτάσεις)", and its goal is "to prove that, when propositions are

[12] See G. ENDRESS (ed.), *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-eighteenth Century Islamic World* (Leiden 2006); D. GUTAS, "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs", in *DSTFM* 10 (1999), 155-193; P. ADAMSON, "The Kindian Tradition. The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism", in *Libraries of the Neoplatonists*, ed. by C. D'ANCONA (Leiden 2007), 351-370.

[13] For the issue a good place to start is R. SORABJI (ed.), *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD. A Sourcebook*, 3 vols (London 2004), vol. 3, §1(b). See further K. IERODIAKONOU, "Aristotle's Logic: an Instrument, Not a Part of Philosophy", in *Aristotle on Logic, Language and Science,* ed. by N. AVGELIS and F. PEONIDIS (Thessaloniki 1998), 33-53; T.S. LEE, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike* (Göttingen 1984), ch. 2; A.C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford 1990), 17-21.

[14] Alexander, *In An. Pr. I*, ed. M. WALLIES (Berolini 1883), 1.18-2.2.

compounded with one another in certain ways, something may be deduced by necessity from what is posited or conceded (ἡ γὰρ ταύτης πρόθεσις τὸ διὰ τῆς ποιᾶς τῶν προτάσεων συνθέσεως ἐκ τῶν τιθεμένων τε καὶ συγχωρουμένων ἐξ ἀνάγκης τι συναγόμενον δεικνύναι)".[15] Elsewhere in the same commentary, Alexander develops the idea that logic studies argument *forms*, that is, syllogistic forms, to which terms stand as matter. This is why a certain syllogism can be represented schematically (indeed Alexander uses the word σχήμα), with letters instead of terms (e.g. "All A is B, all B is C, therefore all A is C"). As has been pointed out, Alexander here seems to be taking a step towards what we might call "formal" logic.[16] Better, one might instead say that he is acutely observing the significance of Aristotle's own steps towards treating logic schematically and "formally".

However, things are not so simple. One reason Alexander and other commentators disagree with the Stoic view is that for them logic is *defined* by its instrumental role, in that the study of logic (when done properly) ignores "useless" yet valid inferences. It is not germane to point out that "If A, then A; A; therefore A" is a valid inference. Rather the serious logician is interested in argument forms that can be used to advance philosophical science.[17] This differentiates the Aristotelian outlook from the modern understanding of logic as the study of purely formal systems (since trivial inferences belong to the system just as much as "useful" inferences). To put it another way, the commentators seem to be interested more in soundness than validity. This becomes clear when they say, in a phrase that will reappear frequently in the Arabic tradition, that the role of

[15] Translation from Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, trans. J. BARNES et al. (London 1991).

[16] T.S. LEE, *op. cit.* (n. 13), 38-39, citing Alexander, *in Pr. An.* 53-54 for the form/matter idea and the importance of substituting letters for terms.

[17] Thus T.S. LEE, *op. cit.* (n. 13), 49-50 speaks of Alexander envisioning a "working logic". Cf. K. IERODIAKONOU, *op. cit.* (n. 13), 36. She also points out (p. 38) that the Peripatetics underestimated the Stoics' own stress on the utility of logic. See also A.C. LLOYD, *op. cit.* (n. 13), 18-19.

logic is to "distinguish the true from the false and the good from the evil".

Actually, if we look at the formulation in a preserved excerpt from Elias on the *Prior Analytics*, we see that he is a bit more nuanced than this. What he says is that "philosophy uses logic (κέχρηται τῇ λογικῇ) to show, in the theoretical domain, what is true and what false, and in the practical domain what is good and what is bad".[18] Note that logic does not establish the true, false, good and bad. Rather it is *used* to establish these things. This is an important qualification, because the commentators need to hold on to the idea that logic is merely instrumental, even if it is an indispensable instrument. The goal is to devise arguments which establish truth. And logic is merely necessary, not sufficient, for the grasp of truth. As Katerina Ierodiakonou has argued, the commentators would have a principled reason for insisting on this point. Logic studies the expression (φωνή), not the thing itself (πρᾶγμα). But each philosophical science has some range of objects — real things out in the world — which it studies. For instance, physics studies things subject to motion and rest. Since logic deals with the words which refer to things rather than the things referred to, logic is not a proper philosophical science.[19]

This is, of course, consistent with its merely necessary and non-sufficient character — logic as such is pre-philosophical, precisely because it does not by itself establish truth. Even commentators with more ambitious views of logic acknowledge this. Here I am thinking particularly of Ammonius, who endorses what he identifies as the Platonic valorization of logic as both part *and* instrument of philosophy. This is because he wants to bring Aristotelian logic into close relation with Platonic dialectic (as described in the middle books of the *Republic*, for instance), which is clearly much more than an

[18] Ed. by L.G. WESTERINK, "Elias on the *Prior Analytics*", in *Mnemosyne* 14 (1961), 126-139: 134.23-24.

[19] K. IERODIAKONOU, *op. cit.* (n. 13), 46.

instrument.[20] But Ammonius is able to distinguish "mere" logic from truth-yielding dialectic by using Alexander's idea of syllogistic form which needs to be filled in by matter. Logic is a mere instrument because the form is "empty", but once the arguments (λόγοι) are "taken together with real things" logic becomes a part of philosophy.[21] Ammonius might as well have said that, once applied to the real things, logic is simply *identical* to philosophy, insofar as philosophy consists of demonstrations with a logical form.

In any case, the "non-scientific" status of logic did not prevent it from being every student's introduction to philosophy in the late ancient teaching curriculum. And for good reason: as we've seen, logic is merely instrumental, but it is an indispensable or necessary instrument. One can no more do philosophy without logic than one can do carpentry without tools. This attitude passed into the Arabic tradition along with the textual tradition of commentary on the *Organon*. As has been noted by numerous scholars — notably Gerhard Endress in his study of the standing of logic in Arabic culture — numerous Arabic texts repeat, even verbatim, the commentators' remarks about logic's instrumentality.[22] As usual Ibn al-Ṭayyib adheres closely to the Alexandrian commentators here, remarking for instance that logic is "the instrument for philosophy (*adā li-l-falsafa*); without the instrument, the agent can do nothing."[23] Various members of the Baghdad school also classify logic as an art in terms of its subject-matter and goal, and they reproduce Greek

[20] See P. HADOT, "La logique, partie ou instrument de la philosophie?", in *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, dir. I. HADOT, fasc. 1: Introduction, (Leiden 1990), 183-188, who connects Ammonius' view to the treatment of dialectic in Plotinus, *Enneads* 1.3.

[21] AMMON., *In An. Pr.* I, ed. M. WALLIES (Berolini 1889), 10.38-11.3. For him the Platonic view is the reasonable middle ground between the extreme positions of the Stoics and Peripatetics. Cf. also T.S. LEE, *op. cit.* (n. 13), 40.

[22] See G. ENDRESS, "Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", in *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, hrsg. von B. MOJSISCH (Amsterdam 1986), 163-299. For a useful overview of the relevant sources see also C. HEIN, *Definition und Einteilung der Philosophie* (Frankfurt a.M. 1985), 153-162.

[23] *in. Cat.*, ed. by C. FERRARI, *op. cit.* (n. 4), 10.25.

ideas about this, saying for instance that its subject-matter is expressions (*alfāẓ*).[24]

The Arabic commentators, however, are in a rather different dialectical situation than the one faced by their Greek predecessors. The latter were opposing a Stoic (and Platonic) tradition which gave too much weight to logic, by making it a full-blown part of philosophy. The former, by contrast, are defending the merits of logic against detractors who argue that it is worthless. In particular, they are confronted by the rival claim of grammar to be the fully adequate study of expressions.[25] So famous as hardly to need mention is the debate before the vizier Ibn al-Furāt, between the grammarian al-Sīrāfī and the father figure of the Baghdad school, the Christian Abū Bišr Mattā. This event, and related criticisms, provoked several responses from members of the Baghdad school. Al-Fārābī thematizes the relationship between logic and grammar in his *Enumeration of the Sciences* (*Iḥṣāʾ al-ʿulūm*), and Ibn ʿAdī wrote a treatise *On the Difference between Logic and Grammar* which expounds the subject-matter and goal criteria for demarcating each art.[26]

[24] As G. ENDRESS, *art. cit.* (n. 22), 207, points out, *lafẓ* renders φωνή in Isḥāq b. Ḥunayn's Arabic translation of *On Interpretation*. Al-Kindī shows less awareness of the Greek treatment of this issue. In his *On the Quantity of Aristotle's Books*, he unblinkingly makes logic one of four broad areas of the Aristotelian corpus, without mentioning its merely instrumental status. He does, however, implicitly set logic apart in much the way suggested by K. IERODIAKONOU, in that he names types of entities studied by physics, intermediate science (which he here identifies as psychology, elsewhere as mathematics), and metaphysics. Logic has no type of entity assigned to it. See M. GUIDI e R. WALZER, *Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele* (Roma 1940), §II.2.

[25] On the grammar vs. logic debate see G. ENDRESS, *art. cit.* (n. 22); ID., "La controverse entre la logique philosophique et la grammaire arabe au temps des khalifs", in *JHAS* 1 (1977), 339-351; A. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe: étude et documents* (Paris 1983). The account of the debate from al-Tawḥīdī is edited and translated into English in D. S. MARGOULIATH, "The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", in *JRAS* (1905), 79-129.

[26] Ed. by S. KHALIFAT, *op. cit.* (n. 5), 414-24. Trans. in A. ELAMRANI-JAMAL: "Grammaire et logique d'après le philosophe arabe chrétien Yaḥyā b. ʿAdī (280-364 H/893-974)", in *Arabica* 29 (1982), 1-15. G. ENDRESS, *art. cit.* (n. 22) provides annotated translation of the debate as recounted by al-Tawḥīdī and Ibn ʿAdī's treatise, at p. 238-296.

Because the aim of these philosophers is to extol the importance of logic, they understandably give a rather different impression of logic's status than the Greek commentators, who focus on its mere instrumentality. Admittedly, the members of the school do faithfully repeat that logic is an instrument. Abū Bišr, for instance, is quoted in the report of the debate as saying that logic is "one of the instruments (*ālāt*) by which one knows correct from faulty speech, and unsound from sound concept (*maʿnā*) — like a balance (*mīzān*), with which I may know the more from the less".[27] But formulations like this might easily leave one with the impression that logic sorts out the true from the false on its own. This can be seen from Ibn al-Furāt's purported characterization of Abū Bišr's view when introducing the debate. According to the vizier, Abū Bišr claims that "there is no way to knowledge of the true and false (*lā sabīl ilā maʿrifat al-ḥaqq wa-l-bāṭil*), the right and wrong, or the good and bad, apart from logic". This is the sentiment we found in Elias' commentary on the *Prior Analytics*, but stripped of its nuance: now logic is *the way* to know truth, goodness and so on, rather than something that is *used by philosophy* to know these same things.

Of course we can hardly rely on Ibn al-Furāt (or those who are reporting the debate to us) to capture Abū Bišr's view accurately. But an almost identical statement is given by Ibn ʿAdī's student Ibn Zurʿa in his own defense of logic: "it is clear and obvious, to anyone who knows about logic or follows what its adherents have said, that logic is an art whose goal (*ġaraḍ*) comprises the sorting out (*taḫlīṣ*) of true from false in speech, and the discrimination (*tamyīz*) of good from evil in action".[28] This is in at least superficial disagreement with Ibn al-Ṭayyib, who

[27] D.S. MARGOULIATH, *art. cit.* (n. 25), 93.

[28] N. RESCHER, "A Tenth-Century Arab-Christian Apologia for Logic", in *Islamic Studies* 2 (1963), 167a9-11. Ibn Zurʿa is arguing against unnamed opponents who accuse logic of undermining religion rather than of being superfluous. He takes the rather surprising line that logic instead lends an important support to religion, because it distinguishes the possible from the impossible. This allows us to define a miracle as that which is (naturally) impossible; hence without logic there can be no concept of miracles!

following a different strand of the Greek tradition (found in Ammonius, Elias and others), says that the end (*ġāya*) of logic is demonstration (*burhān*).[29] Ibn ʿAdī's *On the Difference between Logic and Grammar* also makes demonstration the definitive end of logic. Logic's subject-matter is "expressions insofar as they refer to universal things (*al-umūr al-kulliyya*)",[30] and the reason the things in question must be universal is that the goal is demonstration. For demonstration concerns itself only with universals, not particulars.[31] A demonstration is, more precisely, a composition of universal referring expressions into a syllogism which is (necessarily) in accord with the way things really are. Ibn ʿAdī thus goes on to give the following overall definition of logic: "the art which is concerned with expressions which refer to universal things for the sake of composing [those expressions] in a way that agrees with the things to which they refer".[32]

Again, one could be forgiven for thinking that someone who has perfectly mastered logic can dispense with the rest of philosophy. If I am already in possession of syllogisms that confer universal knowledge of how things are, what else remains to be done? Alternatively, to put it in terms of the formulation used by Ibn al-Furāt and Ibn Zurʿa, if logic tells me the difference between true and false, good and evil, isn't it a *sufficient* condition for philosophical wisdom, rather than a mere necessary instrument? As I say, it is natural that the philosophers might give this impression, given their need to stress the value of logic. But in fact, the defense of logic requires them only to show that it is a *necessary* and not sufficient means of reaching truth. Whereas the Greek commentators needed to emphasize, against the Stoics, that logic is only an instrument, the Baghdad school

[29] K. GYEKYE, *op. cit.* (n. 4), §52.

[30] S. KHALIFAT, *op. cit.* (n. 5), 422. Of course Ibn ʿAdī is thinking here of Porphyry's understanding of the *Categories* as studying words insofar as they signify things.

[31] On this see P. ADAMSON, "Knowledge of Universals and Particulars in the Baghdad School", in *DSTFM* 18 (2007), 141-164.

[32] S. KHALIFAT, *op. cit.* (n. 5), 423.

needs to emphasize, against al-Sīrāfī and his ilk, that it is an instrument one cannot do without.

Thus our philosophers owe us an account of why logic is a necessary tool for reaching the goals they mention — discerning truth from falsehood and good from evil, producing demonstrations — without being by itself capable of reaching those goals. To my knowledge the first adequate answer to the question in the Arabic tradition is suggested by al-Fārābī, and further taken up by Ibn ʿAdī. For al-Fārābī the key text is found in his *Enumeration of the Sciences*:

> "Among the objects of the intellect, there are some things about which the intellect cannot err at all. These are the things man perceives by himself as if he were naturally endowed with knowledge of them and certainty regarding them — for example that the whole is greater than the part, and that every three is an odd number. About other things it is possible to err, and to deviate from truth to untruth. These are the things which are such as to be grasped with ratiocination (*fikr*) and consideration (*taʾammul*), by argument and proof. So regarding these, but not regarding the things [known immediately], the man who seeks to arrive at certain truth about what he is inquiring into needs the canons (*qawānīn*) of logic."[33]

Al-Fārābī unfortunately omits to explain further, proceeding instead to a comparison between logic and grammar which is rather unflattering to grammar (logic deals with objects of the intellect, grammar with linguistic expressions).

But for greater illumination, we can turn to Ibn ʿAdī — not his study of logic in relation to grammar, but the more rarely studied *On the Four Scientific Questions Regarding the Art of Logic*.[34] This

[33] Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, ed. y trad. por A. GONZALEZ PALENCIA (Madrid 1953), 22.5-14 in the Arabic text.

[34] M. TÜRKER, "Yaḥyā ibn ʿAdī ve Nesredilmemis, bir Risalesi", in *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi dergisi* 14 (1956), 87-102, Arabic edition at 98-102. Trans. in N. RESCHER and F. SHEHADI, "Yaḥyā Ibn ʿAdī's Treatise 'On the Four Scientific Questions Regarding the Art of Logic'", in *JHI* 25 (1964), 572-578. I quote from the Rescher and Shehadi translation, with some modifications, giving the page and line number from the Türker edition.

little treatise implicitly raises the issue of logic's necessity (that is, instrumentality) as opposed to its suffiency, and gives a persuasive account of why it is merely necessary. Ibn ʿAdī defines logic in now-familiar terms as "an instrumental art by which one discriminates between truth and falsehood in theoretical science, and between good and evil in practical science" (98.19-20). He then explains each term in the definition, one by one, in a manner reminiscent of his somewhat pedantic approach to commenting on lemmata in Aristotelian texts. His explanation of the term "instrument (*āla*)" is that it is something intermediary (*mutawassiṭa*) between the artisan and his subject (99.1-2). This is reprised in the next paragraph, in which Ibn ʿAdī stresses the absolute need for logic (99.11-13):

> "The good obtained through [logic] and apprehended by the intermediary [of logic] (*bi-tawassuṭihā*) is beyond any parallel, since it [sc. this good] is complete happiness. There is no happiness more complete for theory than belief in the truth, and it is through it [sc. logic] that this is apprehended; and in action no [happiness] more complete than acquiring the good, without which it cannot be possessed."

As with other passages we've examined, this could give the impression that logic is all one needs in life, whether in theory or in practice. But a more careful reading shows that Ibn ʿAdī is careful to describe it as an instrument and intermediary to the end of happiness. Again, the question is how exactly it serves to bring us to truth and the good, without doing all the work itself.

His answer is given shortly thereafter (99.14-100.7), and has a clear relationship to what we have seen in al-Fārābī. The relevant passage is too long to quote in its entirety, so I summarize: whatever is known (*maʿrūf*) is known either with no need for proof, because it is self-evident, or known by means of proof. Things known without proof are either sensible forms (which may be essential or accidental), or immaterial and grasped directly by the intellect. Of the latter, there are simple things known by stipulation (*waḍʿ*) and definition, and there

are composed things we know as "immediate premises (*muqaddimāt ġayr ḏawāt awṣāt*)" (99.25). As for that which is known by proof, knowledge "is obtained by resorting to [logic] from a knowledge of things other than it, with a need for prior, antecedent knowledge in making it known. This type of knowledge-acquisition is called proof, argument, and demonstration" (99.27-9). He illustrates the point by referring to the way mathematicians derive previously unknown essential truths from the properties of things like lines and numbers.

Ibn ʿAdī's explanation of logic's instrumental role must be understood in the context of the foundationalist epistemology of Aristotle's *Posterior Analytics*. As explained there, there are two kinds of knowledge involved in science. First, there are the things we know by proving them — Aristotle calls these things objects of "demonstrative knowledge (ἐπιστήμη)" (II.19, 99b15-17). But we cannot demonstrate everything, because this would lead to an infinite regress (see *Post. An.* I.3, 72b18-25). Thus there must be some things known immediately — in *Post. An.* II.19 the state of knowing such things is not called ἐπιστήμη but rather νοῦς.[35] Ibn ʿAdī, making more explicit what is surely already implicit in the passage from al-Fārābī's *Enumeration*, says that logic enables us to extend our immediate knowledge so as to produce demonstrations. I take it that he means something like this: I have immediate knowledge that man is animal. I also know immediately that every animal is mortal.[36] I then use a logical

[35] On this chapter see P. ADAMSON, "*Posterior Analytics* II.19: a Dialogue with Plato?", in *Aristotle and the Stoics Reading Plato*, ed. by V. HARTE, M.M. MCCABE, R.W. SHARPLES and A. SHEPPARD (London 2010), 1-19.

[36] Of course there is a puzzle about how such things could be known "immediately", unlike al-Fārābī's examples ("the whole is greater than the part"). But Ibn ʿAdī has made a place for principles like this by mentioning items of knowledge grasped directly through sensation, and in this he is true to the account in *Post. An.* II.19. Note that "immediately" should not be taken to mean something like "instantly" or "from the beginning", as al-Fārābī suggests in the case of fundamental rules of reasons. Rather, it means without any antecedent premises. This is consistent with the idea that a first principle might be grasped only after a lengthy process of induction based on sensation.

scheme (All A is B; All B is C; Therefore All A is C) to infer that man is mortal. Without the logical scheme I would be unable to extend my knowledge any further than what I know immediately. Recall that Ibn ʿAdī has defined "instrument" as an intermediary, and now it is clear why: logic is instrumental because it is the intermediary used to arrive at mediated knowledge.

Notice that on this account, we can in fact have certain knowledge of many things without using logic. (So Ibn al-Ṭayyib is exaggerating when he says, as we saw him saying above, that the philosopher can do *nothing* without logic — unless he holds, rather implausibly, that immediate knowledge is not part of "philosophy".[37]) The indispensability of logic does not consist in its supplying us with the principles of knowledge, but with *completing* our knowledge and thus conferring total happiness, that is, the fulfillment of our rational capacity. Obviously this raises further questions. For instance, we might be willing to admit that logic, when added to immediate knowledge of principles, could in theory lead us to theoretical perfection. But to say the same about practical perfection would imply a highly rationalist account of ethics, in which we reach the practical good simply by reasoning correctly from first practical principles.[38]

Leaving this aside, it is worth asking whether Ibn ʿAdī and like-minded philosophers genuinely adhere to a purely instrumental vision of logic, in which it does nothing but to extend

[37] Incidentally it is worth noting an echo of Ibn ʿAdī's account in Ibn al-Ṭayyib. In the *Categories* commentary (ed. by C. FERRARI, *op. cit.* (n. 4), 18.21ff), he contrasts things grasped without error and immediately by sensation, as well as things grasped as principles by the intellect, with those that are grasped only by prior knowledge. His examples of the former are more like al-Fārābī's: that equal things are equal to the same thing and that the whole is greater than the part. But since other things do stand in need of proof, "this logical art is intended precisely to give us a way (*ṭarīq*) and method by which we may adequately reach hidden things by means of evident things: namely demonstration" (19.15-17).

[38] Indeed this sort of view is put forth by al-Fārābī in other contexts, as I have pointed out at P. ADAMSON, *art. cit.* (n. 31), 149.

knowledge from what is grasped immediately. I think this depends on what we understand as falling under "logic". The logic Ibn ʿAdī has in mind is basically syllogistic, so that his account applies primarily to logic as we find it in the *Prior Analytics*. It could certainly be adapted to explain the need for texts like the *Topics* and *Sophistical Refutations* as well, since these help us avoid invalid, and valid but non-demonstrative, inferences. But the *Organon* touches on many themes other than validity and the criteria required for demonstration. The *Categories* commits Aristotle to a division, at least, of words into 10 types — and for the post-Porphyrian tradition, this division has ontological significance insofar as the *Categories* studies "words as they refer to things". Even restricting ourselves to the criteria for demonstration, consider a claim Ibn ʿAdī highlights in *On the Difference between Logic and Grammar*: that demonstrative knowledge is always of universals. This notion is put to use in such robustly non-logical contexts as Avicenna's proof of the immateriality of soul and his discussion of God's knowledge of particulars.[39] In short, Aristotle's *organon* may include some metaphysics and certainly includes what we would call epistemology. So even if Aristotle's Greek and Arabic interpreters manage to show that logic is an instrument, not a part, of philosophy, they have little hope of showing that the *Organon* is instrumental for, rather than part of, Aristotelian philosophy.

Physics or Theology? Arguments for and against the World's Eternity

Consider the following two ancient Greek arguments for the eternity of the world:

[39] I have discussed these issues in P. ADAMSON, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*", in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. by P. ADAMSON, H. BALTUSSEN and M.W.F. STONE, 2 vols (London 2004), vol. 2, 59-75; ID., "On Knowledge of Particulars", in *PAS* 105 (2005), 273-294.

> Assume there is a first motion. Then what is potentially moved either (a) comes into existence at some moment, or (b) is potentially moved for an eternity before actually moving. In either case, a prior motion is required: in the case of (a), to make the movable exist, or in (b) to actualize the movable's potentiality for motion. Thus the supposedly first motion is not after all first, which shows that the assumption of a first motion is incoherent. Similarly, motion cannot end, because whatever destroyed the last mover would itself need to be destroyed.
>
> The maker of the cosmos is eternally generous, and creates through his generosity; therefore the cosmos that he creates is eternal. Furthermore, if he went from not creating to creating or vice-versa, he would change, but the maker of the cosmos is immutable.

The first summarizes Aristotle's argument in *Physics* VIII.1 (251a9-b10; 251b28-252a6), the second Proclus' opening argument in his *On the Eternity of the World.*[40] Both arguments attempt to prove the same conclusion, namely that the physical cosmos is eternal *ex parte ante* and *ex parte post.* Despite this they are importantly different in strategy.

Aristotle's argument is presented alongside other proofs of the world's eternity given in *Physics* VIII. For instance, he argues that there cannot be a first moment of time, because this is incoherent (251b10-251b28), and that since heavenly motion is circular, it can be beginningless and endless, having no contrary (264b9-265a12; cf. *De caelo* I.3). These arguments all turn on Aristotle's conception of motion: either motion in general, or time which measures motion, or the motion of the

[40] H.S. LANG and A.D. MACRO (ed. and trans.), *Proclus, On the Eternity of the World* (Berkeley 2001). The first argument is preserved only in Arabic, and is translated in the volume by J. MCGINNIS. For the Arabic text see also A. BADAWĪ (ed.), *Neoplatonici apud arabes* (Cahirae 1955), 34.4-35.8. For a French translation see G.C. ANAWATI, "Un fragment perdu du *De Aeternitate Mundi* de Proclus", in *Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès* (Paris 1956), 23-25. For a German translation by P. HEINE see M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, volume II (Leiden 1978), 134-136. The extant Greek portions of Proclus' text may be found in John Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. RABE (Lipsiae 1899).

heavens. This is no accident, for physics is the study of motion. These are, then, properly *physical* arguments for the eternity of the world. While Aristotle believes that the eternal motion of the cosmos does require an explanatory principle that is itself unmoving, a "first mover", this principle is not first in the order of discovery. What we grasp first is the nature of motion; then we grasp that motion must be eternal; and only then do we argue from the eternity of motion to an eternal cause of that motion.

Proclus uses a very different strategy, proving the eternity of the cosmos by appealing to the eternity and generosity of its maker, which he simply assumes (he is of course thinking of the Demiurge in Plato's *Timaeus*). A number of Proclus' arguments in *On the Eternity of the World* have this structure, which as we will see is representative of Proclus' way of understanding the world's eternity. For him the world is not eternal in its own right, so to speak, but rather because it is the effect of an eternally active cause. Thus the most appropriate way to understand or demonstrate the world's eternity would be by reasoning from the nature of its cause. We could call this a *theological* approach.

The purpose of this second section of my paper is to trace these two contrasting approaches to the question of the world's eternity through some authors of late Greek and early Arabic philosophy. The issue is whether the world's eternity is properly answered by physics or by metaphysics. Here "metaphysics" is understood to mean the study of the ultimate causes of things. This terminology is perhaps anachronistic for some of the Greek authors discussed below (and certainly for Aristotle, who of course does not use the word or title "metaphysics"). But it captures the way that early Arabic philosophical works tend to treat physics and metaphysics. For instance Abū Sulayman al-Siǧistānī, a student of Ibn ʿAdī, says:

> "Inquiry concerning the conjunction of effects with causes has two aspects: the first, insofar as it ascends through their connections to their cause; the second, insofar as the power of the cause

> pervades its effects. Inquiry in the first mode belongs to the physicist; in the second, to the science of metaphysics."[41]

Applying this contrast to the problem of the world's eternity, the "physical" approach means arguing for or against eternity from what we actually observe about the world, especially about motion and things that are in motion, since for Aristotle this is the subject-matter of physics. We may then, following Aristotle, use the eternity of the world and its motion to argue that the world must have an eternal moving cause. The "metaphysical" or "theological" approach, by contrast, answers the same question by appealing to necessary truths governing the causation excercised by world's principle(s).

To understand the Peripatetic treatment of these problems one can do no better than to turn once again to Alexander. As it happens one of the most important texts for establishing his thought on the eternity of the world is not preserved in Greek, but only in Syriac and Arabic translations: this is the text known as *On the Principles of the Cosmos*.[42] After an introductory section, the *Principles* begins by explaining (§4) that "natural" bodies are bodies that have principles of motion. Indeed an internal (*fī ḏātihi*) principle of motion is what we mean by "nature" (*ṭabī'a*). The heavens have such a principle, and are thus natural bodies. Furthermore, as Alexander remarks, discussions elsewhere have shown that the heavenly bodies are "divine, ungenerated and imperishable" (§4).

Thus at the very outset of the work, Alexander has indicated his adherence to what I have called the physical approach to

[41] The passage appears in *On the First Mover*, translation from J.L. KRAEMER, *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle* (Leiden 1986), 291.

[42] C. GENEQUAND (ED.), *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos* (Leiden 2001). Citations are to Genequand's section numbers. See further G. ENDRESS, "Alexander Arabus on the First Cause: Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias", in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, a cura di C. D'ANCONA e G. SERRA (Padova 2002), 19-74.

the question of the world's eternity. The heavens are natural, despite their divinity, and their nature ensures their eternity (see further §46, §57). Other arguments for eternity in the *Principles* are taken from the *Physics*. Alexander uses Aristotle's argument against the possibility of a first motion (§66-69), and also rehearses the argument that there cannot be a first instant of time (§70-71), since any instant has time both before and after it — an allusion to the Aristotelian doctrine that the "now" or instant is not a part of time, but is without extension, a division between past and future.[43] Recognizing the eternity of motion allows us to establish the eternity of an unmoved mover. Alexander says both on his own behalf and on that of Aristotle that we know the first cause is eternal because we know its effects are eternal, rather than vice-versa (§49, §89; compare Aristotle, *Physics* 259a6-7).

Another passage in the *Principles* likewise reveals Alexander's commitment to the physical approach. He has just pointed out that sublunar bodies constantly change into one another, and are thus generable and perishable. He then continues:

> "This kind of perishability existing in the universe is not something happening to it by the will and resolution of some other being, I mean by that the divine things, but it is something inherent in its proper nature. For it does not fit the divine nature to will that which is not possible, just as it is not possible either, according to the opinion of those who profess the doctrine of creation, that perishability should attach to what has not been generated at all."[44]

Even though the divine causes (the first cause and the heavens) do bring about change in the sublunar world, the proper nature of sublunar bodies is in a sense independent of those causes. What is possible for the sublunar bodies is determined by their nature, and the same is true for the heavens: since they

[43] See also R.W. SHARPLES, "Alexander of Aphrodisias, *On Time*", in *Phronesis* 27 (1982), 58-81. This notion of the instant is affirmed in the passage translated as §11-13, at p. 62-63.

[44] §139-140, translation from C. GENEQUAND, *op. cit.* (n. 42).

are *not* generable, they must also be incorruptible.[45] Alexander believes we can come to know the corruptibility of sublunar bodies and the eternity of the heavens (and thus of the cosmos as a whole) by studying their natures, that is, by understanding the intrinsic principles of their motions. This is the case even though, as he says elsewhere, the eternal motion of the heavens has the prime mover as an extrinsic final cause (§52).

This should be compared to one of Alexander's *Quaestiones* (1.18), where Alexander argues "that it is not possible for the world to be incorruptible through the will of God, if it is corruptible by its own nature".[46] This *quaestio* has attracted attention for its discussion of modal notions: Alexander holds that it is impossible for S to be P when S is prevented from being P, or when S has no natural disposition towards being P.[47] In light of this, Alexander is able to refute the Platonist position that "according to its own nature", the world is disposed towards corruption and not eternity, but that the world nevertheless possesses an eternal existence given to it extrinsically by God (as we will see below, this is roughly the position that will be taken up by Proclus). Employing his notion of impossibility, Alexander argues (31.25-32.3) that if the world has no innate disposition towards eternity, it cannot possibly be eternal. Even God cannot make such a thing eternal, since, as he says, "what is impossible in this way, since it is impossible for all, is impossible even for the gods" (32.3-4). The Platonists' position is, he might say, like holding that water has no innate disposition to be dry, but could be made dry by the gods. Alexander's own view is of course that the Platonists are exactly wrong: the nature of the world is such that it has only a dispo-

[45] For this commonly held principle in Greek thought, see L. JUDSON, "God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability", in *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. by R. SORABJI (Ithaca 1987), 179-196.

[46] Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones*, ed. I. BRUNS (Berolini 1887), 30.23-24.

[47] See the citations provided in Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 1.1-2.15, trans. R.W. SHARPLES (London 1992), at p. 66-70.

sition to be *eternal*, not to be corrupted. Thus it is impossible — purely because of the world's nature — that the world be generated or corrupted.[48]

Things look a bit different in the works of Themistius. His views on the world's eternity are again largely faithful to those of Aristotle, as may be gleaned not only from his paraphrases of the *Physics* and *De caelo*,[49] but also from his paraphrase of *Metaphysics* Book *Lambda*, which is preserved in Arabic, Hebrew and Latin.[50] In Book *Lambda*, chapter five, Aristotle had appealed to the eternity of the world as a premise for proving the existence and nature of the first cause. He did not, however, attempt to prove here that the physical world is eternal — as we would expect, if it is right to say that he sees this as a matter for physics. In his paraphrase of this chapter Themistius mostly confines himself to expanding on allusions to the world's eternity by inserting versions of the *Physics* VIII arguments, e.g. on time (at 12.13 ff.) and the impossibility of a first motion (13.5 "there is no origination of motion except through [another] motion").

[48] Admittedly Alexander does also use arguments that are not straightforwardly "physical". For example, he alludes repeatedly in the *Principles* (e.g. at §23) to the fact that the heavens "imitate" the eternity of the first cause.

[49] In his paraphrase of *Physics* 8.1, for example, Themistius follows Aristotle closely in arguing for the impossibility of a beginning of motion (210.3ff) or time (211.34ff, concluding with the point that "if time is eternal, then so is motion", 212.8), and for the impossibility of an end to motion (212.10ff). Like Aristotle and Alexander he says that the eternity of the first mover follows from the eternity of motion (233.14-17). For the *Physics* paraphrase see the edition of H. SCHENKL (Berolini 1900); for the extant Latin version of the *De caelo* paraphrase see the edition of S. LANDAUER (Berolini 1902).

[50] Arabic edition in A. BADAWĪ, *Arisṭū ʿinda l-ʿarab* (al-Qāhira 1947). Latin and Hebrew editions by S. LANDAUER (Berolini 1903). Badawī's Arabic text must be read alongside the textual variants supplied in R.M. FRANK, "Some Textual Notes on the Oriental Versions of Themistius' Paraphrase of Book I [sic] of the *Metaphysics*", in *Cahiers de Byrsa* 8 (1958-1959), 215-230. French translation by R. BRAGUE in Themistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)* (Paris 1999). On this text see also S. PINES, "Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book *Lambda* and Their Place in the History of Philosophy", in his *Collected Works, volume III* (Jerusalem 1996), 267-294.

So far, so Peripatetic: he merely makes explicit the physical arguments that Aristotle has given elsewhere. But consider the following:

> "We say that motion cannot cease or come to be. If it were originated, then its mover would be prior to it. But how can we imagine that it has a mover, which is eternal (*azalī*), but that it does not come to be from it for all of eternity (*dahr*)? There is nothing to prevent its coming to be from it. And there is nothing that begins to be in a state, such that by being in this state it would originate [the motion], since all that originates only originates from [the first mover], but there is nothing other than [the first mover] that could hinder it or awaken its desire. Nor is it possible for us to say that it was first incapable of bringing its effect about, and then capable, [or that it first did not will and then willed, or did not know and then knew,][51] because this would require change, which would in turn require that there be something else that changes it [sc. the first mover]. But if we say that there is something that prevents it [from causing the motion], then it would follow that there is some other cause more powerful than it."[52]

At the beginning of the passage Themistius is alluding to the argument of *Physics* VIII.1 with which we began this section. But he soon veers off into an argument that is more reminiscent of Proclus': the first cause is immutable, unique, and cannot be made to act by anything else. Thus it is the nature of the *cause* that determines the eternity of its effect. So in this passage, at least, we can see Themistius going further than Alexander in a Platonizing direction, using metaphysical argumentation in the midst of a generally physical treatment of the world's eternity.

Let us turn now to Proclus, whose discussion of the eternity of the world in his *Commentary on the Timaeus* is among the most clear and detailed expositions of the problem from a Neoplatonic point of view.[53] The fact that this exposition is

[51] This phrase in brackets appears in the version reported by Sharastānī: see R.M. FRANK, *art. cit.* (n. 50), 220 n. 73.

[52] A. BADAWĪ, *op.cit.* (n. 50), 12.18-13.5; cf. 14.21-32 in the Latin version.

[53] *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (Lipsiae 1903), 276.8-296.12. See further J. F. PHILLIPS, "Neoplatonic Exegeses of Plato's Cosmogony (*Timaeus* 27C-28C)", in *JHPh* 35 (1977), 173-197; R. SORABJI,

found in the context of interpreting the *Timaeus* is no accident. Just as the decisive texts on the world's eternity were, for the Peripatetics, two unambiguously physical works from Aristotle's corpus (the *Physics* and *De Caelo*), so for the Platonists the question of the world's eternity arises in the context of discussing the *Timaeus*.[54] Since Platonists saw the *Timaeus* as the dialogue in which Plato sets out his views on the physical world,[55] we might initially expect Proclus to pursue exclusively physical arguments in his *Commentary*. And in fact, in this very section on the world's eternity, Proclus reproaches his predecessor Severus for "bringing mythic obscurities into natural philosophy" (I 289.14-15), going on to add, "these exegetical points, being unrelated to physics, must not be admitted" (290.2-3). However, matters are complicated by the fact that for Proclus, the *Timaeus* is also a work of theology, insofar as the dialogue sets out how the physical cosmos is fashioned by a demiurge.[56] Thus it is as a practicioner of "natural philosophy" in a rather different sense than Aristotle's that Proclus addresses himself to the infamous interpretive difficulty raised by Plato's claim, at *Timaeus* 28b, that the physical world "has

Time, Creation and the Continuum (London 1983), chapters 13-15; G. VERBEKE, "Some Late Neoplatonic Views on Divine Creation and the Eternity of the World", in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D.J. O'MEARA (Albany 1982), 45-53.

[54] As H.S. LANG and A.D. MACRO, *op. cit.* (n. 40), remark, "for the Platonists the problem of the eternity of the world is indistinguishable textually from Plato's *Timaeus* and its account of how the world, or cosmos, is made" (21).

[55] Proclus himself announces at the beginning of his commentary (1.17-18) that the topic of the dialogue is the philosophy of nature. On this see now M. MARTIJN, *Proclus on Nature* (Leiden 2010).

[56] This becomes clear especially from Proclus' use of the *Timaeus* in his *Platonic Theology*. See Proclus, *Théologie Platonicienne*, vol. I, texte établi et trad. par H.D. SAFFREY et L.G. WESTERINK (Paris 1968), e.g. at 19.6-8 (the *Timaeus* is one of the dialogues that studies "divine things" from a mathematical, ethical, or physical point of view); 24.17 (it is one of the most important dialogues for Plato's theology); 25.8-11 (it deals specifically with the intellectual gods, the demiurgic monad, and the encosmic gods, see further 27.17-18); 29.24-30.3 (the *Timaeus* is about physics, but "for the sake of natural philosophy" must also deal with the noetic gods, since one knows images through their paradigms). See also the use of the *Timaeus* at *Platonic Theology* V.15-20.

been generated, beginning from some starting-point (γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος)".

An earlier Platonist reading of this passage, associated with Atticus and Plutarch, understands Plato to be saying that the world has a beginning (ἀρχή) in time, and takes γέγονεν to be a reference to that temporal beginning. Proclus rejects this, arguing that γέγονεν instead echoes the immediately preceding contrast (*Timaeus* 27d-28a) between the realm of becoming (τὸ γιγνόμενον) and the intelligible world of being (τὸ ὄν). The cosmos, holds Proclus, is perpetually in a state of coming-to-be, and thus it may said always to be undergoing generation. As for the word ἀρχή at 28b, it refers not to a temporal beginning but to an "external cause", namely the Demiurge himself (see *In Tim.* I 279.23-25). Proclus praises his Neoplatonic predecessors Plotinus, Porphyry, and Iamblichus for likewise seeing the passage as a reference to the fact that the world has an external cause, rather than a beginning in time (I 277.11-14).

Proclus gives a series of arguments against the idea that the world has a temporal beginning. Most of them are textual; that is, Proclus tries to establish Plato's meaning by citing other passages in the *Timaeus* and beyond. For our purposes his final two arguments (I 288.14ff) are more interesting. These proceed, like the first argument of his *On the Eternity of the World*, from the nature of the Demiurge. Unlike the cosmos the Demiurge belongs to the realm of being, and thus he must always be doing whatever he does. But, "if he always makes (δημιουργεῖ), what is made always exists too" (I 288.16-17). On the other hand, the eternity (ἀιδιότης) possessed by the world is not the same as the timeless eternity (αἰῶν) of the realm of being; rather the world is eternal in the sense of lasting for infinite time. And it is preserved eternally only by the constant renewal of its existence by its cause (I 278.19-21). So the generation of the world is not the generation of something that comes to be and later passes away, or that begins moving and later completes its motion. It is not, that is, the sort of

generation studied in physics.[57] To Proclus' mind, it is part of Plato's superiority over Aristotle that Plato grasps the need to ground the world's continued existence in theological, rather than physical, principles (I 295.22-27).

In arguing that the question of the world's eternity is decided above all by its relationship to an external cause, Proclus opens the door for anti-eternity arguments that belong to the same theological or metaphysical arena. The opening was exploited by John Philoponus in his works on the eternity of the world. We are in possession of fragments of a work rebutting Aristotle's arguments for the eternity of the world in *De caelo* and the *Physics* (*Against Aristotle*),[58] and a monumental treatise which repeats, and then refutes, Proclus' arguments in *On the Eternity of the World* (*Against Proclus*).[59] Philoponus seems also to have written an independent treatise arguing that the world cannot be eternal because it does not possess infinite power; this work was known in the Arabic tradition.[60] Philoponus uses different strategies in responding to Aristotle's physical arguments and Proclus' theological arguments. Against Aristotle, he argues that since the heavens are finite (by virtue of the fact that they are bodies), they cannot move for an infinite period of time by their very nature.[61] Instead — and here Philoponus could find some common ground with Proclus — if the heavens move

[57] See the remark of J.F. PHILLIPS, *art. cit.* (n. 53), 178, that "*to aei gignomenon* means for Proclus that which comes to be by a cause external to it (*in Tim.* I 279, 24f.)... this relationship to its higher cause makes the cosmos a special sort of *genêton* to which the concepts of the natural sciences do not apply".

[58] Preserved in Simplicius' commentaries on *De caelo* and the *Physics*; see Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, trans. C. WILDBERG (London 1987).

[59] Ed. by H. RABE (Leipzig 1899; reprinted Hildesheim 1984).

[60] See S. PINES, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", in *IOS* 2 (1972), 320-352; reprinted in his *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science*, vol. 2 (Jerusalem 1986). This may or may not be the same as the work discussed by Simplicius at *in Phys.* 1326-36. See Philoponus and Simplicius, *Place, Void, and Eternity*, trans. D. FURLEY and C. WILDBERG (Ithaca 1991), 107-128.

[61] SIMPL., *in Cael.*, ed. J.L. HEIBERG (Berolini 1894), 79.2-8; Fragment II.49 in Philoponus, *Against Aristotle*, trans. C. WILDBERG, *op. cit.* (n. 60).

eternally they can do so only by receiving the infinite power required to do so from an external cause. There is no possibility, then, of a physical proof of the heavens' eternity. Similarly, in refuting the arguments given by Aristotle in *Physics* 8, Philoponus argues that Aristotle has illegitimately assumed that the production of the world must be like the production of anything in nature. But this is false, because the world is created by God, and God's creative act need not obey the laws of nature.[62]

When arguing against Proclus, Philoponus must of course take a different tack. Here it will not be sufficient simply to say that the physical world's nature is compatible with a beginning in time. He must dispute Proclus' claims about the way in which God, or the Demiurge, in fact creates the world. Only this will tell us whether the world is eternal or not. As I have pointed out elsewhere, Philoponus seems to be aware that his task is to show that even the Demiurge cannot create an eternal cosmos.[63] For instance, an eternal world would require there to be an actual infinity, which is impossible, as Aristotle and Proclus both admit. Likewise, an eternal world would be equal to its Creator in eternity, but this is impossible, for what is brought into being must be lesser than its cause. These are not physical impossibilities that have to do with the nature of the created cosmos: rather they are absolute impossibilities, which limit the possible outcome of God's creative power and generosity. Philoponus recognizes that he and Proclus in a sense agree, insofar as both accept that the world's temporal duration is determined by God, not by its nature: "if Proclus agrees with Plato about these doctrines [sc. that the world acquires its being from an external cause, is in itself generable and corruptible, and is finite], then he makes it clear that the world is corruptible by its nature, while incorruptibility belongs to it

[62] SIMPL., *in Phys.*, ed. H. DIELS (Berolini 1882, 1895), 1141.12-16; Fragment VI.115 in Philoponus, *Against Aristotle*, trans. C. WILDBERG, *op. cit.* (n. 60).

[63] See P. ADAMSON, *Al-Kindī* (New York 2007), 84-85.

from above nature, supplied by some superior power" (§29, 240.19-23).

Recent scholarship has suggested that the Arabic tradition continues this trend towards establishing the world's eternity through theological or metaphysical arguments, rather than physical ones. As we might expect given Philoponus' influence on him, al-Kindī is a good example.[64] In fact al-Kindī seems even happier than Philoponus to assume that physical considerations are not decisive in settling the matter. He enthusiastically endorses Aristotle's cosmology, according to which the heavens consist of an ungenerable and indestructible fifth element — but adds that, of course, the heavens can only exist for as long as God wills.[65] He thus casually discards as irrelevant the entire debate between Philoponus and Aristotle. And reasonably so, if physical considerations are in any case overriden by theological ones. Similarly, a recent study by Marwan Rashed showed that al-Fārābī saw Aristotelian arguments for the world's eternity drawn from physics as falling short of demonstrative status.[66] Some such arguments are merely dialectical. Others can be used to prove the *fact* that the world is eternal, without attaining a demonstration, because a proper demonstration argues from cause to effect (in this case, from God to the world). Thus only a theological argument can be demonstrative.[67]

I have elsewhere suggested that al-Kindī was motivated to disprove the world's eternity because he adhered to the contemporary theological contrast (as seen most prominently in the controversy over the nature of the Qur'ān) between the

[64] Or so I have argued in *ibid.*, 88.

[65] See his *On the Nature of the Celestial Sphere*, at M. ABŪ RĪDA (ed.), *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, 2 vols (al-Qāhira 1950/53), vol. 2, 40-46: 46.

[66] M. RASHED, "Al-Fārābī's Lost Treatise *On Changing Beings* and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World", in *ASPh* 18 (2008), 19-58: 21 for Maimonides' distinction between natural and theological proofs.

[67] *Ibid.*, 44. Such proofs would proceed, for instance, from the eternity and unchanging activity of God to the eternity of His effect, namely the world.

eternal and the created.[68] He does not consider the possibility that something could be both created *and* eternal. This uncritical acceptance of the created-eternal dichotomy could not last for long, and indeed it was already rejected by al-Kindī's contemporary Thābit Ibn Qurra. His short treatise explaining Aristotle's *Metaphysics* has recently been edited and translated by David C. Reisman and Amos Bertolacci.[69] It deals with, among other things, the manner in which God bestows existence on things in the physical cosmos. Thābit sees divine causation of motion as tantamount to divine causation of existence:

> "The First Mover is the cause of the form that gives subsistence to the substance of all the things that are properly in motion. Thus the subsistence of the substance of each one of them does not belong to it in itself, but rather is from something that is the first ground (*sabab*) for its motion... The First Mover, then, is the principle and cause for the existence (*wuǧūd*) and perdurance of the forms of all corporeal substances. For, when we imagine the removal of the existence of natural motion [from corporeal substances]... their substance undoubtedly corrupts."[70]

For Thābit's Aristotle, the first mover does not merely cause the motion of a cosmos whose existence is taken for granted, but rather causes the cosmos to exist precisely by making it move. The argument proceeds by supposing that for any natural object to exist is for it to have a form, and for it to have a form is for it to have a proper motion.

Thābit's Aristotle does not however say that God is an *efficient* cause of that existence, only that He is a final cause: God causes motion as an object of desire (*šawq*). Thābit nonetheless ascribes to Aristotle the view that God's relationship to the

[68] See P. ADAMSON, *op. cit.* (n. 63), 98-105.

[69] D.C. REISMAN and A. BERTOLACCI, "Thābit ibn Qurra's *Concise Exposition of Aristotle's Metaphysics*: Text, Translation and Commentary", in *Thābit ibn Qurra: Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, ed. by R. RASHED (Berlin 2009), 715-776. I am grateful to the authors for allowing me to see this important study in pre-print form. Their translations, with some minor modifications.

[70] D.C. REISMAN and A. BERTOLACCI, *art. cit.* (n. 69), §2.

world is one of "willful making (*ṣanʿ irādī*)" (§ 6). In light of this it is still unclear what sort of proof should be given regarding the world's eternity. Thābit's Aristotle may still want to say that the eternity of motion is implied by the intrinsic nature of the heavens or of bodies in general. In that case the final causality exercised by God will be only a necessary condition for the persistence and motion of these bodies. As it turns out, though, Thābit's Aristotle makes no appeal to the nature of the physical cosmos when proving the world's eternity:

> *Treatise*, §4: "What Aristotle says is that the most excellent [state] for the First Principle is that in which it is the cause from eternity of the existence of everything that exists... without having become like that only at some time, after not being like that... So this is more excellent than that the First Cause is the cause of the existence of the universe at some time."[71]

This has nothing to do with the impossibility of a first motion or moment of time. Rather, the argument is that for God to be most excellent (*afḍal*), He must have an eternal, rather than changing, relationship with the cosmos. And of course this could only be the case if the cosmos is itself eternal. Thābit's Aristotle continues by observing that, if God went from not being a cause of existence to being a cause of existence, there would have to be some second, further cause to explain this change. But this is impossible, since there is nothing else that could either assist or hinder God in bringing existence to the world.

We have seen this sort of argument before. It is very like Themistius' argument from the paraphrase of *Lambda*, altered so as to make God a cause of existence, as well as motion.[72] But unlike Themistius, Thābit gives *only* this theological argument for the eternity of the world, proceeding then to deal with possible objections. The first objection is that if the

[71] *Ibid.*, §4.

[72] D.C. REISMAN and A. BERTOLACCI, *op. cit.* (n. 69), demonstrate Thābit's reliance on the paraphrase of Themistius in their commentary on the text, though they do not cite Themistius as a source for this particular passage.

world is eternal, then it has no cause — in other words, al-Kindī's assumption that the eternal and created are exhaustive and mutually exclusive. Thābit rejects this in his own voice (§ 5), and goes on to ascribe to Aristotle a rebuttal, which again relies on the idea that the first cause cannot change so as to start bringing the world into existence. The second objection is that if the world is eternal then God can have no will (or at the very least that He *need* not have a will, since He can serve as a final cause without actually doing anything at all). This is refuted by reverting to the claim that God must be as perfect as possible — thus God does have will, but does not have desire, since causing without will or out of desire would both imply imperfection. Thābit's discussion of the eternity of the world is thus strikingly theological in character. This is despite the fact that Thābit's *Treatise* is to be located much more in the Peripatetic than the Neoplatonic tradition.

The theological approach can also be discerned in early Arabic writings that are overtly hostile to the Aristotelian tradition. One example is a work of uncertain authorship entitled *On Metaphysics*. It was discovered by Paul Kraus in an Istanbul manuscript, where it is ascribed to the famous philosopher and physician Abū Bakr al-Rāzī. Despite his suspicions about its authenticity, Kraus included it in his edition of the works of al-Rāzī.[73] The work has since found its supporters and detractors as an authentic Razian document.[74] I myself am increasingly convinced that it is authentic. One reason is that the treatment of the world's eternity chimes well with remarks on the same topic in al-Rāzī's certainly authentic *Doubts About Galen*, which I will mention below. *On Metaphysics* is only partially

[73] Al-Rāzī, *Rasā'il falsafiyya*, ed. P. KRAUS (Al-Qāhira 1939), at 116-134.

[74] See A. BADAWĪ'S chapter on al-Rāzī in *A History of Muslim Philosophy*, ed. by M.M. SHARIF, vol. 1 (Wiesbaden 1963), at 440-441. He cites previous views, mostly noncommittal (to this group may be added the remarks in A. BAUSANI, *Un filosofo "laico" del medioevo musulmano: Abū Bakr Muḥammad ben Zakiryya Rāzī* [Roma 1981], at 14). The most significant study of the work accepts its authenticity: G.A. LUCCHETTA, *La natura e la sfera: la scienza antica e le sue metafore nella critica di Rāzī* (Lecce 1987).

extant and has a rather disjointed structure, with no smooth transitions between the three main sections of the extant work.[75] These three sections are: a general attack on philosophers' claims that "nature" explains motion and operates teleologically (116.2-124.6), a section disputing philosophical theories of how the human fetus is generated (124.7-128.2), and a cosmological section, dealing *inter alia* with the eternity of the world, the possibility of multiple worlds, and the question of whether the world is infinitely large (128.3-134.11).

The author's discussion of the eternity of the world follows on from the attack on teleology. So it is no surprise that he finds unconvincing the physical arguments that have been adduced in favor of the world's eternity. He repeats (128.3-8) Aristotle's argument in *Physics* VIII.1 against the possibility of a first motion, and then says rather dismissively (128.8-9):

> "What we say is that the body and the motion are originated together, and we have undermined [the above argument] already, by saying that the Creator, the great and exalted, possesses an act that operates without His having changed."

Interestingly, the response seems designed to anticipate and rebut even the revised version of Aristotle's argument, as it appears in Themistius and Thābit, in which the argument is supposed to turn on the immutability of God as an agent, rather than on the conceptual impossibility of a first motion.[76]

[75] It ends abruptly in the midst of a discussion of whether the cosmos must be of finite size. There are also internal references, which may be to other sections of the same work; if so the original text could have been quite extensive. (See especially the reference at 120.11 to a "section on the soul (*bāb al-nafs*)"; and also 124.5-6, 128.16-17, 129.11-12.)

[76] This is despite the fact that the argument is not set out that way by the author: "Aristotle gives several proofs that the world's motions are eternal. In one of these he assumes that the world has always existed (*anna al-ʿālam qadīm*). What he says is that if motion began in time, then the body [of the cosmos] stayed unmoving for an infinite time, and then moves. If [the body of the cosmos] has a mover that has always existed, which moves it, then either it changes or the body that it moves changes. Whichever of the two moves, there was a motion before that motion" (128.3-6).

For the author insists that God could create body and motion *de novo* without Himself changing. In responding to Aristotle's argument from the nature of time,[77] by contrast, the author is willing to meet the philosophers on their own ground. He interprets the Aristotelian view (correctly) as follows: there cannot be a first instant of time, because there must be a time before and after every instant. But, he argues (128.17-129.5), if this is taken to imply that no period of time can actually begin or end, then neither could there be a first moment of Sunday or last moment of Saturday! Furthermore, time is analogous to space,[78] so if there is a time before and after every time, then there must be a spatial extension beyond every spatial extension, and therefore the world is infinitely large, contrary to what the philosophers believe (129.6-9).

Because of the author's dialectical strategy he is happy to confront specific arguments of the upholders of eternity (*ahl al-dahr*)[79] on the empirical level of physics, when it suits him. But the dominant feature of his treatise is an impatience with appeals to "nature", whether this be to explain apparent intelligent design in the world or the formation of human embryos, or to undergird the opponents' chosen cosmology. An appeal to nature cannot settle any of these issues, because nature is subordinated to divine action. The author's philosophically

[77] Paraphrased at 128.11-16, and said to appear not in the *Physics*, but in *Metaphysics* book *Lambda*. This fact and the aforementioned response to the argument from motion suggest that the author may, like Thābit, have consulted the Arabic version of Themistius' paraphrase of *Lambda*. Tantalizingly, the author says he has elsewhere responded to a similar argument in a refutation of Proclus.

[78] For this assumption see also 132.5-7, and compare al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, ed. and trans. by M.E. MARMURA (Provo 1997), 33.

[79] The expression first appears at 125.1 in the context of the argument over the formation of the embryo; at this stage *ahl al-dahr* is perhaps used as a general term for those who pay insufficient reverence to the divine as cause of the world (e.g. materialists). But it may also suggest the continuity of the author's polemic: just as his opponents think that nature is a sufficient cause of human formation, so they believe it is self-sufficient and in no need of a creator, and therefore eternal.

astute skepticism about natural philosophy comes out most strongly in passages where he attacks the Aristotelians' use of induction from sense-experience. When one group of opponents attempts such an argument (the world is infinitely large, because we never see a body without another body beyond it), he responds by pointing out the weakness of such inductive inferences (127.17-128.2). Is an African who has only met black people entitled to think all people are black? Or is someone from a landlocked area entitled to think that all land is surrounded by further land? Our polemicist is on to something here. He realizes that counter-examples[80] carry a weight that positive generalizations made from experience cannot, since such generalizations could always be falsified with the discovery of a counter-example in the future. Here the author moves beyond rejecting physical arguments for the opponents' various cosmological claims, and suggests the ultimate inefficacy of Aristotelian physics as a whole.[81]

Let us now turn briefly to al-Rāzī's *Doubts About Galen*, which also contains a discussion of the world's eternity.[82] This is provoked by Galen's treatment of the issue in the lost *On Demonstration*, where it was argued that such things as the heavens and oceans have never been known to change from

[80] Such as he presents elsewhere in the text, e.g. when he says that semen cannot be a sufficient cause of pregnancy, because if it were women would conceive a child whenever it were present (125.3-6).

[81] He is similarly scathing about Aristotle's appeals to common opinions, or *endoxa*, which represent another important starting-point for the Peripatetics. In response to Aristotle's claim "that there is no need to give a proof (*dalīl*) of nature, owing to its obviousness, and the fact that everyone recognizes it and grants its existence" (116.3-4), he says, "something is not true just because everyone grants it, just as something is not wrong just because everyone denies it... Proof is unnecessary only for immediately evident things (*al-ašyā' al-mušāhada*), and for the intellectual first principles of demonstrations; but nature is not grasped by the senses, nor is the knowledge of it a principle in the intellect" (116.9-10; 14-16).

[82] For an edition of the work see Al-Rāzī, *Kitāb al-Šukūk ʿalā Ǧālīnūs*, ed. by M. MOHAGHEGH (Tehran 1993). The relevant section is translated in J. MCGINNIS and D.C. REISMAN (ed. and trans.), *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Indianapolis 2007), 51-53.

their state (*ʿan ḥālihi*). Since these large-scale features of the cosmos are unchanging over time, we can infer that the cosmos as a whole is eternal (3.18-21). Al-Rāzī contrasts this passage unfavorably to the more agnostic treatment of the same topic in other Galenic works, and exposes certain weaknesses in the argument. Particularly interesting for us is his point that things can be destroyed without displaying change or decay over time. For instance, a glass vessel might persist as it is for some time, and then suddenly be struck by a rock (4.23). Could the same sort of thing happen to the cosmos? Yes, at least according to some: "it is in this way that the world is destroyed, according to those religious believers (*mutadayyinīn*) who speak of the world's destruction" (5.2-3). Al-Rāzī need not be endorsing this suggestion. Rather, he's pointing out that it is a possibility which is not eliminated by Galen's inductive argument. This is reminiscent of *On Metaphysics*, especially a passage (which I take to be dialectical in just the same way) where the author proposes that the phenomena explained as "natural" by philosophers could just be the result of direct divine action.[83] In both contexts, natural experience is shown to be non-demonstrative once the possibility of divine action is considered.

Conclusion

I have here examined two topics which display the continuity of late antique and early Arabic philosophy. This continuity is hardly surprising, given how closely the first philosophers of the Arabic tradition engaged with the last philosophers of antiquity. On the other hand, we should always be mindful of the context of that engagement. With respect to the instrumental status of logic, we saw that members of the Baghdad

[83] Al-Rāzī, *op. cit.* (n. 73), 116.17-18: "on what basis do you deny that God, great and exalted, is all by Himself (*bi-ḏātihi*) the one who necessitates the powers of all other acts, and the natures of things?"

School retained the commitments of their Greek authorities while also formulating a response to the attack of contemporary critics. On the topic of the world's eternity, slightly earlier authors like al-Kindī, Thābit and al-Rāzī carry on the late ancient process by which physical arguments are shown to be inadequate to determine whether the world is eternal or not. Their discussions must also be read in contemporary context, in this case provided by *kalām* authors who strictly opposed an eternal God to created things, and proposed occasionalist views on which God acts directly in the world, obviating the need for stable natures.[84] Such developments threw into doubt the apodeictic pretentions of Greek science. Then again, subtle reflection on the epistemic status of logic, physics, and other philosophical disciplines had always been a part of Greek science itself. Aristotle taught al-Fārābī the difference between the demonstrative and the merely dialectical; Galen taught al-Rāzī the difference between the certain and the merely probable. Such distinctions invited authors writing in Arabic to stand in judgment over their favorite authorities, and to decide not only what should be retained from the antique tradition — but also where there was room for improvement.[85]

[84] For more discussion of the relation between *kalām* and the first generations of philosophy in Arabic, see P. ADAMSON, "Arabic Philosophy. *Falsafa* and the *Kalām* Tradition before Avicenna", in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, ed. by J. MARENBON (forthcoming). I should perhaps clarify that in speaking of a "theological" approach to the eternity debate I do not mean a *kalām* approach, but rather an approach proceeding from premises about God and His relation to the world. In this sense "theology" is simply the part of philosophy dealing with God.

[85] I gratefully acknowledge the Leverhulme Trust's support for my research into natural philosophy in the Islamic world.

DISCUSSION

U. Rudolph: Wie aus Ihren Ausführungen hervorgeht, trug das instrumentelle Verständnis von Logik dazu bei, dass bestimmte Teile des *Organon* bei den arabischen Autoren in den Vordergrund traten. So scheint sich Ibn ʿAdī vor allem auf die Syllogistik konzentriert zu haben, weil "Logik" für ihn eine Methode war, um aus bekannten (wahren) Aussagen auf neue Erkenntnisse zu schliessen. Kann es sein, dass diese Auffassung die Rezeption des *Organon* bei den islamischen Theologen begünstigt hat? Denn die Theologen mussten eigentlich nur noch ihre eigenen Grundannahmen zu wahren Prämissen erklären und konnten dann die Logik/Syllogistik bei ihren weiteren Überlegungen einsetzen.

P. Adamson: I think that in general, there is a close relationship between *kalām* and *falsafa* in the early period I was discussing. This is perhaps most obvious when philosophers discuss theological problems, but it also applies to the case of logic or, more broadly, reflection on argument forms. That's been shown by some interesting recent work by Cornelia Schöck, for instance. I suppose that logic was the philosophical discipline known best to theologians, certainly in the later post-Ghazālī period but also in the time before Avicenna which I was focusing on. And it is an open question, which needs further research, how much theological use of logic might have influenced authors in the *falsafa* tradition. In the specific case of Ibn ʿAdī's treatment of first principles, however, I don't think we need to suppose that there was influence from *kalām* logical discussions. For one thing, he makes it clear that first principles are often gleaned from sensation, a point taken directly from *Posterior Analytics* 2.19. For another thing, Ibn

ʿAdī (unlike al-Fārābī, and unlike some other non-Muslim thinkers of the period such as Saadia Gaon) doesn't seem to have engaged closely with Muslim *kalām*. There is an exception that proves the rule: his epistle criticizing the Ashʿarite theory of acquisition (*kasb*). His introduction to that epistle suggests that he doesn't consider it his business to be getting involved in *kalām* issues, because he says he is discussing it only to satisfy the request of the epistle's addressee.

C. Riedweg: Welche Rolle spielt eigentlich der Koran in der arabischen philosophischen Diskussion der Ewigkeit der Welt? Die brennende Aktualität dieser Frage in der jüdisch-christlichen Tradition erklärt sich ja nicht zuletzt mit dem seit Philon (wenn nicht schon davor) nachweisbaren Bemühen, die biblische Erzählung von Genesis 1,1ff. mit dem massgeblichen paganen Text über die Weltentstehung, Platons *Timaios*, möglichst weitgehend in Einklang zu bringen. Gibt es im Koran Äusserungen über den Anfang und das Ende der Welt?

P. Adamson: I wouldn't pretend to be an expert in the Koran or the tradition of Koranic commentary, but several things do leap to mind. First, there are the repeated statements in the Koran that when God wishes something to exist, He need only say to it "be", and it is. (See 2:117, 3:47, 59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68.) This might suggest a temporal process: first God decides that something should exist; then He commands it to exist; and then it exists. Theologians even discussed the status of things that do not yet exist because God has yet to give His command. If we apply this reading of those passages to the case of the cosmos as a whole, then it looks like the Koran is telling us that the cosmos is not eternal. And exactly this inference was drawn by al-Kindī in a discussion of one such verse, which appears as a kind of digression in his treatise *On the Quantity of Aristotle's Books*. Similarly, Koran 41.11 has God commanding the heavens and the earth to come into existence. Also relevant is the idea that creation

itself was a temporal process, because it took six days, as in the Old Testament (see 7:54, 10:3; 11:7; 25:59). So, I think it would be fair to say that the Koran gives at least a strong impression that the world is not eternal in the past (*ex parte ante*). In terms of future eternity (*ex parte post*), there are also statements in the Koran to the effect that the world is fleeting and transitory (for instance 27:88). And of course there are many references to a future Day of Judgment, though this might be taken to imply only a radical change to the world rather than its end. Having said all that, the temporal boundedness of the world is not exactly a dominant theme of the revelation; much more emphatic is the idea that the created world is a sign of God's power and wisdom. And there is at least one passage which might be taken to imply that the world was not created *ex nihilo*. This is 21:30, which says that the heavens and the earth were at first "something closed up (*ratq*)" and God then opened or unfolded them. I don't know of a philosophical text that cites this verse, though.

D. De Smet: Dans le passage de l'*Iḥṣā' al-ʿulūm* que vous citez, al-Fārābī laisse entendre qu'il existe dans l'homme une connaissance innée, naturelle, qui n'est pas sujette à erreur et qui a pour objet les "premiers intelligibles". Cette même idée est exprimée par la notion de *al-ʿaql al-ġarīzī*, que l'on trouve dans plusieurs auteurs antérieurs à al-Fārābī, dont al-Ḥāsibī, al-ʿĀmirī et Abū Yaʿqūb al-Siǧistānī. On peut également la rapprocher du concept de *ʿilm ḍarūrī* dans le *kalām*. Comment situez-vous cette thématique du *noûs symphytos* par rapport à la noétique aristotélicienne et quelles sources peuvent être à la base du passage d'al-Fārābī que vous citez?

P. Adamson: There's a strong temptation to say that what we have in texts like the ones you mention is a notion of *a priori* knowledge: this is also encouraged by the examples that al-Fārābī gives, for instance that "every three is an odd number". If we think ahead to Avicenna, we might be even more

encouraged to think that, because in some texts he talks about first intelligibles as a kind of knowledge that comes directly from the Active Intellect without any need for sense experience. But notice again that Ibn ʿAdī, who I took to be expounding the same idea that al-Fārābī was setting out, includes some things taken from sensation as "first principles". I think that is faithful to the Aristotelian tradition. In Aristotle himself, at least, it would clearly be wrong to suppose that there are *a priori*, innate intelligibles which are epistemically prior to anything we learn inductively from sense-experience. It would be worth looking into the impact (if any) of the *kalām* notion you mention, "necessary knowledge (*ʿilm ḍarūrī*)", on philosophical treatments of first principles, to see whether it helped push the *falsafa* tradition further in the direction of our modern notion of *a priori* knowledge.

C. D'Ancona: Nel passo citato a p. 34, il punto di Abū Bakr al-Rāzī (se è lui l'autore dello scritto *Sulla metafisica*) non mi sembra tanto quello di gettare dubbi dialettici sull'argomento "fisico" in favore dell'eternità del mondo, quanto quello di contrapporre a un'erronea visione della creazione il modo giusto e corretto di concepire l'"atto" in cui Dio dà origine al mondo. Nel passo citato, l'autore non sembra svolgere un argomento dialettico; egli piuttosto asserisce in prima persona una tesi che proviene in modo molto evidente dalla pseudo-*Teologia di Aristotele* e dai testi ad essa collegati: l'atto con il quale Dio crea il mondo non comporta alcun mutamento. Questo tipico adattamento creazionista del modello neoplatonico di causalità "per l'essere stesso della causa" si incontra anche nelle *Opinioni degli abitanti della città perfetta* di al-Fārābī.

P. Adamson: Your question is bound up with the problem of the authenticity of *On Metaphysics*. After all, we know that al-Rāzī did not believe in creation *ex nihilo*, since he holds that matter is eternal. Of course that's compatible with the claim of *On Metaphysics* that body and motion are initiated by a divine

act of creation which involves no change on God's part — it would just not be an act which creates body and motion from nothing. More problematic would be the author's denial of infinite time, since again we know that al-Rāzī made absolute time an eternal principle. And in fact, in his own theory al-Rāzī was very reluctant to allow God to perform an "unprovoked" action. This is one reason why he postulates soul as an eternal principle, since soul's lack of complete wisdom makes it possible for it to choose an arbitrary moment for the constitution of the world out of pre-existing matter. So, if you are right that *On Metaphysics* is not arguing dialectically, I think we must deny the ascription to al-Rāzī, or admit that he is being rather inconsistent. I would prefer to hold on to the dialectical reading, and would appeal to passages like the one I mention from *Doubts about Galen* where I think he is arguing in just the same way: pointing out that his opponent (in this case Galen) has failed to rule out certain possibilities, without necessarily endorsing those possibilities as actual. He does something similar in other texts, for instance at the end of *The Spiritual Medicine* (*al-Ṭibb al-rūḥānī*). There he argues dialectically that there would be no reason to fear death even if, counterfactually, the soul were to die along with the body. He's trying to do what Galen and the Aristotelians fail to do: rule out all possible objections to his position, even objections based on false (but plausible) premises. Still, I agree that it's very plausible that Neoplatonic sources lie behind the "unchanging God" idea invoked in *On Metaphysics*, whether or not the author is describing a view he holds himself.

II

HENRI HUGONNARD-ROCHE

LE MOUVEMENT DES TRADUCTIONS SYRIAQUES: ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE ET SOCIOLOGIQUE

Il ne sera pas question ici de décrire le mouvement des traductions d'œuvres philosophiques du grec en syriaque, encore moins d'énumérer les textes traduits, mais d'essayer de présenter sommairement, comme l'indique le sous-titre de mon exposé, les conditions historiques et sociologiques dans lesquelles ce mouvement s'est développé. Et l'on essaiera de mentionner les circonstances qui ont pu favoriser ce mouvement ou contribuer à le déclencher.

Il me faut tout d'abord délimiter brièvement dans le temps et dans l'espace le champ de mon étude. Ceux que nous appelons Syriaques sont les araméens chrétiens qui se sont répandus dans les pays du Croissant fertile, et dont la langue littéraire est, depuis leur conversion au christianisme, le parler araméen d'Édesse. Après la conquête d'Alexandre, l'ancienne Urhaï avait reçu le nom d'Édesse lors de sa fondation comme ville grecque par Séleucos I^{er}, parce qu'elle rappelait à ses soldats l'Édesse de la Macédoine qu'ils avaient quittée. La ville joua un rôle de forteresse militaire sous la dynastie macédonienne des Séleucides. Mais elle n'était que partiellement hellénisée, et vers 132 av. J.-C. Édesse devint capitale d'un royaume indépendant, dont les souverains étaient d'une famille apparentée aux Parthes d'Arménie. L'un d'eux, Abgar IX, se convertit au christianisme, vers 204. Édesse devint ainsi la capitale d'un royaume d'Osrhoène, en Mésopotamie du

nord, favorable à l'hellénisme et au moins partiellement bilingue: les légendes des monnaies étaient écrites en grec et qualifiaient les rois d'amis des Grecs. Le royaume perdit son indépendance en 213 quand Caracalla en fit une colonie romaine. La ville resta alors partie de l'empire romain, puis byzantin, jusqu'à la conquête arabe en 639.

Le premier signe d'une activité savante à Édesse est lié à la personnalité de Bardesane, dont un disciple nommé Philippe serait le rédacteur au tournant du III^e^ siècle du *Livre des lois des pays*, un dialogue philosophique sur le libre arbitre et l'omnipotence divine, dans lequel Bardesane joue le rôle principal.[1] Ce texte, qui témoigne d'une connaissance certaine des procédés de la rhétorique grecque, est l'indice de la présence à Édesse d'un intérêt pour les lettres de la part d'une aristocratie locale cultivée. Toutefois, à cette époque, rien n'indique que la ville possède une école où la littérature, la rhétorique ou la philosophie auraient été enseignées.

La christianisation des pays du Proche-Orient ne peut, à vrai dire, se comprendre indépendamment de la situation politique et des querelles théologiques qui ont traversé les premiers siècles de la chrétienté. Jusqu'à la conquête arabe, ces pays étaient divisés entre l'empire romano-byzantin et l'empire sassanide, sans qu'une frontière absolument fixe ne les séparât. L'Euphrate était plus ou moins, dans son cours supérieur, la ligne de séparation entre les deux empires, mais les régions avoisinantes, et notamment la Haute-Mésopotamie, restaient l'enjeu de la politique des puissances romaine et sassanide. Ainsi Nisibe, par exemple, qui avait été conquise par Lucullus en 67 av. J.-C., fut cédée aux Perses, après la mort de l'empereur Julien, par son successeur Jovien en 363. Cette région de Haute-Mésopotamie, enjeu politique, devint aussi par la suite enjeu entre les différentes églises chrétiennes. Et les populations passèrent d'un côté à l'autre de la frontière politique et religieuse selon les

[1] On trouvera dans A. CAMPLANI, "Bardesane et les bardesanites", in *AEHE, V^e^ sect.* 112 (2003-2004), 29-50, une mise au point sur le sujet.

aléas des conquêtes ou des décisions prises par les évêques en faveur de telle ou telle position doctrinale.

Églises syriaques

Sans entrer ici dans les détails, il faut rappeler quelques éléments de la genèse des églises chrétiennes. Cette genèse est liée à la réception des Pères grecs. Trois églises se sont formées en relation avec les décisions prises lors de plusieurs conciles, notamment avec la formulation décidée à Chalcédoine en 451, selon laquelle le fils est une personne unique douée de deux natures réunies en une seule hypostase. En opposition à l'église chalcédonienne, fidèle à cette formulation, deux autres églises ont adopté des positions autres, mais opposées entre elles. L'église syro-occidentale (appelée aussi syro-orthodoxe), implantée dans l'empire byzantin, a adopté la théologie miaphysite (qui soutient que dans la personne du fils la divinité et l'humanité sont unies en une seule nature, sans séparation ni confusion) de Cyrille d'Alexandrie (mort en 444), interprétée par Sévère d'Antioche (mort en 538). À l'opposé, l'église syro-orientale, implantée dans l'empire sassanide, a adopté la théologie dyophysite (qui soutient que le fils est de deux natures distinctes et séparées) des exégètes antiochiens Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius.[2] À ces divergences théologiques se sont ajoutées, ou superposées, des divisions politiques. Très tôt, en effet, les empereurs se sont souciés de ces divergences de nature théologique, et certains se sont préoccupés d'intervenir dans ces sujets, afin de préserver l'unité de la chrétienté, c'est-à-dire d'unir tous les chrétiens dans l'église de

[2] Sur les incertitudes qui ont entouré la rédaction des actes du concile de Chalcédoine, dans lesquels les deux formules μονογενὴς ἐκ δύο φύσεων ("fils unique engendré de deux natures") et μονογενὴς ἐν δύο φύσεσι ("fils unique engendré en deux natures") se sont trouvées en concurrence et comment la seconde s'est imposée, voir A. TUILIER, "Le substrat philologique et historique de la définition de Chalcédoine", in *POr* 20 (1995), 309-324.

l'empire.[3] De nombreux non-chalcédoniens se trouvaient dans les patriarcats d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Ainsi l'empereur Justin voulut forcer les non-chalcédoniens à se soumettre, et sa politique fut poursuivie par son neveu Justinien. Mais leur action aboutit plutôt à renforcer l'autonomie de ces églises ou à faire fuir les récalcitrants. L'adoption de la langue syriaque et le développement d'une culture en cette langue furent le moyen pour les communautés se reconnaissant dans cette langue et cette culture de s'affranchir de l'hellénisme impérial.[4] Et parallèlement, les deux églises syriaques d'orient et d'occident accrurent leur indépendance l'une par rapport à l'autre, les questions religieuses jouant un rôle fondamental dans l'identification de chaque communauté.

Ainsi l'évêque Jean de Tella (483-538) refusa de signer le *Libellus fidei* du pape Hormidas (518), formulaire réaffirmant les enseignements de Chalcédoine que le Christ a une nature divine et une nature humaine, unies hypostatiquement en une personne. Privé de son siège en 521, il se réfugia dans la montagne de la province d'Osrhoène, proche de la frontière perse. Il faut souligner le rôle des moines et des monastères de la région d'Édesse et d'Amida (actuellement Diyarbakir) dans l'établissement d'une église non-chalcédonienne institutionnalisée dans les années 520-530. La vie de Jean de Tella, composée un peu après 542 par un certain Elias qui se dit son disciple, est un bon témoignage des dissensions entre groupes religieux et de la constitution d'une communauté dissidente. Jean, né à Callinice sur l'Euphrate dans une famille de notables, qui avait été éduqué par sa mère et ses grands-parents "dans les lettres et la sagesse des Grecs", avait renoncé à une carrière dans

[3] Sur la tradition impériale d'intervention dans les questions spirituelles et d'établissement d'une monodoxie religieuse, on peut lire l'ouvrage suggestif de P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive* (Paris 2010).

[4] Sur l'établissement de l'église syro-orthodoxe au cours du VI[e] siècle, en opposition à l'église chalcédonienne de l'empire, voir V.L. MENZE, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church* (Oxford 2008).

l'administration romaine pour une vie ascétique. Et son hagiographe rapporte que, dans sa jeunesse, Jean obtint de son précepteur (*paidagôgos*) de négliger les lettres grecques en faveur de l'étude des Psaumes, un langage plus utile à son futur ministère. Durant son exil dans la zone frontière entre empires romain et perse, Jean, entouré de nombreux compagnons, créa avec Thomas de Dara ce que l'hagiographe nomme une *politeia*, voulant désigner par ce terme une communauté d'ascètes et de prêtres, réunis par un même mode de vie et par la participation à une foi commune.[5] Jean de Tella s'employa à intégrer à son réseau les habitants de part et d'autre de la frontière perse, et à convertir les arabes nomades vivant dans la région. L'appartenance à cette communauté, ou à ce réseau de communautés, est déterminée par la foi et le mode de vie ascétique, et non par l'ethnicité, la culture ou la région d'origine. La faiblesse de la communauté anti-chalcédonienne de Jean de Tella, pourtant, fut de n'avoir jamais été intégrée dans les structures d'aucun des deux empires, et elle ne survécut pas à la capture et à la mort de Jean en 538.

L'église chalcédonienne, dans l'empire byzantin, utilisa la langue grecque, tandis que l'église syro-occidentale, constituée au départ de chrétiens de langue grecque ou syriaque, trouva le moyen de renforcer son autonomie à l'intérieur de l'empire par l'usage de la langue syriaque qui devint dominant.

Pour leur part, les chrétiens dyophysites formèrent l'église syro-orientale, implantée dans l'empire perse, où elle fut parfois persécutée, mais le plus souvent tolérée, voire bien acceptée, dans la mesure où son opposition à l'église d'empire sur des bases théologiques assurait de sa fidélité politique à l'empire sassanide. Ainsi l'adoption par le métropolite de Nisibe, Barsauma, au synode de Beth Lapat (nom syriaque de Gundishapur) en 484, d'une profession christologique — nestorienne

[5] Sur la vie de Jean de Tella et la communauté qu'il fonda, voir N.J. ANDRADE, "The Syriac Life of John of Tella and the Frontier *Politeia*", in *Hugoye* 12 (2009), 199-234.

— différente de celle qui avait cours dans l'empire romain contribua à constituer l'église de Perse comme partie intégrante de la société perse. Comme le remarque S. Brock, les chrétiens de l'empire sassanide ne divisaient pas le monde en *rhomaye* (romains) et *persaye* (persans), mais entre le peuple de Dieu (eux-mêmes) et ceux de l'extérieur (syro-orthodoxes). Et il souligne que le syriaque ne fut pas la seule langue culturelle de l'église d'orient dans la période sassanide, mais que le grec continua d'être le langage de la captivité et que le persan devint à partir du V^e^ siècle véhicule littéraire pour les chrétiens.[6]

Dans chacune des deux églises de langue syriaque, l'église syro-occidentale miaphysite et l'église syro-orientale dyophysite (nous laisserons de côté l'église chalcédonienne de langue grecque qui n'entre pas dans le champ de notre exposé), des études ont été développées, qui ont été favorisées par des traductions et qui inversement ont suscité, du moins à l'ouest, des traductions. Ces deux églises partagèrent un patrimoine commun, constitué évidemment en premier lieu des traductions bibliques. Mais, — ce qui est plus important du point de vue qui est le nôtre —, les traductions et l'étude des Pères jouèrent un rôle essentiel dans la formation d'une culture syriaque savante.[7] Comme on l'a dit, Cyrille d'Alexandrie pour les syro-occidentaux, Diodore de Tarse et surtout Théodore de Mopsueste pour les syro-orientaux, furent les maîtres lus dans les monastères en version syriaque. Les pères Cappadociens également jouèrent un rôle de premier plan dans l'éducation supérieure dans la sphère syriaque, et parmi eux tout spécialement Grégoire de Nazianze. À son propos, Jean de Sicile écrira au IX^e^ siècle qu'il "a dépassé Platon par son art du langage autant qu'il

[6] Sur la position de l'église syro-orientale dans l'empire perse, voir S. Brock, "Christians in the Sasanian Empire. A Case of Divided Loyalties ", in *Religion and National Identity*, ed. by S. Mews (Oxford 1982), 1-19; repr. in S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (London 1984), VI.

[7] Cf. J. Watt, "Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philologique des écoles syriaques", in *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, éd. par A. Schmidt et D. Gonnet (Paris 2007), 27-41.

l'a fait en théologie, et il a fait que Démosthène ressemble à un simple enfant".[8] Avec l'étude des Pères grecs, traduits en syriaque, ce sont des aspects de l'éducation rhétorique et philosophique supérieure de l'antiquité païenne qui ont été incorporés ou transformés en une nouvelle forme de cursus théologique.

Écoles

La christianisation des pays du Proche-Orient amena évidemment des innovations dans le contenu des savoirs et de nouveaux lieux de culture apparurent. Mais les nouvelles institutions de savoir furent influencées par le cursus ancien de la culture gréco-romaine. La première institution de savoir dont le nom est largement connu est la fameuse École des Perses d'Édesse. Le grand poète de langue syriaque Éphrem de Nisibe, né vers 306 dans cette ville où il vécut d'abord, vint ensuite s'établir à Édesse après que Nisibe fut cédée aux Perses en 363. Mais on ne sait rien de la vie intellectuelle à Nisibe, centre commercial et militaire de la Mésopotamie, à l'époque où Éphrem y vécut. Quant à Édesse, au moment où Éphrem y vint, rien ne permet de savoir non plus qu'il y eût une vraie école.[9] Toutefois on a pu mettre en évidence dans l'œuvre d'Éphrem les traces d'une culture hellénique, notamment d'une culture rhétorique.[10] Un siècle plus tard, au V^e^ siècle, l'École des Perses était semble-t-il l'une des écoles d'Édesse, qui comportait aussi une école des Arméniens et une école des Syriens.

[8] Cf. J. WATT, *art. cit.* (n. 7), 33.

[9] Cf. U. POSSEKEL, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* (Lovanii 1999), 24-25, qui critique l'idée émise par H. Drijvers qu'Éphrem aurait enseigné dans une école ayant déjà une structure semblable à celle qu'aura plus tard celle de Nisibe, et écrit: "The available sources, however, do not provide sufficient evidence for more than a speculative statement concerning the organizational form of the school".

[10] Cf. U. POSSEKEL, *op. cit.* (n. 9), qui étudie la terminologie d'Éphrem concernant des notions comme celles d'étant, d'essence, de nature, d'hypostase, en relation avec la terminologie grecque.

Il s'agissait probablement d'un cercle intellectuel fondé sur l'appartenance ethnique de ses membres. La ville devint au cours du temps le centre d'une théologie antiochienne, insistant sur l'humanité du Christ. À Édesse, les Pères 'nestoriens' Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste furent traduits par des studieux associés à l'École des Perses, mais ils ne furent pas les seuls textes lus. Un manuscrit (BL Add. 12150), daté de 411 et provenant d'Édesse, par exemple, contient des traductions d'œuvres de Basile, d'Eusèbe de Césarée et de Titus de Bostra, ce dernier appartenant à la tradition antiochienne.

Lorsque l'École des Perses fut fermée en 489, sur l'ordre de l'empereur Zénon et sous l'évêque miaphysite Cyrus, une partie au moins de la communauté religieuse alla, deux cents kilomètres plus à l'est, refonder l'institution à Nisibe, en territoire perse.[11] Sans doute existait-il déjà une école à Nisibe, peut-être une école de village, avant l'arrivée de Narsai, le dernier chef de l'École des Perses d'Édesse. Mais c'est sous sa direction, et celle de l'évêque Barsauma, que la communauté de Nisibe se donna des règles semblables à celles d'un monastère et devint le premier centre de l'église de l'est à la fin du V^e^ siècle. Il est bien connu que la réputation de l'école vint à la connaissance de Cassiodore lors de son séjour à Constantinople, et qu'il imagina de créer un centre semblable à Vivarium.[12]

Curriculum scolaire

À Nisibe, la vie d'école était semblable à la vie monastique. Les canons réglementant la vie de l'école nous renseignent sur cet aspect de la vie commune, les étudiants vivant ensemble et les études se faisant en groupe, mais ils ne disent rien sur le cur-

[11] Sur l'École de Nisibe, l'ouvrage fondamental est maintenant celui d'A.H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia 2006).

[12] Cf. G. FIACCADORI, "Cassiodorus and the School of Nisibis", in *DOP* 39 (1985), 135-137.

riculum disciplinaire. Les sources indiquent pourtant que plusieurs titres étaient utilisés pour désigner les enseignants, qui correspondaient sans doute à différents niveaux d'études: un niveau élémentaire qu'aurait eu en charge un premier instructeur (*mhagyono*), pour l'apprentissage de la lecture (dans le Psautier, en particulier) et de l'écriture; un niveau moyen correspondant à la charge du lecteur (*maqryono*), enseignant la grammaire; et un niveau supérieur correspondant à celui de l'exégète (*mphashqono*) des Écritures et des textes fondateurs des Pères.[13] Ce système à trois degrés était en somme semblable au système gréco-romain: on commençait par l'apprentissage de la lecture, puis l'étude se poursuivait avec l'équivalent du *grammatikos*, enfin elle s'achevait avec la rhétorique, voire avec la philosophie. À bien des égards, l'institution scolaire et la pratique paraissent proches de celles que l'on connaît dans la tradition philosophique grecque des écoles néoplatoniciennes de l'époque tardo-antique.[14] La réalité sociale de l'institution scolaire grecque, avec sa structure de conventicule où l'on pratique la vie commune, son emploi du temps réglé, qui étaient ceux des écoles organisées en lieux de vie commune (συνουσία) n'est pas éloignée de la réalité que l'on devine à travers les sources syriaques, à la différence près que les écoles philosophiques sont remplacées par des écoles monastiques. Mais la différence n'est peut-être pas aussi grande si l'on se souvient que la pratique de l'exégèse philosophique chez les néoplatoniciens, comme Proclus ou Simplicius, était une modalité de la vie spirituelle. Cette activité se nourrissait de textes canoniques, comme aussi l'activité exégétique dans les écoles monastiques, telle celle de Nisibe, se nourrissait de l'exégèse des textes canoniques de la théologie antiochienne, ceux de Théodore de Mopsueste ou de Diodore de Tarse.

[13] Sur le curriculum des études à Édesse et à Nisibe, voir A.H. BECKER, *op. cit.* (n. 11), 71, 87.

[14] Voir, par exemple, PH. HOFFMANN, "Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e^ et VI^e^ siècles", in *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. by C. D'ANCONA (Leiden 2007), 135-153, p. 137-139.

Dans le cursus, les études commençaient par l'étude des Psaumes, que les élèves devaient probablement apprendre par cœur, puis venait l'étude du Nouveau Testament et de l'Ancien Testament. Il est possible que certains textes, dits de philosophie populaire, aient été lus dans certaines écoles monastiques, car des traductions syriaques existent, par exemple, du Πρὸς Δημόνικον apocryphe d'Isocrate, des traités Περὶ φιλίας et Περὶ ἀρετῆς de Thémistius, ou encore du Περὶ ἀσκήσεως du Pseudo-Plutarque.[15] Néanmoins, les principaux ouvrages, qui pouvaient être étudiés dans une perspective rhétorique, étaient sans doute les discours des orateurs chrétiens Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, ainsi que Jean Chrysostome, dont il existait des traductions syriaques.

Un des principaux témoignages que l'on possède sur l'enseignement est un texte intitulé "Cause de la fondation des écoles", composé entre 581 et 610 environ à l'École de Nisibe.[16] Le terme de 'cause' désigne un genre centré sur l'explication de certaines pratiques, en l'occurrence le texte se rapporte à l'origine d'une session scolaire de l'École de Nisibe. Il se présente comme une schématisation pédagogique de l'histoire humaine représentée sous la forme d'une série d'écoles, depuis les 'écoles' bibliques de Moïse ou de Salomon, par exemple, jusqu'aux écoles philosophiques grecques de Platon ou d'Aristote, et aux écoles chrétiennes à Alexandrie, Antioche ou Nisibe. L'ouvrage fournit un exemple de dépendance par rapport au curriculum philosophique de l'antiquité grecque. On y trouve un usage de

[15] Sur cette littérature dite 'populaire', voir H. HUGONNARD-ROCHE, "Le corpus philosophique syriaque aux VI^e^-VII^e^ siècles", in *The Libraries of the Neoplatonists*, *op. cit.* (n. 14), 279-291, p. 279-282; S. BROCK, "Syriac Translations of Greek Popular Philosophy", in *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, hrsg. von P. BRUNS (Bonn 2003), 9-28.

[16] Traduction anglaise du texte dans *Sources for the History of the School of Nisibis*, transl. with an introd. and notes by A.H. BECKER (Liverpool 2008), 94-160. L'auteur est traditionnellement identifié comme étant un membre de l'École, Barhadbeshabba 'Arbaya, qui est peut-être la même personne que Barhadbeshabba, évêque de Halwan: cf. A.H. BECKER, *ibid.*, 11-16.

la tradition du commentarisme néoplatonicien tardif, par exemple sous la forme d'une version christianisée de l'arbre de Porphyre, qui montre l'appropriation de la tradition néoplatonicienne par la tradition chrétienne.[17]

On n'a toutefois aucune preuve que la philosophie ait fait l'objet d'étude organisée à Nisibe. Des éléments textuels montrent qu'il y eut une certaine connaissance de l'*Organon* aristotélicien, mais on n'a pas de référence à ce matériel dans les sources concernant l'école. L'issue des études était le plus souvent la poursuite de la vie religieuse dans un monastère, éventuellement comme maître, ou l'intégration dans la hiérarchie ecclésiastique. La contrepartie du succès de l'École de Nisibe fut que des anciens élèves devinrent évêques ou chefs de monastères et que des écoles se répandirent en Mésopotamie sassanide, dans des villes, ou rattachées à des églises de villages. La nécessité de lutter contre la diffusion de la doctrine miaphysite dans la partie orientale de la chrétienté fit éclore de nombreuses écoles, particulièrement dans les provinces du nord les plus menacées. Ainsi que le rapporte la *Vie de Marouta* (évêque miaphysite de Maipherkat/Martyropolis, puis métropolite de Tigrit, mort en 649) écrite par son successeur dans la charge de métropolite miaphysite de Tigrit, Denha: "dans chacun de leurs bourgs, pour ainsi dire, les nestoriens avaient pris soin de fonder des écoles où ils enseignaient des hymnes, des cantiques, des répons, des chants, que, d'un commun accord, on pût répéter dans toutes leurs provinces".[18] Et l'évêque miaphysite Jean d'Éphèse (vers 507-vers 585) écrit vers 550, à propos de l'influence de la capitale 'nestorienne': "Nisibe, dont tout ce pays (la Perse) but le fiel au point que, même dans notre pays,

[17] Cf. l'analyse de A.H. BECKER, *op. cit.* (n. 16), Appendix II, "The Tree of Porphyry in the *Cause of the Foundation of the Schools*", 172-180, où l'auteur fait observer que la subdivision de l'arbre est modifiée pour tenir compte de la conception chrétienne de l'âme, différente de celle de la tradition néoplatonicienne.

[18] Cf. J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)* (Paris 1904), 289.

celui des Romains, quelques-uns en goûtent".[19] Deux établissements seulement, toutefois, proposaient un enseignement supérieur, Nisibe et l'école de Séleucie-Ctésiphon, créée par le catholicos Mar Aba.

Au début du VII[e] siècle, l'École de Nisibe va traverser une crise lorsque son chef Henana "curieux de la lecture des écrits hétérodoxes, avait expliqué des choses contraires à Théodore l'Interprète, (et) s'était écarté de la vérité pour adhérer à des doctrines hérétiques",[20] — entendons par là la foi des melkites (autrement dit de Chalcédoine). Plusieurs membres de l'École la quittèrent alors avec Abraham de Kashkar (vers 502-588), qui partit fonder un nouveau monastère sur le mont Izla, au nord de Nisibe, où le rejoignit son ancien élève Babai le Grand (mort en 628), l'un des piliers de la doctrine christologique syro-orientale. Ce couvent s'illustra par l'habileté rhétorique de ses moines et son rayonnement devait gagner tout l'Iran sassanide.[21] Le couvent était un centre de copie de manuscrits et la formation y reposait sur les Pères antiochiens. Parmi les moines, on rencontrait une élite cultivée provenant de la classe aisée de la société perse. Et l'évêque Thomas de Marga devait écrire, dans son *Livre des Gouverneurs*,[22] à propos du couvent d'Abraham de Kashkar: "Et comme jadis celui qui désirait apprendre et devenir maître dans la philosophie païenne des Grecs allait à Athènes, la célèbre cité des philosophes, pareillement dans ce cas quiconque désirait être instruit dans la philosophie spirituelle se rendait au saint monastère de Rabban Mar Abraham

[19] Cf. J.-M. FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale, et ses suffragants des origines à nos jours* (Louvain 1977), 50.

[20] Cf. *Chronique de Séert*, II, éd. par A. SCHER et R. GRIVEAU, in *PO* 13, 4 (1918), 509.

[21] Sur ce couvent, voir en particulier l'ouvrage de F. JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le grand, père des moines de l'Orient* (Lovanii 2008).

[22] Cet ouvrage, qui forme une histoire du monachisme de l'Église syro-orientale, dans les régions situées à l'est du Tigre, a été édité par E.A.W. BUDGE, *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ, A.D. 840*, 2 vol. (London 1893).

et s'inscrivait dans sa filiation".[23] À la mort d'Abraham, en 588, Babai le Grand partit fonder un nouveau monastère et une école dans sa région d'origine (Beth Zabdai) dans la partie nord de la Mésopotamie, puis revint comme chef du monastère du mont Izla en 604. Après la mort de Henana à Nisibe (vers 612), l'École de ce lieu va subir un déclin, peut-être lié à la controverse qui entoura son chef accusé d'introduire des vues hétérodoxes dans l'exégèse et la théologie.

À l'époque où décline l'École de Nisibe dans l'empire sassanide, l'École du monastère syro-occidental de Qenneshre trouve son plein essor, fondé par Jean bar Aphtonia, dans les années 520. Comme on le sait par une "Histoire de maître Jean, abbé du saint monastère d'Aphtonia, écrite par un disciple",[24] Jean, originaire d'Édesse, appartenait à une famille cultivée. Après la mort du père, la mère de Jean envoya certains de ses frères étudier aux écoles la rhétorique et le droit. Jean reçut probablement une éducation grammaticale auprès de sa mère, puis à l'âge de 15 ans il entra au monastère de Saint-Thomas de l'Oronte, près d'Antioche. Il y reçut sans doute une éducation bilingue, car le monastère était connu comme centre d'étude des lettres grecques, dont il devint plus tard abbé. Après que les chalcédoniens les eurent expulsés du monastère de Saint-Thomas, les moines, sous l'autorité de Jean bar Aphtonia, allèrent à Qenneshre sur la rive est de l'Euphrate et y construisirent un monastère vers 525-531, qui devint un haut lieu des études gréco-syriaques.

Jean écrivit lui-même en grec, tandis que son panégyriste écrivait en syriaque. Tous deux furent versés dans la rhétorique. En effet, comme l'a montré John Watt, le portrait de Jean bar Aphtonia peut être analysé en termes de rhétorique épidictique et il comporte nombre de *topoi* traditionnels de ce genre rhétorique: origine et famille (πατρίς et γένος), naissance et genre de

[23] Nous citons la traduction de F. JULLIEN, *op. cit.* (n. 21), 239.

[24] Cf. la traduction de F. NAU, "Histoire de Jean bar Aphtonia", in *ROC* 7 (1902), 97-135.

vie (γένεσις et ἀνατροφή), éducation, nature et occupations (παιδεία, φύσις, ἐπιτηδεύματα), actions (πράξεις). D'autres *topoi* encore s'y rencontrent, qui se retrouvaient déjà chez les Pères cappadociens, tels que la comparaison du soldat et du saint, présente chez Basile de Césarée, et développée par l'hagiographe de Jean. Ce qui montre que la tradition rhétorique littéraire était largement cultivée par Jean et ses disciples, en grec comme en syriaque. Un autre exemple, à peu près contemporain, est fourni par Zacharie le Scolastique, dans sa *Vie de Sévère*, le futur patriarche d'Antioche, perdue en grec, mais conservée dans une version syriaque, qui illustre bien le rôle de la rhétorique dans l'enseignement, en même temps que la diversité des textes lus, qui appartiennent aussi bien à la tradition 'sophistique' qu'à la tradition patristique. Voici, en effet, ce que dit Zacharie des lectures de Sévère, son condisciple:

> "Affligés qu'une telle intelligence [*sc.* Sévère] n'eût pas encore reçu le divin baptême, nous conseillâmes à Sévère d'opposer aux discours du sophiste Libanios, qu'il admirait à l'égal des anciens rhéteurs, ceux de Basile et de Grégoire, ces illustres évêques, et de les comparer ensemble. Nous lui donnions ce conseil, afin qu'il parvînt, par la voie de la rhétorique qui lui était chère, à la doctrine et à la philosophie de ceux-ci. Lorsque Sévère eut appris à connaître ces écrits, il fut entièrement conquis par eux. On l'entendit aussitôt faire l'éloge des lettres adressées par Basile à Libanios et de celles que Libanios écrivit en réponse, dans lesquelles il avouait avoir été vaincu par Basile et accordait la victoire aux lettres de celui-ci. Il résulta de là que Sévère se plongea à partir de ce moment dans la lecture des ouvrages de l'illustre Basile [...]"[25]

Sans doute Sévère effectua-t-il son éducation en grec et à Alexandrie, mais il n'en reste pas moins que ce texte montre la place centrale de la rhétorique dans la tradition scolaire et suggère ses implications dans les controverses religieuses. Un témoignage précis de la place de la rhétorique dans ces contro-

[25] Cf. *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, éd. par M.-A. KUGENER, in *PO* 2,1 (1907) 6-115, p. 12-13.

verses est donné par le discours composé déjà en syriaque, probablement vers 489, par Narsai, mentionné plus haut, alors directeur de l'École des Perses à Nisibe, pour la défense des trois docteurs nestoriens, Théodore de Mopsueste, Diodore de Tarse et Nestorius, au moment où commençaient les polémiques contre eux. L'analyse de ce discours montre, en effet, qu'il se conforme au modèle du discours judiciaire selon la description donnée par Quintilien dans l'*Institutio Oratoria*,[26] par quoi l'on voit l'influence de la tradition scolaire grecque dans l'éducation théologique, non plus en pays grec, mais en orient syriaque même.

Sous l'impulsion de Jean bar Aphtonia et de ses successeurs, Qenneshre fut, dès l'origine, un centre d'études grecques en même temps qu'un lieu de culture syriaque, où les élèves suivaient le cursus rhétorique et philosophique (au moins partiel) reçu de la tradition grecque. Le monastère s'illustra notamment sous Sévère Sebokt, originaire de Nisibe, qui eut pour élève Athanase de Balad, le futur patriarche Athanase II d'Antioche (mort en 687), traducteur de plusieurs ouvrages logiques d'Aristote, (en particulier les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*) et Jacques (né dans un village près d'Antioche) futur évêque d'Édesse, l'auteur de la première grammaire syriaque savante, qui contribua à fixer la langue. On connaît de Jacques d'Édesse une lettre sur les points et une autre lettre, adressée à son ami Georges, évêque de Sarough, sur l'orthographe syriaque. Il fut aussi le traducteur/réviseur des *Catégories* d'Aristote, et le réviseur de diverses traductions du grec comme les *Homélies* de Sévère d'Antioche. Sans doute aussi Georges, futur évêque des tribus arabes chrétiennes de Mésopotamie, étudia-t-il à Qenneshre, lui qui traduisit et commenta plusieurs traités logiques d'Aristote (*Catégories*, *Peri Hermeneias*, *Premiers Analytiques*), et qui composa un discours épidictique sur Sévère

[26] Cf. K. McVey, "The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric", in *III^e Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, éd. par R. Lavenant (Roma 1983), 87-96.

d'Antioche, selon les règles rhétoriques de ce type d'ouvrage.[27] Thomas de Harquel (Heraclea), évêque de Mabboug et réviseur (en 616) de la traduction philoxénienne de la Bible, était également issu de Qenneshre.

Un large spectre de textes fut étudié à Qenneshre, tant en grec qu'en syriaque. Sévère Sebokt lui-même composa un traité d'astrolabe, inspiré de celui de Théon d'Alexandrie, et des œuvres astronomiques ou cosmologiques inspirées de Ptolémée, et il y a tout lieu de penser que l'œuvre de Ptolémée, comme d'autres, était lue directement en grec. L'un des buts de la rédaction ou de la traduction d'œuvres scientifiques ou philosophiques à Qenneshre était certainement de constituer en langue syriaque un corpus savant couvrant un large éventail de domaines. D'autres monastères syro-orthodoxes, d'ailleurs, furent de hauts lieux d'étude du grec, comme ceux de Mar Jacques à Kayshum, de Mar Eusebona ou de Tell 'Adda, que fréquentèrent des moines issus de Qenneshre: Athanase de Balad et Jacques d'Édesse, notamment, séjournèrent à Mar Eusebona (près de Qala'at Simon, au nord de la Syrie, 40 kilomètres à l'ouest d'Alep), le second y passant onze années à enseigner le grec et à commenter des auteurs grecs traduits en syriaque comme les discours de Grégoire de Nazianze dans la version révisée par Paul d'Édesse (exécutée en 623/624, durant son exil à Chypre pour échapper aux armées perses).[28]

Sur fond de ce panorama historique et sociologique, il apparaît que les mouvements d'études étaient structurés par la séparation des deux églises syriaques, d'orient et d'occident. Chacune de ces églises avait ses propres écoles, de ville ou de village, et ses propres écoles monastiques. Et chacune avait ses

[27] Cf. l'édition et la traduction anglaise de K.E. McVey, *George, Bishop of the Arabs. A Homily on Blessed Mar Severus, Patriarch of Antioch* (Louvanii 1993).

[28] Pour des exemples de commentaires provenant de la tradition scolaire des monastères syro-occidentaux où l'on étudiait Grégoire de Nazianze dans la version de Paul d'Édesse, voir A. de Halleux, "Les commentaires syriaques des discours de Grégoire de Nazianze. Un premier sondage", in *Muséon* 98 (1985), 103-147.

propres textes fondateurs pour sa théologie, Cyrille et Sévère d'Antioche pour les syro-occidentaux, Théodore de Mopsueste et Diodore, notamment, pour les syro-orientaux. Mais ils avaient aussi certaines œuvres en commun, notamment celles de Grégoire de Nazianze.

À propos de cet auteur, on peut citer le témoignage du métropolite déjà cité de Tagrit, Mar Denha, qui rapporte que Marouta (vers 565-649) demeura dix ans au monastère syro-orthodoxe de Mar Zakkaï, situé près de Callinice, où il lut "les livres des docteurs orthodoxes et surtout de Grégoire le Théologien le Grand, interprété et éclairci par Théodore, docteur et rabban dans le monastère de Mar Zakkaï, car les moines de ce monastère s'appliquaient constamment avec amour à lire Grégoire".[29]

Le mouvement des traductions

Lors des querelles christologiques du V^e^ siècle, ces textes fondateurs prirent une importance particulière, car ils servaient à justifier les positions des uns ou des autres. Leur exégèse était fondamentale, et l'on en composa des florilèges, tant du côté pro-chalcédonien que du côté anti-chalcédonien.[30] En même temps que s'accrut l'importance des citations patristiques dans l'argumentation théologique, s'accrut l'exigence d'exactitude des citations des textes de l'Écriture et des textes des Pères.

Dès la seconde moitié du V^e^ siècle, et au tournant du VI^e^ siècle, la question philologique prit une importance particulière dans l'exégèse religieuse. Il importait, en effet, d'interpréter de manière exacte les textes grecs de la Bible, au-delà de leur formulation syriaque dans les premières traductions. On se préoccupa alors de réviser ces traductions, et ce mouvement

[29] Cf. *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e^ et VII^e^ siècles), suivies du Traité d'Ahudemmeh sur l'homme*, éd. par F. NAU, in *PO* 3, 1 (1905), 70.

[30] Cf. D. KING, *The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria. A Study in Translation Technique* (Lovanii 2008), 5-11.

de révision s'accompagna d'une inflexion dans la méthode de traduction, que Sebastian Brock a décrite comme le passage d'une traduction orientée vers le lecteur, ou paraphrastique, à une traduction orientée vers le texte, c'est-à-dire une traduction qui se voulait miroir de l'original grec.[31] L'un des initiateurs de cette démarche fut Philoxène, évêque miaphysite de Mabboug (Hiérapolis, entre Antioche et l'Euphrate), qui né en Perse, fit ses études à Édesse, où il passa d'ailleurs de la théologie antiochienne à celle de Cyrille d'Alexandrie, et qui fit exécuter une nouvelle traduction du Nouveau Testament par son chorévêque Polycarpe (en 507-508).

On conserve, par exemple, une lettre de l'auteur de la traduction, exécutée vers la fin du V^e^ siècle ou le début du VI^e^ siècle, du commentaire de Grégoire de Nysse au *Cantique des cantiques*, dans laquelle le traducteur note qu'il devait ajuster la version biblique de la *Peshitta* au texte biblique de Grégoire, sans quoi le commentaire suivi n'aurait pas eu de sens.[32] Ainsi la nécessité de refaire des traductions de la Bible à partir du grec s'est imposée, sans quoi les arguments théologiques empruntés aux Pères risquaient de perdre leur sens en syriaque.

La majorité des traductions, des révisions et des commentaires sur les œuvres des Pères cappadociens fut exécutée dans les monastères syriaques syro-occidentaux. Mais de l'existence de manuscrits copiés et préservés au monastère chalcédonien Sainte-Catherine du mont Sinaï, il ressort que ces mêmes traductions étaient aussi lues par les chalcédoniens syriacophones, notamment pour ce qui concerne Grégoire de Nazianze.

Cette époque de rénovation des traductions, suscitée par les besoins de l'exégèse aux fins de controverse, est aussi celle, notons-le, où apparaissent les œuvres de Sergius de Resh'aina dans le même milieu syro-occidental. Traducteur des œuvres

[31] Cf. par exemple S. BROCK, "Towards a History of Syriac Translation Technique", in *III^e^ Symposium Syriacum 1980, op. cit.* (n. 26), 1-14; repr. in S. BROCK, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology* (Aldershot 1992), X.

[32] Cf. D.G.K. TAYLOR, "Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque", in *Les Pères grecs dans la tradition syriaque,* (cité n. 7), 43-61, p. 53.

de Galien et commentateur des *Catégories* d'Aristote, dans la lignée d'Ammonius dont il fut presque sûrement l'auditeur à Alexandrie, Sergius fut aussi le premier traducteur en syriaque des traités du Pseudo-Denys. Récemment, on a mis en évidence l'existence de tout un milieu savant auquel appartenaient ces auteurs, Sergius, le Pseudo-Denys et Philoxène de Mabboug, notamment, qui ont suscité, chacun à sa manière, un nouvel élan dans les entreprises tout à la fois de traduction, d'exégèse et de théologie.[33]

Les traductions du grec en syriaque ont certes influencé la constitution de la terminologie syriaque dans le domaine théologique, et plus largement philosophique, comme Sebastian Brock l'a bien montré dans plusieurs de ses études.[34] Mais l'on peut dire aussi qu'à l'inverse, des traductions nouvelles, ou des révisions de traductions anciennes, ont été suscitées par des problèmes de terminologie théologique. Ainsi, on trouve dans les plus anciennes traductions du grec, chez les auteurs du IV^e^ siècle, pour rendre les mots grecs ἐσαρκώθη ou ἐνανθρωπήθη signifiant l'incarnation, un syntagme syriaque (*lbeš pagro*) signifiant "il s'est revêtu d'un corps", qui est une approximation paraphrastique des verbes grecs.[35] Au cours du V^e^ siècle, les traducteurs, soucieux de reproduire au plus près le grec, en raison des querelles christologiques,[36] ont introduit pour rendre

[33] Cf. la thèse (à paraître) d'E. FIORI, *Dionigi l'Areopagita e l'origenismo siriaco. Edizione critica e studio storico-dottrinale del trattato sui* Nomi divini *nella versione siriaca di Sergio di Res'ayna* (Bologna 2010).

[34] Cf. par exemple S. BROCK, "Some Aspects of Greek Words in Syriac", in *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, hrsg. von A. DIETRICH (Göttingen 1975), 80-108; repr. in S. BROCK, *op. cit.* (n. 6), IV.

[35] Cf. S. BROCK, "L'apport des Pères grecs à la littérature syriaque", in *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, (cité n. 7), 9-26, p. 13.

[36] Au cours des Entretiens, C. RIEDWEG a attiré l'attention sur la subtilité recherchée des traductions, en relation avec les querelles christologiques, en ces termes: "Ich möchte gerne auf die Wichtigkeit einer möglichst präzisen, 'philologischen' Übersetzung im Rahmen der christologischen Kontroversen hinweisen. Denn diese waren durch z. T. unglaubliche intellektuelle Akrobatik und sprachliche Mikrodifferenzierungen gekennzeichnet: Die Grenzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie konnten im 5. Jh. n. Chr. zwischen so nahe verwandten Begriffen wie σύγχυσις und σύγκρασις verlaufen (Kyrill von Alexan-

les mots grecs susdits des néologismes *etbassar* et *etbarnash*, qui sont des calques sémantiques du grec: le premier *etbassar*, verbe dénominatif formé sur la racine *bsar* signifiant "chair" (équivalent du grec σάρξ), se traduit par "il fut fait chair"; le second, verbe dénominatif formé sur le syntagme *barnošo*, signifiant "homme" (équivalent du grec ἄνθρωπος), se traduit par "il fut fait homme".[37] Autre exemple, le mot syriaque utilisé pour "spirituel" chez Éphrem était le mot *kasyo* signifiant "caché",[38] qui fut remplacé par *ruḥono*, puis *ruḥonoyo*, formé sur la racine *ruḥ* ("souffle", à l'origine). Plus tard, Jacques d'Édesse introduisit une forme plus proche du grec νοητός, à l'aide d'un mot dérivé de *hawno*, traduction sémantique du grec νοῦς.[39] Comme on le voit sur ces exemples, la culture philosophique n'était pas étrangère aux choix effectués par les traducteurs des VI^e^ et VII^e^ siècles. Un exemple encore plus clair en est fourni par l'emploi du mot *dilonoyuto*, signifiant "propriété", pour la traduction du grec ἰδιότης (terme important en théologie), dont Jacques d'Édesse dit qu'il était inconnu des auteurs anciens jusqu'à

drien). Zu erinnern ist im übrigen auch daran, welche Bedeutung eine bestimmte Übersetzung für die christliche Tradition hatte: diejenige der Septuaginta, die für die Christen das hebräische Original ersetzte und deren wörtliche Präzision im Laufe der Tradition zunehmend legendenhaft ausgeschmückt wurde (gemäss einer der letzten Versionen sollen die Übersetzer sogar getrennt in einzelnen 'Häuschen' gearbeitet und dennoch Wort für Wort exakt dasselbe geschrieben haben: Ps.-Justin [Markell von Ankyra?], *Cohortatio ad Graecos*, 13, 2)". D. KING, *op. cit.* (n. 30), 142-143, montre que, dans les versions syriaques des œuvres de Cyrille, les mots σύγχυσις et σύγκρασις ne sont pas toujours clairement distingués et peuvent être traduits par des termes interchangeables.

[37] Sur les traductions syriaques du vocabulaire de l'incarnation, voir l'article fondamental d'A. DE HALLEUX, "La philoxénienne du symbole", in *Symposium Syriacum 1976* (Roma 1978), 295-315, qui a montré qu'au tournant du VI^e^ siècle une nouvelle terminologie (comportant notamment les termes *etbassar* et *etbarnash*), adoptée par Philoxène, s'impose dans le milieu miaphysite.

[38] Durant les Entretiens, C. RIEDWEG a proposé de rapprocher le terme signifiant "caché" chez Éphrem du mot grec μυστικός, mais le mot *kasyo* est le participe passé du verbe *kso'*, dans lequel nous voyons plutôt un équivalent du verbe grec κρύπτω ("couvrir, cacher"), qui ne connote pas immédiatement la notion d'initiation attachée à μυστικός. Quant à *ruḥono*, qui peut être un équivalent de πνευματικός, comme le suggérait aussi C. RIEDWEG, il est employé, à la place de *kasyo*, pour rendre "spirituel" au sens du grec νοητός.

[39] Cf. S. BROCK, *art. cit.* (n. 35), 13-14.

Philoxène compris, et des traductions anciennes du grec. Il n'est pas besoin d'insister sur la place que tient le "propre" dans la théorie aristotélicienne des prédicables, et sur le fait que cette théorie est au cœur du premier traité lu dans tout cursus philosophique dans l'antiquité tardive, l'*Isagogè* de Porphyre. Et c'est un terme de la même racine, *diloyuto*, que l'on trouve pour désigner le "propre" (dans la liste des prédicables porphyriens) par exemple dans le texte syriaque du traité de logique de Paul le Perse, probablement traduit du persan par Sévère Sebokt, le maître de Jacques d'Édesse à Qenneshre.

Philoxène, qui fut influencé par la doctrine cyrillienne quand il séjourna à Édesse (dans les années 450-460), eut accès à ses œuvres en syriaque. À propos de la traduction du Nouveau Testament, il explique ainsi, sur un exemple, la nécessité de suivre aussi fidèlement que possible le grec dans les traductions syriaques:

> "Mais si ceux qui traduisirent supposèrent qu'il n'est pas bien que l'on propose en langue syriaque le devenir du Christ ou de Dieu ou du Fils, ils auraient dû savoir que celui qui est préoccupé de traduire le vrai doit, non pas décider quelles paroles sont appropriées à chacune des deux langues, mais chercher quels sont les expressions et les noms qui furent énoncés par Dieu ou par son Esprit à travers les prophètes ou les apôtres. En effet les paroles proposées dans les Écritures saintes ne sont point le rejeton de pensées humaines, qui admettraient d'être corrigées ou fabriquées par la science humaine. Or chez les Grecs chacune des paroles et chacun des noms dont nous avons rappelé qu'ils furent dits par les Évangélistes et par l'Apôtre sont bien proposés comme nous l'avons dit: "Il devint à partir de la semence de David selon la chair" [*Rom* 1,3] et non "il naquit selon la chair" [*Peshitta*]... Et puisque c'est dans leur langue à eux que les livres du Nouveau Testament furent énoncés, c'est plutôt aux termes proposés chez eux qu'on doit s'accorder et non à ceux qui furent traduits par n'importe qui, lesquels sont l'expression de sa présomption à lui et non de la doctrine qui vient de l'Esprit."[40]

[40] Nous citons ce passage de Philoxène, tiré du *Commentaire sur le prologue de l'Évangile de Jean*, d'après A. JUCKEL, "La réception des Pères grecs pendant la 'Renaissance' syriaque: Renaissance — Inculturation — Identité", in *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, (cité n. 7), 89-125, p. 93-94.

La christologie de l'incarnation doit donc se fonder, selon Philoxène, sur une lecture précise des sources grecques, dans lesquelles furent énoncés les livres sacrés. En particulier, dans l'exemple qui précède de l'*Épître aux Romains*, il faut lire γενομένου ("devenu") et non pas γεννωμένου ("né"), qui était la leçon de la *Peshitta*. Selon Philoxène, les anciens traducteurs firent des fautes soit par ignorance, soit en raison de l'insuffisance de leur outil linguistique. C'est pourquoi il était indispensable de refaire des traductions. Dans une *Lettre aux moines de Senoun*, Philoxène argumente que l'erreur nestorienne provient d'une incompréhension du langage des Pères, étant donné qu'il était impossible de traduire exactement en syriaque les termes grecs et que c'est la raison pour laquelle Éphrem semble confondre les natures:

> "Mais puisque notre langue syriaque n'avait pas pris l'habitude d'employer les expressions précises appliquées chez les Grecs à l'inhumanation divine et [à] l'union incompréhensible, au lieu de [dire] que les natures furent unies (*ethid*), [expression alors] inconnue au syriaque, le bienheureux Éphrem écrivit qu'elles furent mélangées (*etmezeg*)."[41]

Fort de ces observations sur l'inadéquation de la langue syriaque, en comparaison du grec, pour parler de l'incarnation notamment, Philoxène est favorable à l'introduction de néologismes, qui sont des calques sémantiques des mots grecs, de manière à remédier à cette insuffisance du syriaque. La question de l'union sans mélange dans le Christ était, évidemment, source de difficulté pour les traducteurs.

Un exemple de ce même effort pour adapter les traductions syriaques à leur modèle grec est fourni par la version du *Discours théologique* de Théodose, patriarche d'Alexandrie en 535 (disciple de Sévère d'Antioche), où l'on peut lire:

> "This treatise is rendered and translated from the Greek into Syriac, so far as it was possible, word for word without any diffe-

[41] Cf. la traduction française par A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Lettre aux moines de Senoun* (Louvain 1963), 42; voir aussi D. KING, *op. cit.* (n. 30), 16.

> rence, in order that it may show the Greek expressions not only in [their general] meaning, but in the [Syriac] expressions themselves. As a rule no word has been added or substracted, if the necessities of the language did not oppose (such translation)."[42]

Plus tard, Jacques d'Édesse distinguera encore soigneusement, dans sa révision de la traduction par Paul de Callinice des *Homélies* de Sévère d'Antioche, entre γένεσις (traduit par *hwoyo*, de la racine *hwo'*, "être", dont une forme passive rend ce qu'exprime le latin *factus est*) et γέννησις (traduit par un autre mot syriaque: *yoldo*, de la racine *iled*, "engendrer").[43] Ce qui montre l'importance prise par les questions philologiques chez les lettrés syro-occidentaux.

Il est remarquable, comme nous y avons fait allusion, que l'époque où ce chantier de nouvelles traductions est entrepris, dans le dessein de traduire plus exactement les œuvres majeures de la théologie ou des Pères, est aussi celle où apparaissent en syriaque les premières traductions d'œuvres philosophiques. Les premières traductions, conservées anonymement, des *Catégories* d'Aristote et de l'*Isagogè* de Porphyre datent du début du VI[e] siècle, selon toute vraisemblance. De la même époque datent aussi les traductions du *De mundo* pseudo-aristotélicien et du traité d'Alexandre d'Aphrodise *Sur les causes du tout*, par Sergius de Resh'aina. Ce dernier est aussi l'auteur de deux commentaires sur les *Catégories* et, comme on l'a dit, de la première traduction syriaque du Pseudo-Denys.[44]

Le mouvement de retraduction, ou de révision des traductions anciennes, se poursuivit, voire prit un nouvel essor au

[42] Cité d'après D. KING, *op. cit.* (n. 30), 17.

[43] Cf. C.J.A. LASH, "Techniques of a Translator: Work-Notes on the Methods of Jacob of Edessa in Translating the Homelies of Severus of Antioch", in *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* hrsg. von F. PASCHKE (Berlin 1981), 365-383, p. 370.

[44] On peut trouver une vue d'ensemble sur l'œuvre de Sergius de Resh'aina dans H. HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'*Organon *et leur interprétation philosophique* (Paris 2004), 122-142: "Sergius de Reš'aina, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote".

VII[e] siècle, notamment dans le milieu de Qenneshre. Les versions de Grégoire de Nazianze furent revues par Paul d'Édesse en 623/624, le corpus dionysien par Phokas vers 685. Et le corpus aristotélicien de logique ne fut pas en reste: Athanase révisa la traduction de l'*Isagogè* de Porphyre, Jacques d'Édesse celle des *Catégories* d'Aristote, Georges des Arabes les versions des *Catégories*, du *Peri Hermeneias* et des *Premiers Analytiques*.[45]

Dans le même ordre d'idée, il faut mentionner la traduction en syriaque de la grammaire de Denys le Thrace par Joseph Huzaya, qui appartient à la même période, ainsi que les premiers écrits grammaticaux de Ahudemmeh, originaire de Balad, qui devint évêque miaphysite de Tagrit (vers 559).[46] La concomitance des nouvelles traductions, suscitées par le souci d'exactitude philologique, et des œuvres grammaticales de Ahudemmeh et de Joseph Huzaya, n'est évidemment pas un hasard, mais c'est le signe d'une même tendance. Ces travaux grammaticaux ont pour but de donner à la langue syriaque les moyens d'une analyse rigoureuse et de lui permettre d'atteindre à la même précision que la langue grecque.

Sur le milieu ecclésiastique et culturel, dans lequel Sergius de Resh'aina se mouvait, l'*Histoire ecclésiastique* du Pseudo-Zacharie fournit des indications éclairantes.[47] Dans le chapitre huit, l'auteur donne une brève prosopographie miaphysite de l'exil, où sont mentionnés, entre autres, Philoxène de Mabboug, Jean bar Aphtonia, Mara d'Amida qui exilé de son siège avait trouvé refuge au village de Qenneshre, avant d'aller à Petra, puis à Alexandrie où il mourut. De ce Mara, l'auteur

[45] Un état sommaire des traductions syriaques de l'*Organon* a été procuré par S. BROCK, "The Syriac Commentary Tradition", in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. by CH. BURNETT (London 1993), 3-18.

[46] Cf. les *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta (*cité n. 29). Pour le texte de J. Huzaya, voir l'édition et traduction gréco-latine de A. MERX, *Historia artis grammaticae apud Syros* (Leipzig 1889), 50-72 [syriaque], 9-24 [trad.].

[47] Cf. PSEUDO-ZACHARIAS, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, t. II, ed. E.W. BROOKS (Parisiis 1921), 78-87 et trad. lat. (Parisiis 1924), 53-60.

souligne l'habileté dans la langue grecque, reçue dans le monastère de Séleucie sur l'Oronte dirigé par Jean bar Aphtonia, et il rapporte qu'il possédait une grande bibliothèque de livres admirables. Parmi les figures dessinées par l'auteur se trouvent encore Jean bar Aphtonia, et Jean de Tella, dont le disciple Élie de Dara a décrit la formation dans les lettres grecques, comme on l'a vu plus haut. Cette prosopographie dessine un milieu de lettrés de langue syriaque, mais versés dans la littérature grecque, dans la philosophie et l'exégèse, une élite ecclésiale dans laquelle a vu le jour l'œuvre du Pseudo-Denys, que S. Brock a pu qualifier de "plus hellénisé de tous les auteurs chrétiens".[48]

Avant l'époque dont nous parlons, il y eut bien influence de la pensée grecque sur la culture syriaque, qui avait abouti à la création d'une théologie en langue syriaque, et l'on a montré que des concepts empruntés à la philosophie grecque étaient déjà présents dans l'œuvre d'un Éphrem de Nisibe.[49] Et la rhétorique faisait partie du cursus des études dans les écoles supérieures syriaques, à l'égal de ce qui se produisait dans la tradition grecque, où l'apprentissage de la rhétorique précédait l'étude de la philosophie. Pour ne retenir qu'un exemple proche de l'époque où nous sommes, citons celui de Damascius qui étudia la rhétorique, puis l'enseigna lui-même durant neuf ans, avant de se convertir à la philosophie, au contact d'Isidore.[50] Et nous avons mentionné plus haut le témoignage de Zacharie le Scolastique, dans sa *Vie de Sévère*, sur le goût pour la rhétorique du futur patriarche et ses lectures en la matière, de même que le discours de Narsai, pétri de culture rhétorique d'origine grecque. Ce qui paraît changer au tournant du VI[e] siècle, c'est que les ressources de la rhétorique ne paraissent plus suffisantes

[48] S. BROCK, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* (Kalamazoo 1992), cité d'après E. FIORI, *op. cit.* (n. 33).

[49] Cf. U. POSSEKEL, *op. cit.* (n. 9).

[50] Voir DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, vol. I, éd. par L.G. WESTERINK et trad. fr. par J. COMBÈS (Paris 1986), X *sq.*, et la notice de PH. HOFFMANN, "Damascius", in *DPhA* II (Paris 1994), 541-593, p. 543-545.

à certains dans les controverses religieuses, mais que les sources textuelles sur lesquelles s'appuient les positions doctrinales doivent faire l'objet d'analyses philologiques précises. Les débats christologiques ont conduit à un retour aux sources grecques et à la constatation d'une nécessaire révision des traductions anciennes. Ce retour aux sources et l'effort linguistique qu'il supposait furent, dans l'ensemble, concomitants avec l'ouverture à la philosophie au sens technique, c'est-à-dire à la philosophie aristotélicienne, ou plus spécifiquement à la logique péripatéticienne, qui formait la base du cursus des études supérieures.

À cet égard, l'œuvre de Sergius de Resh'aina occupe une position remarquable dans ce mouvement de renouvellement des instruments conceptuels par lesquels les lettrés syriaques appréhendent les questions théologiques et doctrinales. Comme nous avons eu l'occasion de l'écrire ailleurs, le prologue de Sergius à son commentaire des *Catégories* d'Aristote, adressé à son compagnon de travail, un certain Théodore, montre une parfaite maîtrise des procédés rhétorique de l'art de la préface et des *topoi* usités en ce domaine. Mais, comme nous l'écrivions, "les ressources de la rhétorique sont utilisées par lui non pas à des fins apologétiques, mais en vue de l'introduction dans la littérature syriaque d'une œuvre philosophique dont il s'agissait d'exposer le dessein propre".[51] Aux yeux de Sergius, l'œuvre d'Aristote représente "l'origine et le commencement et le principe de tout savoir" en philosophie. Reprenant un *topos* rhétorique, Sergius décrit ainsi l'œuvre du Stagirite:

> "De même, en effet, que ceux qui font des statues façonnent à part chacune des parties de la forme par elle-même, puis en les assemblant l'une avec l'autre, ainsi que l'art le requiert, font la statue achevée, de même lui aussi assembla, ajusta et disposa chacune des parties de la philosophie selon l'ordre requis par elle, et il façonna à partir d'elles, dans tous ses livres, la forme parfaite et admirable de la science de toutes les réalités."[52]

[51] H. HUGONNARD-ROCHE, *op. cit.* (n. 44), 172.
[52] *Ibid.*, 168.

Le caractère novateur de la démarche de Sergius est souligné, indirectement, par l'auteur, dans la mise en garde que, dans la suite du prologue, il adresse au lecteur de ne pas tomber "dans les blâmes et les critiques stériles après une seule lecture",[53] mais de persister dans l'étude, même s'il n'adhère pas à la doctrine d'Aristote. Au-delà du *topos* rhétorique, que l'on peut lire dans ce passage, il y a lieu, nous semble-t-il, d'y voir la marque de l'originalité de la démarche qui consiste à promouvoir l'étude de la philosophie, celle d'Aristote en l'occurrence, comme introduction à la connaissance de toute réalité, et non pas seulement comme réservoir de quelques concepts logiques. Ce qui ne veut pas dire, pour autant, que pour Sergius le savoir s'arrête à Aristote, sa traduction du Pseudo-Denys en est la preuve.[54] Et l'on peut se demander, avec Paolo Bettiolo, si le Pseudo-Denys ne constitue pas pour Sergius le *Plato christianus* auquel l'Aristote platonisé introduirait.[55] Ajoutons la question: à la manière dont la pseudo-*Théologie d'Aristote* couronnerait le savoir dans "le cercle de Kindi"?

S'il est un lieu de culture syriaque où l'entreprise, dont Sergius se fait le héraut, fut réalisée, c'est sans doute le monastère de Qenneshre déjà mentionné, où Sévère Sebokt, autant que les sources nous permettent de le savoir, donna une impulsion remarquable à l'étude des textes grecs. J'ai déjà mentionné auparavant les noms des traducteurs Athanase de Balad, Jacques d'Édesse ou Georges des Arabes, issus de ce cercle d'études monastiques. Sévère, lui-même, on l'a dit, s'intéressa aussi aux

[53] *Ibid.*, 169.

[54] Sur la figure de Sergius de Resh'aina, et sa réinterprétation de la philosophie grecque dans un contexte ascétique inspiré par l'enseignement d'Évagre le Pontique, ainsi que sur son rapport à l'œuvre du Pseudo-Denys, on lira la thèse (à paraître) de E. FIORI, *op. cit.* (n. 33).

[55] Cf. P. BETTIOLO, "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria", in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'ANCONA (Torino 2005), vol. I, 48-100: 98, où, après avoir présenté la personne, l'œuvre et la culture, tant philosophique que théologique de Sergius, l'auteur écrit à son propos: "Difficile però sottrarsi anche all'impressione che lo Pseudo-Dionigi costituisca quel *Plato christianus* cui il 'platonico' Aristotele introduce".

sciences, astronomiques notamment. En somme, l'impulsion donnée aux études philologiques dans les cercles miaphysites du premier VI^e siècle se prolongea tout au long du VII^e siècle, dans la même église syro-occidentale, en lui donnant tout à la fois les bases de son identité théologique face aux chalcédoniens grécophones et les éléments d'une identité culturelle nourrie de lettres et de sciences grecques. Ce savoir était aussi l'instrument d'une identité syriaque revendiquant son ancienneté face aux traditions voisines, comme le révèle tel texte de Sévère où il proteste que:

> "certains croient que les Grecs seuls savent faire des calculs astronomiques, mais tous les écrivains grecs reconnaissent que les Babyloniens, puis les Égyptiens, ont précédé les Grecs, or les Babyloniens sont des Syriens. Ptolémée dans sa Syntaxe le montre encore, puisqu'il fait le comput du soleil, de la lune et des planètes d'après les années de Neboucadnesar, roi des Assyriens, et non d'après les années des Grecs; il montre ainsi qu'il a pris aux Babyloniens le fondement de ses calculs. Un oracle grec dit aussi que la sagesse s'est trouvée chez les Chaldéens; mais ceux-ci sont les Babyloniens et les Syriens."[56]

Les traductions d'œuvres philosophiques du grec en syriaque se sont développées, ainsi qu'on le voit, dans la tradition syro-occidentale, en relation avec les questions religieuses, mais aussi grâce à la situation favorable offerte par la connaissance du grec dans les régions géographiques où l'église miaphysite était implantée, et par le voisinage avec des centres de formation des élites de langue grecque, comme Alexandrie ou Beyrouth. Qu'en était-il alors de la tradition syro-orientale? On n'a pas de témoignages sur un développement comparable d'une activité de traduction.[57] D'après Sebastian Brock, ce serait Mar Aba,

[56] Cf. F. NAU, "La cosmographie au VII^e siècle chez les Syriens", in *ROC* 15 (1910), 225-254, p. 248-249.

[57] Notons à ce propos que peu de manuscrits antérieurs au X^e siècle ont été conservés hors du climat sec de l'Égypte et que, pour ces manuscrits, nos sources sont principalement limitées "à deux bibliothèques, celle de Deir al-Surian et celle de Sainte-Catherine au Sinaï, l'une appartenant à une communauté syrienne orthodoxe, l'autre à une communauté chalcédonienne. Cela signifie qu'à de très

catholicos de Séleucie-Ctésiphon entre 540 et 552, qui aurait ouvert le monde scolastique syro-oriental à la philosophie païenne.[58] Zoroastrien converti, Mar Aba reçut une bonne éducation, il étudia le grec à Nisibe, puis voyagea vers l'ouest, en Égypte, en Grèce, à Antioche, avant de revenir à Nisibe, centre de formation des élites orientales, et d'être enfin élu catholicos. L'école de Séleucie-Ctésiphon fut ainsi le second centre d'études supérieures dans l'orient syriaque. Nous avons un témoignage précis, non pas sur cette école elle-même, mais sur la diffusion de la philosophie grecque dans l'entourage du souverain sassanide, par l'œuvre de l'auteur connu sous le nom de Paul le Perse.[59] Celui-ci dédia au souverain sassanide Chosroès Anushirvan (531-578/9) l'un de ses ouvrages, un "Traité sur l'œuvre logique d'Aristote", selon l'incipit du texte syriaque aujourd'hui conservé. Il s'agit d'une sorte de résumé de logique aristotélicienne comportant les éléments tirés de l'*Isagogè* de Porphyre, des *Catégories* et du *Peri Hermeneias*, qui sont nécessaires à l'exposé de syllogistique qui fait le cœur de l'ouvrage.[60] Le prologue qui ouvre l'ouvrage, après une dédicace à Chosroès, peut se lire comme le pendant du prologue de Sergius à son commentaire des *Catégories*. Comme celui de Sergius, le prologue de Paul se situe dans la tradition du néoplatonisme alexandrin, par ses thèmes, comme celui de la conversion éthique préalable à toute connaissance philosophique, et le souci de soi entendu comme le souci de son âme qui seule est

rares exceptions près, il y a un manque presque total de manuscrits anciens appartenant à la tradition littéraire de l'Église d'Orient", ainsi que le fait observer S. BROCK, *art. cit.* (n. 35), 15.

[58] Cf. S. BROCK, "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", in *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, ed. by N.G. GARSOÏAN, TH.F. MATHEWS and R.W. THOMSON (Washington 1982), 17-34, p. 21; repr. in S. BROCK, *op. cit.* (n. 6), V.

[59] Sur cet auteur, on pourra lire la notice rédigée par nous-même, à paraître dans le prochain volume (V) du *DPhA*.

[60] On peut lire une analyse du traité dans H. HUGONNARD-ROCHE, "Le traité de logique de Paul le Perse: une interprétation tardo-antique de la logique aristotélicienne en syriaque", in *DSTFM* 11 (2000), 59-82; repr. in H. HUGONNARD-ROCHE, *op. cit.* (n. 44), 233-254.

apte à saisir les intelligibles. L'éloge de la philosophie s'y développe à partir de la comparaison d'inspiration platonicienne entre l'œil du corps et l'œil de l'âme:

> "De même que l'œil du corps, en raison de la similitude de sa nature avec la lumière, voit à l'extérieur, de même l'œil de l'âme, en raison de son affinité avec la lumière intelligible qui est en tout, voit la lumière qui est en tout. Et de même que celui dont les yeux du corps sont faibles relativement à la lumière sensible ou bien ne voit rien du tout ou bien voit très peu, de même celui dont les yeux de l'âme ne sont pas entraînés à la lumière intelligible ou bien ne voit rien du tout ou bien voit peu de choses."[61]

L'art de la préface dont témoigne le prologue est l'indice patent de la formation rhétorique avancée dont Paul a bénéficié. Mais le prologue attire l'attention également par un trait remarquable, la supériorité que l'auteur y affirme de la philosophie, qu'il a définie comme la science vraie de toutes choses, sur la foi. Paul écrit:

> "La science porte sur ce qui est proche et manifeste et connaissable, et la foi sur toutes les choses qui sont éloignées et invisibles et non connaissables avec exactitude. Celle-ci comporte le doute, celle-là est dépourvue de doute. Tout doute engendre la dissension, l'absence de doute l'unanimité. La science donc est préférable à la foi, et il est préférable de choisir celle-là plutôt que celle-ci."[62]

Cette philosophie, qui est "la science exacte de toutes choses sensibles et intelligibles" a pour premier instrument la logique, dont Paul se propose de fournir ensuite l'exposé.

Les deux autres ouvrages de Paul qui nous sont connus portent également témoignage de la pénétration de la philosophie dans la culture syro-orientale. Une introduction à la philosophie d'Aristote, s'appuyant sur une classification des livres

[61] Voir notre analyse du prologue, dans HUGONNARD-ROCHE, *op. cit.* (n. 44), 237-239.

[62] Nous traduisons le texte édité par J.P.N. LAND, *Anecdota Syriaca*, t. IV (Lugduni Batavorum 1875), 1-32 [syriaque], p. 2-3.

du Philosophe, qui n'est conservée que dans une version arabe incluse dans un ouvrage du philosophe et lettré persan Miskawayh (mort en 1030),[63] est très étroitement inspirée des discussions que l'on trouve sur le même sujet dans les prolégomènes à l'étude de la philosophie d'Aristote, chez les commentateurs alexandrins, et il y a lieu de penser qu'il s'agit d'un fragment d'un ouvrage de plus grande ampleur sur le modèle des Prolégomènes de la tradition grecque néoplatonicienne.[64] On retrouverait aussi les mêmes fameux *kephalaia*, par lesquels commençaient les commentaires à un ouvrage, dans l'introduction du théologien syro-oriental Babai le Grand à son commentaire sur les *Centuries* d'Évagre.[65]

Le troisième ouvrage connu de Paul le Perse, une "Élucidation du *Peri Hermeneias*" montre non seulement une connaissance de la tradition du commentarisme grec sur ce traité, pour ce qui touche par exemple à l'énumération des 'déterminations –onymes' ou à la construction du carré logique des propositions opposées, mais encore à certains éléments de la tradition grammaticale grecque. En effet, à propos de la division des espèces du discours, la confrontation de la liste de Paul et des termes qu'il utilise pour nommer ces espèces avec les termes utilisés dans divers textes de philosophie ou de grammaire de l'antiquité montre clairement que le texte de Paul se situe non seulement dans la lignée d'Ammonius, mais — chose remarquable — qu'il s'apparente même à la tradition des scolies grecques au *Peri Hermeneias*, qui fut donc vraisemblablement

[63] Il s'agit de la *Classification des bonheurs et hiérarchie des sciences (Kitāb Tartīb al-saʿādāt wa-manāzil al-ʿulūm)*.

[64] On peut lire l'analyse de ce texte dans D. GUTAS, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy. A Milestone between Alexandria and Baġdâd", in *Isl* 60 (1983), 231-267.

[65] Cf. S. BROCK, *art. cit.* (n. 58), 22. La présence des *kephalaia* a été récemment trouvée dans l'introduction de Sergius de Resh'aina à sa traduction du commentaire de Galien à un traité d'Hippocrate: cf. G. BOS and Y.T. LANGERMANN, "The Introduction of Sergius of Rēsh'ainā to Galen's Commentary on Hippocrates' *On Nutriment*", in *JSS* 54 (2009), 179-204. Plus généralement, sur la tradition des *kephalaia* chez les auteurs syriaques, voir E. RIAD, *Studies in the Syriac Preface* (Uppsala 1988), 39-72.

connue dans le milieu des écoles syriaques au VI^e^ et au VII^e^ siècle.[66]

En somme, si les auteurs syro-orientaux n'ont pas traduit la philosophie grecque, à notre connaissance, du moins certains de leurs ouvrages attestent que, dans la seconde moitié du VI^e^ siècle, l'étude de certaines parties de cette philosophie, au moins l'*Organon* d'Aristote (en son début) et la littérature isagogique, a été accessible dans les écoles de l'orient syriaque, à Nisibe certainement, et peut-être en d'autres lieux comme Séleucie-Ctésiphon.

Conclusion

Au terme de cet exposé, il apparaît que le mouvement des traductions syriaques d'œuvres philosophiques grecques s'est développé d'abord dans le milieu syro-occidental, au contact des sources de l'École alexandrine. Plusieurs évolutions culturelles ont suscité ou accompagné ce mouvement. Les débats christologiques ont conduit, au tournant du VI^e^ siècle, certains théologiens de langue syriaque à se tourner à nouveau vers les originaux grecs des textes sur lesquels portaient les discussions et à réviser les anciennes traductions, reconnues comme insuffisamment précises. L'effort philologique accompli pour exécuter des traductions "miroirs" reflétant aussi exactement que possible le sens des mots grecs s'est accompagné d'un renouvellement du langage, et notamment de la création d'un bon nombre de néologismes. Parallèlement à ce retour aux sources grecques, accompagné d'exigences philologiques nouvelles dans la lecture et l'interprétation des textes bibliques et patristiques, une autre

[66] Voir sur ce point H. HUGONNARD-ROCHE, "Du commentaire à la reconstruction: Paul le Perse interprète d'Aristote (sur une lecture du *Peri Hermeneias*, à propos des modes et des adverbes selon Paul, Ammonius et Boèce)", in *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, ed. by J. LÖSSL and J. WATT (Aldershot 2011), à paraître.

évolution semble s'être produite, touchant la forme d'expression de la culture syriaque savante. C'est la rhétorique qui formait le socle de l'éducation avant le tournant du VI^e^ siècle: Jean Chrysostome, comme les Pères antiochiens Théodore de Mopsueste et Diodore, reçurent une éducation rhétorique. Et la pratique antiochienne du commentaire porte de claires marques des méthodes rhétoriques de l'explication des textes littéraires. Cette tradition rhétorique, qui plonge ses racines dans l'exégèse homérique alexandrine d'époque hellénistique, n'était pas inconnue dans la cité tardo-antique. Mais les lettrés syriaques qui se tournèrent vers Alexandrie à l'orée du VI^e^ siècle pour parfaire leur éducation en reçurent l'influence d'une forte tradition philosophique, celle de l'école d'Ammonius. Sergius de Resh'aina en est la figure la plus emblématique. Et le programme d'étude dont il se fait le défenseur à travers son œuvre est principalement, la médecine de Galien mise à part, de nature philosophique: ce sont des œuvres d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise, ou le pseudo-aristotélicien *De mundo*, qu'il traduit, adapte ou commente. Cette importance nouvelle de la philosophie, incluant d'ailleurs la "philosophie naturelle", est un trait qui caractérisera encore, au siècle suivant, les études poursuivies au monastère de Qenneshre. Le mouvement des traductions philosophiques fait partie de cette nouvelle figure de la culture syriaque, dont il faudrait encore préciser les contours, qui prend forme au tournant du VI^e^ siècle et qui est marquée par un retour au grec, la recherche philologique, et le retrait de la rhétorique devant la philosophie.

DISCUSSION

U. Rudolph: Wie Sie erwähnt haben, bezeichnete Sergius Aristoteles als "das Prinzip allen Wissens". Sehen Sie hier einen Unterschied zu dem Aristoteles-Bild, das wir bei den alexandrinischen Autoren des 6. Jahrhunderts antreffen? Und wie kann man erklären, dass sich Sergius trotz dieser grundsätzlichen Eloge auf Aristoteles auf die Lektüre des *Organon* beschränkt hat?

H. Hugonnard-Roche: Sous-jacente à la première partie de la question se trouve la question de l'éventuelle différence entre les écoles d'Athènes et d'Alexandrie. Mais si l'on comprend que dans l'école d'Alexandrie Aristote tient une place éminente, alors on peut rapprocher l'image d'Aristote proposée par Sergius de celle qu'il pouvait avoir aux yeux des alexandrins, du moins d'Ammonius lui-même considéré comme un spécialiste d'Aristote et un savant (en astronomie, par exemple). Il faut aussi préciser que lorsque Sergius fait d'Aristote le principe de tout savoir, il a notamment en vue la méthode d'Aristote et que c'est sur ce point que porte sa réponse à son interlocuteur. Ce qui m'amène à la seconde question. La logique d'Aristote étant l'introduction méthodique à la philosophie, il était naturel que Sergius commençât par là. Peut-être n'a-t-il pas eu le loisir d'entreprendre d'autres commentaires que ceux des *Catégories*[67] ou ces commentaires sont-ils perdus. Quant aux autres ouvrages d'Aristote, ceux de philosophie naturelle, il faut noter qu'ils présentaient de notables difficultés doctrinales pour un chrétien et que ce n'est sans doute pas un hasard si Sergius a traduit, tout en les adaptant, le *De mundo* et le traité *Sur les*

[67] Sur les deux commentaires de Sergius aux *Catégories*, voir les études que nous avons réunies dans H. HUGONNARD-ROCHE, *op. cit.* (n. 44).

causes du tout d'Alexandre,[68] qui pouvaient sans doute s'accorder moins difficilement, moyennant des ajustements, aux doctrines chrétiennes sur le monde.[69]

U. Rudolph: In der Passage, die Sie von Paulus Persa zitiert haben, wird die Philosophie ausdrücklich über den Glauben gestellt. Gibt es weitere Zeugnisse dieser Art in der syrischen Literatur des 6. Jahrhunderts? Könnte Paulus' Haltung damit zu tun haben, dass er im Sassanidenreich (bzw. am Sassanidenhof) wirkte und dass dort mehrere Religionen nebeneinander bestehen konnten?

H. Hugonnard-Roche: Je ne connais pas d'autre texte où la philosophie soit placée au-dessus de la foi dans la littérature syriaque du VI[e] siècle. Sans doute y avait-il effectivement dans l'empire sassanide plusieurs religions co-existantes (chrétienne et zoroastrienne), mais il y avait aussi plusieurs églises tenant pour des opinions diverses en matière de doctrine religieuse, christologique notamment. Plus généralement, Paul observe que sur les sujets touchant l'être divin, ses attributs, sa puissance, la création du monde ou la liberté humaine, les hommes ne cessent de débattre sans parvenir à s'accorder. Dans un passage qui mérite d'être cité, il mentionne les

> "gens qui s'opposent les uns aux autres et se réfutent les uns les autres, car certains dirent que dieu est un, d'autres qu'il n'est pas un seulement; d'autres dirent qu'il a des contraires, d'autres que non; d'autres dirent qu'il a pouvoir sur toutes choses, d'autres qu'il n'est pas omnipotent; d'autres dirent qu'il est le créateur du monde et de tout ce qui est en lui, d'autres ont jugé qu'il n'a pas

[68] Signalons la parution récente de la première édition critique du texte syriaque de ce traité, avec traduction française, par E. FIORI, "L'épitomé syriaque du *Traité sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Reš'aynā", in *Muséon* 123 (2010), 127-158.

[69] Cf. D. KING, "Alexander of Aphrodisias' *On the Principles of the Universe* in a Syriac Adaptation", in *Muséon* 123 (2010), 159-191, qui montre que Sergius modifie le texte d'Alexandre, notamment en le christianisant (par exemple, en remplaçant l'appellation "corps divin" appliquée aux corps célestes par une expression signifiant "corps qui tournent").

été le créateur de toutes les choses qui existent. Il y en a qui dirent que le monde a été fait de rien, et il y en a qui dirent que <Dieu> l'a fait à partir d'une matière. Et il y en a qui dirent que le monde est sans commencement et qu'il demeurera aussi sans fin, d'autres ont enseigné autrement. <Et il y en a> qui dirent que les hommes sont libres dans leur volonté; et il y en a qui réfutèrent cela. Et il y a beaucoup d'autres choses encore comme celles-ci qu'ils dirent et posèrent dans leurs exposés, dans lesquels on les voit se réfuter l'un l'autre et s'opposer les uns aux autres."

C'est en considération de l'impossibilité de parvenir à une connaissance en ces matières de foi que Paul proclame la préférence qu'il faut accorder à la science.

A propos de notre emploi du mot "foi", Christoph Riedweg, qui ne disposait pas du texte que nous venons de citer, nous avait fait la remarque suivante:

C. Riedweg: "Glaube" scheint mir an dieser Stelle nicht religiös zu verstehen. Der Text fügt sich vielmehr ausgezeichnet in die platonische Epistemologie ein, in der ja die πίστις der ἐπιστήμη klar untergeordnet ist (s. auch die diesbezüglich sehr polemischen Äusserungen der kaiserzeitlichen Platoniker gegenüber den Christen).

H. Hugonnard-Roche: A cela nous répondons que le terme utilisé par Paul (*haymonuto*), que nous avons traduit par "foi", est effectivement l'équivalent du grec πίστις. Dans le contexte où il est employé, cependant, il est manifeste qu'il se rapporte à la foi religieuse, car ce sont des dogmes religieux qui sont l'occasion des disputes auxquelles l'auteur fait allusion dans les lignes qui précèdent sa déclaration concernant les doutes touchant les matières qui sont l'objet des doctrines relevant de la foi.

P. Adamson: You mentioned that some Syriac translators sought a very precise and exact rendering of Greek in order to mirror as closely as possible the terminology used in theological disputes. I wonder whether this tendency may underlie the

highly literal translation style we find in some (but not all) Kindī-circle translations, such as their version of the *Metaphysics*? This is a feature of their translations which has occasioned some criticism, and it would be interesting if it turned out to carry forward a deliberate policy which originally had theological motives.

H. Hugonnard-Roche: La réponse à cette question nécessiterait une recherche que je n'ai pas faite. Le contexte est différent: les traductions littérales en syriaque sont appelées par des controverses et représentent des révisions de traductions ou de modes de traductions antérieurs, ce qui n'est pas le cas des traductions arabes du milieu d'al-Kindī, où il s'agit de premières traductions, sans enjeu de compétition. Comme vous le mentionnez, en outre, les traductions effectuées à l'époque d'al-Kindī ne sont pas toutes de même style, les unes étant plutôt paraphrastiques, d'autres plus littérales. Cela peut être le fait de la formation du traducteur et de sa compétence, autant que d'un choix délibéré, un traducteur moins habile étant plus facilement porté à paraphraser. Il faudrait vérifier que les traductions plus littérales se rencontrent surtout à propos de textes impliquant des options théologiques, ce qui reste à prouver. De fait, s'agissant de la *Métaphysique* d'Aristote, en particulier, il ne semble pas que la traduction ancienne d'Usṭāṯ puisse être qualifiée de plus littérale que celle d'Isḥāq ibn Ḥunayn.[70]

C. Riedweg: Wie ist das Verhältnis der christlichen Schule von Nisibis zu derjenigen in Alexandrien zu beurteilen, welche sich ja ebenfalls durch intensives philologisches Arbeiten auszeichnete? Im übrigen berührt sich das hier von Nisibis gezeichnete Bild mit Jamblichs *Vita Pythagorica*, die ihrerseits

[70] Telle est la conclusion de la comparaison minutieuse effectuée entre les traductions d'Usṭāṯ et d'Isḥāq ibn Ḥunayn sur une portion de *Métaphysique Alpha Elatton* par J.N. MATTOCK, "The Early Translations from Greek into Arabic. An Experiment in Comparative Assessment", in *Symposium Græco-Arabicum II*, hrsg. von G. ENDRESS (Amsterdam 1989), 73-102.

wohl bereits christlich-monastische Elemente in die Darstellung der pythagoreischen Schule integriert haben dürfte.

H. Hugonnard-Roche: On a remarqué que la *Vie de Pythagore* s'apparentait aux vies de saints que commençaient à composer les auteurs chrétiens à l'époque de Jamblique, mais sans pouvoir conclure à une dépendance de celle-là par rapport à celles-ci. Et il faut aussi garder à l'esprit que la description du mode de vie pythagoricien est un morceau d'imagination qui est un *topos* littéraire.[71] Quant aux études au sein de l'École de Nisibe, le peu que nous en savons invite à comparer leur déroulement à celui des études dans les écoles grecques tardo-antiques plutôt qu'aux pratiques quotidiennes des pythagoriciens selon Jamblique. L'École de Nisibe, d'autre part, est traditionnellement liée à celle d'Antioche plus qu'à celle Alexandrie: d'une part, pour des raisons théologiques, puisque Nisibe a adopté la christologie antiochienne; d'autre part, parce que la pratique philologique antiochienne était fondée non seulement sur une approche historique des textes, mais aussi sur les méthodes rhétoriques de leur analyse.[72] C'est avec le tournant du VI^{e} siècle qu'une approche philosophique, issue principalement d'Alexandrie, a pénétré dans les écoles syriaques, avec l'apport d'un Aristote néoplatonisé, inséré dans le cursus.

V. Boudon-Millot: Sergius a traduit Galien en suivant un plan bien défini (le canon alexandrin des œuvres de Galien).

[71] Sur ces deux points, voir A.J. FESTUGIÈRE, "Sur le '*De vita Pythagorica*' de Jamblique", in *REG* 50 (1937), 470-494.

[72] La vue traditionnelle selon laquelle la méthode d'exégèse pratiquée à l'École d'Antioche se caractériserait comme historico-grammaticale a été remise en cause (à la suite de remarques déjà présentes dans Chr. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* [Köln 1974]) par F. YOUNG, "The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis", in *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. by R. WILLIAMS (Cambridge 1989), 182-199, qui a souligné le rôle de l'éducation rhétorique dans l'exégèse patristique; voir aussi EAD., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge 1997), spécialement 169-176.

Dans quelle mesure peut-on dire que Sergius a également suivi un tel plan pour ses œuvres philosophiques? Son entreprise obéissait-elle à un projet scientifique défini? Et si oui, dans quelle mesure ce programme de traductions peut-il nous permettre, avec toute la prudence requise, de reconstituer le milieu scientifique, culturel et éventuellement scolaire dans lequel évoluait Sergius?

H. Hugonnard-Roche: Sergius a, en effet, traduit tous les traités de Galien inclus dans le canon alexandrin. S'agissant de la philosophie, nous savons, par le prologue de son commentaire aux *Catégories*, qu'il envisageait sans doute d'exposer, à la demande du dédicataire de son ouvrage, le contenu de l'*Organon* ou d'une partie, au moins, de celui-ci. Pour le reste, Sergius a traduit deux ouvrages de philosophie naturelle, touchant la composition du monde, le traité anonyme *De mundo* et le traité d'Alexandre d'Aphrodise *Sur les principes du tout*. Sergius encore a traduit les œuvres théologiques du Pseudo-Denys. Cet ensemble de textes couvre les champs de la logique, de la physique et de la théologie. Il semble donc bien que Sergius avait ce que l'on pourrait appeler, avec prudence, un "programme" de traductions, qui visait à introduire en syriaque les éléments qu'il considérait comme essentiels de la culture grecque de son temps. Il faut noter, d'ailleurs, que certains des ouvrages qu'il traduit ou commente (Aristote, Galien) sont l'objet de lectures et de commentaires en grec, à Alexandrie, à l'époque même de Sergius, ou qu'ils sont de composition contemporaine à Sergius lui-même (Pseudo-Denys). Le milieu culturel dans lequel Sergius évolue, celui des lettrés syro-occidentaux qui prônent le renouveau des traductions gréco-syriaques, est tout proche du milieu savant grec qui lui est contemporain (Ammonius, Pseudo-Denys). C'est bien cette proximité même qui est la condition du mouvement des traductions en même temps que d'une émergence de la philosophie proprement dite dans la culture syriaque du VI^{e} siècle. Quant aux écoles, nous ne savons rien de la présence d'un établissement d'enseignement à

Resh'aina. Mais il semble raisonnable de penser qu'un cercle savant existait auquel participait Sergius et notamment les dédicataires de ses Commentaires aux *Catégories*, ou encore, le nommé Étienne qui participa à la traduction du Pseudo-Denys.

D. De Smet: Vous mentionnez que des ouvrages "dits de philosophie populaire" ont sans doute été lus dans certaines écoles monastiques. Or, il y a un ouvrage de ce genre écrit en arabe, à savoir le "Livre du Secret de la création" (*Kitāb Sirr al-Ḫalīqa*) attribué à Apollonius de Tyane (*Balīnās*), dans lequel on a relevé des sources syriaques. Une autre "encyclopédie populaire", le "Livre des Trésors" de Job d'Édesse, qui présente de nombreuses similitudes avec l'ouvrage de Balīnās, a été rédigée en syriaque en pleine époque islamique (début IX^{e} siècle). Ces deux textes utilisent notamment le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse. Cela signifie-t-il qu'un certain enseignement des sciences naturelles, profanes, d'origine grecque, faisait partie de la formation des moines et des théologiens dans les Églises syriaques? En ce cas, que pouvait être le projet scientifique mené dans ces milieux monastiques?

H. Hugonnard-Roche: Des manuscrits nous ont conservé des anthologies monastiques, contenant des textes de "philosophie populaire" tels que sentences, dits, historiettes, etc., ainsi que des discours d'éthique philosophique traduits du grec, tels que le Πρὸς Δημόνικον apocryphe d'Isocrate ou le Περὶ ἀσκήσεως du Pseudo-Plutarque.[73] Ces compilations, écrites par des moines, reflètent certainement une partie de leur culture et ont vraisemblablement été lues dans les écoles. S'agissant des sciences, il faut rappeler que les auteurs syriaques chrétiens ont

[73] H. TEULE, "Les compilations monastiques syriaques", in *Symposium Syriacum VII*, éd. par R. LAVENANT (Roma 1998), 249-284, ne s'intéresse qu'aux florilèges qu'il qualifie d'ascéto-mystiques, mais il note qu'il existait des florilèges plus larges contenant des admonitions éthiques ou philosophiques, comme celles que nous mentionnons. Sur cette littérature, voir notamment S. BROCK, *art. cit.* (n. 15).

composé des hexamérons, comportant des éléments de philosophie naturelle, comme celui composé par Jacques d'Édesse, dont le contenu est d'ailleurs inspiré de l'*Hexaméron* de Basile de Césarée, complété par d'autres sources telles que le *De mundo*, le *De lapidibus* de Théophraste ou la *Géographie* de Ptolémée, et la visée de l'auteur en composant cet ouvrage était clairement l'instruction de sa communauté.[74] À propos de Némésius, il faut signaler que le *De natura hominis* fut à l'origine d'un extrait mis sous le nom de Grégoire le Thaumaturge, dont la version syriaque fut une source des traités syriaques sur l'âme.[75] Plus largement, les sciences profanes d'origine grecque ont été cultivées dans le monastère de Qenneshré où Sévère Sebokt a composé des compilations de Ptolémée, un traité d'astrolabe, et divers textes d'astronomie, où il faisait montre d'une aptitude certaine à utiliser les tables astronomiques.[76]

C. D'Ancona: La formazione ricevuta da Sergio di Reš'aynā ad Alessandria traspare da questo panorama così ampio e approfondito. È quindi del tutto legittimo chiedersi perché egli presenti Aristotele come il culmine del sistema del sapere, quasi come se fosse estraneo alla visione dominante nelle scuole filosofiche della fine dell'antichità, per la quale Aristotele prepara allo studio di Platone. È perciò molto seducente l'ipotesi, basata sull'introduzione di Sergio alla propria traduzione delle opere dello pseudo-Dionigi, che sia quest'ultimo, invece di Platone, ad assicurare il coronamento teologico del sistema del sapere. Ci si potrebbe domandare peraltro se ciò rappresenti una prospettiva elaborata in modo consapevole, o se questi due aspetti dell'attività di Sergio non riflettano piuttosto due componenti

[74] À propos de l'ouvrage de Jacques, lire M. WILKS, "Jacob of Edessa's Use of Greek Philosophy in His Hexaemeron", in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. by B. TER HAAR ROMENY (Leiden-Boston 2008), 223-238.

[75] On peut lire quelques brèves observations sur ce sujet dans notre texte sur "La tradition syriaque des traités sur l'âme", à l'adresse www.gral.unipi.it.

[76] Cf. le bref survol que nous avons donné dans H. HUGONNARD-ROCHE, "Matematica e astronomia", in *Storia della scienza*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. IV, sezione 1, *La scienza siriaca* (Roma 2001), 36-41.

distinte della sua formazione: "aristotelica" ad Alessandria, e neoplatonica nella dottrina teologica che gli era propria. I legami dello pseudo-Dionigi Areopagita con la scuola di Atene e in particolare con Proclo sono forti e documentati, e forse Sergio ci attesta due diverse attitudini nel tardo neoplatonismo. In fondo, la discussione più tipicamente teologica svolta ad Alessandria all'epoca di Sergio, quella sull'eternità o la creazione del mondo, ha al centro Aristotele, e non Platone.

H. Hugonnard-Roche: Sergius se place à un moment où la philosophie remplace la rhétorique. Le point de départ de la réflexion concernant Sergius ne doit pas être de le considérer comme un apprenti néoplatonicien qui n'aurait pas suivi le cursus normal, en omettant de commenter Platon après avoir étudié Aristote. Il serait sans doute plus juste de le considérer comme un "intellectuel" chrétien qui participe au mouvement qui conduit le milieu syro-occidental à se tourner vers une nouvelle exigence philologique et exégétique. Dans ce milieu proche d'Alexandrie, par sa formation et par son activité de médecin, Sergius a été conduit à reconnaître la valeur épistémique de la méthode aristotélicienne dans les sciences. Mais en tant que chrétien, Sergius réinterprète le cursus scolaire dans le contexte d'un cursus ascétique modelé sur la doctrine évagrienne des degrés de la contemplation. Et si, d'autre part, certaines doctrines procliennes sont reprises par le Pseudo-Denys, elles sont réinsérées par celui-ci dans une théologie fortement philoxenienne. C'est dans ce milieu que se place aussi Sergius, qui est moins le témoin de deux attitudes du néoplatonisme tardif, que le témoin et l'acteur de la prise en compte par le milieu syro-occidental de la philosophie grecque (logique d'Aristote, et philosophie naturelle adaptée aux exigences de la religion) et son insertion dans une théologie qui emprunte sans doute à Athènes, mais est reformulée par le milieu syriaque de Philoxène et du Pseudo-Denys.

III

DANIEL DE SMET

L'HÉRITAGE DE PLATON ET DE PYTHAGORE: LA "VOIE DIFFUSE" DE SA TRANSMISSION EN TERRE D'ISLAM

> "La science des lumières [...] résulte de l'intuition (*ḏawq*) de l'imam et maître de la philosophie, Platon, lui qui possédait l'inspiration et la lumière. Il en fut de même des philosophes les plus illustres, les piliers de la philosophie, qui l'ont précédé dans le temps, à partir du père de la philosophie, Hermès, jusqu'à son époque, comme Empédocle, Pythagore et bien d'autres. Les paroles des Anciens sont symboliques (*marmūza*) et elles ne sont pas sujettes à réfutation. En effet, si on formule des objections contre le sens apparent de leurs propos, on n'en détruit pas pour autant les intentions, car il n'y a pas de réfutation d'un symbole (*lā radd ʿala l-ramz*)."[1]

> "[Platon] a formulé sa philosophie à l'aide de symboles; il l'a cachée et en a parlé de façon énigmatique, de sorte que son intention n'est claire que pour ceux qui maîtrisent la philosophie."[2]

Le "divin Platon" (*Aflāṭūn al-ilāhī*) avait auprès des Arabes la réputation d'un philosophe obscur, qui exprima sa pensée à l'aide de symboles et d'énigmes. Certains (dont al-Suhrawardī) considéraient cela comme une grande qualité; d'autres, en revanche, ont sévèrement critiqué la confusion et le manque

[1] Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *Kitāb Ḥikmat al-Išrāq*, éd. par H. ZIAI (Provo 1999), 2.

[2] Al-Mubaššir ibn Fātik, *Muḫtār al-ḥikam*, ed. por A. BADAWĪ (Madrid 1958), 128.

de rigueur démonstrative dont témoigneraient les ouvrages de Platon.[3]

Les Arabes ont beaucoup écrit sur Platon, mais avaient-ils un accès direct aux dialogues? Avaient-ils réellement lu ses œuvres? La réponse à cette question est loin d'être évidente. En effet, nous ne possédons aucune traduction intégrale en arabe d'un seul ouvrage de Platon, ni même de larges extraits prouvant l'existence de telles traductions. Les sources bibliographiques arabes fournissent à ce sujet des informations ambiguës et difficiles à interpréter.

Certes, on a relevé dans la littérature arabe, dans des écrits appartenant à des genres et à des disciplines très divers, des citations plus ou moins courtes tirées des dialogues de Platon. Celles-ci se présentent tantôt comme des traductions littérales, certaines ayant même conservé la forme du dialogue, tantôt comme des paraphrases relativement éloignées du grec. Dans bien des cas, la source de ces citations est difficile à déterminer. Proviennent-elles de traductions arabes intégrales ou partielles des dialogues de Platon ou plutôt des résumés qu'en fit Galien? Ont-elles été puisées directement au texte grec par des auteurs qui maîtrisaient encore cette langue? Ont-elles été tirées de manuels tardo-antiques servant à l'enseignement de la philosophie, de doxographies, ou de gnomologies? Les a-t-on trouvées dans des commentaires néoplatoniciens des œuvres de Platon? Ou tout simplement dans les ouvrages d'Aristote, de Plotin et des médecins grecs, en premier lieu Galien?[4]

[3] Averroès notamment n'appréciait guère le "style" de Platon; voir les passages cités par D.N. HASSE, "Plato arabico-latinus: Philosophy — Wisdom Literature — Occult Sciences", in *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, ed. by S. GERSH and M. HOENEN (Berlin 2002), 36-37.

[4] La transmission de Platon dans le monde arabo-musulman a suscité une abondante littérature. Citons par ordre chronologique: F. ROSENTHAL, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", in *IslCult* 14 (1940), 387-422; R. WALZER, "Platonism in Islamic Philosophy", in *Recherches sur la tradition platonicienne*, éd. par W. GUTHRIE, O. GIGON et W. THEILER (Vandœuvres-Genève 1957), 203-224; F. KLEIN-FRANKE, "Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam", in *IOS* 3 (1973), 120-139; F. E. PETERS, "The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition", in *Islamic Philosophical*

L'analyse des sources bibliographiques et un inventaire non-exhaustif des citations conservées, qui forment l'objet de la première partie de cet article, montrent que toutes ces voies de transmission doivent en effet être prises en compte. Il en résulte que la transmission arabe de Platon est un phénomène très complexe. En outre, elle s'avère en partie analogue à celle de Pythagore, que la tradition arabe associe intimement à Platon.

Comparé à Aristote, dont tous les écrits (hormis la *Politique*) ont été traduits, les Arabes n'avaient de Platon et de Pythagore qu'une connaissance indirecte et "diffuse", puisée à des sources grecques et arabes en grande partie perdues, selon des voies de transmission qui nous échappent encore largement. Il s'ensuit que des chercheurs ont été amenés à spéculer sur le contenu d'ouvrages dont nous ne connaissons que les titres, à formuler des hypothèses parfois hasardeuses, voire à construire de véritables mythes. Dans la seconde partie de mon exposé, j'aborderai trois hypothèses concernant la transmission de Platon et de Pythagore en terre d'Islam, hypothèses qui se recoupent partiellement: (1) la transmission par "voie diffuse"; (2) le "syncrétisme hellénistique" et la "philosophie populaire"; (3) les Sabéens de Ḥarrān. Formulées principalement par des arabisants, ces hypothèses tendent à être acceptées par les spécialistes de l'Antiquité comme des vérités établies, alors qu'elles s'avèrent en réalité bien fragiles sur de nombreux points.

La transmission de Platon selon les sources bibliographiques

Le célèbre *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, achevé vers 990 dans le milieu même des traducteurs gréco-arabes de Bagdad, est généralement considéré comme une source de première main. Comparée à la notice qu'Ibn al-Nadīm consacre à Aristote et

Theology, ed. by P. MOREWEDGE (Albany 1979), 14-45; P. WALKER, "Platonisms in Islamic Philosophy", in *SI* 79 (1994), 5-25; G. STROHMAIER, "Platon in der arabischen Tradition", in *WJA*, N.F. 26 (2002), 185-200.

qui contient des informations très précises sur les traductions de chacun de ses ouvrages et de leurs commentaires antiques, sa notice sur Platon s'avère plutôt maigre. Elle comprend une liste des dialogues qui est explicitement attribuée à "Théon" — sans doute Théon de Smyrne — et manifestement tirée du "Livre sur l'ordre dans lequel il faut lire les écrits de Platon et sur les titres de ses ouvrages", mentionné par Ibn al-Nadīm dans sa courte notice sur le dit "Théon".[5] Cette liste comporte vingt-neuf titres transcrits du grec, à l'exception des deux premiers, cités en arabe, et sur lesquels Ibn al-Nadīm nous fournit quelques précisions: "La *République* (*Kitāb al-Siyāsa*): Ḥunayn ibn Isḥāq en a fait un commentaire (*fassarahu*); les *Lois* (*Kitāb al-Nawāmīs*): Ḥunayn l'a traduit (*naqalahu*), ainsi que Yaḥyā ibn ʿAdī". La suite de la liste ne comprend que de simples titres transcrits du grec, avec parfois une vague indication concernant leur objet (p. ex. "Un dialogue appelé *Théagès*, sur la philosophie").[6] Il y a cependant trois exceptions: (1) le *Sophiste*, au sujet duquel Ibn al-Nadīm remarque: "J'ai vu, écrit de la main (*bi-ḫaṭṭ*) de Yaḥyā ibn ʿAdī, le *Sophiste* (*Sūfisṭis*) qu'Isḥāq [ibn Ḥunayn] a traduit (*tarǧama*) avec le commentaire (*tafsīr*) d'Olympiodore"; (2) le *Timée* "que Yaḥyā ibn ʿAdī a corrigé" (*aṣlaḥa*); (3) le *Parménide* "dont Galien a fait un sommaire (*ǧawāmiʿ*)".[7]

Curieusement, Ibn al-Nadīm fait suivre la liste de Théon par une seconde liste, plus courte mais aussi plus problématique, comportant des ouvrages de Platon "que j'ai vus moi-même ou dont une personne digne de foi (*ṯiqa*) m'a rapporté qu'elle les

[5] Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, éd. par R. TAĞADDUD (Beyrouth 1988), 315; trad. angl. B. DODGE, *The Fihrist of al-Nadīm* (New York–London 1970), 614. L'ouvrage de Théon n'a pas été conservé en grec.

[6] Sur l'ordre dans lequel figurent les dialogues de Platon dans la liste de Théon et son rapport avec la classification de Thrasyllus, voir F. KLEIN-FRANKE, *art. cit.* (n. 4), 127, et surtout H. TARRANT, *Thrasyllan Platonism* (Ithaca–London 1993), 58-72.

[7] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 306; trad. angl. 592-593. Sur le sens technique des termes *tafsīr*, *šarḥ* et *ǧawāmiʿ*, voir D. GUTAS, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works", in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. by C. BURNETT (London 1993), 32-38.

avait vus". Cette liste contient dix titres, la plupart suivis par des indications concernant leur transmission à l'époque d'Ibn al-Nadīm:

> "[1] Le *Timée*, en trois parties (*maqālāt*). Ibn al-Biṭrīq l'a traduit (*naqalahu*) et Ḥunayn ibn Isḥāq l'a traduit ou bien Ḥunayn a corrigé ce qu'Ibn al-Biṭrīq avait traduit. [2] Le 'Livre des relations' (*Kitāb al-Munāsabāt*), dans un manuscrit copié par Yaḥyā ibn 'Adī. [3] Le 'Livre de Platon au Crétois concernant les lois', dans un manuscrit copié par Yaḥyā ibn 'Adī. [4] Le 'Livre de l'Unicité' (*Kitāb al-Tawḥīd*), avec son discours concernant l'âme, l'intellect, la substance et l'accident. [5] Le 'Livre de la sensation et du plaisir' (*Kitāb al-ḥiss wa-l-ladda*), en une seule partie. [6] Le 'Livre du *Timée*', dont parla Plutarque, dans un manuscrit de Yaḥyā. [7] Le 'Livre *Sṭsṭs*' (le *Sophiste*?), qu'al-Masūdriyūs (?) a traduit (*tarǧama*), dans un manuscrit copié par Yaḥyā. [8] Le 'Livre de l'éducation des jeunes gens' (*Kitāb ta'dīb al-aḥdāṯ*). [9] Il existe également de lui [*i.e.* de Platon] des lettres (*rasā'il*) (...). [10] Le 'Livre de Platon sur les principes de la géométrie' (*Uṣūl al-handasa*), traduit par Mattā [ibn Yūnus]."[8]

Ce catalogue des ouvrages de Platon est déconcertant: l'identification de la plupart des titres n'est guère évidente et il est fort probable que des apocryphes y figurent. Ainsi, dans les notes à son édition du *Fihrist*, Gustav Flügel propose de reconnaître en [2] le *Cratyle* (?); il considère le *qawluhu fī l-nafs* dans le titre de [4] comme un dialogue distinct qu'il identifie avec le *Phédon*;[9] [5] serait le *Philèbe*; pour [8] il nous laisse le choix entre les deux *Alcibiades*, le *Théagès*, le *Lachès* ou le *Lysis*;[10] [7] serait le *Sophiste* et al-Masūdriyūs une corruption pour Olympiodore.[11] Cette dernière identification semble en effet

[8] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 306-307; trad. angl. 593-594. Pour le dernier ouvrage, certains manuscrits donnent Qusṭā [ibn Lūqā] comme traducteur, au lieu de Mattā [ibn Yūnus].

[9] Flügel semble suivre Ibn al-Qifṭī qui mentionne successivement: le *Kitāb al-Tawḥīd*; le *Kitāb fī l-'aql wa-l-nafs wa-l-ǧawhar wa-l-'araḍ* (*Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, hrsg. von J. LIPPERT [Leipzig 1903], 18); voir *infra*, n. 17.

[10] Il s'agit en toute probabilité d'un apocryphe néopythagoricien; voir *infra*, n. 113.

[11] Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, hrsg. von G. FLÜGEL (Leipzig 1871-1872), vol. 2, 111-112.

probable: il y aurait alors référence au même ouvrage cité dans la liste de Théon. Mais si al-Masūdriyūs n'est autre qu'Olympiodore, en quelle langue celui-ci aurait-t-il "traduit" le *Sophiste*? Bayard Dodge, pour sa part, reprend dans sa traduction la plupart des identifications de Flügel, mais reconnaît en [4] le *Timée* et en [8] "most likely" le *Lachès*,[12] alors que [10] serait un apocryphe.[13] Toutes ces identifications demeurent hautement problématiques. Quant au "*Timée* dont parla Plutarque" [6], il s'agit probablement d'un commentaire de Plutarque sur le *Timée*, qui devait être accessible en arabe, puisqu'Ibn al-Nadīm en cite un commentaire parmi les ouvrages d'Abū Bakr al-Rāzī: "Livre concernant le commentaire (*tafsīr*) du livre de Plutarque sur le commentaire du *Timée*".[14] Mais, à supposer que ce "Plutarque" soit bien Plutarque de Chéronée, y a-t-il référence au Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας (*De Animae procreatione in Timaeo*, conservé en grec) ou au Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον perdu? Par ailleurs, dans une liste de traducteurs qui précède la notice sur Platon, Ibn al-Nadīm mentionne un certain Abū ʿAmr Yuḥannā ibn Yūsuf al-Kātib et précise: "il a traduit (*naqala*) le livre de Platon sur l'éducation des jeunes gens" (*Kitāb Ādāb al-ṣibyān*).[15]

Il ressort de tout cela une grande confusion qui témoigne de la connaissance imparfaite qu'Ibn al-Nadīm avait de l'œuvre de Platon. Il cite probablement un même dialogue sous des titres différents, selon les sources consultées, et semble n'avoir eu qu'une idée très vague du contenu des écrits répertoriés. Un nombre d'ouvrages qu'il prétend avoir vu lui-même figuraient dans des manuscrits copiés par Yaḥyā ibn ʿAdī, ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils étaient traduits en arabe: Yaḥyā avait

[12] Voir *supra*, n. 10.

[13] B. DODGE, *op. cit.* (n. 5), 593-594.

[14] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 358. 21-22 (éd. citée n. 5); trad. angl. 706.

[15] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 305. 4-5; trad. angl. 588. Dodge pense (*ibid.*, n. 61) qu'il pourrait s'agir de la deuxième et troisième partie de la *République*, mais plus probablement du *Lachès*. Or, il est très probable que cet ouvrage soit identique à l'apocryphe néopythagoricien cité dans la seconde liste des ouvrages de Platon [n° 8].

dans sa bibliothèque un riche fonds de manuscrits grecs et il en recopiait lui-même afin d'enrichir sa collection.[16] Il est également frappant qu'Ibn al-Nadīm ne mentionne aucune traduction en syriaque d'un ouvrage de Platon, alors qu'il le fait fréquemment pour d'autres auteurs, notamment Aristote.

Par conséquent, les informations fournies par le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm sont difficiles à interpréter et à évaluer à leur juste valeur. Les dialogues dont il dit explicitement avoir vu une version arabe (la *République*, les *Lois*, le *Timée*) ont-ils été traduits en entier ou en partie, littéralement ou sous forme de paraphrases, à partir du texte de Platon, d'un résumé ou d'un commentaire?

Les bibliographes ultérieurs ne nous éclairent guère davantage. Ibn al-Qifṭī (1172-1248) recopie les deux listes d'Ibn al-Nadīm, tout en éliminant la plupart des références aux traductions. Il y a des variantes dans les titres, mais celles-ci sont manifestement dues aux aléas de la transmission manuscrite.[17] Le répertoire des ouvrages de Platon dressé par Ibn Abī Uṣaybi'a (1203-1270) ne fait aucune mention de traductions. Il contient des titres en arabe ou transcrits du grec, en partie identiques à ceux qui figurent dans la liste de Théon, mais classés selon un ordre différent. À la fin sont repris les titres arabes de la seconde liste d'Ibn al-Nadīm.[18]

Une autre classification apparaît dans la "Philosophie de Platon" (*Falsafat Aflāṭūn*) d'al-Fārābī, petit traité qui décrit les phases successives de la recherche philosophique de Platon et mentionne pour chacune d'elles les dialogues qui s'y rapportent, indiquant ainsi l'ordre de lecture.[19] De toute évidence,

[16] G. ENDRESS, *The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī. An Analytical Inventory* (Wiesbaden 1977), 6-7.

[17] Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ*, 17-18.

[18] Ibn Abī Uṣaybi'a, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, éd. par N. Riḍā' (Bayrūt [1965]), 85-86.

[19] Al-Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn, Alfarabius de Platonis philosophia,* ed. F. ROSENTHAL et R. WALZER, (Londinii 1948); édition reprise par A. BADAWĪ, *Aflāṭūn fī l-Islām* (Téhéran 1974), 5-27; trad. angl. M. MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca 1962), 53-67.

al-Fārābī s'est appuyé sur un écrit scolaire, une introduction à la philosophie platonicienne qu'on a voulu attribuer à Théon ou à Galien, mais qui semble plutôt issue de l'École d'Alexandrie.[20] Les titres sont transcrits du grec, mais al-Fārābī — ou plutôt un copiste — fait suivre la plupart d'entre eux par une "traduction" arabe fantaisiste qui témoigne de son ignorance quant au contenu des ouvrages cités.

Enfin, par leurs sources bibliographiques grecques, les Arabes savaient également que les dialogues de Platon étaient classés en tétralogies (*rābū'*).[21] Ils connaissaient les noms grecs de la plupart de ses ouvrages et ils les citent en des ordres différents, reflets sans doute de classifications divergentes remontant à l'Antiquité. Mais, dans l'ensemble, ils n'avaient qu'une vision très imparfaite et indirecte du contenu du corpus platonicien.

Par ailleurs, la liste des ouvrages de Platon dressée par Ibn Abī Uṣaybi'a lui attribue deux écrits portant le titre de *Timée*:

> "Le livre 'Le *Timée* spirituel' (*Ṭīmā'ūs al-rūḥānī*), concernant l'agencement des trois mondes intelligibles qui sont: le monde de la divinité, le monde de l'intellect et le monde de l'âme; le livre 'Le *Timée* naturel' (*Ṭīmā'ūs al-ṭabī'ī*), quatre parties (*maqālāt*) sur la composition du monde de la nature; il a adressé ces deux livres à un de ses disciples appelé Timée. Le but de Platon dans ce livre est de décrire la totalité de la science naturelle." [22]

Cette distinction entre deux "Timées" nous conduit vers Galien, comme le laisse entendre Ibn Abī Uṣaybi'a qui ajoute aussitôt: "Galien a écrit un livre divisé en quatre parties dans lequel il a commenté (*fassara*) la science médicale contenue dans le *Timée*".[23]

[20] F. ROSENTHAL et R. WALZER, *op. cit.* (n. 19), XV (Théon); H. TARRANT, *op. cit.* (n. 6), 32-38 (Galien ou un auteur médio-platonicien dans l'entourage de Galien); voir n. 90.

[21] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 307; trad. angl. 593-594; Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn*, 81, passage tiré de Mubaššir, *Muḫtār*, 128.

[22] Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn*, 85.

[23] *Ibid.*

L'attribution à Platon d'un double *Timée* est ancienne, car elle apparaît déjà dans le *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf* d'al-Mas'ūdī, écrit vers 956, donc avant le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm:

> "Platon a mentionné l'agencement (*tartīb*) des mondes dans son livre appelé 'Le *Timée* concernant la métaphysique' (*Ṭīmā'ūs fī mā ba'da l-ṭabī'a*): il est en trois parties (*maqālāt*) adressées à son disciple Timée. Il figure parmi ce que Yaḥyā ibn al-Biṭrīq a traduit (*tarǧama*). Il est distinct de son livre 'Le Timée médical' (*Ṭīmā'ūs al-ṭibbī*)[24] dans lequel il mentionne la génération du monde physique (*al-'ālam al-ṭabī'ī*) et ce qu'il contient: les figures et les couleurs, ainsi que leur composition et leur différence, et autres choses similaires. Galien l'a expliqué (*šaraḥahu*) et Ḥunayn ibn Isḥāq l'a commenté (*fassarahu*). Il mentionne qu'il y manque deux cahiers (*kurrāsatān*), le premier et le deuxième. Ce qui existe de sa traduction (*tarǧama*), ce sont quatre parties (*maqālāt*)."[25]

Ce passage, embrouillé à souhait, nous livre un élément important pour comprendre la transmission arabe de Platon. L'attribution à Platon d'un double *Timée* provient probablement d'une confusion due au fait que Galien a consacré deux ouvrages au *Timée*, tous deux traduits en arabe: "Sommaire (*Synopsis*) du *Timée* de Platon" et "Sur la matière médicale dans le *Timée* de Platon".[26] Les Arabes connaissant mal le *Timée* original, ils en auraient déduit que Galien a commenté ou abrégé deux ouvrages différents de Platon, d'où le dédoublement du *Timée*.[27] En d'autres termes, les abrégés de Galien ont été confondus avec les ouvrages mêmes de Platon. Se pose alors la

[24] F. ZIMMERMANN, "The Origins of the so-called 'Theology of Aristotle'", in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, ed. by J. KRAYE, W.F. RYAN and C.B. SCHMITT (London 1986), 150, propose de corriger *al-ṭibbī* en *al-ṭabī'ī*. Mais le titre *Ṭīmā'ūs al-ṭibbī* est également cité par al-Bīrūnī; voir *infra*, p. 100.

[25] Al-Mas'ūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, éd. par M. J. DE GOEJE (Lugduni Batavorum 1894), 162-163.

[26] A.J. FESTUGIÈRE, "Le *Compendium Timaei* de Galien", in *REG* 65 (1952), 97-99; V. BOUDON, "Galien de Pergame", in *DPhA* III (Paris 2000), 459.

[27] Telle semble également être l'opinion de C. D'ANCONA, "The *Timaeus'* Model for Creation and Providence", in *Plato's* Timaeus *as Cultural Icon*, ed. by G. J. REYDAMS-SCHILS (Notre Dame 2003), 230.

question de savoir quel *Timée* a été traduit par Yaḥyā ibn al-Biṭrīq "en trois parties" et retraduit ou corrigé par Ḥunayn au dire d'Ibn al-Nadīm.[28] Que faut-il entendre par "en trois parties"? Selon Dodge, il s'agirait de trois dialogues: le *Timée*, le *Critias* et l'*Hermocrates*, alors que D'Ancona suggère la *République,* le *Timée* et le *Critias.*[29] Or, il me paraît improbable que Yaḥyā ibn al-Biṭrīq ait traduit intégralement ces trois dialogues. Par ailleurs, D'Ancona remarque avec raison que le début du "Sommaire du *Timée*" de Galien présente la *République,* le *Timée* et le *Critias* comme trois ouvrages étroitement liés par le contenu, ce qui aurait pu susciter l'impression qu'il s'agit en fait de trois parties d'un seul livre, celui dont Galien a fait le résumé.[30] Dès lors, ne serait-ce pas plutôt le sommaire de Galien que Yaḥyā ibn al-Biṭrīq a traduit et non le *Timée* de Platon?

Galien joua ainsi un rôle de premier ordre dans la transmission arabe de Platon. Ḥunayn ibn Isḥāq, le "spécialiste" des traductions arabes de Galien, écrit lui-même dans sa *Risāla* à ʿAlī ibn Yaḥyā ibn al-Munaǧǧim au sujet de ce qui a été traduit des œuvres de Galien:

> "Son livre sur ce que Platon a mentionné de la science médicale en son livre intitulé *Timée*. Il a disposé ce livre en quatre parties (*maqāla*). Je l'ai trouvé, mais il manquait une petite partie au début et je n'avais pas été en mesure de le traduire. Plus tard, je l'ai traduit (*tarǧama*) en syriaque et j'ai complété ce qui manquait au début. J'en ai traduit la première *maqāla* en arabe, tandis qu'Isḥāq a traduit les parties restantes en arabe."[31]

Par conséquent, il existait une version arabe intégrale du traité galénique "Sur la matière médicale dans le *Timée* de Platon". Ḥunayn poursuit:

[28] Voir *supra*, p. 91.

[29] B. DODGE, *op. cit.* (n. 5), 593 n. 79; C. D'ANCONA, *art. cit.* (n. 27), 230-231.

[30] Ǧālīnūs, *Ǧawāmiʿ Kitāb Ṭīmāʾūs*, éd. A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 87; cf. C. D'ANCONA, *art. cit.* (n. 27), 230-231.

[31] G. BERGSTRÄSSER (Hrsg.), *Ḥunayn Ibn Isḥāq. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen* (Leipzig 1925), 50 du texte arabe.

"Parmi les livres du même genre, j'en ai trouvé un autre qui contient quatre parties (*maqālāt*) des huit dont se compose le "Sommaire des livres de Platon" (*Ǧawāmiʿ kutub Aflāṭūn*) par Galien. Dans la première partie il y a le sommaire de cinq ouvrages de Platon, à savoir le *Cratyle* sur les noms, le *Sophiste* sur la division, le *Politique* sur la régence, le *Parménide* sur les formes et l'*Euthydème*. La deuxième partie contient le sommaire de quatre parties du livre de Platon sur la *République* (*al-siyāsa*) et la troisième partie le sommaire des six parties restantes de la *République*, ainsi que le sommaire du livre intitulé 'Le *Timée*, sur la science naturelle'. Enfin, la quatrième partie résume le sens des douze parties [du livre] sur les *Lois* (*al-siyar*) de Platon. J'ai traduit les trois premières parties en arabe pour Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Mūsā."[32]

Il résulte de ce passage que la quatrième partie, celle qui contient le sommaire des *Lois*, n'a pas été traduite par Ḥunayn. Pourtant, il en subsiste un fragment en arabe et il est très probable qu'al-Fārābī ait utilisé ce sommaire pour écrire son abrégé des *Lois*.[33] Comment interpréter la phrase qu'une main postérieure a ajoutée à la fin de la notice de Ḥunayn sur les sommaires de Galien: "Īsā a traduit le tout et Ḥunayn a corrigé le sommaire de la *République*"?[34] Par ailleurs, il est très probable que le *tafsīr* de la *République* attribué par Ibn al-Nadīm à Ḥunayn[35] ne soit autre que sa traduction du sommaire de Galien. Enfin, comment expliquer que dans la liste des ouvrages de Galien dressée par Ibn al-Nadīm ne figure que le sommaire du *Timée*, le seul qui nous a été conservé?[36]

Les sources biographiques arabes ne nous offrent donc qu'une version confuse et incomplète de la transmission de Platon en terre d'Islam. La quasi totalité des traductions qu'ils mentionnent ne nous étant pas parvenues, il s'avère très diffi-

[32] *Ibid.*, 50-51 du texte arabe.
[33] Voir *infra*, p. 107.
[34] G. BERGSTRÄSSER, *op. cit.* (n. 31), 51 du texte arabe.
[35] Voir *supra*, p. 90.
[36] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 349 *ult.*; trad. angl. 685. Dans la même liste figure également le traité "Sur les doctrines d'Hippocrate et Platon", en dix parties, traduit en arabe par Ḥubayš (Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 349.9-10; trad. angl. 684).

cile, voire impossible, de vérifier leurs propos. Comparé aux informations très précises et exactes que nous possédons au sujet de la transmission arabe des ouvrages d'Aristote, un flou règne autour du *Plato Arabus*. Toutefois, une conclusion semble s'imposer: les Arabes, faute de traductions intégrales des dialogues, n'avaient qu'une connaissance indirecte et diffuse du corpus platonicien.

La transmission arabe des dialogues de Platon

Néanmoins, un nombre assez important de citations plus ou moins littérales tirées des dialogues platoniciens a été relevé dans la littérature arabe. Elles apparaissent dans des écrits appartenant à divers genres et disciplines. S'il ne s'agit pas de citations glanées dans les ouvrages d'Aristote ou autres auteurs grecs transmis en arabe, leur source demeure difficile, sinon impossible, à établir. Dans bien des cas, un même écrit contient des citations provenant de plusieurs dialogues platoniciens, qui y figurent côte-à-côte avec des extraits tirés d'autres auteurs grecs ou arabes et dont l'unique point commun est de se rapporter à un même thème. Dès lors, l'explication la plus probable est que ces citations proviennent de florilèges, de doxographies, de dossiers thématiques, dont le matériel grec a été compilé soit dans l'Antiquité tardive, soit à l'époque islamique dans le milieu des traducteurs qui disposaient encore d'une riche collection de textes grecs, dont une partie importante ne nous est pas parvenue.

Sans prétendre à une exhaustivité même approximative, il est utile d'établir un bref inventaire pour chaque dialogue dont les Arabes avaient une certaine connaissance.

1. Le Timée

Le *Timée* jouissait auprès des Arabes d'une solide réputation en tant que livre sur la cosmologie. Sans doute est-ce pour cette

raison que le "Sommaire du *Timée*" est le seul des sommaires galéniques des dialogues de Platon à nous être parvenu en arabe.[37] Mais le *Timée* était également prisé comme livre de médecine. Du traité de Galien "Sur la matière médicale dans le *Timée* de Platon", six fragments arabes ont été transmis dans le "Livre des aphorismes sur la médecine" (*Kitāb al-Fuṣūl fī l-ṭibb*) de Maïmonide.[38]

Nous possédons la traduction arabe par Ḥubayš du traité "Sur les habitudes" (Περὶ ἐθῶν) de Galien. Il contient une longue citation du *Timée* (89e-90c) traduite assez littéralement.[39] Or, dans le Ms. *Aya Sofya 3725* (fols. 214-218), la traduction du texte grec de Galien est suivie d'un commentaire dans lequel le passage du *Timée* est expliqué à l'aide de l'*In Timaeum* de Proclus.[40] Certes, cela ne prouve pas que l'*In Timaeum* a été intégralement traduit en arabe. Mais cet exemple illustre parfaitement la complexité de la transmission de Platon: les Arabes (ou leurs sources) lisaient Galien à la lumière de Proclus et connaissaient par cette double voie un passage important du *Timée*.

[37] Ǧālīnūs, *Ǧawāmiʿ Kitāb Ṭīmāʾūs*, éd. et trad. latine par P. KRAUS et R. WALZER, *Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta* (Londinii 1951); éd. A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 87-119. Selon V. BOUDON, *art. cit.* (n. 26), 459, seuls "quelques fragments" en auraient été conservés en arabe. Il me semble, au contraire, que le texte arabe dont nous disposons ne présente guère un aspect fragmentaire, mais contient probablement l'ensemble du sommaire de Galien. C. D'ANCONA, *art. cit.* (n. 27), 229 n. 19, est du même avis. Le texte grec est perdu.

[38] Ces fragments ont été édités par P. KAHLE in H. O. SCHRÖDER, *Galeni In Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta*, CMG Suppl. I (Leipzig–Berlin 1934), 97-99.

[39] F. KLEIN-FRANKE, "The Arabic Version of Galen's Περὶ ἐθῶν", in *JSAI* 1 (1979), 135-136 (trad. angl.), 148-149 (texte arabe).

[40] Ce commentaire au Περὶ ἐθῶν a été traduit en allemand par F. PFAFF in J. SCHMUTTE (ed.), *Galeni De Consuetudinibus*, CMG Suppl. III (Leipzig–Berlin 1941), 53-60, et en français par G. VAJDA in A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, tome V (Paris 1968), 241-248. Qu'il s'agit bien de l'*In Timaeum* ressort clairement du témoignage de Ḥunayn dans sa *Risāla*; voir G. BERGSTRÄSSER, *op. cit.* (n. 31), 26 du texte arabe; cf. G. ENDRESS, *Proclus Arabus* (Beyrouth 1973), 24-25. Nous sommes donc en présence d'un fragment de la partie de l'ouvrage de Proclus qui est perdue en grec, la tradition manuscrite grecque n'allant pas au-delà de *Timée* 44d.

Cette complexité se retrouve dans les nombreuses citations de Platon incluses dans le "Livre sur l'Inde" (*Taḥqīq mā li-l-Hind*) d'al-Bīrūnī (m. 1048), ouvrage dans lequel cet illustre savant met en parallèle les doctrines des sages de l'Inde et celles des Grecs, en premier lieu Platon.[41] Pour ce qui concerne le *Timée*, sept passages s'y rapportent, mais il s'agit à chaque fois de références assez éloignées du texte grec. Deux citations sont explicitement attribuées au "*Timée* médical" (*Ṭīmā'ūs al-ṭibbī*),[42] une au *Timée*,[43] deux à Platon sans indication de source,[44] alors que les deux allusions restantes au *Timée* sont citées sous le nom de Proclus.[45] Elles proviennent probablement de l'*In Timaeum*: Endress a en effet montré que la dernière n'est qu'une version légèrement abrégée de la citation contenue dans le commentaire arabe du Περὶ ἐθῶν de Galien.[46] Par conséquent, al-Bīrūnī semble avoir puisé sa connaissance du *Timée* à une source (doxographique?) proche des traducteurs arabes de Galien.

2. Le Phédon

Bien qu'aucune traduction n'en soit attestée par les sources bibliographiques, le *Phédon* est amplement cité par les auteurs arabes comme un livre sur l'immortalité de l'âme et comme un

[41] Al-Bīrūnī, *Taḥqīq mā li-l-Hind*, ed. by E. SACHAU (London 1887); trad. angl. E. SACHAU, *Alberuni's India*, 2 vols. (London 1888). La plupart des citations de Platon ont été réunies par A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 123-135.

[42] La première (17.6-13 SACHAU, 130-131 BADAWĪ) est composée de trois parties, dont seule la deuxième est identifiable dans le texte grec (*Tim.* 41a) alors que les autres proviendraient, selon Zeller consulté à ce sujet par Sachau, d'un commentaire chrétien sur le *Timée* (?) (E. SACHAU, trad. angl., vol. 2, 271-272). La seconde (164.16-17 SACHAU, 132 BADAWĪ,) se rapporte à *Tim.* 42d-e.

[43] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 110. 2-4 SACHAU, 131 BADAWĪ: il s'agit d'une allusion à *Tim.* 36b-d.

[44] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 21. 18 *sq* SACHAU: référence assez éloignée à *Tim.* 77a-b; *Taḥqīq*, 114.24-115.1 SACHAU, 131-132 BADAWĪ: traduction libre de *Tim.* 41a.

[45] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 28.20-29.3 SACHAU: allusion à *Tim.* 44a-d; *Taḥqīq*, 42.11-16 SACHAU: référence à *Tim.* 90a.

[46] G. ENDRESS, *op. cit.* (n. 40), 25.

témoin précieux de la vie — et surtout de la mort — de Socrate. Les auteurs qui en citent des passages plus ou moins littéraux, semblent les avoir trouvés dans des doxographies ou des commentaires néoplatoniciens.

Ibn al-Nadīm mentionne dans le *Fihrist* parmi les ouvrages de Proclus: "Livre concernant le commentaire (*tafsīr*) du *Phédon* sur l'âme, en syriaque. Abū ʿAlī ibn Zurʿa en a traduit un peu (*yasīran*) en arabe".[47] Dans la même liste figure un "Commentaire des propos de Platon que l'âme n'est pas mortelle, en trois parties", qui selon Endress pourrait se référer au même ouvrage.[48] Le *In Phaedonem* de Proclus n'étant pas conservé en grec, il est difficile de mesurer son influence sur la transmission du *Phédon* en arabe.

Dans son "Livre sur l'Inde", al-Bīrūnī donne un nombre important de citations du *Phédon*. Il s'agit tantôt de traductions très littérales, tantôt de paraphrases ou de simples allusions. Il est frappant que l'ordre du texte grec n'y est pas respecté: des fragments provenant de différentes parties du dialogue sont réunis en un remarquable patchwork, entrecoupé de passages qui n'ont pas d'équivalent dans le texte de Platon et qui semblent provenir d'un commentaire.[49] On a voulu identifier la source d'al-Bīrūnī avec l'*In Phaedonem* de Proclus ou le "Commentaire des propos de Platon que l'âme n'est pas mortelle" cité par Ibn al-Nadīm, qui serait alors un autre

[47] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 313; trad. angl. 608.

[48] G. ENDRESS, *op. cit.* (n. 40), 28. Le *Kitāb al-Fawz al-aṣġar* de Miskawayh (éd. par Ṣ. ʿUḍayma et trad. fr. par R. ARNALDEZ [Tunis 1987], 81-88 [éd.], 46-51 [trad.]) contient deux chapitres qui pourraient dépendre de cet ouvrage; cf. L. G. WESTERINK, "Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality", in *Zetesis. Hulde aan Prof. Dr. Emile De Strijcker* (Antwerpen–Utrecht 1973), 296-306.

[49] En voici quelques exemples: Bīrūnī, *Taḥqīq*, 28.10-20 SACHAU (123-124 BADAWĪ) est un collage de *Phédon* 70c, 72e et 73d; *Taḥqīq*, 32.13-33*ult.* SACHAU (124-126 BADAWĪ) est un collage de *Phédon* 81c-d, 81d-82a, 63b, 107d, 108c, 113d-114c; *Taḥqīq* 35.7-12 SACHAU (126 BADAWĪ) réunit *Phédon* 65b-d et 67a; *Taḥqīq*, 37.16-19 SACHAU (127 BADAWĪ) correspond à *Phédon* 84e-85b; *Taḥqīq*, 42.4-11 SACHAU (127 BADAWĪ) cite dans le désordre *Phédon* 79d, 80b, 80a et 81a-b; *Taḥqīq*, 282.14-16, 283.5-10, 284.18-20 SACHAU (128-129 BADAWĪ) correspondent respectivement à *Phédon* 81, 115c-116a, 42c-b.

ouvrage de Proclus sur le *Phédon*.[50] Tout cela demeure, bien sûr, hautement spéculatif.

Le *Kitāb al-Amad ʿala l-abad* d'Abu l-Ḥasan al-ʿĀmirī est un autre témoin de la transmission arabe du *Phédon*. L'analyse profonde qu'Everett Rowson a consacrée à cet ouvrage montre en effet que ce dialogue en est la source grecque principale. Dans une grande partie du livre (notamment les chapitres 6 à 10, 13, 14 et 16) le *Phédon* est omniprésent, mais il s'agit dans la plupart des cas de paraphrases très libres ou de simples résumés d'arguments.[51] Les citations plus littérales ne présentent aucun rapport avec celles rapportées par al-Bīrūnī.[52] L'ouvrage d'al-ʿĀmirī étant profondément imprégné par des idées néoplatoniciennes, on pourrait chercher la source des réminiscences phédoniennes dans un commentaire néoplatonicien de ce dialogue. Rowson a fait une comparaison avec l'unique commentaire néoplatonicien du *Phédon* qui nous est parvenu — celui de Damascius — et il a relevé à la fois des similitudes et des différences. Il opte enfin pour la possibilité que la source d'al-ʿĀmirī dépendrait, d'une façon ou d'une autre, du commentaire perdu de Jean Philopon sur le *Phédon*.[53] Je pourrais ajouter un argument en faveur de la thèse de Rowson. Un des collages de citations phédoniennes dans le "Livre sur l'Inde" d'al-Bīrūnī[54] est immédiatement précédé par une mention de Jean Philopon: "Voici l'opinion des Grecs. Jean Philopon (Yaḥyā al-Naḥwī) rapporte au sujet de Platon qu'il était d'avis

[50] Telle semble être l'opinion de E. SACHAU, trad. angl., vol. 2, 278, et de F. ROSENTHAL, *art. cit.* (n. 4), 395-396, alors que E.K. ROWSON, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad* (New Haven 1988), 31-32, qualifie cette thèse de "peu probable".

[51] E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 29-30, ainsi que ses commentaires aux chapitres concernés.

[52] Voir l'exemple de *Phédon* 63b cité par les deux auteurs, dans E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 38. En réalité, la version d'al-ʿĀmirī n'est pas une traduction, mais une paraphrase explicative.

[53] E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 39-41. Sur l'attribution des "leçons sur le *Phédon*" à Damascius, plutôt qu'à Olympiodore, voir P. HOFFMANN, "Damascius", in *DPhA* II (Paris 1994), 581.

[54] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 32.13 – 33 *ult*; voir *supra*, note 49.

que les âmes rationnelles prennent pour habits (*libās*) des corps d'animaux et qu'il suivait en cela les inepties de Pythagore. Socrate dit en effet dans le *Phédon*...".[55] Peut-on en déduire qu'al-Bīrūnī a emprunté ses citations du *Phédon* à Philopon? Dans l'hypothèse qu'al-Bīrūnī et al-ʿĀmirī dépendent d'une même source — un ouvrage de Philopon sur le *Phédon* — il est clair que la version employée par al-ʿĀmirī en représente une élaboration arabe ultérieure, paraphrasée et islamisée.[56]

Toutefois, la transmission arabe du *Phédon* ne saurait se réduire à une source unique. En effet, le *Kitāb Adab al-Ṭabīb* du médecin Isḥāq ibn ʿAlī al-Ruhāwī (IX^e^ s.) contient une brève doxographie de philosophes et de médecins, dans laquelle Platon est cité d'après le *Phédon*: après une paraphrase assez libre de 100a-c et 106c-107c, vient une traduction littérale de 107d à 108c. Johann Christoph Bürgel, qui a attiré l'attention sur ce passage, l'a comparé aux citations correspondantes données par al-Bīrūnī. Sa conclusion est nette: il n'y a aucun rapport, les deux auteurs citent une traduction différente.[57] Or, Bürgel a découvert dans un manuscrit de Bursa (504/2) datant du XIV^e^ siècle, une "traduction persane" du *Phédon*, faite à partir d'une traduction arabe. Rowson, qui a ensuite consulté ce manuscrit inédit, en donne une description plus précise: la "traduction" couvre à peu près un tiers du *Phédon*; elle contient des paraphrases parfois très libres, à coloration néoplatonicienne, avec des interpolations absentes du texte de Platon; en revanche, la partie qui correspond à

[55] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 32.12-13.

[56] H.H. BIESTERFELDT, "Phaedo Arabus: Elemente griechischer Tradition in der Seelenlehre islamischer Philosophen des 10. und 11. Jahrhunderts", in *Tod und Jenseits im Altertum*, hrsg. von G. BINDER und B. EFFE (Trier 1991), 190-191, a bien remarqué que la source phédonienne d'al-ʿĀmirī contient des éléments islamiques.

[57] J.C. BÜRGEL, "A New Arabic Quotation from Plato's *Phaedo* and its Relation to a Persian Version of the *Phaedo*", in *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islámicos. Coimbra – Lisboã 1-8 sept. 1968* (Leiden 1971), 285-286; trad. angl. de ce passage in M. LEVEY, *Medical Ethics of Medieval Islam, with Special Reference to al-Ruhāwī's "Practical Ethics of the Physician"* (Philadelphia 1967), 21.

Phédon 107c-118a est traduite littéralement, avec préservation de la forme dialoguée.[58] Selon Bürgel, cette version persane n'a rien en commun avec les citations d'al-Bīrūnī, mais présente par contre des similarités frappantes avec la citation littérale donnée par al-Ruhāwī, à tel point qu'il en conclut que la version persane dépend de la même traduction arabe que celle utilisée par le médecin du IX[e] siècle.[59] Cette observation ne vaut cependant que pour la partie du *Phédon* traduite littéralement, celle qui couvre la fin du dialogue: le mythe concernant la destinée des âmes et la mort de Socrate. Les paraphrases néoplatonisantes de la version persane sont sans doute tirées d'une autre source, qui serait toutefois distincte de celle employée par al-ʿĀmirī.[60] Rien ne permet donc de conclure à l'existence d'une traduction littérale et intégrale du *Phédon* en arabe. Les Arabes possédaient visiblement plusieurs paraphrases ou résumés néoplatoniciens du *Phédon,* ainsi qu'une traduction littérale de la partie finale du dialogue.

Enfin, les biographies arabes de Socrate ont largement fait usage du *Phédon*, surtout pour ce qui concerne les derniers moments de sa vie. Il existe plusieurs versions de la "mort de Socrate", dont les plus connues sont celles rapportées par al-Mubaššir et Ibn Abī Uṣaybiʿa, ainsi que le récit plus circonstancié cité par Ibn al-Qifṭī.[61] Cette dernière version est un montage étonnant de paraphrases de passages tirées du *Phédon* et du *Criton*, se terminant par une traduction plus fidèle mais fortement abrégée de la partie finale du *Phédon* (115a à 118a).[62]

[58] E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 32-35; cf. J. C. BÜRGEL, *art. cit.* (n. 57), 286-287.

[59] J.C. BÜRGEL, *art. cit.* (n. 57), 287-288.

[60] Telle est la conclusion de E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 38-39. Un examen plus détaillé de la version persane, avec édition du texte, s'impose.

[61] al-Mubaššir, *Muḫtār*, 85-90; Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn*, 70-76 (qui ne fait que recopier le récit d'al-Mubaššir); Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ*, 199-206; cf. A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 136-145.

[62] Voir la trad. angl. du passage entier d'Ibn al-Qifṭī dans I. ALON, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature* (Leiden–Jérusalem 1991), 68-75, qui indique les passages correspondants du *Phédon* et du *Criton*.

Selon Bürgel et Rowson, cette "tradition de la mort de Socrate" est indépendante de la version persane du *Phédon*, ainsi que de celle citée par al-ʿĀmirī.[63] Par ailleurs, la version d'Ibn al-Qifṭī présente des différences avec celles d'al-Mubaššir et d'Ibn Abī Uṣaybiʿa, de sorte qu'elle pourrait dériver de sources différentes. La question de l'identité de ces sources reste ouverte, mais on admet généralement que le mélange des citations du *Phédon* et du *Criton* a été opéré dans l'Antiquité, dans un écrit sur la mort de Socrate dont dépendraient les versions arabes. Selon Rowson, il s'agirait d'un écrit néoplatonicien tardif, proche du commentaire du *Phédon* attribué à "Olympiodore".[64] Bielawski, par contre, penche plutôt en faveur de Galien, en particulier son Sommaire du *Phédon* (dont rien ne nous est parvenu), voire d'al-Kindī, auquel Ibn al-Nadīm attribue un "Récit de la mort de Socrate" (*Ḫabar mawt Suqrāṭ*).[65]

3. Les Lois

La traduction arabe du "Sommaire des Lois de Platon" par Galien est perdue, à une seule citation près, conservée dans un ouvrage de Maïmonide.[66] Comme c'est le cas pour bien d'autres dialogues platoniciens, Galien et la littérature médicale arabe qui est issue de lui, semblent avoir joué un rôle important dans la transmission des *Lois*. Ainsi, la *Risāla fī*

[63] J.C. BÜRGEL, *art. cit.* (n. 57), 288-289; E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 36-38.

[64] E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 36-37. Cet ouvrage est de nos jours généralement attribué à Damascius; voir *supra*, n. 53.

[65] J. BIELAWSKI, "*Phédon* en version arabe et le *Risālat al-Tuffāḥa*", in *Orientalia Hispanica, sive studia F. M. Pareja octogenario dedicata*, ed. J. M. BARRAL (Lugduni Batavorum 1974), vol. 1, 126. D. GUTAS, "Plato's *Symposion* in the Arabic Tradition", in *Oriens* 31 (1988), 45 n. 39, accepte cette thèse: le "Récit de la mort de Socrate" d'al-Kindī est "almost certainly a version of Plato's *Phaidon*" dont les versions arabes de la mort de Socrate pourraient dériver. Mais il ne va pas jusqu'à affirmer qu'al-Kindī est l'auteur de cette interprétation du *Phédon*; voir *infra*, p. 123.

[66] Elle a été éditée par P. KRAUS et R. WALZER, *op. cit.* (n. 37), 39 du texte arabe.

l-ṭibb wa-l-aḥdāṯ al-nafsāniyya d'Abū ʿĪsā ʿUbayd Allāh ibn Ǧibrīl ibn Baḫtīšūʿ (m. vers 1058) contient une traduction littérale de *Lois* 666a-c.[67] Il est probable qu'elle soit tirée d'un des écrits de Galien, généralement riches en citations platoniciennes. La traduction arabe de son traité "Que les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps" en forme un bon exemple: on y trouve plusieurs citations des *Lois*, du *Timée* et de la *République*.[68]

Ce traité de Galien a été exploité par la source (ou l'auteur) du *Kitāb al-Saʿāda wa-l-isʿād*, une doxographie sur l'éthique et la politique longtemps attribuée à al-ʿĀmirī,[69] qui renferme des citations des *Lois* et de la *République*. Ainsi, le *Saʿāda* rapporte explicitement comme étant tirées du livre de Galien "Que l'âme suit les mélanges du corps", les arguments de Platon contre la consommation du vin dans *Lois* 674a.[70] Par ailleurs, le *Kitāb al-Saʿāda* donne deux longues citations des *Lois* provenant d'une source inconnue.[71]

Les passages des *Lois* traduits dans le "Livre sur l'Inde" d'al-Bīrūnī sont, de toute vraisemblance, eux aussi puisés à une

[67] Ibn Baḫtīšūʿ, *Risāla fī l-ṭibb wa-l-aḥdāṯ al-nafsāniyya*, éd. par F. KLEIN-FRANKE, *Über die Heilung der Krankheiten der Seele und des Körpers* (Beyrouth 1977), 42-43 (texte arabe) 74 (trad. allem.); cf. F. KLEIN-FRANKE, *art. cit.* (n. 4), 130-131.

[68] H.H. BIESTERFELDT (Hrsg.), *Galens Traktat "Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen" in arabischer Übersetzung* (Wiesbaden 1973); le texte cite, par exemple, *Rép.* 288e (p. 13 de la partie arabe); *Tim.* 43a-b, 44a-b (p. 17-18) 86a et c (p. 23); *Lois* 747d (p. 33) et *Tim.* 69d (p. 41).

[69] Sur les problèmes liés à l'attribution de cet ouvrage à al-ʿĀmirī, voir E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 15-17; E. WAKELNIG (Hrsg.), *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.* (Leiden – Boston 2006), 35-39. On trouvera un aperçu du contenu et de la nature de cette importante doxographie dans A.J. ARBERRY, "An Arabic Treatise on Politics", in *IQ* 2 (1955), 9-22.

[70] Abu l-Ḥasan al-ʿĀmirī (?), *Kitāb al-Saʿāda wa-l-isʿād*, éd. fac-similé par M. MINOVI (Wiesbaden 1957), 374.1-7 et 375.1-5; éd. par A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 166.20-167.4 et 167.16-168.4); ces passages correspondent à Ǧālīnūs, *Quwā al-nafs*, éd. par H.H. BIESTERFELDT, *op. cit.* (n. 68), 36-37; cf. H.H. BIESTERFELDT, "Ǧālīnūs, Quwā al-nafs. Zitiert, adaptiert, korrigiert", in *Isl* 63 (1986), 128.

[71] Al-ʿĀmirī (?), *Kitāb al-Saʿāda*, 179-181 MINOVI, 162-164 BADAWĪ = *Lois* 713-714; 189-192 MINOVI, 164-146 BADAWĪ = *Lois* 450.

doxographie. En témoigne une citation composée d'un assemblage de fragments épars tirés de *Lois* 624a, 630d, 631b, 653d et 553e-554a.[72] Les autres citations sont très confuses ou apparaissent sous une forme condensée.[73]

Le fameux manuscrit d'Oxford, *Or. Marsh 539*, représente sans doute le genre de doxographies qui fournirent aux auteurs arabes, comme al-Bīrūnī et al-ʿĀmirī, des citations provenant de sources antiques et arabes les plus diverses. Platon y occupe une place importante, notamment avec une paraphrase de *Lois* 631b-c.[74]

Enfin, il y a le "Compendium des *Lois* de Platon" (*Talḫīṣ Nawāmīs Aflāṭūn*) d'al-Fārābī.[75] Cet ouvrage a récemment suscité une polémique acerbe, notamment sur la question de savoir si al-Fārābī a lu les *Lois* de Platon; en d'autres termes: s'il a tiré son abrégé d'une traduction arabe intégrale des *Lois* ou plutôt d'un sommaire traduit en arabe. Sans vouloir entrer dans cette polémique, il me semble évident à la lecture du texte qu'al-Fārābī a adapté et éventuellement abrégé, selon les termes et les notions propres à sa philosophie, un sommaire arabe des *Lois*, qui pourrait être celui de Galien.[76]

[72] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 51.9-20 SACHAU, 133-134 BADAWĪ.

[73] Ainsi, Bīrūnī, *Taḥqīq*, 59.17-20 SACHAU, 134 BADAWĪ, est une adaptation maladroite de *Lois* 717a; en revanche, *Taḥqīq*, 193.11-15 SACHAU, 135 BADAWĪ, tout en conservant la forme du dialogue, se présente comme une version très abrégée de *Lois* 677a-679c.

[74] Voir le texte arabe et une trad. angl. dans F. ROSENTHAL, *art. cit.* (n. 4), 396. Elvira Wakelnig prépare une édition et une étude de ce très important manuscrit.

[75] Al-Fārābī, *Talḫīṣ Nawāmīs Aflāṭūn*, *Alfarabius Compendium Legum Platonis*, ed. F. GABRIELI (Londinii 1952), édition reprise par A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 34-83. Une nouvelle édition a été faite sur une base manuscrite élargie par T.-A. DRUART, "Le Sommaire du Livre des *Lois* de Platon (*Ǧawāmiʿ Kitāb al-Nawāmīs li-Aflāṭūn*) par Abū Naṣr al-Fārābī", in *BEO* 50 (1998), 109-155; trad. fr. par S. DIEBLER in A. BENMAKHLOUF (éd.), *Philosopher à Bagdad au X^e siècle* (Paris 2007), 138-187.

[76] Les arguments avancés à ce sujet par D. GUTAS, "Galen's Synopsis of Plato's *Laws* and Fārābī's *Talḫīṣ*", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. by G. ENDRESS and R. KRUK (Leiden 1997), 101-119 et "Fārābī's Knowledge of Plato's *Laws*", in *IJCT* 4 (1998), 405-411, me semblent tout à fait convaincants, ainsi que les conclusions similaires de S. HARVEY, "Did Alfarabi Read Plato's *Laws*?", in *Medioevo* 28 (2003), 61-65.

4. La République

La transmission arabe de la *République* présente beaucoup de similarités avec celle des *Lois*. De la traduction du "Sommaire de la *République* de Platon" de Galien, seuls quelques fragments nous sont parvenus.[77]

Le *Kitāb al-Saʿāda* attribué à al-ʿĀmirī contient un très long passage qui rapporte les propos de Platon dans la *République*. Il s'agit en fait d'une sorte de résumé du dialogue, avec quelques citations identifiables tirées de différentes parties de l'ouvrage, mais présentées dans un certain désordre par rapport au texte grec et dans une version parfois fortement abrégée.[78] Bien que la forme du dialogue y soit préservée, la traduction n'est pas littérale. Un second bloc de citations (successivement *Rép.* 427, 421-422, 415-417, 420-421) présente les mêmes caractéristiques: données dans le désordre, elles sont reliées entre elles par des résumés dont l'origine est difficile à établir.[79] Arberry doute que la source directe en soit le sommaire de Galien. Selon lui, il s'agit plutôt d'un fragment du *Tafsīr* de la *République* de Ḥunayn mentionné par Ibn al-Nadīm, ou plutôt d'un remaniement de ce dernier par une source intermédiaire entre Ḥunayn et le *Kitāb al-Saʿāda*.[80] La question reste ouverte.

David Reisman a découvert dans un manuscrit de Damas (*Ẓāhiriyya 4871*) du *Kitāb fī masāʾil al-umūr al-ilāhiyya* d'Abū Ḥamīd al-Isfizārī, un "néoplatonicien assez obscur" du X^e^ siècle, une traduction arabe de *République* 506d3 – 509b10,

[77] Ils ont été édités par P. KRAUS et R. WALZER, *op. cit.* (n. 37), 37-38. Un extrait contenant une remarque de Galien sur les chrétiens a fait l'objet de plusieurs publications dont on trouvera les références dans V. BOUDON, *art. cit.* (n. 26), 460.

[78] Al-ʿĀmirī (?), *Kitāb al-Saʿāda*, 233-242 MINOVI, 151-157 BADAWĪ. Ce large extrait a été édité avec une trad. angl. (où sont indiqués les passages correspondants de la *République*) par A. J. ARBERRY, "Some Plato in an Arabic Epitome", in *IQ* 2 (1955), 86-99.

[79] Al-ʿĀmirī (?), *Kitāb al-Saʿāda*, 399-405 MINOVI, 157-161 BADAWĪ. Il serait utile de faire une étude plus poussée de ces passages.

[80] A. J. ARBERRY, *art. cit.* (n. 78), 86-87.

plus ou moins littérale et ayant conservé la forme du dialogue.[81] Ce dernier fait exclut, selon Reisman, que la source en soit le sommaire de Galien: par les fragments qui nous en sont parvenus — en premier lieu le "Sommaire du *Timée*" — nous sommes en droit de supposer que Galien supprima la forme dialoguée et se contentait de résumer les arguments développés par Platon. D'où la conclusion: ce type de citations pourrait provenir "from some sort of doxography or compendium of political writings", qui aurait contenu des traductions assez littérales des passages choisis.[82]

La littérature médicale semble avoir joué un rôle important dans la transmission de ce genre de citations. En effet, la *Risāla fī l-ṭibb wa-l-aḥdāṯ al-nafsāniyya* d'Abū ʿĪsā ʿUbayd Allāh ibn Ǧibrīl ibn Baḫtīšūʿ donne une traduction, avec maintien du dialogue, de *République* 402e-403c.[83] Klein-Franke croit y découvrir un fragment de la "traduction" de la *République* par Ḥunayn; Reisman envisage deux possibilités: le *tafsīr* de Ḥunayn ou le "Sommaire de Galien", cette dernière option me semblant en contradiction flagrante avec ce qu'assume Reisman ailleurs dans son article sur la nature des sommaires galéniques.[84] En outre, le même Ibn Baḫtīšūʿ cite en son commentaire de l'écrit pseudo-galénique *Taḥrīm dafn al-aḥyāʾ* une paraphrase de *République* 614b-615d.[85] Il est très probable qu'elle provient d'un écrit galénique.

Les *Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ* contiennent une longue citation littérale de la *République* (359c-360b). Il s'agit de l'histoire de l'anneau de Gygès. Elle est sans doute tirée d'une source doxographique.[86]

[81] D. C. REISMAN, "Plato's *Republic* in Arabic. A Newly Discovered Passage", in *ASPh* 14 (2004), 263-300; le chapitre dans lequel apparaît cette citation est édité p. 283-292 et traduit p. 293-300.

[82] D. C. REISMAN, *art. cit.* (n. 81), 269-270.

[83] Ibn Baḫtīšūʿ, *Risāla fī l-ṭibb*, 46-47 (texte arabe) 79-80 (trad. allem.); cf. F. KLEIN-FRANKE, *art. cit.* (n. 4), 129-130.

[84] D. C. REISMAN, *art. cit.* (n. 81), 268; voir *supra*, note 82.

[85] Le passage est traduit en allemand, en regard de la traduction du texte grec, par F. KLEIN-FRANKE, *art. cit.* (n. 4), 132.

[86] Iḫwān al-Ṣafāʾ, *Rasāʾil* (Beyrouth 1957), vol. 4, 287.12-288.11; cf. G. DE CALLATAŸ, "Plato Ikhwanianus. Retour sur le récit platonicien de l'anneau de Gygès dans l'encyclopédie des Frères de la Pureté", in *Res Antiquae* 7 (2010), 55-62.

Tout comme dans le cas des *Lois*, al-Fārābī ne semble avoir eu qu'une connaissance diffuse et indirecte de la *République*. Le *Kitāb al-Ǧamᶜ bayna raʾyay al-ḥakīmayn* qui lui est traditionnellement attribué,[87] évoque à plusieurs occasions la *République*, mais il s'agit à chaque fois d'allusions vagues et imprécises, plutôt que de véritables traductions.[88] Par ailleurs, il attribue à la *République* et au *Politique* (*al-Būlīṭī*) [?] de Platon une image qui provient en fait du *De Moribus* de Galien.[89] Cette confusion pourrait indiquer qu'al-Fārābī s'appuie sur une source galénique. D'une manière générale, al-Fārābī semble connaître Platon surtout à travers Aristote et par des extraits compilés dans des doxographies ou des manuels scolaires du genre "introduction à la philosophie", issus de l'École alexandrine tardive.[90]

Le seul "Commentaire" d'un dialogue platonicien que les Arabes nous ont légué est celui d'Averroès sur la *République*, uniquement conservé dans une traduction hébraïque.[91] Bien que le philosophe andalou n'appréciât pas beaucoup Platon — il le connaissait principalement par l'intermédiaire d'Aristote et ses commentateurs — il avait dû se rabattre sur la *République* faute d'avoir accès à la *Politique* d'Aristote. On admet généralement qu'Averroès s'est basé sur un sommaire de la *République* — probablement celui de

[87] Ce n'est pas le lieu d'entrer dans la polémique soulevée par M. RASHED, "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to al-Fārābī", in *ASPh* 19 (2009), 43-82.

[88] Al-Fārābī, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote* (*Kitāb al-Ǧamᶜ bayna raʾyay al-ḥakīmayn*), éd. et trad. fr. par F.M. NAJJAR et D. MALLET (Damas 1999), 95, 109, 159; voir les notes à chacun de ces passages, p. 170, 173, 192. Cela vaut d'ailleurs pour toutes les "citations" platoniciennes dans le *Ǧamᶜ*, comme le montre bien P. VALLAT, *Farabi et l'École d'Alexandrie* (Paris 2004), 47-58.

[89] Al-Fārābī, *Kitāb al-Ǧamᶜ*, 109-111; cf. la note p. 173, ainsi que D.C. REISMAN, *art. cit.* (n. 81), 266 n. 12.

[90] P. VALLAT, *op. cit.* (n. 88), 44-46, 59-64, 77-78.

[91] Le texte hébreu a été édité, avec une trad. angl., par E.I.J. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic* (Cambridge 1956); une nouvelle trad. a été publiée par R. LERNER, *Averroes on Plato's* Republic (Ithaca–London 1974).

Galien — qu'il cite d'ailleurs plusieurs fois dans son commentaire.[92]

5. Le Banquet

Dimitri Gutas a découvert deux citations arabes du *Banquet*. La première — une paraphrase abrégée de 189d-192e — figure dans l'ouvrage médical d'Abū ʿĪsā ʿUbayd Allāh ibn Ǧibrīl ibn Baḫtīšūʿ déjà mentionné pour contenir des citations des *Lois* et de la *République*.[93] La seconde — une traduction abrégée de 217a-219d qui maintient la forme du dialogue — est incluse dans un important manuscrit gnomologique d'Istanbul, le *Köprülü 1608*, où elle est introduite sous l'autorité d'al-Kindī.[94] Gutas déduit du fait qu'Ibn Baḫtīšūʿ mentionne immédiatement après le passage du *Banquet* qu'al-Kindī a écrit un traité sur ce sujet — il s'agit en apparence de l'amour — que les deux citations proviennent d'une même source. Il identifie celle-ci avec le *Fī ḫabar iǧtimāʿ al-falāsifa ʿala l-rumūz al-ʿišqiyya*, titre cité dans la liste des ouvrages d'al-Kindī dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm.[95]

Les voies multiples de la transmission arabe de Platon

Il ressort de ce tour d'horizon que les Arabes, à défaut d'avoir eu un accès direct aux dialogues de Platon dans des traductions intégrales et littérales, n'avaient de sa philosophie qu'une connaissance diffuse et de seconde main, transmise par une multitude de voies: sommaires de Galien, ouvrages médicaux

[92] R. BRAGUE, "Averroès et la *République*", in *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par A. NESCHKE-HENTSCHKE (Louvain–Paris 1997), 99-114.

[93] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 37 (trad. angl. du passage) 56 (texte arabe). Le fragment est cité sous l'autorité de "certains savants sabéens"; voir *infra*, p. 125.

[94] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 38-39 (trad.), 57 (texte arabe).

[95] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 38-39; cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 319.6; trad. angl. 622.

de tradition galénique souvent riches en citations de Platon, manuels et introductions à la philosophie émanant de l'enseignement scolaire tardo-antique, commentaires néoplatoniciens, auxquels s'ajoutent, bien sûr, les témoignages et citations incluses dans les ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que dans d'autres sources grecques traduites en arabe, dont les doxographies (en particulier les *Placita philosophorum* du Pseudo-Plutarque).[96] C'est probablement à base de ce matériel hétérogène que des anthologies, florilèges, doxographies ou dossiers thématiques ont été constitués dans le milieu même des traducteurs gréco-arabes (le cercle d'al-Kindī, Ḥunayn ibn Isḥāq, Yaḥyā ibn ʿAdī, pour ne citer que les plus connus). Y figuraient pêle-mêle des auteurs antiques les plus divers, à côté d'autorités arabes plus récentes. Le Ms. *Marsh 539* et le *Kitāb al-Saʿāda* attribué à al-ʿĀmirī constituent des exemples précieux de ce genre de florilèges (bien qu'ils aient sans doute subi des remaniements ultérieurs), auxquels des auteurs arabes comme al-Bīrūnī et al-ʿĀmirī ont emprunté leur impressionnant stock de citations "antiques", émanant de sources multiples qu'ils ont difficilement pu dépouiller eux-mêmes.

Pour compléter leur matériel, les auteurs de ces florilèges y ont introduit des éléments relevant de la littérature gnomologique arabe, dont Dimitri Gutas a montré la continuité avec la tradition grecque.[97] Les collections arabes anciennes contiennent certes une multitude de dits et de maximes attribués à Platon,[98] qui ont profondément marqué l'image qu'on avait de lui dans le monde arabo-musulman, mais par leur nature même, elles

[96] H. DAIBER, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* (Wiesbaden 1980). Pour un aperçu des doxographies antiques dont disposaient les Arabes, voir H. DAIBER, "Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit", in *ANRW* II, 36.7 (Berlin 1994), 4974-4992.

[97] D. GUTAS, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* (New Haven 1975).

[98] Le recueil édité et traduit par Gutas, *Muḫtār min kalām al-ḥukamāʾ al-arbaʿa al-akābir*, rapporte 87 dits attribués à Platon; voir D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 116-157.

n'offrent que très peu de citations littérales tirées de ses œuvres, ni de renseignements précis sur sa philosophie ou le contenu des dialogues. Or, dans l'inventaire des collections gnomologiques arabes dressé par Gutas apparaissent plusieurs ouvrages plus tardifs, que nous avons également mentionnés dans notre aperçu de la transmission arabe des dialogues platoniciens: le *Kitāb al-Saʿāda wa-l-isʿād* attribué à al-ʿĀmirī, le Ms. *Köprülü 1608*, le *Muḫtār al-ḥikam* d'al-Mubaššir ibn Fātik et les *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* d'Ibn Abī Uṣaybiʿa.[99] Par conséquent, il y a eu dans la tradition arabe une fusion entre deux genres: les gnomologies et les doxographies. Cela ressort clairement du *Kitāb al-Saʿāda*, qui contient un amalgame de citations (identifiables ou non) et de sentences attribuées à Porphyre, Aristote, Platon, Empédocle, Galien, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Proclus, Socrate, le Coran, Homère, Diogène, Abū Bakr al-Rāzī, Solon, al-Kindī, Pythagore, Orphée, Euclide, ʿĀʾiša, Abū Bakr, ʿAlī, le Prophète Muḥammad, Qusṭā ibn Lūqā, le tout dans un désordre déconcertant.[100] Une même disparité apparaît dans le Ms. *Köprülü 1608*.[101]

Dans ce type d'ouvrages de compilation, Platon côtoie Pythagore (et autres sages grecs), avec des citations tirées de leurs écrits respectifs ou présumés tels, de sorte que la transmission arabe de Platon et de Pythagore a en partie suivi la même voie.

Le Pythagore arabe

De la littérature circulant dans l'Antiquité sous le nom de Pythagore, les Arabes ont surtout traduit les *Vers d'Or* et ils avaient une certaine connaissance diffuse des *Symbola* et des recueils néopythagoriciens contenant des sentences attribuées

[99] D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 36-55.
[100] A.J. ARBERRY, *art. cit.* (n. 69), 10-21.
[101] D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 42-50.

au philosophe de Samos. Ces *Pythagorica*, repris par les gnomologies et les florilèges arabes, ont connu une large diffusion dans le monde arabo-musulman.

Les *Vers d'Or* (Χρυσᾶ ἔπη) ont été traduits en arabe dans l'entourage de Ḥunayn ibn Isḥāq,[102] qui les a inclus dans sa collection gnomologique intitulée *Nawādir al-falāsifa*.[103] Ils figurent dans le recueil édité par Gutas, ainsi que dans le Ms. *Köprülü 1608*.[104] Ils sont cités non moins que quatre fois dans les *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*[105] et apparaissent dans le chapitre consacré à Pythagore dans le *Ṣiwān al-ḥikma*,[106] ainsi que dans des ouvrages d'*adab* comme le *Ǧāwīdān Ḫirad* de Miskawayh.[107] Leur renommée fut telle que les Arabes nous en ont transmis deux commentaires néoplatoniciens, l'un attribué à Jamblique et l'autre à Proclus.[108]

Quant à la transmission arabe des *Symbola*, elle semble s'être faite en partie par l'*Histoire des philosophes* de Porphyre:[109] le chapitre sur Pythagore dans le *Muḫtār al-ḥikam* d'al-Mubaššir, qui rapporte plusieurs "dits symboliques" du sage, pourrait comporter des éléments tirés de cet ouvrage perdu de Porphyre.

[102] Le traducteur serait, selon Daiber, "einem (vielleicht älteren) Zeitgenossen Ḥunayns", situé entre le "cercle d'al-Kindī" et Ḥunayn; voir les arguments dans H. DAIBER, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den* Carmina aurea (Amsterdam 1995), 13-15.

[103] Ce recueil ne nous est parvenu que dans une recension postérieure faite par un certain al-Anṣārī. Il a été édité par A. BADAWĪ, *Ādāb al-falāsifa* (Koweït 1985). La traduction des "Vers d'Or" s'y trouve p. 116-119.

[104] D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 45, 56-57.

[105] Iḫwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, vol. 1, 138.14-16; vol. 4, 35.22-36.4, 58.15-17, 175.12-13; cf. C. BAFFIONI, "Detti aurei di Pitagora in trasmissione araba", in *I moderni ausili all'ecdotica*, a cura di V. PLACELLA e S. MARTELLI (Napoli 1994), 107-131.

[106] Abū Sulaymān al-Siǧistānī (attribué à), *Muntaḫab Ṣiwān al-Ḥikma*, ed. by D.M. DUNLOP (The Hague 1979), 31-34 (§§34-38).

[107] Miskawayh, *al-Ḥikma al-Ḫālida aw Ǧāwīdān Ḫirad*, éd. par A. BADAWĪ (Beyrouth 1983), 225-228; cf. F. ROSENTHAL, "Some Pythagorean Documents Transmitted in Arabic", in *Orientalia* 10 (1941), 105-115.

[108] Ces commentaires ont été édités respectivement par H. DAIBER, *op. cit.* (n. 102) (avec trad. all.) et N. LINLEY (ed.), Ibn aṭ-Ṭayyib, *Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses* (Buffalo 1984) (avec trad. angl.). Dans les deux cas, l'original grec est perdu.

[109] Mentionnée par Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 305, 313; trad. angl. 590, 610.

En effet, Ibn Abī Uṣaybi'a, qui dépend largement d'al-Mubaššir, mentionne à ce sujet explicitement le *Kitāb fī aḫbār al-falāsifa* de Porphyre.[110] Mais c'est surtout par le biais des gnomologies que des matériaux relevant de la tradition des *Symbola* sont passés en arabe, bien que ce ne fût pas toujours sous le nom de Pythagore. Dimitri Gutas a ainsi montré que dans le recueil édité par lui, le dit n° 23 de Socrate dérive en fait d'un commentaire sur les *Symbola* pythagoriciens.[111] En revanche, les 33 dits attribués à Pythagore en ce même recueil ne semblent pas avoir une source clairement identifiable dans la tradition pythagoricienne grecque.[112]

Par ailleurs, les Arabes possédaient une vaste littérature d'inspiration néopythagoricienne, touchant principalement la "philosophie pratique" (économie et éthique),[113] dont les sources grecques ne sont pas toujours faciles à établir. Il faut y ajouter l'*Introduction à l'arithmétique* du néopythagoricien Nicomaque de Gérase, traduite par Ṯābit ibn Qurra.[114]

Une transmission par voie diffuse

Pythagore était dans l'Antiquité une figure mythique: les écrits rapportés sous son nom — en premier lieu les *Vers d'Or* — sont tous apocryphes. Il ne pouvait en être autrement dans

[110] Mubaššir, *Muḫtār al-ḥikam*, 52-72; Ibn Abī Uṣaybi'a, 61-70 (la mention de Porphyre est à la p. 63, ligne 5).

[111] D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 349-353.

[112] *Ibid.*, 268-275.

[113] Pour un aperçu de cette littérature, voir D. GUTAS, "Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism). A Review of the Sources", in *ANRW* II, 37.7 (Berlin 1994), 4963-4964. Le *Kitāb ta'dīb al-aḫdāṯ* mentionné par Ibn al-Nadīm parmi les ouvrages de Platon (voir *supra*, p. 91), relève en fait de cette tradition néopythagoricienne arabe. Le texte est transmis par Miskawayh, *al-Ḥikma al-Ḫālida*, 270-278, sous le titre: *Waṣiyyat Aflāṭūn fī ta'dīb al-aḫdāṯ*. La plupart des manuscrits précisent qu'il fut traduit (*naqala*) par Isḥāq ibn Ḥunayn; cf. F. ROSENTHAL, *art. cit.* (n. 107), 383-395.

[114] W. KUTSCH, *Ṯābit b. Qurra's Arabische Übersetzung der Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή des Nikomachos von Gerasa* (Bayrūt 1959).

le monde arabe: sa transmission ne pouvait être que diffuse, car elle l'avait déjà été chez les Grecs.

Mais que dire des dialogues de Platon? Pourquoi connaissait-on si mal son œuvre? Pourquoi s'est-on rabattu sur des sources indirectes — sommaires ou commentaires émanant d'épigones, extraits d'anthologies — plutôt que de traduire directement les ouvrages du maître, comme on l'avait fait pour Aristote?

Différentes réponses ont été proposées. Selon Franz Rosenthal, c'était surtout une question d'esthétique, les "Orientaux" n'ayant aucun goût pour la beauté de l'écriture platonicienne.[115] ʿAbd al-Raḥmān Badawī, pour sa part, attribue le désintérêt pour les ouvrages de Platon à l'esprit rationnaliste des Arabes, peu enclin à se laisser séduire par les "enfantillages" de Platon.[116] On a également évoqué le fait que le genre du dialogue était peu répandu dans la littérature arabe — il n'y a pas de théâtre arabe à l'époque classique — et surtout que l'enracinement profond de l'œuvre platonicienne dans la culture et la religion grecques païennes passait plutôt mal auprès d'un public arabe monothéiste. Ces arguments contiennent sans doute une part de vérité, mais ils ne sont pas probants. Il est vrai que les *falāsifa* préféraient en général Aristote (y compris les ouvrages néoplatoniciens transmis sous son nom) à Platon,[117] mais cela

[115] F. ROSENTHAL, *art. cit.* (n. 4), 392-393: "The Syrians and the Arabs had no feeling for the aesthetic beauty of these dialogues (...). Therefore, the marvellous diction of Plato, his 'diffuseness', could not make any other impression on the Orientals, as far as they were aware of it, but that of idle talk which merely rendered difficult the search for the philosophical meaning".

[116] A. BADAWĪ, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Paris ²1987), 87-88: le sort médiocre réservé par les Arabes aux dialogues platoniciens serait dû au "peu de sérieux de Platon, avec ses mythes, ses idées contradictoires, sa dialectique troublante et perplexe, ses explications physiques enfantines (dans le *Timée*) contraires à l'esprit scientifique rigoureux (...) qui domine la pensée d'Aristote, sa méthode rigoureuse, sa connaissance sûre et appuyée sur les faits réels et les observations dûment contrôlées — ce sont donc ces hautes qualités scientifiques de l'œuvre d'Aristote qui lui assura [*sic*] l'immense succès dans le monde arabe".

[117] G. ENDRESS, "L'Aristote arabe. Réception et transformation du Premier Maître", in *Medioevo* 23 (1997), 20-21, 30, 35-36; D.N. HASSE, *art. cit.* (n. 3), 35-36.

n'était-il pas dû en partie à leur connaissance défective de ce dernier? Nous avons vu que certains extraits de Platon traduits en arabe ont conservé la forme du dialogue; souvent les noms grecs y sont simplement transcrits et les références aux divinités païennes (comme Zeus) maintenues. Si on jugeait utile de traduire ces extraits, pourquoi ne pas avoir traduit les dialogues en entier? Ne faudrait-il pas plutôt chercher les causes dans la manière dont Platon était reçu dans les écoles philosophiques de l'Antiquité finissante, dont les Arabes sont les héritiers directs? Y lisait-on encore les dialogues en entier, ou se contentait-on de sommaires et de commentaires basés sur des extraits choisis? La question mérite d'être prise en considération.

Or, l'obscurité qui continue à régner autour de la période précédant immédiatement l'éclosion du mouvement de traduction gréco-arabe et qui marque le transfert de l'enseignement philosophique "d'Alexandrie ou d'Antioche à Bagdad"[118] est propice au développement d'hypothèses parfois hasardeuses. L'état lacunaire de nos sources, tant grecques qu'arabes, n'arrange guère les choses. Les chercheurs sont bien souvent amenés à spéculer sur le contenu d'ouvrages perdus, dont on ne sait rien ou presque: la plupart des sommaires que Galien a faits des dialogues platoniciens, l'*Histoire des philosophes* de Porphyre, les commentaires de Proclus et de Jean Philopon sur le *Phédon* ou d'Olympiodore sur le *Sophiste*, les ouvrages d'al-Kindī dont seul le titre nous est parvenu, n'en sont que quelques exemples.

À défaut de textes, on a cherché des explications alternatives. Ainsi, Pierre Thillet a introduit la distinction entre "voie érudite" et "voie diffuse". Selon lui, le transfert de l'héritage antique au monde arabo-musulman ne se serait pas fait exclusivement par le biais de la traduction de textes ("la voie érudite"): les

[118] Cette question de la *translatio studiorum* reste très débattue; voir M. MEYERHOF, "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", in *SPAW* (1930), 389-429; J. LAMEER, "From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition", in G. ENDRESS and R. KRUK, *op. cit.* (n. 76), 181-191.

échanges oraux ("la voie diffuse") entre savants venus d'horizons divers, qu'ils soient chrétiens, zoroastriens ou païens, auraient également joué dans les milieux cosmopolites dont est issue la culture arabo-musulmane, un rôle de premier ordre.[119] "Bien sûr, l'importance et le contenu de cette transmission de la sagesse grecque par voie diffuse ne pourront jamais être analysés de manière précise et exhaustive: il s'agissait surtout de traditions orales, véhiculées sous formes de proverbes, d'adages sentencieux, ou même de manières de vivre, de réagir aux événements, non formulées mais inscrites dans des comportements".[120] Sévèrement critiquée par Dimitri Gutas,[121] la thèse de Thillet est en effet intenable si on l'applique à la transmission arabe de philosophes grecs comme Platon et Pythagore.[122] Les textes que nous avons pris en compte pour illustrer cette transmission émanent tous — y compris les gnomologies et les doxographies — du milieu des traducteurs de Bagdad: Ibn al-Biṭrīq et le "cercle d'al-Kindī",[123] Ḥunayn ibn Isḥāq et son entourage, ainsi que Yaḥyā ibn ʿAdī. Si je maintiens néanmoins la notion de "voie diffuse" pour caractériser la transmission de Platon et de Pythagore, j'entends ce terme en un sens quelque peu différent de Thillet. Il est indéniable que — comparée à celle d'Aristote, par exemple — la transmission de Platon et de Pythagore est beaucoup plus compliquée, qu'elle s'est faite par des voies indirectes et multiples, "diffuses" donc, à partir de sources et selon des modalités qui nous échappent en partie. Le rôle joué par des florilèges, des ouvrages de compilation, est lui aussi indéniable. À en juger par les auteurs arabes qui y ont puisé (al-Bīrūnī,

[119] P. THILLET, "Sagesse grecque et philosophie musulmane", in *Les Mardis de Dar el-Salam* (1958), 57-93.

[120] *Ibid.*, 60-61.

[121] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 113), 4944-4949.

[122] Ce que Thillet ne fait pas! Son article ne traite pas de la transmission par voie orale d'un enseignement philosophique, et encore moins d'ouvrages, mais plutôt d'idées et de sensibilités somme toute assez vagues.

[123] Sur la connaissance que l'auteur (ou les auteurs) de la *Théologie d'Aristote* avai(en)t du *Timée*, voir F. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 24), 149-150, ainsi que C. D'ANCONA, *art. cit.* (n. 27), 229-231.

l'auteur du *Kitāb al-Saʿāda*, al-ʿĀmirī, mais aussi al-Masʿūdī, les Iḫwān al-Ṣafāʾ, Miskawayh, et bien d'autres), ces florilèges contenaient des extraits tirés d'auteurs et d'ouvrages qui n'ont probablement jamais été traduits en arabe. Ils ont sans doute été composés dans l'entourage des traducteurs gréco-arabes, par des lettrés lisant le grec et qui disposaient de sources grecques, scolaires ou autres, qui ne nous sont pas parvenues.

Le "syncrétisme hellénistique" et le mythe des "Sabéens de Ḥarrān"

Faute d'avoir une vision claire sur la nature et l'origine de ces sources au contenu disparate, on en est venu à construire une autre hypothèse, beaucoup plus répandue que la thèse de Thillet, à la fois parmi les arabisants et les hellénistes. Partant de la constatation que Platon, Pythagore et autres Présocratiques sont plus présents dans des ouvrages de médecine, de "culture générale" (*adab*), d'éthique, de magie ou d'alchimie que dans les écrits de philosophes "sérieux" — ce qui est très discutable: al-Kindī, Abū Bakr al-Rāzī et al-Fārābī s'intéressaient beaucoup à Platon, pour ne pas parler des philosophes chiites iraniens! — on en a déduit que leur transmission relève de la "philosophie populaire".[124] Ces *dilettanti* de la philosophie auraient alors puisé leur "Proletarierplatonismus"[125] au soi-disant "syncrétisme hellénistique" dont un des foyers présumés aurait été la ville de Ḥarrān. Ainsi, Louis Massignon qua-

[124] Ainsi, p. ex., G. ENDRESS, "Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam", in *Oriens* 34 (1994), 177: alors que les Arabes considéraient Aristote comme "Meister der Logik, Garant des kohärenten Weltbildes und Hermeneut der anerkannten Paradigmata des rationalen Denkens, wurde Platon in das Reich der Populär- und Vulgärphilosophie abgedrängt; nicht die Philosophen, sondern die Ärzte — Jünger des Platonikers Galen — waren die Platoniker des nachalexandrinischen Späthellenismus, und auch nachmals waren es im Islam nicht die Philosophen, sondern die *dilettanti* der Philosophie".

[125] Terme horrible forgé par W. THEILER, "Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken", in W. GUTHRIE, O. GIGON et W. THEILER, *op. cit.* (n. 4), 78.

lifie Ḥarrān comme un de ces "centres médicaux, alchimiques et semi-initiatiques" où s'est constitué le "syncrétisme oriental" (terme qu'il emprunte à Ernest Renan) et où, dès le VI[e] siècle, fut traduit le corpus de textes aristotéliciens, néoplatoniciens, hermétiques et manichéens "littéralement du grec en araméen, à la faveur du réveil national syriaque".[126] Nous voilà de plain-pied dans ce que je voudrais appeler "le roman des Sabéens de Ḥarrān".

En effet, je ne connais aucun texte — qu'il soit écrit en grec, en syriaque ou en arabe, par un auteur païen, chrétien ou musulman — qui fait état d'une quelconque activité de traduction ou d'enseignement philosophique à Ḥarrān ou qui atteste l'existence dans cette ville d'une bibliothèque, voire d'une "école platonicienne".[127] Néanmoins, il s'agit là d'un mythe profondément ancré, dont les origines remontent en Occident au moins jusqu'au XVIII[e] siècle, et qui de nos jours est inlassablement répété et présenté comme une vérité solidement établie par bon nombre de chercheurs, aussi bien arabisants qu'hellénistes.[128]

Un des aspects de ce mythe est la thèse que les "Sabéens de Ḥarrān", représentants par excellence du "syncrétisme hellénistique" — ils auraient professé un platonisme teinté d'hermétisme et de pythagorisme — auraient joué un rôle majeur dans

[126] L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1922, [2]1954), 55-56.

[127] Ce n'est pas le lieu ici de réfuter les thèses émises par Michel Tardieu à ce sujet (voir, p. ex., M. TARDIEU, "Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān", in *JA* 274 [1986], 1-44). D'autres l'ont fait avant moi, et avec beaucoup de succès (notamment C. LUNA in *Mnemosyne* 54 [2001], 482-504). J'ai montré ailleurs que les commentaires donnés par al-Mas'ūdī (*Murūǧ al-ḏahab*, éd. C. BARBIER DE MEYNARD et PAVET DE COURTEILLE, vol. 4 [Paris 1914], 64-65) de la maxime platonicienne qu'il dit avoir vue sur le heurtoir de la porte du "lieu de réunion" (*maǧma'*) des Sabéens à Ḥarrān, résultent d'un montage de textes qui témoigne de l'érudition encyclopédique d'al-Mas'ūdī plutôt que de l'existence d'une école (néo)platonicienne à Ḥarrān; voir mon article "Le Platon arabe et les Sabéens de Ḥarrān", in *Res Antiquae* 7 (2010), 73-86.

[128] Dans un livre en préparation, j'essaierai de faire l'historique de ce mythe et d'en retracer les sources et les principales composantes.

la transmission arabe de Platon et de Pythagore. Ainsi, Yves Marquet a voulu expliquer la présence de nombreux éléments pythagoriciens et platoniciens dans les *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* en supposant que les Iḫwān aient fréquenté les Sabéens de Ḥarrān. C'est à Ḥarrān qu'ils auraient été initiés à la philosophie pythagoricienne et platonicienne: à mesure qu'ils progressaient dans leur initiation, les Sabéens leur montraient et leur expliquaient certains livres de Platon et de Pythagore.[129] Sans y faire explicitement référence, Marquet nous offre une variante de la "voie diffuse" de Pierre Thillet: la transmission aurait été faite par voie orale, mais dans le cadre d'un enseignement initiatique. De surcroît, il y aurait là une transmission située en-dehors du mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad.

Les théories de Marquet séduisent certes par leur caractère "romanesque",[130] mais l'étude des *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* ne permet pas de les étayer. Il n'y a évidemment aucune preuve que les Iḫwān — dont on ignore d'ailleurs l'identité précise, si ce n'est qu'ils étaient établis à Bassora, pas très loin de Bagdad[131] — aient jamais mis les pieds à Ḥarrān. Par leur nature encyclopédique, les *Rasā'il* exploitent un nombre impressionnant de sources antiques et arabes, souvent difficiles à identifier, d'autant plus que les Iḫwān ont l'habitude de paraphraser leurs sources, de les reformuler en des termes qui leur sont propres. Ainsi, il y a de nombreuses "citations" de Platon — c'est-à-dire des phrases introduites par *qāla Aflāṭūn* ou *Suqrāṭ* — mais hormis le passage de la *République* concernant l'histoire de Gygès,[132]

[129] Y. MARQUET, "Sabéens et *Iḫwān al-Ṣafā'*", in *SI* 24 (1965), 33-80; 25 (1966), 77-109; ID., "Socrate et les Ihwan as-Safa", in *JA* 286 (1998), 409-449, et surtout son dernier livre, *Les "Frères de la pureté", pythagoriciens de l'Islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Iḫwān aṣ-Ṣafā'* (Paris 2006), qui repose entièrement sur cette supposition.

[130] Ce qui n'exclut pas pour autant que ses publications contiennent de nombreux éléments valables; voir mon article "Yves Marquet, les Iḫwān al-Ṣafā' et le pythagorisme", in *JA* 295 (2007), 491-500.

[131] G. DE CALLATAŸ, *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood on the Fringe of Orthodox Islam* (Oxford 2006), 2-11.

[132] Voir *supra*, p. 109.

il n'y a pratiquement pas de citations littérales: dans la plupart des cas, il s'agit d'allusions vagues que l'on peut à la rigueur mettre en rapport avec tel ou tel passage de Platon. La majorité de ces allusions semblent se référer au *Timée*, au *Phédon*, au *Phèdre*, à la *République* et aux *Lois*.[133] On y trouve également une version très abrégée de la "mort de Socrate", combinant le *Phédon* et le *Criton*.[134] Quant à Pythagore, nous avons vu que les Iḫwān citent les *Vers d'Or* à quatre reprises; un passage semble provenir de l'*Histoire des philosophes* de Porphyre;[135] par ailleurs, il y a des allusions vagues à Pythagore et aux pythagoriciens tirées de sources indirectes, notamment Aristote. Toutefois, la plupart des passages dans lesquels les Iḫwān exposent la doctrine des pythagoriciens et en revendiquent pour eux-mêmes l'héritage, concernent l'arithmétique. Or ici, leurs sources sont plus faciles à identifier: Euclide et avant tout l'*Introduction à l'arithmétique* du néopythagoricien Nicomaque de Gérase. Même en ce cas, les citations ne sont pas littérales, mais abrégées, paraphrasées, remaniées.[136] Par conséquent, il n'y a rien dans les *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* concernant Platon et Pythagore qui permet de supposer une transmission de ces auteurs par des canaux indépendants des traducteurs gréco-arabes de Bagdad. Les Iḫwān semblent s'appuyer sur les mêmes sources que celles utilisées par les autres auteurs arabes de l'époque.

[133] Voir la liste des réminiscences platoniciennes établie par C. BAFFIONI, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Iḫwān aṣ-Ṣafā'* (Roma 1994), 540-542 (dans beaucoup de cas il s'agit d'allusions très indirectes, qui peuvent également se rapporter à d'autres dialogues), ainsi que son article "Frammenti e testimonianze platoniche nelle *Rasa'il* degli Ikhwan al-Safa'", in *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, a cura di G. FIACCADORI (Roma 2001), 163-178.

[134] Iḫwān, *Rasā'il*, vol. 4, 34.17-35.11.

[135] C. BAFFIONI, *op. cit.* (n. 133), 86-87.

[136] Cela ressort clairement des analyses de C. BAFFIONI, "Citazioni di autori antichi nelle *Rasā'il degli Ikhwān al-Ṣafā'*: il caso di Nicomaco di Gerasa", in G. ENDRESS et R. KRUK, *op. cit.* (n. 76), 3-27; EAD., "Fragments et témoignages d'auteurs anciens dans les *Rasā'il* des Ikhwān al-Ṣafā'", in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, éd. par A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL et M. AOUAD (Leuven–Paris 1997), 319-329.

L'*Introduction à l'arithmétique* de Nicomaque de Gérase a été traduite à Bagdad par Ṯābit ibn Qurra, un "Sabéen" originaire de Ḥarrān. Cela nous ramène à la fois à Bagdad et au rôle présumé joué par les "Sabéens de Ḥarrān" dans la transmission arabe de Platon et de Pythagore.

Une variante de la thèse ḥarrānienne consiste en effet à soutenir que les traducteurs "sabéens" originaires de Ḥarrān et établis à Bagdad — Ṯābit ibn Qurra et la "dynastie" qui lui a succédé[137] — ont joué un rôle important dans la transmission arabe de Platon, et ce dès l'époque d'al-Kindī (qui était plus ou moins un contemporain de Ṯābit). Voici les principaux arguments sur lesquels repose cette thèse, défendue entre autres par Dimitri Gutas.

(I) Dans l'impressionnante liste des ouvrages d'al-Kindī dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm figurent, parmi les "livres sur des questions politiques" (*al-siyāsiyyāt*), cinq titres qui se rapportent à Socrate: (a) "Traité concernant le récit des vertus de Socrate"; (b) "Traité concernant les paroles de Socrate"; (c) "Traité concernant le dialogue qui eut lieu entre Socrate et Aršīǧānis [Archigenes]"; (d) "Traité concernant le récit de la mort de Socrate"; (e) "Traité concernant [le dialogue] qui eut lieu entre Socrate et les gardes (*ḥurrās*)".[138] Un des manuscrits consultés par l'éditeur du *Fihrist*, Riḍā Taǧaddud, donne la lecture *al-ḥarrāniyyīn* au lieu de *al-ḥurrās*. Selon Gutas, cette lecture est certainement la bonne, le terme de "ḥarrāniens" étant synonyme de "païens".[139] Bien qu'il s'agisse là de simples titres d'ouvrages perdus, dont nous ignorons le contenu, Gutas estime que (a) est basé sur le *Criton*; (b) serait une gnomologie; (c) serait une interprétation allégorique des *Symbola*

[137] Voir R. RASHED, "Thābit Ibn Qurra, Scholar and Philosopher" et "Thābit Ibn Qurra: From Ḥarrān to Baghdad", in *Thābit Ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, ed. by R. RASHED (Berlin–New York 2009), 3-24.

[138] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 319.10-12; trad. angl. 623.

[139] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 43. Je ne suis pas aussi convaincu que Gutas. Il faudrait bien sûr une véritable édition critique du *Fihrist* pour pouvoir trancher la question.

pythagoriciens, rapportée entre autres par al-Mubaššir[140] [?]; (d) serait une version du *Phédon*, ou du moins de sa partie finale; (e) serait une paraphrase de l'*Apologie*.[141]

(II) Un des rares textes arabes anciens, sinon le seul, à exposer d'une façon quelque peu détaillée et explicite la "philosophie" des Sabéens de Ḥarrān, est un long récit rapporté dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm.[142] Il est introduit comme suit: "Récit tiré de l'autographe (*ḫaṭṭ*) d'Aḥmad ibn al-Ṭayyib [al-Saraḫsī] les concernant [*i.e.* les Sabéens de Ḥarrān], qu'il rapporte sur l'autorité d'al-Kindī". Nous savons par ailleurs qu'al-Saraḫsī, disciple d'al-Kindī et collègue de Ṯābit ibn Qurra, a écrit un livre sur les Sabéens en invoquant l'autorité d'al-Kindī.[143] Plutôt que d'être un témoignage fidèle de l'enseignement philosophique à Ḥarrān, ce texte répondait à mon avis à un double objectif. (a) Présenter le culte et la doctrine des Ḥarrāniens sous des traits acceptables pour l'islam, afin d'appuyer l'identification de leur communauté avec les "Sabéens" mentionnés dans le Coran comme faisant partie des *ahl al-kitāb*. (b) Montrer que cette doctrine ne contredit en rien l'enseignement d'Aristote (le texte ne parle en effet que d'Aristote, et pas de Platon!). Il s'inscrit ainsi dans un double projet: (a) celui des Sabéens de Bagdad, désireux de se légitimer dans un milieu musulman et chrétien; (b) celui d'al-Kindī et de son cercle, soucieux de légitimer la philosophie grecque païenne dans un contexte musulman. Ce projet peut se résumer par un simple syllogisme: le sabéisme s'inscrit dans les limites tolérées par la *šarīʿa*; le sabéisme est en accord avec la philosophie; par conséquent la philosophie s'inscrit dans les limites tolérées par la *šarīʿa*.

[140] Voir *supra*, p. 114. Dodge, par contre, propose de lire Aeschines au lieu de Archigenes: il s'agirait alors d'une allusion au *Phédon* (B. DODGE, *op. cit.* [n. 5], 623, n. 235).

[141] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 44-46.

[142] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 383-385.

[143] F. ROSENTHAL, *Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī. A Scholar and Littérateur of the Ninth Century* (New Haven 1943), 41-42, 51; cf. D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 42.

(III) À en croire les sources bibliographiques, Ṯābit ibn Qurra aurait écrit, à l'instar d'al-Kindī, des ouvrages sur Socrate et Platon. Ibn al-Nadīm mentionne un "Traité sur la preuve (*ḥuǧǧa*) attribuée à Socrate" — sans doute une référence à la "preuve socratique" déployée dans le *Ménon* — et Ibn al-Qifṭī un "Traité concernant l'explication des symboles (*ḥall rumūz*) de la *République* de Platon".[144]

(IV) Ibn Baḫtīšūʿ introduit sa citation du *Banquet* — probablement tirée d'un ouvrage perdu d'al-Kindī — par la formule: *wa qawm min ʿulamāʾ al-ṣāba yaʿtaqidūn*. Gutas envisage la possibilité qu'*al-ṣāba* serait une lecture corrompue d'*al-ḍiyāfa* ("le banquet", le titre du dialogue), mais la considère néanmoins comme peu probable.[145] Nous ignorons toutefois si cette formule introductive figurait dans la source d'Ibn Baḫtīšūʿ ou si elle est de son propre cru. Quoi qu'il en soit, "sabéen" était devenu en arabe — et certainement à l'époque d'Ibn Baḫtīšūʿ — un terme générique pour désigner des païens, qu'ils soient grecs, égyptiens, hindous, chinois ou autres![146] Il n'y a donc pas nécessairement une référence aux "Sabéens de Ḥarrān".

Ces éléments, considérés dans leur ensemble, nous montrent qu'il existait dans l'entourage d'al-Kindī et de ses successeurs immédiats (al-Saraḫsī et Ṯābit ibn Qurra) un intérêt certain pour Platon. Le fait qu'un des traducteurs actifs dans ce milieu — Ṯābit en l'occurrence — était un "Sabéen" originaire de Ḥarrān, ne permet pas pour autant de conclure que la trans-

[144] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 331.26; trad. angl. 648; Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ*, 120.7. Gutas attire l'attention sur un traité géométrique de Ṯābit qui refléterait une connaissance directe du *Ménon* dans l'exposé de la célèbre "preuve de Socrate" (D. GUTAS, *art. cit.* [n. 65], 46 et n. 44). Ṯābit se distinguerait ainsi d'al-Fārābī qui n'avait qu'une connaissance indirecte et vague de ce dialogue; voir D. BLACK, "Al-Fārābī on Meno's Paradox", in *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. by P. ADAMSON (London–Torino 2008), 15-34.

[145] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 41 n. 20.

[146] En témoigne l'emploi de ce terme dans le "Guide des égarés" de Maïmonide; cf. S. STROUMSA, "Sabéens de Ḥarrān et Sabéens de Maïmonide", in *Maïmonide. Philosophe et savant (1138-1204)*, éd. par T. LÉVY et R. RASHED (Leuven 2004), 335-352.

mission arabe de Platon serait passée par des voies ḥarrāniennes. En d'autres termes, rien ne permet d'affirmer que Ṯābit aurait ramené à Bagdad des manuscrits de dialogues de Platon conservés dans les bibliothèques de Ḥarrān.[147] Certes, Gutas ne va pas aussi loin, mais il se montre néanmoins séduit par l'idée d'une "transmission ḥarrānienne". Il émet ainsi l'hypothèse — avec prudence, il est vrai — que les écrits sur Platon et Socrate d'al-Kindī pourraient dépendre de "sources sabéennes" et que les Sabéens de Ḥarrān étaient particulièrement attirés par la figure de Socrate à cause du caractère prétendument hermétique de leur doctrine.[148]

Quoi qu'il en soit, al-Kindī et Ṯābit étaient actifs à Bagdad. La question reste ouverte de savoir si Platon et autres philosophes antiques ont été transmis en arabe par des voies situées en-dehors des cercles de traducteurs établis dans la capitale abbasside. Existait-il des "réseaux parallèles"? Il faudrait pour répondre à cette question dépouiller la vaste littérature relevant des "sciences occultes", en premier lieu le corpus attribué à Ǧābir ibn Ḥayyān, très riche en citations d'auteurs antiques. Il faudrait prendre en compte les références platoniciennes dans la littérature chiite, notamment chez les "Platoniciens de Perse" et dans l'œuvre immense de Mullā Ṣadrā Šīrāzī, qui accordent une grande autorité à Platon et le citent inlassablement. Mais ici, l'étude des sources n'a même pas encore été entamée.

[147] En fait, l'unique mention que je connaisse d'un manuscrit qui proviendrait de Ḥarrān se trouve dans un des manuscrits de la *Risāla* de Ḥunayn. Dans l'entrée sur le "*Timée* médical" citée *supra*, p. 96: " Son livre sur ce que Platon a mentionné de la science médicale dans son livre intitulé *Timée*. Il a disposé ce livre en quatre parties (*maqāla*). Je l'ai trouvé, mais il manquait une petite partie...", ont été insérés après "je l'ai trouvé" (*waǧadtuhu*) les mots *bi-Ḥarrāna*, "à Ḥarrān"; cf. G. BERGSTRÄSSER, *Neue Materialien zu Ḥunain ibn Isḥāq's Galen-Bibliographie* (Leipzig 1932), 23. Mais il s'agit-là d'une variante qui ne figure pas dans les autres manuscrits de la *Risāla* et dont il ne faut, sans doute, pas trop surestimer l'importance. Par ailleurs, il ressort des sources bibliographiques sur Ṯābit ibn Qurra réunies par R. RASHED, *art. cit.* (n. 137), qu'il a reçu sa formation philosophique et scientifique à Bagdad et non à Ḥarrān.

[148] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 45-47.

DISCUSSION

P. Adamson : I think it is worth emphasizing again something you mention in your account of Plato's transmission into Arabic, namely the central role of Galen in that transmission. In fact, it seems to me that a thinker like Abū Bakr al-Rāzī shows us that a central reason for interest in Plato was interest in Galen. Authors who followed Galen were more likely to adopt his positive attitude towards Plato, and perhaps to value Aristotle rather less, especially if they were aware of Galen's defense of the Platonic brain-centered theory against the Aristotelian and Stoic heart-centered theory. But perhaps al-Rāzī was simply an unusual case, and formed an attitude towards the Greek tradition that could have been, but was not, adopted more widely?

D. De Smet: Il est indéniable qu'il existe un lien très étroit entre la transmission arabe de Galien et celle de Platon. Les médecins qui étudiaient les ouvrages de Galien étaient naturellement orientés vers Platon, plutôt que vers Aristote. Abū Bakr al-Rāzī en forme un exemple typique, mais il ne s'agit pas d'un cas isolé. La plupart des médecins arabes s'intéressaient à la philosophie (Ḥunayn ibn Isḥāq, les Baḫtišūʿ et bien d'autres) et il serait intéressant d'étudier leurs écrits d'un point de vue philosophique. D'une manière générale, l'influence de Galien — et à travers lui de Platon — sur des *falāsifa* comme Avicenne est trop souvent oubliée ou sous-estimée.

U. Rudolph : Bei der arabischen Platon-Rezeption fallen zwei Besonderheiten auf: Sie war vom Umfang her wesentlich geringer als die Aristoteles-Rezeption, und sie war eng an die medizinischen Studien gebunden. Kann es sein, dass die zweite Tatsache die Erklärung für die erste ist und dass mit der Emanzipation der

Philosophie von der Medizin, die spätestens im 10. Jahrhundert stattfand, auch das Urteil über den arabischen Platon gesprochen war?

D. De Smet: L'émancipation de la philosophie par rapport à la médecine est relative. La plupart des *falāsifa* (Avicenne, Averroès...) étaient médecins. Certes, l'influence d'Aristote et du Pseudo-Aristote néoplatonicien devint dominante dans la *falsafa*, mais cela n'empêche qu'on continuait à se référer à Galien et autres médecins grecs. Ainsi, la noétique d'Avicenne comporte des éléments galéniques, notamment dans l'analyse du fonctionnement du cerveau humain. Par le biais de Galien, Avicenne introduit des notions platoniciennes dans sa théorie de la connaissance qui dépend largement de la tradition issue du *Traité de l'Âme* d'Aristote. À mon avis, ce n'est pas le lien entre Platon et la médecine qui explique que les philosophes arabes se sont davantage tournés vers Aristote, mais plutôt le fait que les dialogues platoniciens, pour des raisons historiques qui mériteraient d'être mieux étudiées, n'ont été transmis que d'une façon indirecte et fragmentaire.

U. Rudolph: Sie haben deutlich gemacht, dass die Überlieferung bei Platon und Pythagoras — im Vergleich zu Aristoteles — viel komplizierter war, weil sie auf mehreren, indirekten und kaum überschaubaren Wegen erfolgte. Andererseits ist die Tradition auch bei Aristoteles nicht uniform, denn wir besitzen nicht nur die arabischen Übersetzungen seiner Werke, sondern auch andere Testimonien und vor allem eine ganze Reihe von Pseudepigrapha (z.B. die Briefe an Alexander, die aus den Anfängen der Rezeptionsphase stammen). Ist es möglich, dass der arabische Aristoteles zunächst ebenfalls diffuse Züge trug und erst später durch das detaillierte Studium seiner Schriften die klare Kontur gewann, die wir an diesem Corpus so schätzen?

D. De Smet: Il est vrai qu'il existe également une transmission indirecte et diffuse d'Aristote, qui est parallèle à celle de

Platon et de Pythagore. Les florilèges, gnomologies et autres ouvrages de compilation que j'ai mentionnés, contiennent tous des citations attribuées à Aristote. Elles témoignent de la même disparité que les références à Platon: des passages provenant d'ouvrages authentiques, tantôt traduits littéralement, tantôt paraphrasés ou résumés, y côtoient des citations apocryphes. Or, ces recueils ont été constitués ou traduits dans le cercle des traducteurs de Bagdad auxquels nous devons les versions arabes de la plupart des ouvrages d'Aristote. Il n'y a donc aucun indice que la transmission indirecte d'Aristote soit chronologiquement antérieure à la traduction du corpus aristotélicien.

C. Riedweg: Die Frage der Abgrenzung zwischen direkter Quellenkenntnis und Vermittlung über Florilegien/Doxographien stellt sich ähnlich in der spätantiken, insbesondere der christlichen Literatur: es ist oft sehr schwer zu entscheiden, ob ein Zitat auf unmittelbare Lektüre Platons zurückgeht oder nicht. Die Florilegien können dabei durchaus auch eine protreptische Funktion haben: so wurde etwa Kyrill von Alexandrien, wie Richard Grant gezeigt hat, durch Eusebios' Zitate dazu angeregt, die Quellen selbst zur Hand zu nehmen. Ist es ausgeschlossen, dass Galien im arabischen Bereich ähnlich gewirkt hat?

D. De Smet: Il est bien sûr possible que les références à Platon dans les ouvrages médicaux galéniques aient incité les médecins-philosophes arabes à traduire et à étudier les sommaires des dialogues platoniciens faits par Galien. Mais les sources dont nous disposons ne nous permettent pas d'affirmer qu'ils se sont mis à lire les dialogues eux-mêmes, sans doute pour la simple raison que ceux-ci n'étaient pas disponibles à Bagdad.

C. Riedweg: Was die Platonkenntnis betrifft, so muss man m. E. schon in der Spätantike klar zwischen heidnischen und christlichen Schulen unterscheiden: in letzteren, die vorzüglich der Ausbildung des Klerus dienten, dürfte Platon kaum mehr direkt

gelesen worden sein, was auch erklären mag, warum im syrischen Bereich an Übersetzungen fehlen. Ausserdem ist zu beachten, dass Platon auch in Byzanz als nicht unproblematischer, ja z. T. gefährlicher Denker galt, der mit verschiedenen seiner Lehren zu Häresien anstiften konnte (Polytheismus, Wiedergeburtslehre - ganz zu schweigen von den platonischen Erotika).

D. De Smet: L'absence probable de manuscrits grecs, syriaques ou arabes des dialogues de Platon à Bagdad pourrait s'expliquer par le fait que ceux-ci n'appartenaient pas au curriculum d'études dans les écoles chrétiennes du Moyen-Orient. D'ailleurs, le texte grec de la plupart des ouvrages de Platon ne nous est parvenu que par un nombre très restreint de manuscrits. Ce choix au détriment de Platon semble avoir été fait dans des milieux chrétiens antérieurs à l'islam, sans doute pour des raisons dogmatiques, comme vous le soulignez. Certes, il y a des auteurs musulmans, dont al-Bīrūnī, qui accusent Platon d'être à l'origine de la théorie de la métempsycose (*tanāsuḫ*), une "hérésie" professée par certains courants chiites. Mais, d'une manière générale, Platon est considéré en Islam comme un sage, un ascète et un monothéiste, voire comme un musulman "avant la lettre" ayant puisé sa sagesse à la "niche de la prophétie". Les philosophes lui reprochent avant tout d'exprimer ses idées d'une façon confuse, plutôt que de soutenir des doctrines immorales et incompatibles avec l'islam. Il y a là une preuve de plus qu'ils n'avaient accès à sa pensée que d'une manière indirecte et très imparfaite.

C. Riedweg: Auf Platon konnte man bei der Auslegung der christlichen Denker verzichten, während die spätantike heidnischen Kommentarliteratur für das Verständnis von Texten wie Ps.-Dionysios Areopagita unerlässlich war.

D. De Smet: Il en va de même en Islam. On pouvait se passer de Platon, puisque la "théologie" censée couronner la *Métaphysique* d'Aristote était fournie par les paraphrases arabes

de Plotin et de Proclus. Or, celles-ci ont été islamisées — ou du moins adaptées à une doctrine monothéiste — notamment en y introduisant des éléments empruntés au corpus du Ps.-Denys. Ainsi, la synthèse entre aristotélisme et platonisme qui caractérise la *falsafa* a été opérée à partir des textes d'Aristote et des *Neoplatonica Arabica*, non à l'aide des ouvrages de Platon.

C. D'Ancona: Il passo d'apertura, di Suhrawardī, evoca a proposito dei filosofi antichi e di Platone un *topos*, quello del discorso per simboli ed enigmi, il cui primo esempio nella filosofia araba si incontra nella pseudo-*Teologia di Aristotele*. Riprendendo due affermazioni di Plotino nel trattato IV 8[6], *La discesa dell'anima nei corpi*, l'autore della *Teologia* fa dire al suo protagonista — molto probabilmente "Aristotele" — che gli antichi (Eraclito, Empedocle, Pitagora) e Platone stesso si sono espressi "per simboli ed enigmi, *bi-l-rumūz wa-l-alġāz*". In particolare, Plotino aveva usato il verbo αἰνίττεσθαι per Pitagora e i suoi seguaci, mentre a proposito di Platone aveva detto che le sue opinioni sulla discesa dell'anima, appartentemente dissonanti nei vari dialoghi, avrebbero fatto disperare di trarre da lui una visione chiara e univoca. La somiglianza lessicale fra il passo di Suhrawardī e la pseudo-*Teologia* ci deve far pensare a una lettura diretta da parte di Suhrawardī, oppure questo tema era diventato ormai un esempio di "voie diffuse"? Più in generale, il rapporto di Suhrawardī con la pseudo-*Teologia* è stato sinora indagato sistematicamente?

D. De Smet: Il ne s'agit certes pas d'un cas unique: le *Kitāb Ḥikmat al-išrāq* contient plusieurs passages qui semblent directement provenir de la *Théologie d'Aristote*. Al-Suhrawardī avait, de toute évidence, lu le Plotin arabe. Il faudrait dépouiller l'ensemble de son œuvre, arabe et persane, à la recherche de réminiscences plotiniennes. Ce travail, qui reste à faire, est indispensable afin de pouvoir mesurer l'influence des *Plotiniana Arabica* sur la philosophie de l'*Išrāq*. D'une manière

générale, il me semble que le platonisme des penseurs iraniens désignés par Corbin comme "les Platoniciens de Perse" doit plus aux textes néoplatoniciens arabes qu'aux ouvrages de Platon. Cela vaut également pour la soi-disant "École d'Ispahan", au sein de laquelle on a beaucoup étudié et commenté la *Théologie d'Aristote*. Les philosophes iraniens postérieurs au XII[e] siècle avaient-ils une connaissance plus étendue des ouvrages de Platon que leurs collègues de Bagdad quelques siècles auparavant? À défaut d'études à ce sujet, la question doit rester sans réponse.

V. Boudon-Millot : Sur la question de savoir quel *Timée* a été traduit par Ibn al-Biṭrīq en trois parties, si on admet que *maqāla* désigne la partie (le livre) d'un ensemble plus vaste, on peut émettre l'hypothèse qu'Ibn al-Biṭrīq (comme Ḥunayn lui-même d'ailleurs) avait en réalité traduit les trois premiers livres sur les quatre que compte l'ouvrage de Galien consacré aux résumés des dialogues de Platon (le résumé du *Timée* se situant au livre III).

D. De Smet: Cette hypothèse implique que l'ensemble des sommaires de Galien aurait circulé sous le nom de *Timée*. Il n'est en effet pas impossible que le traducteur arabe ait changé l'ordre des résumés et mis le *Timée* en tête, vu l'importance que les Arabes accordaient à ce livre. Le recueil entier aurait alors été connu sous ce titre. Tout cela demeure bien sûr hautement spéculatif, car nous ignorons comment se présentait la version arabe du sommaire de Galien. L'état lacunaire de nos sources ne permet pas de lever la confusion qui règne à ce sujet dans les ouvrages bibliographiques arabes.

V. Boudon-Millot: Parmi les ouvrages de Galien où les philosophes arabes ont puisé leurs citations de Platon, je m'étonne de ne pas avoir vu cité le grand traité *Sur les opinions d'Hippocrate et Platon* qui a pourtant été traduit en arabe. Comment à votre avis peut-on l'expliquer?

D. De Smet: Ce traité a en effet été traduit sous le titre *Kitāb Ārā' Abuqrāṭ wa-Aflāṭūn*. Seuls quelques courts fragments en ont été conservés par des médecins arabes (voir M. ULLMANN, *Die Medizin im Islam* [Leiden–Köln 1970], 40, n° 12). Il s'avère dès lors très difficile d'en mesurer l'importance pour la transmission arabe de Platon.

IV

CRISTINA D'ANCONA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[9] *Vita Plotini* 3.46-48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I

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

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

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

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

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

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

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

[25] 1.12 D = 4.33 B.

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

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

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

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

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

[29] 2.12 D = 5.2 B.

[30] 2.13 D = 5.2-3 B.

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

[32] 2.16 D = 5.5-6 B.

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

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

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

[34] 2.18-3.1 D = 5.7-9 B. All'inizio di questa frase ("L'approfondimento sui principi delle scienze è la premessa di cui ha bisogno colui che vuole ottenere la conoscenza della cosa desiderata"), ambedue le edizioni presentano la lezione *fa-l-mīmar fī awāʾil al-ʿulūm*, "il capitolo sui principi delle scienze"; i manoscritti Cairo, Dār al-kutub, *Ḥikma*, *Talʿat* 384, f. 1v9 e Istanbul, Aya Sofya 2457, f. 105v13 hanno invece la lezione *fa-l-tabaḥḥur fī awāʾil al-ʿulūm*, "l'approfondimento sui principi delle scienze", lezione riflessa nella traduzione di G. Lewis, "research into the principles of the sciences": cfr. *Plotiniana Arabica* ad codicum fidem anglice vertit G. LEWIS, in *Plotini Opera* II, *Enneades* IV-V ediderunt P. HENRY et H.-R. SCHWYZER (Paris-Louvain 1959), 487. Gli altri manoscritti che ho potuto consultare, Paris, Bibliothèque Nationale de France, *suppl. pers.* 1640, f. 393^{v}4 e Paris, Bibliothèque Nationale de France, *ar.* 2347, f. 2^{r}13, hanno la lezione *fa-l-mīmar*.

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

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

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

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

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

[36] È la lezione scelta da Badawī, *ʿāmma*; la si legge nel ms Istanbul, Aya Sofya 2457, f. 106^{r}5; Dieterici, invece, sceglie *ġāya* (lezione attestata, oltre che dal ms utilizzato da Dieterici, dai mss Paris, Bibliothèque Nationale de France, *suppl. pers.* 1640, f. 393^{v}12, e Paris, Bibliothèque Nationale de France, *ar.* 2347, f. 2^{v}5) e traduce: "Darauf richten wir als Endziel alles, was..." (F. DIETERICI, *op. cit.* (n. 5), 3).

[37] *Metaph.* Γ 1, 1003 a 21-32.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[39] V. sopra, n. 16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[44] In uno dei manoscritti della *Teologia*, Istanbul, Süleymaniye, *Hamidiyye* 717, f. 33^{v}9 si legge all'inizio dell'interpolazione: "per questo capitolo (*bāb*) non si è trovato il capo (*ra's*) nel modello (*fī l-nusẖatī*)". Nel ms Istanbul, Süleymaniye, Aya Sofya 2457, f. 157^{v}13-14 si legge: "per questo paragrafo (*bāb*) non si è trovato il capo (*ra's*), così da sapere che cosa manca, oppure qual è il suo numero (*fa-yu'raf nuqsānuhu aw 'alā kam huwa min al-'adad*)". Nota marginale entrata nel testo, questa osservazione può avere implicazioni abbastanza importanti, ma ad un proposito diverso da quello esaminato qui: ne parlo più a lungo nell'articolo citato alla n. 38.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fī l-nafs al-nāṭiqa wa-innahā lā tamūt

125.4-130.11 D = 121.1-129.7 B	Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (IV 7[2]), 1.1-4.34
130.12-135.11 D = 129.9-133.3 B	Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (V 1[10]), 11.1-12.20

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

[50] V. sopra, n. 45.

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

[51] V. sopra, n. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[63] V. sopra, n. 20, per la collezione intitolata "Ciò che Alessandro ha estratto dal libro di Aristotele detto *Teologia*"; il passo che segue è tratto dal ms Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, *Carullah* 1279, ff. 63^{v}21-64^{r}13, *Sezione sul cosmo e quale delle sue parti ha bisogno per la sua stabilità e permanenza di essere governata*

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

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

da altre parti (faṣl fī l-ʿālami wa-ayyu aǧzā'ihi taḥtaǧu fī ṯabātihi wa-dawāmihi ilā tadbīri aǧzā'in uḫrā), in part. f. 63^{v}23-27: "Vogliamo sapere quali parti del cosmo hanno bisogno del governo di altre parti per la stabilità della loro origine e per la loro permanenza, e quali parti invece non hanno bisogno del governo di altre parti per la stabilità della loro origine e per la loro permanenza. E diciamo che ogni reggitore (*mudabbir*) o è un reggitore che crea la cosa — e dico che crea l'essere della cosa — oppure è reggitore dell'abbellimento dell'essere della cosa e del suo ordine — e dico che abbellisce la cosa e la regge e la conduce sino al limite massimo della bellezza e della perfezione; e se è così, ricapitoliamo e diciamo che tutto il cosmo ha un reggitore in due modi, intendo: un creatore e un adornatore e perfezionatore, proprio come ha detto il Sapiente nel suo libro detto *Libro dell'ordine*". La versione araba della Q. II 19 è stata tradotta in inglese da H. WIESNER, *art. cit.* (n. 20), 152-153.

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

[65] Ms Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, *Carullah* 1279, f. 64^{r}4.

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

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

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

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

[66] 49.25-50.27 Bruns.

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

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

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

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

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

[68] V. sopra, p. 149.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TABELLA I

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

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

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

55. πᾶν τὸ κατὰ χρόνον ὑφεστὸς ἢ τὸν ἀεὶ χρόνον ἔστιν ἢ ποτέ ἐν μέρει χρόνου τὴν ὑπόστασιν κεκτημένον.

29. *Omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore et tempus non superfluit ab ea, quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea, quoniam est creata in quibusdam horis temporis.*

106. παντὸς τοῦ πάντῃ αἰωνίου κατά τε οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν καὶ τοῦ τὴν οὐσίαν ἔχοντος ἐν χρόνῳ μέσον ἐστὶ τὸ πῇ μὲν αἰώνιον, πῇ δὲ χρόνῳ μετρούμενον.

30. *Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est in momento aeternitatis et operatio in momento temporis.*

107. πᾶν τὸ πῇ μὲν αἰώνιον, πῇ δὲ ἔγχρονον ὅν τέ ἐστιν ἅμα καὶ γένεσις.

116. πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι, πλὴν τοῦ ἑνός. (3. 4.)

31. *Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul.*

TABELLA II

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

47 27
51 28
55 29
106 30
107, 116, 3, 4 31

DISCUSSION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V

HEIDRUN EICHNER

DAS AVICENNISCHE *CORPUS ARISTOTELICUM*: ZUR VIRTUALISIERUNG DES ARISTOTELESTEXTES IN DER POSTAVICENNISCHEN TRADITION

Beschäftigen wir uns mit Philosophiegeschichte innerhalb der islamischen Kultur, so spielen die verschiedenen Stadien der Aneignung der hellenistischen Lehrtraditionen der Spätantike durch eine arabischsprachige, mehrheitlich muslimische Gesellschaft nach wie vor eine große Rolle. Im Zentrum stehen dabei zumeist Texte einer wohldefinierten literarischen Tradition, die auf den Kanon eines arabischen Aristotelismus zurückgreifen, hierdurch bedingt stehen Fragestellungen der Übersetzungsphilosophie oft im Vordergrund. Im Einzelnen gestaltet sich dieses arabisch-islamische Bild von Aristoteles abweichend von dem, was wir aus dem Befund der griechischen Texte erwarten würden. Das sicher bekannteste und wohl auch exzentrischste Beispiel ist hier die sogenannte „Theologie des Aristoteles", eine Kompilation und Paraphrase aus den *Enneaden* Plotins.[1] Diese „Theologie des Aristoteles" steht gewissermaßen als Emblem für die stark neu-platonische Überformung, die das Aristotelesbild der Muslime erfahren hat, — damit die Kommentartradition der Spätantike fortsetzend.

[1] Für eine Übersicht zum Forschungsstand zur Konstituierung der Theologie des Aristoteles C. D'ANCONA, "Pseudo-Theology of Aristotle", Chapter I: "Structure and Composition", in *Oriens* 36 (2001), 78-112; für eine inhaltliche Analyse P. ADAMSON, *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"* (London 2002).

In meinem Beitrag möchte ich die Rezeption des aristotelischen Erbes in der arabisch-islamischen Tradition weniger aus dem Blickpunkt derjenigen Texte betrachten, die aus der frühen Phase der Aristotelesrezeption stammen, einer Zeit die teilweise noch der Übersetzungsperiode zuzuordnen ist oder deren Akteure doch zumindest teilweise einem zweisprachigen, oft christlich assoziierten, Milieu angehörten.[2] Im Zentrum meiner Aufmerksamkeit sollen vielmehr Fragestellungen stehen, die sich aus der Bearbeitung von Texten der post-avicennischen Zeit ergeben, eine Zeit die man — wenn auch zunehmend mit einem gewissen Zögern — gerne des Öfteren mit der Bezeichnung ‚nach-klassisch' versieht. Gerade für ein Publikum, dessen Interessenhorizont durch die Rezeption griechischer Wissenschaftstradition geprägt ist, mag dies zunächst unerwartet sein.

Wie ich denke, ist es aber gerade in diesem Kontext wichtig zu hinterfragen, inwiefern die immer noch weitverbreitete Gleichsetzung von ‚arabischer' Philosophiegeschichte (bisweilen auch von ‚islamischer' Philosophiegeschichte) mit Belangen und Fragestellungen der ‚Übersetzungsphilologie' tatsächlich den dominanten Rahmen für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zu liefern hat. Ich möchte dafür argumentieren, dass die Erforschung von Philosophiegeschichte im Bereich islamischer Kulturen auch jenseits ihrer engen Verflechtung mit Übersetzungsphilologien (also v.a. Graeco-Arabistik, aber auch arabisch-lateinische Übersetzungen) in einem interdisziplinären Rahmen verankert sein sollte.

Diese hier erwähnte Verknüpfung von Philosophiegeschichte und Übersetzungsphilologie beruht darauf, dass die Legitimation einer philosophischen Tradition durch eine Übernahme des Erbes des Aristoteles jeweils im Rahmen eines massiven Kulturtransfers erfolgte. Dies gilt sowohl für die graeco-arabische Übersetzungsbewegung als auch für die Aneignung der

[2] Allgemein zu Ibn Sīnās Einschätzung der ‚Christen Baghdads' D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden 1988), 60.

Aristoteles-Kommentare des Averroes mitsamt den Lemmata des Aristotelestextes durch arabisch-lateinische Übersetzungen. Die Überwindung von Sprachbarrieren markiert hier das Überschreiten von Grenzen, die möglicherweise stärker noch als durch religiöse Unterschiede eben durch den Gebrauch einer mit der Religion korrelierenden *lingua franca* der jeweiligen Wissenschaftsgemeinschaft gebildet wurden, also jeweils das Griechische, das Arabische, und das Lateinische. Neben diesen im historischen Ablauf begründeten Faktoren spielen aber auch Erkenntnisinteressen der modernen Wissenschaftsgeschichte selbst eine große Rolle bei der Privilegierung philologischer Fragestellungen: das Interesse an arabischsprachigen philosophischen Texten ist in vielen Fällen darin begründet, dass im Arabischen Texte vorliegen oder zumindest rezipiert wurden, die im griechischen Original nicht mehr erhalten sind. Auch für den Gebrauch arabischer Texte des Averroes oder des Avicenna bei der Bearbeitung der lateinischen Textkorpora ist das philologische Interesse bei der Konstituierung philosophischer Texte oft dominierend.[3]

Ein solcher Interessenhorizont, der an der arabischen Tradition primär interessiert ist, um anderweitig verlorenes (zumeist griechisches oder lateinisches) Material zu rekonstruieren oder besser philologisch auswerten zu können, lässt sich in

[3] Die monumental angelegte Edition der Werke des Averroes berücksichtigt neben dem Arabischen systematisch lateinische und hebräische Versionen der Texte. Der ursprüngliche Publikationsplan des Projektes H.A. WOLFSON "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem", in *Speculum* 6 (1931), 412-427 wurde grundlegend revidiert: H.A. WOLFSON, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem", in *Speculum* 38 (1963), 88-104. Zur weiteren Editionsgeschichte vgl. G. ENDRESS, "Le projet d'Averroès", in *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, ed. by G. ENDRESS and J.A. AERSTEN (Leiden 1991), 3-31. Für Ibn Sīnās Werk gibt es kein vergleichsweise systematisch betriebenes Editionsprojekt. Eine mehr oder minder kritische Edition des arabischen Textes des *K. al-Šifā'* ist in Kairo unter der Direktion Ibrahīm Madkūrs in den Jahren 1952-1983 erstellt worden. Diese Edition wurde für die Edition der lateinischen Übersetzung (*Avicenna Latinus*) herangezogen, die Editionsvorhaben wurden aber nicht koordiniert.

dieser Form innerhalb islamwissenschaftlicher Kontexte jedoch immer schwerer aufrechterhalten. Zum einen hat dies sicher ganz allgemein damit zu tun, dass die Beschäftigung mit griechischen und lateinischen Texten als Repräsentanten und allgemeinem Leitbild klassischer Bildung zunehmend in den Hintergrund tritt. Zum anderen ist hier aber auch ein explizites Hinterfragen der Hegemonie von ‚westlichen' Interpretationsmustern am Wirken: kann und soll die Geschichte philosophischen Denkens (oder allgemeiner: Geistesgeschichte) im Bereich islamisch geprägter Gesellschaften weiterhin primär an den Fragestellungen anderer — wenn auch genetisch verwandter — philosophischer Tradition gemessen werden? Dürfen analytische Begriffe dieser anderen Tradition als primäres Kriterium die historische Untersuchung leiten? Einmal so gestellt, kann die Frage ja fast nur noch negativ beantwortet werden. Dies gilt insbesondere vor dem Hintergrund einer Agenda, wie sie etwa im Kontext der *postcolonial studies* manifest ist: nicht nur ‚europäische Dominanz' oder ‚Hegemoniestreben' allein sind verdächtig, sondern Textbezug als Herrschaftstechnologie ganz allgemein.

Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit, die solche spezifisch islamwissenschaftlichen Problematiken außer Acht lässt, läuft Gefahr, sich innerhalb dieser Disziplin zu marginalisieren. Teilweise haben sich solche Prozesse in vergangenen Jahrzehnten abgespielt und zu einer — auch institutionell manifesten — Schwächung graeco-arabistischer Studien und allgemeiner (übersetzungs)philologischer Studien im islamwissenschaftlichen Bereich geführt. Nun bildet aber aus wissenschaftsgeschichtlichen Gründen die Übersetzungsphilologie derzeit noch am ehesten den Kontext, in dem eine interdisziplinäre Einbettung philosophiegeschichtlicher Forschung im Bereich islamischer Kulturen erfolgen kann: eine rein deskriptiv komparativ ausgerichtete Herangehensweise an islamische Geistes- und Philosophiegeschichte scheitert heute noch in vielen Fällen bereits in ihrem allerersten Stadium, d.h. an der unzureichenden Aufarbeitung des arabischen Textbestandes.

Eine Möglichkeit, die Relevanz übersetzungsphilologischer Fragestellungen zu sichern, besteht sicherlich darin, ihre enge Verbindung zu weitergefassten begriffsgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Phänomenen zu beschreiben. So kann auch der zeitliche Rahmen ihrer Relevanz ausgedehnt werden. Ein erweiterter philosophiegeschichtlicher Fokus kann neue Anwendungsgebiete für Ergebnisse und Erkenntnisse der Übersetzungsphilologie erschließen. Betrachten wir konkreter den Bereich der Philosophiegeschichtsschreibung, so muss eine solche Integration aber auch die Bereitschaft beinhalten, durch die „westliche" (geographisch betrachtet hier eine etwas paradoxe Bezeichnung — gemeint ist die ‚griechische' oder ‚lateinische' Tradition) Philosophiegeschichte geprägte Fragestellungen und analytische Kriterien zu hinterfragen und um „islamische" (ich benutze hier bewusst diesen recht unglücklichen Begriff) zu ergänzen oder evtl. auch durch diese zu ersetzen. Dies bedeutet natürlich eine Forderung, die interdisziplinäre Forschung auch stärker an „islamwissenschaftlichen" Fragestellungen auszurichten. Daraus, der Erforschung der Entwicklung philosophischen Denkens im islamischen Kontext größere Autonomie ihrer Fragestellungen zuzusprechen, aber dennoch den interdisziplinären Kontext zu wahren, ergibt sich eine Neugewichtung und Verschiebung.

Wie fruchtbar ein solcher Paradigmenwechsel sein kann, zeigt sich wohl am deutlichsten anhand der Neubewertung der Rezeption des Ibn Sīnā (Avicenna) im Vergleich zu der des Ibn Rušd (Averroes) in den letzten Jahrzehnten: Ibn Rušd, u.a. bedingt durch die aus islamischer Sicht geographische Randlage des von der *reconquista* bedrohten al-Andalus, wurde v.a. in einem christlichen Umfeld, dort auch von jüdischen Autoren, rezipiert. In letzter Zeit hat sich das Interesse aber stärker auf die Rezeption der Philosophie des Ibn Sīnā hin verschoben. Entgegen früheren Thesen von einem nahezu vollständigem Ende der Philosophie im Islam nach al-Ġazālī wird diese Phase der Avicenna-Rezeption mittlerweile gar mit dem Epithet eines

‚goldenen Zeitalters' versehen.[4] Ibn Sīnā ist auch dem lateinischen Mittelalter wohlbekannt, jedoch war der Einfluss seines philosophischen Systems im arabisch-islamischen Bereich immens. Zwar steckt die Erforschung dieses arabischen Zweiges der Avicenna-Rezeption noch in den Kinderschuhen, jedoch ist abzusehen, dass er nicht nur rein quantitativ, sondern auch qualitativ höchst bedeutsam war.

Im Falle Ibn Sīnā's ist klar, dass sein Denken sowohl in seinen entwicklungsgeschichtlichen Dimensionen als auch mit Hinblick auf seine spätere Rezeption nur dann ausreichend gewürdigt werden kann, wenn das islamisch geprägte Umfeld dieses Denkers mit einbezogen wird. Im Kontext v.a. der arabischsprachigen Rezeption ist hier zuallernächst philologische Präzision anzumahnen: derzeit stehen wir vor der Situation, dass das arabische Werk desjenigen muslimischen Philosophen, dem wir auch im globalen Maßstab eine der großartigsten Syntheseleistungen im Bereich des neuplatonischen Aristotelismus zu verdanken haben, nur in wenigen sehr begrenzten Einzelfällen einer philologisch verlässlichen philosophiegeschichtlichen Auswertung unterzogen wurde.[5]

Die Problematik hiervon wird vor allem mit Blick auf die zeitliche Stellung Ibn Sīnās/Avicennas (st. 1037) deutlich: Ibn Sīnā lebte gut 150 Jahre vor dem — aufgrund seines direkten Aristotelesbezuges natürlich sehr viel leichter auszuwertenden — Andalusier Ibn Rušd /Averroes (st. 1198), und er markiert den Scheidepunkt einer „Naturalisierung" von hellenistischer Philosophie im Islam.[6] Innerhalb weniger Jahrzehnte wird die Periode der schrittweisen und minutiösen Aneignung griechischer

[4] D. GUTAS, "The Heritage of Avicenna. The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350", in *Avicenna and his Heritage*, ed. by J. JANSSENS and D. DE SMET (Leuven 2002), 81-97.

[5] Die gründlichsten Studien behandeln dabei das Gebiet der Metaphysik, cf. v.a. A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Leiden 2006); R. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca 2003); T. KOUTZAROVA, *Das Transzendentale bei Ibn Sīnā* (Leiden 2009).

[6] Zur Rolle Ibn Sīnās hierbei cf. GUTAS, *op. cit.* (Anm. 4), 84-87.

Schriften durch das von Ibn Sīnā geprägte, wenn auch auf Aristotelesrezeption basierende, philosophische System abgelöst. Die Ausbreitung avicennischer Philosophie als einer *pandémie avicennienne*[7] führt dazu, dass Theoreme aristotelischer-avicennischer Provenienz in vielen Bereichen der islamischen Geisteswelt allgegenwärtig werden. Gerade durch diese Allgegenwart sind sie nur noch schwer spezifisch fassbar, und gerade im Gefolge ihrer weiten Verbreitung verschwinden sie so anscheinend.

Unabhängig davon, welchen externen sozialen Kontext wir annehmen wollen, können auch Elemente einer internen Logik hierfür ausfindig gemacht werden: ein System aristotelischer Philosophie — wie auch immer überformt — kann erst erarbeitet werden, wenn der dem zugrunde liegende Kanon zumindest nahezu vollständig verfügbar ist.[8] Das Phänomen, dass Ibn Sīnā eine ganze Serie von philosophischen Werken hinterlassen hat, die allesamt ein komplettes System oder Teilsystem abdecken, ist sicher kein Zufall und nur teilweise durch externe Motivationen (wie z.B. Auftragsarbeiten, bei denen frühere Werke recycelt wurden) zu erklären.

Möchte man das Werk Ibn Sīnās auch für eine philologisch relevante Analyse auf seine Verwendung der Kommentarliteratur hin untersuchen, sollte dies eine vergleichende Analyse aller Werke einschließen — denn der höchst freie Umgang, wie das *K. al-Šifāʾ* umfangreiche Kommentarmaterialien benutzt bietet, wirft erhebliche methodische Probleme auf. Zu warnen ist jedenfalls davor, dass ein Vergleich ausschließlich mit der Kommentar- und sonstigen Textrezeption des Averroes zu erheblichen Verzerrungen führen kann — insbesondere wenn

[7] Der Begriff wurde mit Rückgriff auf Ibn Taymiyya eingeführt von Y. MICHOT, "La pandémie avicennienne au VI^{e}/XII^{e} siècle", in *Arabica* 40 (1993), 287–344.

[8] Ein gewisser Kanonbegriff leitet die Aristotelesrezeption im Zuge der Übersetzungsbewegung. Bereits bevor die Werke übersetzt vorlagen, war aristotelische Philosophie als einzulösendes ‚Programm' bekannt. Zum Phänomen des Enzyklopädismus vgl. G. ENDRESS, "The Cycle of Knowledge. Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism", in *Organizing Knowledge*, ed. by G. ENDRESS (Leiden 2006), 103-134.

die Rolle des al-Fārābī (st. 950) nicht als bekannte Größe vorausgesetzt werden kann. Problem ist hier, dass wir von den ausführlichen Kommentaren des al-Fārābī nur noch seinen Kommentar zu *De Interpretatione* besitzen. Somit müssen wir zur Bestimmung des Verhältnisses von al-Fārābīs Werk und dem des Ibn Sīnā zumeist auf stark verkürzte Darstellungen als Rekonstruktionsbasis zurückgreifen.

Das Werk des Ibn Sīnā konstituiert, zumindest aus der Sicht der späteren islamischen Rezeption, — um einer Wortprägung von G. Endress zu folgen — eine „Virtualisierung" des Aristotelestextes. Aristotelische Philosophie wird in den allermeisten Fällen vermittelt durch die Texte des *al-Šayḫ al-raʾīs* gelesen — und selbst der „reaktionäre" Versuch[9] des Averroes, sich dieser Tendenz entgegenzustellen, muss immer wieder gegen die avicennische Lesart angehen. Ich möchte hier eindrücklich plädieren, dass einerseits eine entwicklungsgeschichtliche Analyse von Ibn Sīnās Werk, die auch seine philosophischen „Gesprächspartner" einbezieht (neben den ihm vorliegenden griechischen Kommentaren v.a. al-Fārābī, aber auch die von ihm verachteten ‚Christen Baġdāds') notwendig ist. Ebenso ist aber auch die arabischsprachige Avicennarezeption in einem Kontinuum hiermit zu erforschen. Denn wenn ‚Philosophiegeschichte' oder ‚Philosophie' im Kontext islamischer Kulturen nicht über die „avicennische Synthese" hinaus ausgedehnt werden kann, beraubt sich eine so verstandene „Philosophiegeschichte" sehr weitgehend selbst ihres Gegenstandes.

Viel problematischer ist: sie überlässt diesen Gegenstand einem Diskurs, der sich nur allzu oft der Kontrolle durch interdisziplinär ausgehandelte Standards entzieht, ein Problem, das sich besonders eindrucksvoll am Falle der „islamischen Mystik"[10] oder in einer jüngst erschienenen Studie zum islami-

[9] Für eine Interpretation des philosophischen Projekts des Averroes als aristotelische Reaktion vgl. D. GUTAS, *op. cit.* (Anm. 4).

[10] Hier denke ich v.a. an die vielfältigen schulbildenden Schriften H. CORBINS und S.H. NASRS.

schen Recht beobachten lässt[11]. Meine Herangehensweise ist hier im Folgenden, dass ich ‚Philosophie' verstanden wissen will als ein durchaus variables Set von Merkmalen umfassend, je nach Erkenntnisinteresse steht dabei das eine oder andere Merkmal im Vordergrund. Gebiete etwa wie rechtstheoretische oder —hermeneutische Schriften im Kontext der *uṣūl al-fiqh* und theologische Traditionen im Kontext des *kalām* enthalten gewisse Merkmale, die es durchaus erlauben, sie als „Philosophie" anzusprechen, etwa diskursive und analytische Strategien sowie auch eine Rezeption von Elementen der griechischen philosophischen, zumeist logischen Tradition.

Der Fall von De Interpretatione I,1

Um die Umbrüche in der Aristotelesrezeption im Umfeld der avicennischen Synthese zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden am Beispiel des Beginns der Schrift *De Interpretatione* illustrieren, wie sich Ergebnisse, die sich aus einer übersetzungsphilologisch orientierten Herangehensweise ergeben, auch für fernliegende Bereiche der ‚virtualisierten' Aristotelesrezeption nutzen lassen. Diese Textpassage in *De Interpretatione* beschreibt das Verhältnis von Gegenständen der äußeren Realität, Seeleninhalten und gesprochener/geschriebener Rede. Sie hat eine umfangreiche philosophische und interpretative Tradition nach sich gezogen, beginnend mit der spätantiken Kommentierung, der Rezeption in der Sprachphilosophie der lateinischen Scholastik bis hin zu Ogden/Richards' ‚semiotischem Dreieck'.

Im Folgenden möchte ich die arabischsprachige Rezeption dieser Aristotelesstelle vorstellen und dabei insbesondere Teile der interpretativen Tradition betonen, in der eine ganz andere Konstellation von Fragestellungen zum Tragen kommt als in der uns üblicherweise sonst vertrauten Tradition. Dies möchte ich v.a. anhand zweier Themenkomplexe zeigen, nämlich zum

[11] B. JOKISCH, *Islamic Imperial Law* (Berlin 2007).

einen der Bezeichnung und Konzeptionalisierung der verschiedenen involvierten Referenzebenen, zum anderen der Referenzbeziehung zwischen diesen Ebenen. Insbesondere der Ausdruck *ma'nā* ‚Bedeutung, Intention, Moment' soll hierbei beachtet werden. Dabei möchte ich zeigen, dass diese Ergebnisse auch jenseits des durch die Lebensdaten Avicennas vorgegebenen Zeitraums Relevanz und Anschlussfähigkeit haben für die durch die „Virtualisierung" des Aristotelestextes im Werke Ibn Sīnās geprägte Rezeption.

Al-Fārābīs Kommentar

Hier also zunächst der Beginn der Aristotelesschrift in der etwas altväterlichen Übersetzung J.H. von Kirchmanns (1876):

> „Die gesprochenen Worte sind die Zeichen von Vorstellungen in der Seele und die geschriebenen Worte sind die Zeichen von gesprochenen Worten. So wie nun die Schriftzeichen nicht bei allen Menschen die nämlichen sind, so sind auch die Worte nicht bei allen Menschen die nämlichen; *aber die Vorstellungen in der Rede, deren unmittelbare Zeichen die Worte sind, sind bei allen Menschen dieselben und eben so sind die Gegenstände überall dieselben, von welchen diese Vorstellungen die Abbilder sind*."

Hier möchte ich zunächst einige Zeilen aus der arabischen Übersetzung vorstellen, so wie sie bei al-Fārābī zitiert wird. Die Schrift *De Interpretatione* ist die einzige, zu der wir heute noch einen ausführlichen Kommentar des al-Fārābī besitzen. Al-Fārābīs Text wurde in einer umfassenden Monographie von F. Zimmermann übersetzt, ausgewertet und analysiert.[12] Der Kommentar enthält Lemmata des Aristotelestextes und nimmt in großem Umfang Bezug auf griechische Kommentarwerke.

[12] F. ZIMMERMANN (trans.), *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione* (Oxford 1981). Der arabische Text wurde unter dem Titel *Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione* von W. KUTSCH und S. MARROW (Beirut 1960) ediert.

Wie jedoch F. Zimmermann zeigen konnte, sind die von al-Fārābī ausgewerteten Kommentarwerke nicht direkt mit den uns im Griechischen zugänglichen Hauptzweigen der Kommentarliteratur identisch.[13] Näher möchte ich mich nun v.a. mit 16a6-8 in der arabischen Tradition beschäftigen (oben in der deutschen Übs. zwischen den beiden *asterisci*).

De Int. I,1, 16a6-8	**griechischer Aristotelestext:**	**arabischer Aristotelestext:**
1	ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων	*illā anna l-ašyā'a llatī mā yuḫraǧu bi-l-ṣawti dāllun ʿalayhā awwalan*
2	ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς	*wa-hiya āthāru l-nafsi wāḥidatun* (oder: *wāḥidatan*) *bi-ʿaynihā li-l-ǧamīʿi*
3	καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα	*wa-l-ašyā'u llatī āṯāru l-nafsi amṯilatun lahā*
4	πράγματα ἤδη ταὐτά	*wa-hiya l-maʿānī tūǧadu aydan wāḥidatan li-l-ǧamīʿi*

Al-Fārābīs Kommentar beschäftigt sich an zwei Stellen mit der Auslegung der hier relevanten Passage: zunächst handelt es sich dabei um eine kurze Zusammenfassung, die sich auf die Interpretation der Lemmata konzentriert. Dem sind Ausführungen vorgeschaltet, in denen die Passage kontextualisiert wird.

Al-Fārābīs Kommentar zum Lemma (=1) *al-ašyā'a llatī mā yuḫraǧu bi-l-ṣawti dāllun alayhā awwalan* „die Dinge auf die das, was durch die Stimme geäußert wird, primär verweist" identifiziert *āṯār al-nafs* ‚Eindrücke der Seele' mit den *maʿqūlāt* ‚die Intelligibilia', auf die die Ausdrücke (*alfāẓ*) primär verweisen. Wie wir erfahren, meint dabei ‚primär' ‚ohne Vermittlung' (*awwalan ay bi-lā wāsiṭa*).[14] In seinem Kommentar zum

[13] Zu Fārābīs Verhältnis zu den griechischen Kommentaren vgl. F. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 68-104.

[14] Fārābī, *Ṯbāra* (=Fārābī, *op. cit.*, Anm. 9), 28.3-4; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 13.

Lemma (=3) *al-ašyā'u llatī āṯāru l-nafsi amṯilatun lahā* konzentriert sich al-Fārābī darauf, warum Aristoteles unterschiedliche Ausdrücke wählt, um die Referenzen zwischen den verschiedenen Ebenen zu diskutieren. Er bemerkt, dass Aristoteles nicht das Verb *dalla* ‚verweisen' benutzt hat, um die Referenz der geistigen Repräsentation auf die externen Dinge zu bezeichnen, vielmehr verwende Aristoteles den Ausdruck *amṯila* ‚Gleichnisse'. Hierzu merkt al-Fārābī an, dass *amṯila* äquivalent ist zu *ṣuwar* ‚Formen' oder *ḫayālāt* ‚Imaginationen'. Für Aristoteles stehe hier nicht im Vordergrund, wie sich die Intelligibilien (*ma'qūlāt)* zu extern existierenden Dingen (*al-mawǧūdāt allatī min ḫāriǧ*) verhalten. Vielmehr stehe im Zentrum des Interesses das Problem, „wie sich Ausdrücke (*alfāẓ*) zu Intelligiblen verhalten und Intelligiblen zu Ausdrücken".[15] Weiters erwähne Aristoteles Geschriebenes (*ḫuṭūṭ*), dem zwei Typen des Verweisens zuzuordnen seien, nämlich (a) Zeichen zur Erinnerung und (b) durch terminologische Konvention gesetzte Zeichen.[16]

Diesem Kommentar zu den Lemmata geht eine Erläuterung des Gesamtkontextes voraus, der uns hier wertvolles Ergänzungsmaterial — insbesondere zur zugrundeliegenden Epistemologie al-Fārābīs — liefert.

> „Zu den Grundtatsachen, die jeder wissen muß, der sich der Logik widmen möchte, gehört es zu wissen, dass es sinnlich wahrnehmbare Dinge (*maḥsūsāt*) gibt, und insgesamt Dinge außerhalb der Seele, desweiteren Intelligiblen (*ma'qūlāt*), Konzeptionalisiertes (*mutaṣawwirāt*) und Imaginiertes (*mutaḫayyilāt*) in der Seele, und Ausdrücke (*alfāẓ*) und Geschriebenes (*ḫuṭūṭ*). Wir müssen deren Relationen (*nisab*)

[15] In der Privilegierung des wechselseitigen Verhältnisses von Ausdrücken und Intelligiblen spiegelt sich al-Fārābīs Konzeption von Logik als mit diesem Verhältnis befasste Wissenschaft, wie sie in vielen Schriften, wie z.B. im *Iḥṣā' al-'ulūm* ‚Aufzählung der Wissenschaften'. In der Einleitung jedoch (Fārābī, *'Ibāra,* 24) wird auch die Beziehung zu externen Dingen miteinbezogen.

[16] Für dieses Lemma (1) vgl. Fārābī, *'Ibāra,* 28.3-11; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 9), 13 und 15.

zueinander wissen, weil der Logiker die Intelligiblen behandelt, insofern sie eine Relation zu den beiden Endpunkten haben, d.h. die Dinge, die außerhalb der Seele existieren, und die Ausdrücke. Der Logiker behandelt auch die Ausdrücke als solche, insofern sie eine Relation zu den Intelligiblen haben."[17]

Ein wichtiger Punkt ist hier im Folgenden für al-Fārābī, warum Aristoteles den Ausdruck *al-āṯār allatī fī l-nafs* ‚Eindrücke in der Seele' benutzt, nicht aber *al-maʿqūlāt* ‚Intelligible'. Als Erklärung hierfür gibt al-Fārābī an, dass Aristoteles sich hier auf alles, was in der Seele vorhanden ist (*yaḥṣal fī l-nafs*), beziehen möchte. Dies schließt auch Sinneseindrücke ein, die nicht länger der Sinneswahrnehmung präsent sind (*baʿd ġaybat al-maḥsūsāt ʿan al-ḥiss*). Dieser Ausdruck umfasst somit auch Imaginatives (*ḫayālāt*) sowie Dinge, die von der Seele aus Imaginativem erzeugt worden sind. Al-Fārābī erörtert, was mit direkter und indirekter Referenz gemeint ist: was in Rede geäußert wird, bezieht sich auf die Sinnesobjekte, die den Intelligiblen zugrundeliegen, in sekundärer Weise (*ṯāniyan*), d.h. durch Vermittlung ebendieser Intelligiblen.[18]

Am Ende dieses Abschnittes findet sich auch die einzige Referenz al-Fārābīs auf den Term *maʿānī*. Dabei handelt es sich erkennbar um eine Paraphrase von 16a8, und al-Fārābī interpretiert dabei *maʿānī* als auf externe Dinge bezogen:

> *„wa-l-āṯāru llatī fī l-nafsi miṯālātun li-l-maʿānī al-mawǧūda ḫāriǧatan al-nafsi* „die Eindrücke in der Seele sind Gleichnisse für die *maʿānī*, die sich ausserhalb der Seele befinden""[19]

Werten wir die gesamte Passage in al-Fārābīs Kommentar aus, können wir eine konsistente Terminologie für die vier

[17] Fārābī, *ʿIbāra,* 24.2-7; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 10.

[18] Fārābī, *ʿIbāra,* 24.13-16; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 10.

[19] Fārābī, *ʿIbāra,* 24.24-25, 1; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 10-11.

Stadien identifizieren.[20] Diese Terminologie ist nicht mit der des arabischen Aristotelestextes identisch, höchstwahrscheinlich ist sie durch die von al-Fārābī benutzten Kommentarwerke beeinflusst. Sie zeigt eine gewisse Nähe zu einer Terminologie, wie sie Ammonius benutzt, ohne aber direkt auf sie zurückzuführen zu sein[21]:

Arabischer Aristoteles	al-Fārābī	Ammonius
• *al-ašyā'u llatī āṯāru l-nafsi amṯilatun lahā* „Dinge, für die die Affektionen in der Seele Gleichnisse sind" • *ma'ānī*	• *al-mawǧūdāt allatī min ḫāriǧ* „was draussen existiert" • *al-mawǧūdāt ḫāriǧa l-nafs* „was ausserhalb der Seele existiert" *[maḥsūsāt al-ma'qūlāt]* „das den Intelligiblen zugrundeliegende sinnlich wahrnehmbare"	τὰ πράγματα
• *āṯār al-nafs* „die Affektionen der Seele"	• *al-ma'qūlāt* „das Intelligible" • *al-mutaṣawwirāt* „das Konzeptualisierte, Geformte" • *al-mutaḫayyilāt* „das Imaginierte"	τὰ νοήματα
• *mā yuḫraǧu bi-l-ṣawt* „was durch die Stimme geäußert wird"	• *al-alfāẓ* „Ausdrücke"	αἱ φωναί
• *kitāba* „Schreiben"	• *al-ḫuṭūṭ* „(Schrift)linien"	τὰ γράμματα

[20] Fārābī, *'Ibāra,* 24.1-28, 11; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 10-15.

[21] Cf. z.B. AMMON., *in Int.*, 18.25f und *passim* auf 17.20–24.21. Fārābīs Gesamtargument zeigt jedoch keine besonders auffallende Nähe zu Ammonius. Dass die Terminologie durch die Kommentarliteratur beeinflusst ist, wird auch nahegelegt durch die Referenz auf die Diskussion in den Kommentaren, cf. *infra.*

Ibn Sīnā

In Ibn Sīnās Denken, v.a. in seiner umfangreichsten Auseinandersetzung mit dieser Passage in seinem *K. al-Šifā'*, sind tiefgreifende Modifikationen zu beobachten. Diese sind eng mit grundsätzlichen systematischen Erwägungen seiner Philosophie verknüpft. Dieser systematische Zusammenhang wirkt sich v.a. bei der Interpretation des Ausdruckes *maʿnā* aus. Anders als in der arabischen Aristotelesübersetzung und noch bei al-Fārābī bezeichnet *maʿnā* in der vorliegenden Passage nicht nur Dinge der externen Realität (τὰ πράγματα), sondern auch die Entitäten in der Seele. In Ibn Sīnās Philosophie wirken hier im Vergleich zu Aristoteles tiefgreifende Modifikationen, die an vielen Stellen von neuplatonischen ontologischen Grundpositionen geprägt sind. Hier unterscheidet sich der virtualisierte Aristotelestext, repräsentiert durch Ibn Sīnās *K. al-Šifā'* also ganz grundlegend. Die wichtigsten in diesem Zusammenhang wirksamen systematischen Erwägungen Ibn Sīnās sind folgende:

(1) Ibn Sīnās Epistemologie und Theorie der internen Sinne unterscheidet zwei Klassen von bei der Wahrnehmung prozessierten Objekten: *maʿānī* treten neben Formen (*ṣuwar*).[22]

(2) Der Gegenstandsbereich von Logik wird nunmehr von einer bestimmten Art von *maʿānī* konstituiert. Folgt man der Terminologie der lateinischen Übersetzungen, so kann Ibn Sīnās Definition des Gegenstands von Logik als Übergang von einer terministischen Konzeption (=Logik beschäftigt sich mit Ausdrücken, *terminī*) hin zu einem intentionalistischen Verständnis (=Logik beschäftigt sich mit *intentiones* = *maʿānī*) verstanden werden.[23]

(3) Avicennas Emanationstheorie arbeitet mit einer strikten Form/Materie Dichotomie: Der *dator formarum* (gleichgesetzt

[22] Für eine Einleitung in die Grundproblematik empfiehlt sich D. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West* (London 2000), 127-153.

[23] Siehe hierfür A.I. SABRA, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", in *JPh* 77 (1980), 746-764.

mit dem aktiven Intellekt) emaniert Formen auf entsprechend präparierte Materie. *Maʿānī* als Denkinhalte des kreativen Intellekts haben demgegenüber keinen systematischen Platz.

(4) Durch die Einführung eines durch eine kohärente ‚Essenz: Existenz'-opposition gefassten Essenzbegriffes verändert sich das Verhältnis der drei Begriffe *maʿnā*, *māhiyya* (u.a.) ‚Essenz' und *ṣūra* ‚Form'.[24]

Wie aus dieser Skizze ersichtlich, betrifft der Term *maʿnā* u.a. die Schnittstellen zwischen Logik und Metaphysik sowie zwischen Ontologie und Epistemologie. Darüber hinaus ist der arabische Ausdruck *maʿnā* in ein höchst komplexes Geflecht von Konnotationen eingebettet, die teils sehr heterogenen Ursprungs sind. Neben dem ‚philosophischen' Kontext der Übersetzungsliteratur (hier: metaphysische, logische und spezifisch semantische Aspekte) treten autochthone Wissenschaften der arabisch-islamischen Tradition, v.a. die Grammatiktheorie und Rhetorik, aber auch theologische Aspekte.[25]

In diesem Umfeld ist auch die Rezeption von *De Int.* I,1 zu situieren. Für Ibn Sīnā bezeichnet der Term *maʿānī* typischerweise etwas, was in der Seele zu lokalisieren ist. Der vorliegende Text des Aristoteles veranlasst ihn jedoch, die verwendete Terminologie zu harmonisieren und *maʿānī* als in der Seele und auch in der externen Realität lokalisiert zu beschreiben. Wir werden sehen, dass hier eine Textstelle von

[24] Zu den letzten beiden Punkten und allgemein, vgl. R. WISNOVSKY, *op. cit.* (Anm. 5).

[25] Für eine ausführliche Diskussion des Kontextes und weitere Bibliographie vgl. G. ENDRESS, "Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", in *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter,* hrsg. von B. MOJSISCH (Amsterdam 1986), 163-299, für neuere Beiträge vgl. auch D. WIRMER, "Der Begriff der Intention und seine erkenntnistheoretische Funktion in den De-anima-Kommentaren des Averroes", in *Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters,* hrsg. von M. LUTZ-BACHMANN, A. FIDORA, P. ANTOLIC (Berlin 2004), 35-67.

Belang ist, die bereits eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Sie wurde nämlich verstanden als eine Definition von *maʿnā* = *intentio* und dabei — ausgehend von der lateinischsprachigen Rezeption — im Kontext von Ibn Sīnās Epistemologie als Belege für die Theorie einer gerichteten seelischen Aktivität interpretiert.[26]

Der Kontext einer übersetzungsphilologisch orientierten Auswertung der Stelle zeigt, dass die parallelisierende Gleichsetzung von *maʿānī* mit *maqāṣid* (gleichfalls und weniger ambig: ‚Intentionen') nur bedingt als Beleg für die Theorie einer intentionalen Gerichtetheit seelischer Aktivität heranzuziehen ist. Wie aus einem direkten Textvergleich ersichtlich, steht in Ibn Sīnās paraphrasierender Darstellung dieselbe Nuance des arabischen Aristotelestextes im Zentrum, die bereits im Kontext der griechisch-syrisch-arabischen Übersetzung gegenüber dem Originaltext semantisch aufgeladen wurde.

Zunächst aber ein Überblick über den Verlauf von Ibn Sīnās Gesamtargument am Beginn des Traktates *Fī al-ʿIbāra* in seinem *K. al-Šifāʾ*: Das erste Kapitel trägt den Titel: „Kenntnis der Beziehung (*tanāsub*) von Dingen (*umūr),* Konzepten (*taṣawwurāt*), Ausdrücken (*alfāẓ*) und Geschriebenem (*kitābāt*)". Das Kapitel beginnt mit einer Darstellung, wie sich die ersten beiden Stadien (Dinge in externer Realität und Dinge in der Seele) zueinander verhalten (S.1.8-2.3). Die soziale Grundstruktur der Menschen veranlasst sie, zu kommunizieren. Der einfachste Weg, dies zu tun, sind akustische Äußerungen (S. 2.3-2.5). Da das gesprochene Wort aber nicht bestehen bleibt, hat das Bestreben nach Kommunikation mit anderen, die in Raum oder Zeit entfernt sind, die Menschen veranlasst, Schrift hervorzubringen. All dies geschieht unter göttlicher Leitung und Inspiration (S. 2.5-15). An dieser Stelle

[26] Vgl. die ausführliche Diskussion in D. BLACK, "Estimation (Wahm) in Avicenna. The Logical and Psychological Dimensions", in *Dialogue* 32 (1993), 219-258.

nun steht die *infra* analysierte Paraphrase nach Aristoteles, gefolgt von einer Diskussion des konventionellen Charakters dessen, wie Ausdrücke sich auf die äußere Realität beziehen. (S. 3.6-4.10). Ibn Sīnā lässt dem eine höchst interessante Diskussion folgen, die ausführt, dass Schrift auf die Seeleninhalte nicht notwendig durch die Vermittlung der Ausdrücke gesprochener Sprache bezogen sein muss. Vielmehr könnten wir ein Schriftsystem konstruieren, das bestimmte Zeichen mit Begriffen in der Seele verbindet, ohne auf gesprochene Sprache Bezug zu nehmen. Ein solches System würde aber einen sehr hohen Gedächtnisaufwand erfordern, da man praktisch eine komplette zusätzliche Sprache erlernen müsste. Eine Alphabetschrift mit einer begrenzten Anzahl von Buchstaben muss den Umweg über gesprochene Sprache wählen (S. 4.11-5.5). Die Beziehung zwischen Inhalten der Seele und äußerer Realität aber ist natürlich.

Im Kontext dieses Kapitels ist also die „Definition" der *maʿānī* zu sehen:

> „Was durch Stimme geäußert wird, weist auf das, was in der Seele ist, und dies ist, was ‚Eindrücke' (*āṯār*) genannt wird. Das, was in der Seele ist, weist auf die Dinge, und dies ist, was *maʿānī* genannt wird, d.h. „das, worauf die Seele abzielt (*maqāṣid li-l-nafs*)", so wie die Eindrücke gemessen an den Ausdrücken *maʿānī* /Intentionen sind."

Auf den ersten Blick ist diese Passage nicht völlig eindeutig, jedoch ergibt sich aus der ausgeführten Analogie, daß *maʿānī* als ‚Intentionen für die Seele' die äußeren Dinge bezeichnet. Ibn Sīnā verweist hierfür auf den in seiner Terminologie geläufigeren Kontext, nämlich *maʿānī* als ‚Eindrücke (in der Seele)', Inhalte des Denkens, die von sprachlichen Ausdrücken intendiert sind. Hier kann ein eng geführter Textvergleich zwischen dem *K. al-Šifāʾ* und der arabischen Aristotelesübersetzung zeigen, wie genau die Phrase *wa-hiya al-maʿānī* im arabischen Aristoteles Ibn Sīnā zu einer weitergehenden Interpretation veranlasst:

	Avicenna	Arabischer Aristotelestext
1	*fa-mā yuḫraǧu bi-l-ṣawti / yadullu ʿalā mā fī l-nafsi* "was durch die Stimme geäußert wird, / verweist auf das, was in der Seele ist"	*illā anna l-ašyā'a llatī mā yuḫraǧu bi-l-ṣawti dāllun alayhā awwalan* "Jedoch sind die Dinge, auf die das, was durch die Stimme geäußert wird, primär verweist"
2	*wa-hiya llatī tusammā āṯāran* "— und dies sind die, die ‚Eindrücke' genannt werden —„	*wa-hiya āṯāru l-nafsi / wāḥidatun (oder: wāḥidatan) bi-ʿaynihā li-l-ǧamīʿi* "— und dies sind die ‚Eindrücke der Seele '/ identisch für alle."
3	*wa-llatī fī l-nafsi yadullu ʿalā l-umūri* "was in der Seele ist / weist auf die Dinge"	*wa-l-ašyā'u llatī āṯāru l-nafsi amṯilatun lahā* "Und die Dinge, für die die Eindrücke der Seele Gleichnisse sind"
4	*wa-hiya llatī tusammā maʿānīya* "— und dies sind die, die *maʿānī* genannt werden —„	*wa-hiya l-maʿānī / yūǧadu ayḍan wāḥidatan li-l-ǧamīʿi* "– und dies sind die *maʿānī* —/ sind auch identisch für alle"
Z	*ay maqāṣida li-l-nafsi kamā anna l-āṯāra ayḍan bi-l-qiyāsi ilā l-alfāẓi maʿānin* "d.h. ‚Intentionen der Seele', wie auch die Eindrücke in Hinblick auf die Ausdrücke *maʿānī* genannt werden"	

Es ist zu erkennen, wie nahe Ibn Sīnās Paraphrase dem Text des Aristoteles folgt, ihn dabei aber noch stärker parallelistisch konstruiert: In (1) und (3) verwendet Ibn Sīnā beide Male parallel *yadullu ʿalā*, so dass *dalla* an die Stelle von *miṯāl* tritt. In (2) und (4) wird jeweils *wa-hiya* „und diese sind" als *wa-hiya llatī tusammā* „und diese sind diejenigen, welche ... genannt werden" wiedergegeben. *āṯār* und *maʿānī* werden so als eine Terminologie vorgestellt, die Ibn Sīnā auf Aristoteles zurückführt. Der

Verweis auf die Identität der Objekte dieser Stufe bei allen Menschen wird in (2) und (4) dabei an dieser Stelle unterdrückt. Im Zusatz wird dann deutlich, dass die kohärent konstruierte Parallelität der drei Stadien den Hintergrund dafür bildet, wie Ibn Sīnā die Anwendung des Begriffes *maʿnā* auf Objekte der externen Realität verstehen möchte, nämlich als analog konstruiert. Ibn Sīnā gibt uns also folgendes Schema:

was mit der Stimme geäußert wird	->weist auf ->	was in der Seele ist	->weist auf ->	die Dinge
mā yuḫraǧ bi-l-ṣawt	*yadullu ʿalā*	*āṯār*	*yadullu ʿalā*	*maʿānī*
dies wird auch genannt:		‚Eindrücke'		‚Bedeutungen'

Hier ist zu erkennen, dass die ‚Intentionalität' durch den Vorgang des Zeigens und Weisens (*dalla*) konstituiert wird. Ibn Sīnā muss erklären, wieso ‚Bedeutungen', die in seinem eigenen philosophischen System Denkinhalte bezeichnen, an dieser Stelle im Aristotelestext offenbar terminologisch ‚Dinge der externen Realität' benennen. Zudem treten *maʿānī* in der Übersetzungsterminologie der arabischen Aristotelesschrift *Fī al-ʿIbāra* (*De Interpretatione*) regelmäßig auf als ‚Bedeutungen, auf die ein [sprachlicher] Ausdruck weist'. Das geläufige Begriffspaar eines Ausdruckes (*lafẓ*), der auf eine Bedeutung (*maʿnā*) weist (*dalla*), wird von Ibn Sīnā hier nicht einmal explizit erwähnt. Es ist aber klar, dass es diese insbesondere im Kontext von *De Interpretatione* sehr präsente semantische Beziehung ist, die die Folie für die ausgeführte Analogie bildet:

was in der Seele ist:	Dinge	= Ausdrücke	: Eindrücke [in der Seele]
allatī fī al-nafs:	*al-umūr*	= *al-alfāẓ*	: *al-āṯār [allatī fī al-nafs]*

‚Was in der Seele ist' verhält sich zu den ‚Dingen in der externen Realität' so wie die ‚[sprachlichen] Ausdrücke' zu den ‚Eindrücken [in der Seele]'. Als dieses ‚Verhältnis' identifiziert Ibn Sīnā das ‚weisen' *q-ṣ-d*, das ja in der Wurzelbedeutung *ʿ-n-y* mit angelegt ist.

Averroes

Um hier die Autoren einer ‚standardmäßigen' Aristotelesrezeption zu komplettieren, sei als dritter Autor Ibn Rušd und sein Verständnis des Verhältnisses von Dingen der äußeren Realität und Eindrücken in der Seele genannt. Die Exegese des großen Kommentators ist hier deutlich weniger aufwändig als die der beiden frühen Autoren. Dies ist wohl so, weil er durch die seit Ibn Sīnā zunehmend selbstverständliche Gleichsetzung von *maʿānī* mit Denkinhalten beeinflusst ist. Anders als al-Fārābī und Ibn Sīnā versteht er also die Phrase *wa-hiya al-maʿānī* als bezogen auf die Seeleninhalte. Durch eine kleine Modifikation in der Reihenfolge, nämlich eine Transposition des Zusatzes, gelangt er zu folgender Paraphrase von Lemma (2) bis (4):

	Ibn Rušd	Arabischer Aristotelestext
2	*wa-amma l-maʿānī llatī fī l-nafsi fa-hiya wāḥidatun bi-ʿaynihā li-l-ǧamīʿi*	*wa-hiya ātāru l-nafsi wāḥidatun (oder: wāḥidatan) bi-ʿaynihā li-l-ǧamīʿi*
3	*kamā anna l-mawǧūdata llatī l-maʿānī llatī fī l-nafsi amṯilatun lahā wa-dālla ʿalayhā*	*wa-l-ašyāʾu llatī ātāru l-nafsi amṯilatun lahā*
4	*hiya wāḥidatun wa-mawǧūdatun bi-l-ṭabʿi li-l-ǧamīʿi.*	*wa-hiya l-maʿānī yūǧadu aydan wāḥidatan li-l-ǧamīʿi*

„Was nun die *maʿānī* angeht, die in der Seele sind, so sind sie identisch für alle. Genauso sind auch die existierenden Dinge, für die die *maʿānī* in der Seele Gleichnisse sind und auf sie weisen, identisch und existieren von Natur aus für alle".[27]

Im Interessenspektrum der ‚westlichen' Rezeption bildet der hier oben andiskutierte Zusammenhang des Beginns von *De*

[27] Ibn Rušd, *Talḫīṣ Kitāb al-ʿIbāra*, ed. Maḥmūd QĀSIM (al-Qāhira 1981), 57.11-13.

Interpretatione interessante Anknüpfungspunkte, und tatsächlich handelt es sich ja um Aspekte, die in der Sekundärliteratur gut aufgearbeitet sind.[28] Um aber an meine Anfangsbemerkungen anzuknüpfen, möchte ich hier nochmals betonen, dass die arabisch-islamische Rezeption nicht ausschließlich nach Maßgabe der im „westlichen" Kontext bearbeiteten Problemstellungen zu beurteilen ist. Vielmehr muss die arabisch-islamische Rezeption auch daraufhin untersucht werden, inwiefern hier — wie auch immer bedingte — eigenständige Fragestellungen behandelt und entwickelt werden. Ursachen für solche Entwicklungen können z.B. bereits interpretatorische Ansätze im Zuge der Übersetzungsaktivitäten sein, genauso gut aber auch genuin ‚islamische' Anliegen, oder schlicht Zufall. Um eine solche andersartige, aber dennoch nahe verwandte Rezeption vorzustellen, habe ich hier die im Folgenden behandelten, deutlich anders nuancierten Diskussionen als Beispiele für eine solche arabischsprachige Avicennarezeption ausgewählt.

Die Referenz zwischen den Ebenen

Um interessante Sonderentwicklungen der arabischen Tradition verfolgen zu können, möchte ich nun näher auf die Art und Weise eingehen, wie die Referenz zwischen den vier verschiedenen Ebenen hergestellt wird. Schon im vorangehenden Abschnitt hat sich gezeigt, dass im Falle Ibn Sīnās die Konzeption der verschiedenen Ebenen von der Frage nach der Natur ihrer Referentialität nicht zu trennen ist. In der arabischsprachigen Rezeption weist gerade die Ausgestaltung dieser Referenzen besondere interessante Merkmale auf. Hieraus ergeben sich Diskussionen, die einflussreich im Bereich der Kosmologie (und hierbei auch einer mystischen Kosmologie) sind. Dies folgt dabei völlig anderen Linien, als wir sie sonst im Kontext dieser Stelle zu behandeln gewohnt sind.

[28] Vgl. die Angaben in Anm. 25.

Wie oben beschrieben, hat die Tendenz, den Übergang zwischen allen vier Ebenen identisch zu beschreiben, bereits im Zuge der Übersetzungstätigkeit Einzug in die arabische Tradition gehalten. Im Kontext spezifisch islamischer Fragestellungen bietet dies aber die Voraussetzung für gänzlich neue Anwendungen. V.a. durch den Einfluss der Diskussion um die göttlichen Namen und Attribute, dann ihrer kosmologischen Funktionen und ihres Verhältnisses zum Text des Korans entwickelt sich eine eigenständige Dynamik.[29] Dieser Prozess tritt ein im Gefolge der Naturalisierung avicennischer Philosophie im islamischen Kontext, der genaue Ablauf der Prozesse, die zur Adaptation dieses „virtualisierten Aristoteles" in der islamischen Theologie und v.a. auch Mystik führen, ist bisher in keiner Weise befriedigend erforscht.

Hier sei jedoch zunächst kurz auf ein sehr frühes Werk verwiesen, nämlich eine dem Ibn al-Muqaffaʿ zuzuordnende Logikparaphrase. Im Vergleich zu späteren Übersetzungen zeichnet sie sich v.a. durch eine höchst ungewöhnliche Terminologie aus und enthält auch weitere originelle Elemente. Dort heißt es:

> „Das Buch *De Interpretatione (Faryārmāniyas):* Aristoteles eröffnet sein Werk *De Interpretatione* damit, dass der Zustand von Dingen (*ḥāl al-umūr*) in vier Weisen (*awǧuh*) ist: Sie bestehen entweder als konkrete Dinge/Substanzen (*ṯābita bi-aʿyānihā*), oder sie bestehen als Affektionen des Herzens (*humūm al-qalb*), oder in Rede (*kalām*) oder im Schreiben (*kitāb*). Zwei dieser Namen stimmen überein (*muttafaq*), zwei davon sind unterschiedlich (*muḫtalaf*).
>
> ‚Übereinstimmend' sind konkrete Dinge (*aʿyān*) und die Affektionen. Der Himmel der Perser ist nicht unterschiedlich von dem der Griechen, und eine Erde ist nicht verschieden von der anderen. So ist es auch bei anderen konkreten Dingen. Genauso auch die Affektionen: Was unter den Griechen als ‚Pferd'

[29] In der islamischen Tradition bilden sich schon frühzeitig Diskussionen über den Charakter des Korans als göttliches Wort heraus. Insbesondere die Koranexegese aber auch mystische Spekulationen bieten Gelegenheit, komplexe hermeneutische Strategien zu entwickeln.

> erkannt wird, wird von den Persern nicht als ‚Esel' gedacht. Und nicht ist das, was diese als ‚Mond' kennen bei jenen als ‚Sonne' gedacht.
>
> ‚Verschieden' sind Rede und Schreiben. Die Rede der Perser ist von der der Griechen verschieden, gleichermassen ihr Schreiben.
>
> Schreiben verdeutlicht (*yubayyin*) Rede, Rede verdeutlicht Affektionen, Affektionen verdeutlichen konkrete Dinge/Substanzen."[30]

Ibn al-Muqaffa's ungewöhnliche Terminologie[31] sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser frühe Text (dessen frühe Rezeption innerhalb der islamischen religiösen Wissenschaften noch zu untersuchen bleibt), eine durchaus konsistente Darstellung bietet. Wenn Ibn al-Muqaffa' explizit vier ‚Weisen' identifiziert, die jeweils in einem bestimmten Verhältnis der ‚Verdeutlichung' zueinander stehen, entspricht dies griechischen Vorbildern. Ammonius etwa spricht sehr ähnlich von vier ‚Ordnungen' (τάξεις). Auch das Problem, ob nun die Referenz zwischen alle vier Ebenen identisch zu konstruieren ist oder nicht, wird in den griechischen Kommentaren kontrovers diskutiert.[32] Wie gestaltet sich die Referenz zwischen den verschiedenen Ebenen für andere Autoren?

Das Ausgangsproblem ist, dass Aristoteles in 16a3-4 die Referenz von Rede auf Gegenstände in der Seele als σύμβολον beschreibt. In 16a5-7 aber beschreibt er die Referenz von Rede auf Gegenstände in der Seele als σημεῖον, und die Referenz von Gegenständen in der Seele auf die äußere Realität als ὁμοίωμα.

[30] Ibn al-Muqaffa', *al-Manṭiq*, ed. M.T. DĀNIŠPAŽŪH (Tihrān 1978), 25.3-17.

[31] Die grammatische Terminologie wurde eingehender untersucht von G. TROUPEAU, "The Logic of Ibn al-Muqaffa' and the Origins of Arabic Grammar", engl. Übers. in *The Early Islamic Grammatical Tradition*, ed. by R. BAALBAKI (Aldershot 2007) Beitrag Nr. II. Zur Diskussion um die Logikparaphrase des Ibn al-Muqaffa' vgl. C. D'ANCONA, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", Abschnitt: "Early translations into Arabic", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/index.html#EarTraAra (zuletzt abgerufen am 1.12.2010).

[32] Einen direkten Beleg dafür, dass diese Diskussionen ins Arabische gedrungen sind, bietet al-Fārābī.

Aus dem griechischen Text kann man also folgern, dass σύμβολον und σημεῖον äquivalent sind, da beide das Verhältnis zwischen Objekten in der Rede und in der Seele beschrieben. Die griechische Kommentartradition stellt fest, dass Aristoteles zwischen ὁμοίωμα einerseits und σύμβολον und σημεῖον andererseits unterscheidet.[33]

Für einen Leser der arabischen Übersetzung des Aristoteles gestaltet sich die Situation noch eindeutiger, denn die arabische Übersetzung gibt sowohl σύμβολον als auch σημεῖον mit der Wurzel *d-l-l* ‚zeigen, verweisen' wieder. Somit ergibt sich für einen Leser der arabischen Übersetzung folgendes Bild:

Objekte in:	**Schrift**	**Rede**	**Seele**	**Äußere Realität**
	verweisen auf *dalla*	verweisen auf *dalla*	sind Gleichnis für *miṯāl*	

Die Dichotomie zwischen der Konstruktion des Verhältnisses zwischen externer Realität und Denken einerseits und den anderen Stadien andererseits wird durch diesen Gebrauch von *d-l-l* ‚zeigen' in der arabischen Übersetzung verschärft. Daneben tritt aber offenbar der Einfluss einer Kommentartradition, die im Arabischen die Wurzel *d-l-l* auf alle Referenzen beziehen möchte. Im Griechischen ist solch ein Verständnis nur durch den Kommentar des Stephanus bezeugt, der die Referenz aller Ebenen mit ἐξαγγέλω[34] benennt. Insgesamt kommt Stephanus dem v.a. aus den Zitaten bei al-Fārābī aber auch aus Ibn Zur'a zu rekonstruierenden Kommentarverlauf relativ nahe. Während diese beiden Autoren offenbar von *d-l-l* als Äquivalent von

[33] Cf. AMMON., *in Int.*, CAG IV (5), 19.32–10.26.

[34] Cf. STEPH., *in Int.*, CAG XVIII (3), 5.22-33. Die bei Stephanus bewahrte Passage kommt sehr nahe an die bei al-Fārābī und Ibn Zur'a bewahrte Argumentation heran. Bei Stephanus wird die Referenzbeziehung gleichfalls mit Vorrangigkeit und Nachordnung in Verbindung gesetzt. Ammonius (cf. 18.26-27) spricht von vier 'Ordnungen' (τάξεις). Er verwendet den Ausdruck ἐξαγγελτικαί jedoch nur einmal (18.31), um die Beziehung zwischen Rede (φωναί) und Denkinhalten (νοήματα) zu bezeichnen.

ἐξαγγέλω ausgehen, bewahrt wohl *b-y-n* (II) bei Ibn al-Muqaffaʿ die eigentliche Nuance des Griechischen besser.

Al-Fārābī möchte eine solche homogene Referenz jedoch ablehnen. Wir können sehen, dass er sich hierdurch von der anderslautenden Meinung ‚der Kommentatoren' absetzt:

> „Die Kommentatoren behaupten, dass die Intelligiblen in der Seele auf Existierende außerhalb der Seele weisen. Sie sagen desweiteren, dass die außerhalb existierenden Dinge etwas sind, ‚auf das gewiesen wird' (*madlūl ʿalayhi*), nichts, ‚was auf etwas anderes weist' (*ġayr dāll*). Schrift weist, aber es wird nicht auf sie gewiesen. Sowohl Ausdrücke als auch Intelligible weisen und es wird auf sie gewiesen."[35]

Al-Fārābī führt weiter aus, dass die Beziehung (*nisba*) zwischen Intelligiblen (*maʿqūlāt*) und Dingen, die außerhalb der Seele existieren, für Aristoteles hier nicht von Belang ist.[36] Sofern man darauf besteht, den Ausdruck ‚weisen' (*dalla*) für die Referenz der Intelligiblen auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge (*al-maḥsūsāt*) anzuwenden, hat dies im Sinne des Ausdruckes *taʿrīf* ‚zu wissen geben' zu geschehen.[37] Wenn man ‚weisen' auf Schrift und Ausdrücke anwendet, dann geschieht dies im Sinne von ‚Zeichen' (*ʿalāma*). Das Verhältnis zwischen Ausdrücken und Denken wird von al-Fārābī auch als Imitation (*muḥākaya*) beschrieben, jedoch wird dies im gegebenen Kontext von al-Fārābī in einem sehr eingeengten Sinne verstanden: sie sind ähnlich (*mutašābih*), insofern sie ‚einfach' oder ‚zusammengesetzt' sind.[38]

[35] Fārābī, *ʿIbāra*, 25.1-4.

[36] Der Satz 16a8f "Dieses Thema gehört einer anderen Disziplin, und wir haben es in unserer Schrift "Über die Seele" diskutiert" fehlt in al-Fārābīs Lemma; cf. F. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 254 und XCIII.

[37] Für eine vergleichbare Koppelung von *taʿrīf* und *dalāla* cf. Ibn Sīnā, *K. al- Šifāʾ Madḫal*, 18.11-13: „Die Art und Weise, wie Rede Konzepte (*taṣawwur*) realisiert, muss so sein, dass sie die Wesensessenz (*ḥaqīqat ḏāt al-šayʾ*) zu wissen gibt (*taʿrīf*), so dass sie auf dieses weist (*dāll ʿalayhi*)…".

[38] Im Hintergrund von al-Fārābīs Insistieren auf dieser Parallelität steht offenbar die Interdependenz von Intelligiblen und äußerer Sprache. Deutlich wird dieser Kontext z.B. in der *Tawṭiʾa* aus seiner Beschreibung des Inhaltes der Kategorienschrift: *yaštamil ʿalā al-maʿqūlāt al-mufrada al-madlūl ʿalayhā bi-l-*

Al-Fārābīs Position bleibt in der arabischen Tradition jedoch isoliert. Andere Autoren sind durchgängig bemüht, eine Gleichartigkeit des Referenzverhältnisses an die Interpretation heranzutragen und dies mit der anderslautenden Tendenz des Aristotelestextes zu harmonisieren.

Die Position der von al-Fārābī angegriffenen Kommentatoren finden wir auch in der Paraphrase des Ibn Zurʿa. Die Gleichartigkeit der Referenz zwischen allen vier Ebenen ist hier implizit, ausgeführt wird v.a. die Möglichkeit einer aktiv/passiv Vertauschbarkeit des ‚Weisens'. Ibn Zurʿa präsentiert hier diese Vertauschbarkeit als erstes von drei *specifica* (*ḫāṣṣa*) der vier Konkomitanzen (*al-ašyāʾ al-lāzima*) der sechs Dinge, mit denen sich *De Interpretatione* beschäftigt:[39]

> „Was geschrieben ist, verweist nur durch ein Weisen (*yadullu dalālatan faqaṭ*). Auf Dinge (*umūr*) im Äußeren wird nur verwiesen (*yudallu ʿalayhā faqaṭ*). Die Formen in der Seele und die Ausdrücke, die in der Rede geäußert werden, haben zwei Attribute, die ihnen anhaften, d.h. dass sie weisen, und dass auf sie gewiesen wird."[40]

In der komplexeren Argumentation des *K. al-Šifāʾ* sind diese durch die Kommentartradition transportierten Merkmale weniger prominent, da andere Diskussionen im Vordergrund stehen. Jedoch ist die Homogenität der vier Referenzen und deren Umkehrbarkeit dort gleichfalls präsent.

Eine Interpretation von Ibn Sīnās Denken — nicht nur in Hinblick auf eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive auf sein philosophisches System sondern auch auf die Rezeption — sollte aber auch andere systematische Schriften mit einbeziehen. In einigen Fällen, z.B. im *K. al-Hidāya* ‚Buch der

alfāẓ al-mufrada wa- ʿalā al-alfāẓ al-mufrada al-dālla ʿalā al-maʿqūlāt al-mufrada „es umfasst die einzelnen Intelligiblen, auf die durch einzelne Ausdrücke gewiesen wird, sowie die einzelnen Ausdrücke, die auf die einzelnen Intelligiblen verweisen". Hier wird der Term *mufrad* eingebracht in die sonst präsente Formel des gegenseitigen Verweises von äusserer und innerer Sprache.

[39] Diese Unterscheidung von 6 x 4 Aspekten begegnet auch bei Stephanus.

[40] Ibn Zurʿa, *Manṭiq Ibn Zurʿa,* ed. G. GĪHĀMĪ (Bayrūt 1994), 28.12-14.

Rechtleitung' und in den diesem nahestehenden *ʿUyūn al-Ḥikma* ‚Kernpunkte/Quellen der Weisheit', aber auch in dem Spätwerke *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt* ‚Verweise und Ermunterungen' finden sich keine in unserem Kontext relevanten Diskussionen. Diese Absenz ist aber nicht notwendig ausschließlich durch die Kürze dieser Werke zu erklären, sondern deutet möglicherweise auf einen Entwicklung von Ibn Sīnās Position Aristoteles gegenüber. Tatsächlich beziehen sich zwei der kürzeren Werke des Ibn Sīnā nämlich sehr explizit auf die Passage. Durch einen Wegfall der Diskussion anderer Themen, die sich aus dem Beginn von *De Int.* ergeben, wird ihre Prominenz in diesen Werken noch erhöht. Hier sei zunächst ein bisher nicht ediertes, nur in wenigen Handschriften verbreitetes eher früh zu datierendes logisches Werk des Ibn Sīnā, *al-Muḫtaṣar al-awsaṭ fī al-Manṭiq* ‚Mittleres Kompendium über die Logik' herangezogen:

> „Schrift (*kitāba*) ist ein konventioneller Verweis (*dalāla waḍʿiyya*) und ist verschieden (*muḫtalif*) entsprechend den Konventionen. Sie verweist auf die Buchstaben der Rede (*ḥurūf al-kalām*)[41] und Ausdrücke (*alfāẓ*).
>
> Ein Ausdruck (*lafẓ*) ist ein konventioneller Verweis (*dalāla waḍʿiyya*) und ist verschieden (*muḫtalif*) entsprechend den Konventionen. Er verweist auf die Konzepte der Seele (*taṣawwurāt al-nafs*).
>
> Die Konzepte der Seele sind nicht-konventionelle natürliche Verweise (*dalāʾil ġayr waḍʿiyya ġarīziyya*). Sie stimmen überein in ihrem Verweisen auf die konkret existierenden Dinge (*muttafiqa fī al-dalāla ʿalā aʿyān al-ašyāʾ*).
>
> Die konkret existierenden Dinge sind etwas, auf das verwiesen wird, nichts was verweist (*madlūl ʿalayhā ġayr dālla*), während Schrift verweist, aber auf sie nicht verwiesen wird. Die konkreten Dinge und die Konzepte unterscheiden sich nicht, Schrift und Ausdrücke unterscheiden sich."[42]

[41] Man beachte, dass dieses frühe und eher kurz gefasste Werk zwischen ‚Buchstaben der Rede' und ‚Ausdrücken' unterscheidet.

[42] Ibn Sīnā, *al-Muḫtaṣar al-awṣaṭ* (Ms. Istanbul, Nuruos 2763), 19a8-12.

Fokussierend auf die jeweilige Verweisbeziehung lässt sich das System, das dieser Passage zugrunde liegt, so zusammenfassen:

Verweisbeziehung ist ...	konventionell & verschiedenartig [vs. natürlich]	aktiv verweisend	passiv: etwas, auf das verwiesen wird
kitāba Schrift	(+)	(+)	(-)
lafẓ Ausdruck (& *ḥurūf al-kalām*)	(+)	(+)	[+]
taṣawwurāt al-nafs Konzepte der Seele	(-)	[+]	[+]
aʿyān al-umūr konkret existierende Dinge	[-]	(-)	(+)

Dasselbe System liegt der Darstellung des *Kitāb al-Naǧāt* zugrunde, das dabei grundsätzlich die gleiche Terminologie verwendet, jedoch die Reihenfolge umkehrt. Auf der Ebene der Seeleninhalte zeigt ein Vergleich zwischen den beiden Werken, dass das *K. al-Naǧāt* eine deutlich komplexere Theorie zugrundelegt:

> „Etwas (*al-šayʾ*) ist entweder ein konkretes Ding, das existiert (*ʿayn mawǧūda*), oder eine Form (*ṣūra*), die in der Imagination oder im Intellekt existiert (*al-wahm aw al-ʿaql*) und von diesem genommen ist. Diese beiden unterscheiden sich nicht in verschiedenen Regionen und Nationen. Oder es ist ein Ausdruck, der auf die Form weist, die in der Imagination oder im Intellekt ist, oder Intelligieren von Abstraktem (*ʿaql muʿarrāt*), oder es ist etwas Geschriebenes (*kitāba*), das auf den Ausdruck weist. Diese beiden sind verschieden bei den [verschiedenen] Nationen.
>
> Das Geschriebene weist auf den Ausdruck, der Ausdruck weist auf die imaginative oder intellektuelle Form, und diese Form weist auf die existierenden konkreten Dinge, die existieren."[43]

[43] Ibn Sīnā, *K. al-Naǧāt*, ed. M.T. Dānišpažūh (Tihrān 2000), 17.9–18.2.

An dieser Passage aus dem *Kitāb al-Naǧāt* fällt auf, dass die vier Ebenen einen hohen Grad an ontologischer Selbstständigkeit aufzuweisen scheinen. Sie sind vier verschiedene Möglichkeiten, wie ‚ein Ding' (*šayʾ*) sein kann. Des weiteren entfällt im Vergleich zur Darstellung des *al-Muḫtaṣar al-awṣat* die (der Systematik der griechischen Kommentare entnommene) Unterscheidung aktiven/passiven Verweisens — jedoch bleibt eine Erwähnung des ‚aktiven' Verweisens bestehen.

Unabhängig davon, wie diese Beobachtung in Ibn Sīnās System selbst einzuordnen ist, ist dieser Befund festzuhalten, wenn wir die spätere Rezeption avicennischer Philosophie betrachten wollen. Denn für die Rezeption (v.a. durch al-Ġazālī, s.u.) ist dabei die Fassung des *al-Naǧāt* sehr einflussreich.

Da ich hier die Rezeption der avicennische Synthese als eine Art Scheitelpunkt für die arabische Tradition begreifen möchte, als Zeitpunkt an dem wir von einer Virtualisierung des zugrundeliegenden Aristotelestextes sprechen können, möchte ich konkrete Beispiele aus dieser späteren Phase anzuführen. Hier ist allerdings noch ein methodische Zwischenbemerkung einzubringen: Die Rezeption der Philosophie Avicennas ist meist durch eine Art Systemgedanken *avant la lettre* geleitet — die Möglichkeit, dass Avicenna seine eigene Position modifiziert hat und verfeinert hat, wird in der arabischsprachigen Rezeption — wie auch im Lateinischen — kaum ins Auge gefasst. Wenn Unterschiede zwischen verschiedenen Werken des Avicenna diskutiert werden, so geschieht dies meist mit dem Ziele einer Harmonisierung. Nicht immer ist es Avicennas umfangreichstes, die lateinische Rezeption dominierendes und wohl auch bedeutendstes Werk, das *K. al-Šifāʾ*, auf das sich spätere Autoren für ihre Lesart der ‚Peripatetiker' (*al-mašṣāʾūn*) beziehen. Kürzere Werke, insbesondere das *K. al-Naǧāt* und die *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt* (um das sich eine umfangreiche Kommentartradition bildet) sowie spätere Zusammenfassungen wie das *K. al-Taḥṣīl* von Ibn Sīnās Schüler Bahmanyār b. al-Marzūbān sind hier von Bedeutung.

Rezeption im Schülerkreis: Bahmanyārs Kitāb al-Taḥṣīl und Abū al-ʿAbbās al-Lawkarīs Bayān al-Ḥaqq

Im vorliegenden Zusammenhang scheint die Diskussion dieser beiden frühen Repräsentanten einer philosophischen Avicenna-Rezeption weitgehend auf dem *K. al-Šifāʾ* zu basieren. Das entsprechende Kapitel in al-Lawkarīs *Bayān al-Ḥaqq* scheint identisch mit dem Text des *K. al-Šifāʾ* — ein für dieses Werk nicht ungewöhnlicher Befund.

Etwas weiter vom *K. al-Šifāʾ* entfernt sich Bahmanyārs *K. al-Taḥṣīl*. In Bahmanyārs Zusammenfassung ist der Beginn der Aristotelesschrift (der ja auch im Gesamtkontext der Argumentation des *K. al-Šifāʾ* verhältnismäßig wenig prominent war) kaum präsent. Möglicherweise unter Einfluss ähnlicher Überlegungen wie sie von al-Fārābī angestellt werden, nimmt das Verhältnis von Dingen im Äußeren und Dingen in der Seele eine Sonderstellung ein.

Bemerkenswert an Bahmanyārs Darstellung ist vielmehr, dass das relevante Kapitel zwar eine Aufzählung von vier Stadien gibt, drei dieser Stadien sind aber Stufen, die im Prozess der Sinneswahrnehmung und zunehmenden Abstraktion anzusiedeln sind: Bahmanyār erwähnt Dinge (*umūr*) — Objekte von Sinneswahrnehmung (*maḥsūsāt*) — Objekte der Imagination (*mutaḫayyilāt*) — Intelligibilia (*maʿqūlāt*).[44]

Theologen als Rezipienten systematischer Philosophie: al-Ġazālīs Miʿyār al-ʿilm — Faḫr al-Dīn al-Rāzīs al-Mulaḫḫaṣ fī al-Ḥikma

So paradox es immer noch klingen mag, so spielt doch gerade Abū Ḥāmid al-Ġazālī, der Autor des *Tahāfut al-falāsifa* ‚Die Inkohärenz der Philosophen' eine entscheidende Rolle bei der Popularisierung und Verbreitung avicennischer

[44] Cf. Bahmanyār, *K. al-Taḥṣīl*, ed. M. Muṭahharī (Tihrān ²1996), 38-39.

Philosophie.[45] Hier möchte ich ein Kapitel aus seinem *Miʿyār al-ʿilm* ‚Richtmaß des Wissens' ausführlicher vorstellen, das für unseren Kontext relevant ist. Der *Miʿyār al-ʿilm* bietet einen Abriss der Logik. Wie der Autor erwähnt, ist es das wichtigste Motiv für die Abfassung der Schrift, „die Methoden von Denken und Erörterung zu erklären" (*tafhīm ṭuruq al-fikr wa-l-naẓar*)[46], ferner soll es die Ausführungen im *Tahāfut al-falāsifa* ergänzen und insbesondere die benutzte Terminologie verdeutlichen.[47] Die Einzelteile von al-Ġazālīs Werke folgen einer Aufteilung in verschiedene *aqsām* ‚Teile', unser Kapitel trägt den Titel: „Erklärung des Ranges der Ausdrücke unter den Rängen der Existenz" (*fī bayān rutbat al-alfāẓ min marātib al-wuǧūd*). Die „Ränge/Stufen" der Existenz (*marātib al-wuǧūd*) sind nichts anderes als die uns aus *De Interpretatione* I,1 bekannten vier Ebenen. Al-Ġazālī beginnt das Kapitel mit folgenden Worten:

> „Wisse, dass die Ränge in dem, was wir anstreben, vier sind, und der Ausdruck (*lafẓ*) befindet sich im dritten Rang.
>
> Ein Ding hat Existenz (*al-šayʾ lahu wuǧūd*) in den konkreten Dingen (*aʿyān*), dann im Geist (*aḏhān*), dann in den Ausdrücken (*alfāẓ*) dann in der Schrift (*kitāba*). Die Schrift weist auf den Ausdruck, und der Ausdruck weist auf die Bedeutung (*maʿnā*), die in der Seele ist."[48]

Unabhängig davon, welche konkreten Vorlagen wir hier für al-Ġazālī annehmen möchten, können wir erkennen, dass diese Passage und auch der Begriff der *marātib al-wuǧūd* hier sehr nahe

[45] Dass dieses Vorurteil nicht zutrifft, wird übrigens bereits in der frühesten, spezifisch dem islamischen Bereich gewidmeten Philosophiegeschichte herausgestrichen (T.J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart 1901) 151: „Dass Gazali die Philosophie für alle Folgezeit vernichtet habe, ist eine oft wiederholte, aber ganz irrige Behauptung, die weder von geschichtlichem Wissen noch von Verständnis zeugt. Die Philosophie hat im Osten nach ihm ihre Lehrer und Schüler zu Hunderten und Tausenden gezählt. (...) Und die allgemeine Bildung hat einen Bestandteil philosophischer Gelehrsamkeit in sich aufgenommen."

[46] al-Ġazālī, *Miʿyār al-ʿilm fī fann al-manṭiq*, ed. Muḥammad Muṣṭafā Abū l-ʿAlā' (al-Qāhira 1972), 10.5.

[47] Cf. al-Ġazālī, *op. cit.* (Anm. 46), 12.11–13.3.

[48] al-Ġazālī, *op. cit.* (Anm. 46), 37.13–38.1.

am Text von Avicennas *K. al-Naǧāt* operiert: Im *K. al-Naǧāt* ‚ist' (prädikativ gebraucht) ‚ein Ding' (*šayʾ*) eine der folgenden Optionen, im *Miʿyār al-ʿilm* ‚hat das Ding Existenz' darin.

Al-Ġazālī geht dann auf den Terminus *miṯāl* zur Bezeichnung des Verhältnisses von äußerer Realität und daraus gebildeten Repräsentationen (*irtisām*) ein und bezeugt damit eine erhebliche Nähe zum aristotelischen Text, vergleichbar mit dem *K. al-Šifāʾ* und für diesen Punkt auch mit Bahmanyārs *K. al-Taḥṣīl*.

> „Diese [Bedeutung] ist ein Abbild (*miṯāl*) des unter den konkreten Dingen Existierenden, und solange etwas in sich keinen Bestand hat, zeichnet sich auch in der Seele kein Abbild ab."[49]

Al-Ġazālī führt nun aus, dass die verschiedenen Stadien jeweils das frühere voraussetzen: Nur wenn das frühere Stadium vorhanden ist, wird das nächste Stadium gebildet. Der Begriff des „Verweisens" wird durch eine komplexere Terminologie abgelöst — wie im *K. al-Naǧāt* verläuft die Referenz derivativ jedoch nur in eine Richtung. Al-Ġazālī verwendet folgende Terminologie:[50]

Rang	Enstehende (Einzel)Entität	Prozess, durch den die Entität abgeleitet wird
wuǧūd fī al-aʿyān "Existenz in den konkreten Dingen"		
aḏhān, nafs „Geist", „Seele"	*ʿilm* „Wissen" *aṯar fī al-nafs* „Spur, Affektion in der Seele"	*yartasim, yaẓhar* „wird repräsentiert", „manifestiert sich"
lafẓ „Ausdruck"	*aṣwāt, ḥurūf* „lautliche Äußerungen", „(artikulierte) Buchstaben"	*yantaẓim, tatarattab fīhi…* „wird angeordnet", „ordnet sich an"
kitāba „Schreiben"		*yartasim* „wird repräsentiert"

[49] al-Ġazālī, *op. cit.* (Anm. 46), 38.2-3.
[50] Cf. al-Ġazālī, *op. cit.* (Anm. 46), 37.13–39.3.

Al-Ġazālī ergänzt dies durch eine kurze Diskussion dessen, wie die Universalie ‚Dinar' aus konkreten Dinaren abgeleitet wird und verweist hierfür den Leser auf spätere Kapitel.

Mit al-Ġazālīs Term der *marātib al-wuǧūd* sind wir nun wohl an einem kritischen Punkt angelangt, wie an meinem nächsten und abschließenden Beispiel deutlich werden wird. Wollen wir al-Ġazālīs Ausführungen noch als Philosophie klassifizieren? Sollte sich eine solche Klassifikation z.B. primär auf die erklärten Ziele eines Autors, wie er sie z.B. im Vorwort darlegt, stützen? Oder primär auf textimmanente Merkmale?

Für eine textimmanente Analyse bietet das gesamte Kapitel keinen Anlass, ihr das „Prädikat" Philosophie abzusprechen. Zwar handelt es sich eher um eine einführende Darstellung als um eine argumentative Weiterentwicklung — die einzelnen Schritte der Darstellung werden aber kohärent und argumentativ präsentiert. Selbst wenn wir ein sehr enggeführtes Verständnis benutzen wollten, das ‚Philosophie' mit Aristotelesrezeption assoziieren möchte, besteht Ġazālī's Text die Prüfung. Möchte man nicht zumindest die Passage aus Ibn Sīnās *K. al-Najāt* gleichfalls ausschließen, ist der *Miʿyār al-ʿilm* hier als „philosophisch" gültiger Zeuge der Rezeption von *De Interpretatione* anzusehen. Auch die formale Kapitelaufteilung in systematische ‚Divisionen' (nicht nach Aristotelesschriften) kann nicht als Ausschlusskriterium genutzt werden.

Al-Ġazālīs *marātib al-wuǧūd* stellen eine ontologische Innovation dar, die Ibn Sīnās Unterscheidung zwischen ‚externer' und ‚mentaler' Existenz in ein vierstufiges Modell ausbaut. Möchte man nicht Ibn Sīnā ebenfalls treffen, kann man al-Ġazālī jedoch deswegen kaum „exkommunizieren".

Offenbar waren Vorstellungen wie sie in al-Ġazālīs *marātib al-wuǧūd* zum Ausdruck kommen, zumindest gegen Ende des 13. Jahrhunderts verbreitet. So fügt Faḫr al-Dīn al-Rāzī in seinem *al-Mulaḫḫaṣ fī al-Ḥikma* ein eigenes (wenn auch sehr kurzes) Kapitel ein, in dem er bemerkt, dass dann, wenn wir von ‚Existenz im Ausdruck' und ‚Existenz in der Schrift' sprechen, wir dies nur in metaphorischer Weise tun.

Ibn ʿArabī: Kitāb Inšāʾ al-Dawāʾir

Die Motive für mein bisheriges Insistieren auf Klassifikationsmerkmalen werden wohl aus der Wahl des letzten von mir hier vorgestellten Autors deutlich. Während sein ungefährer Zeitgenosse Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī (d. 1191) in Iran — wiewohl unstreitbar mystisch beeinflusst — ein gewisses Mass an „Hoffähigkeit" in der Weltgeschichte der Philosophie hat, ist dies für den Andalusier Ibn al-ʿArabī (st. 1240) eher nicht der Fall. Gründe hierfür liegen auf der Hand, hat doch Ibn al-ʿArabī keine vergleichbaren, systematisch an den Konventionen der „Peripatetiker" orientierten Darstellungen hinterlassen. Erst sein Schüler Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī wird als die Persönlichkeit beschrieben, die Ibn ʿArabīs System philosophisch gefasst hat.[51] Ich möchte hier auch nicht versuchen, Ibn al-ʿArabī als „Philosophen" zu reklamieren — möchte aber doch betonen, dass die spätere Phase der Rezeption avicennischer Philosophie v.a. im Kontext der osmanischen theologischen Tradition stets die Ibn ʿArabīsche Tradition mit einzubeziehen hat. Noch wichtiger erscheint mir aber, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, den Hintergrund der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Diskussion für die Analyse dieser auf Ibn ʿArabī zurückgehenden Tradition fruchtbar zu machen.

Die relativ kurze — und somit für den literarischen Stil Ibn al-ʿArabīs eher untypische — Schrift *Inšāʾ al-dawāʾir* beginnt mit einer kurzen ontologischen Einleitung.[52] Vieles hiervon

[51] Am besten zugänglich ist ein Briefwechsel al-Qūnawīs mit dem berühmten Philosophen al-Ṭūsī, verfügbar in G. SCHUBERT (Hrsg.), *Annäherungen: Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn-i Qōnawī und Naṣīr ud-Dīn-i Ṭūsī.* (Stuttgart 1995). Für einige Aspekte der „Verwissenschaftlichung" von Ibn ʿArabīs Gedankengut in Superkommentaren zu al-Qūnawī vgl. H. EICHNER, "Intertextuality and Intellectual Affiliations: The Case of Molla Fenari's Ontology", in *Kongressakten des Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu* (Bursa 2010), 459-466.

[52] Die im Folgenden von mir interpretierte Passage wird in Teilen auch diskutiert von D. GRIL, "Ibn ʿArabī et les catégories", in *Logik und Theologie: das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter,* hrsg. von D. PERLER, U. RUDOLPH (Leiden 2005), 147-166. Eine französische Übersetzung des Traktates wurde im

bewegt sich durchaus im Rahmen einer kritischen Avicenna-Rezeption, wie sie in dieser Zeit üblich ist. Um die Ausgangslage zu verdeutlichen, sei hier Ibn al-ʿArabīs Ablehnung einer sehr holzschnittartigen Interpretation der Essenz-Existenz-Distinktion (wie wir sie etwa bei Faḫr al-Dīn al-Rāzī finden können) wiedergegeben. Ibn al-ʿArabīs Aussage könnte in dieser Form genauso gut auch von al-Suhrawardī stammen — der allerdings von dieser Basis aus zu ganz unterschiedlichen Lösungsansätzen gelangt:

> „Wisse, dass Existenz und Nicht-Existenz nichts sind, was zum Existenten und Nicht-Existenten zusätzlich (*zāʾid*) ist. Vielmehr ist dies identisch mit ‚dem Existenten' und ‚dem Nichtexistenten'. Vielmehr stellt sich die Vorstellungskraft vor (*al-wahm yataḫayyal*), dass ‚Existenz' und ‚Nichtexistenz' zwei Attribute (*ṣifatāni*) sind, die auf das Existente und Nichtexistente zurückgehen, sowie z.B. „das Haus", in das „das Existente" und „das Nichtexistente" eingehen."[53]

Ibn al-ʿArabī argumentiert nun dafür, dass Existenz und Nichtexistenz lediglich akzidentelle Bestimmungen eines ‚feststehenden konkreten Dings' (*ʿayn ṯābit*) sind:

> „Deswegen sagt man: „Dieses Ding ist in die Existenz eingetreten, nachdem es nicht war". Hiermit ist gemeint, daß dies bedeutet, daß dieses Ding als konkretes Ding existiert (*hāḏā al-šayʾ wuǧida fī ʿaynihī*): So sind ‚Existenz' und ‚Nichtexistenz' zwei Ausdrücke für die Etablierung (*iṯbāt*) oder Verneinung des konkreten Dinges (*ʿayn al-šayʾ*). Danach, nachdem es etabliert oder verneint wurde, ist es möglich dass es gleichzeitig (*maʿan*) ‚Nichtexistenz' und ‚Existenz' als Attribute erhält — dies durch ein Verhältnis und eine Relation (*bi-l-nisba wa-l-iḍāfa*). So ist Zayd als solcher (*bi-ʿaynihī*) ‚existent' auf dem Markt und ‚nichtexistent' im Haus. Wenn ‚Nichtexistenz' und ‚Existenz' zu den Beschreibungen gehören würden, die auf ‚das Existente' zurückgehen, wie ‚Schwarz-sein' und ‚Weiß-sein', wäre es unmöglich,

Rahmen einer zweisprachigen Ausgabe gleichfalls vorgelegt: P. FENTON, M. GLOTON, *La production des cercles* (Paris 1996). Meine Interpretation und Übersetzung weichen hiervon teilweise ab.

[53] Ibn al-ʿArabī, *Inšāʾ al-dawāʾir* in *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, hrsg. von H.S. NYBERG (Leiden 1919), 6.14-17.

> das es mit ihnen beiden gleichzeitig beschrieben wird. Vielmehr wäre es, wenn es ‚nicht-existent' ist, nicht ‚existent', genauso wie es, wenn es ‚schwarz' ist, nicht ‚weiß' ist. Jedoch ist es möglich, es mit ‚Nichtexistenz' und ‚Existenz' gleichzeitig zu einer Zeit zu beschreiben. Dies ist die ‚relative Existenz' und ‚Nicht-Existenz mit gleichzeitigem Bestehen des konkreten Dings'. Wenn es erwiesen ist, dass es kein Attribut ist, das an einem sinnlich wahrnehmbaren Attribuierten (*mawṣūf maḥsūs*) subsistiert, und auch nicht an einem intelligiblen Attribuierten (*mawṣūf maʿqūl*) allein ohne Relation, dann steht fest, dass es absolut zu den Relationen und Verhältnissen gehört, so wie ‚Osten' und ‚Westen' und ‚vorne' und ‚hinten'."[54]

Diese stark argumentativ gefasste Darstellung von Ibn ʿArabīs Ontologie als solche ist höchst interessant — bewegt sie sich doch argumentativ vollständig im Rahmen zeitgenössischer avicennisch überformter Theologie. Für unseren Kontext ist aber von Bedeutung, wie Ibn al-ʿArabī diese Ontologie mithilfe der *marātib al-wuǧūd* illustriert. Er führt hierbei zunächst aus, dass jedes Ding vier Ränge in der Existenz hat (*li-kull šayʾ fī al-wuǧūd arbaʿ marātib*):

> *wuǧūd al-šayʾ fī ʿaynihi* (... in sich selbst, als konkretes Ding/ Substanz)
>
> *wuǧūduhu fī al-ʿilm* (... im Wissen)
>
> *wuǧūduhu fī al-alfāẓ* (... in den Ausdrücken)
>
> *wuǧūduhu fī al-ruqūm* (... in den Lettern)

Zunächst diskutiert Ibn al-ʿArabī den Sonderfall des göttlichen Wissen: Er erklärt, dass in diesem Falle die ersten beiden Ränge zu vertauschen sind, dass das göttliche Vorwissen den ersten Rang einnimmt.[55] Ferner diskutiert er, inwiefern diesseitige Gotteserkenntnis (*al-idrāk alladī ḥaṣala bi-aydīnā al-yawma*) und jenseitige Gottesschau (*mušāhada*) dem Rang „Wissen" zuzuordnen sind.[56]

[54] Ibn al-ʿArabī, *op. cit.* (Anm. 53), 7.1-13.
[55] Cf. Ibn al-ʿArabī, *op. cit.* (Anm. 53), 7.18-8,2 und auch 8.8-16.
[56] Cf. Ibn al-ʿArabī, *op. cit.* (Anm. 53), 8.2-8.

Mit Bezug auf das Beispiel ‚Zayd' erläutert Ibn al-'Arabī:

> „Dieser vier vorangegangenen Ränge sind nun klar. Wenn wir also „Zayd" mit der Zunge sagen, so dass wir seine Bedeutung (*maʿnā*) intelligieren und „Zayd" auf einem Papier aufzeichnen und seine Bedeutung intelligieren, oder er erscheint konkret (*yaẓharu fī ʿaynihī*), so dass wir seine Bedeutung intelligieren oder ihn uns in uns vorstellen, während er nicht zugegen ist, so dass wir seine Bedeutung intelligieren — so dass das dann Existenz im Wissen ist: Dann ist jeder einzelne dieser Ränge einer der Bedeutung nach, und durch ihre Verschiedenheit wird keine Bedeutung/Moment in Zayd hinzugefügt. Folglich muss jedes (...) Ding in einem Teil oder in allen dieser Ränge sein."[57]

Ich möchte an dieser Stelle keine weitergehende Deutung der Ontologie des Ibn al-'Arabī versuchen — eintreten möchte ich aber dafür, dass Bereiche wie beispielsweise die „mystische" Rezeption von avicennischer Philosophie nicht *a priori* dem Zugriff rationaler textbasierter Analyse und interdisziplinär kompatibler Ansätze zu entziehen ist. Eine besondere Herausforderung für Philosophiegeschichte im islamischen Raum ist sicherlich, dass derlei mystische Rezeptionslinien spätestens ab dem frühen 14. Jh. auf die Interpretation enger fachphilosophisch geführter Traditionen zurück wirken. Gerade bei der Lektüre moderner Sekundärliteratur zum Thema muss immer mit dem Einfluss dieser Tradition gerechnet werden — auch bei Autoren des 20. und 21. Jhs. — dies ist heute aber nicht unser Thema.

Lassen Sie mich hier also nochmal — mit einer ganz ungewohnten Perspektive — zusammenfassen, welche Trends, großenteils zurückgehend auf die spätantike Kommentarliteratur, für die Analyse unseres letzten Autors Ibn al-'Arabī von Relevanz sind: Im Griechischen bezeugt durch den Kommentar des Stephanus entwickelt die Kommentartradition eine Tendenz, die Referenz zwischen allen in *De Interpretatione* I,1 erwähnten Ebenen homogen zu konstruieren. Beginnend mit

[57] Ibn al-'Arabī, *op. cit.* (Anm. 53), 9.3-9.

der frühen Paraphrase des Ibn al-Muqaffaʿ wird diese Tendenz in den Werken nahezu aller arabischsprachigen Autoren bezeugt — einzig al-Fārābī wendet sich hiergegen. Ausgehend bereits vom *K. al-Naǧāt* des Ibn Sīnā scheint eine gewisse „Ontologisierung" dieser Ebenen einzusetzen, diese wird popularisiert im Begriff der *marātib al-wuǧūd* im *Miʿyār al-ʿilm* des al-Ġazālī. Während die griechische Kommentartradition auch die Umkehrbarkeit der Referenzbegriffe herausstreicht, wird diese Umkehrbarkeit im *K. al-Naǧāt* (nicht aber in einer verwandten Passage des *al-Muḫtaṣar al-awsaṭ*) fallen gelassen. Bei al-Ġazālī entsteht hieraus eine noch stärker ontologisierte Interpretation, die dabei den einseitig derivativen Charakter betont. Im Werk des Ibn al-ʿArabī wird die starke ontologische Interpretation beibehalten, die einseitige Derivation wird aber hinterfragt bzw. durchaus im Einklang mit neuplatonischer Kosmologie v.a. im Falle des kreativen Wissens Gottes umgekehrt.

Wie wir erkennen können, sind hier höchst komplexe Rezeptionsprozesse am Werk, und eine Interpretation postavicennischer Denker kann durchaus mit Hinblick auf ihre Anschlussfähigkeit an die graeco-arabische Übersetzungsbewegung erfolgen.

DISCUSSION

U. Rudolph: In der Logikparaphrase des Ibn al-Muqaffaʿ wird das Wort πράγματα in *De int.* I, 1 mit *aʿyān* wiedergegeben. In der Übersetzung von Isḥāq ibn Ḥunayn steht an der entsprechenden Stelle *al-maʿānī,* was wegen seiner Vieldeutigkeit zu zahlreichen Diskussionen geführt hat. Kann es sein, dass Isḥāq's Wortwahl durch die arabischen Grammatiker beeinflusst war, konkret durch Sībawayh, der gegen Ende des 8. Jahrhunderts die massgebliche Darstellung zur Grammatik verfasst hat? Sie beginnt wie *De int.* mit Ausführungen darüber, was Sprache sei, unterscheidet aber nur zwischen 'Wörtern' und 'Bedeutungen' (*maʿānī*). Dabei werden die 'Bedeutungen' offenbar mit den Dingen selbst gleichgesetzt, was zur Wortwahl Isḥāqs passen würde.

H. Eichner: Diesen Verweis auf den Kontext der autochthonen arabischen Grammatik- und auch Literaturtheorie finde ich sehr wichtig, dies ist ja auch schon kurz angeklungen. Wie sich die Entwicklung der Terminologie der Übersetzungsliteratur zur Entwicklung autochthoner Wissenschaftstraditionen verhält, bzw. wie hier die Kausalität wirkt, ist natürlich schwer abzuschätzen. Ein Parallele zur *lafẓ - maʿnā* -Dichotomie ‚Ausdruck' vs. ‚Bedeutung') in der Literaturtheorie ist ja in der arabischen Übersetzung von *De Interpretatione* durchaus angelegt: ‚etwas bedeuten' wird in der arabischen Übersetzung praktisch durchgängig mit *dalla ʿalā maʿnā* wiedergegeben.

P. Adamson: I am very struck by Avicenna's remark about the possibility of a kind of writing that represents concepts without rendering speech. Does this indicate that for Avicenna (and perhaps others in this tradition) the concepts (*maʿānī*) are

non-linguistic? If so this would be in apparent contrast to the account of thought we get in, for instance, Plato's *Theaetetus*, where thinking is described as a sort of internal speech. On the other hand, Avicenna and like-minded thinkers surely want to see thought as structured in some sense, for instance syllogistically. I suppose one might put the question as follows, then: if concepts represent things, and language represents concepts, does linguistic structure (e.g. the relation between subject and predicate) arise first at the level of concepts, or only in external language?

H. Eichner: Mir scheint, dass Avicenna hier tatsächlich an so etwas wie Piktogramme oder andere Zeichen denkt — ich verstehe sein Beispiel aber so, dass eine direkte Referenz der Piktogramme auf Denkinhalte eine zusätzliche Referenz von sprachlichen Lauten auf diese Denkinhalte und auch ihre grundsätzlich sprachliche Struktur ja nicht ausschliesst. Wir könnten eine solche Piktogrammsprache so konstruieren, dass sie entweder existierende syntaktische Beziehungen nicht differenziert wiedergibt (was ja die Existenz solcher Beziehungen nicht ausschliessen würde) oder aber diese mit jeweils eigenen Zeichen wiedergibt. Allerdings scheint Avicenna auch Kommunikation von Tieren im Auge zu haben. Insgesamt stehen Avicennas Ausführungen — wie ich denke hier ziemlich direkt in Auseinandersetzung mit al-Fārābī und den „Baġdāder Christen" — eindeutig in der Tradition der *logos endiathetos — logos prophorikos* — Problematik (vergleiche die Übersetzungen relevanter Avicennapassagen in Cl. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham,* Paris 1999). In Avicennas System vollzieht sich aber eine tiefgreifende Modifikation im Vergleich zur früheren Tradition und auch zu seinen unmittelbaren Vorgängern. Vor allem Avicennas Übergang hin zu einer intentionalistischen Konzeption von Logik (d.h., Gegenstand von Logik sind bestimmte *maʿānī, intentiones*, externe sprachliche Ausdrücke sind nur unter diesem Primat von Belang) bringt gegenüber al-Fārābī erhebliche Unterschiede.

Bei al-Fārābī kann man sicher von einer Äquivalenz und strikten Parallelität von „innerer" und „äusserer" Rede (*nuṭq*) ausgehen, Gegenstand von Logik sind für ihn ja „Ausdrücke (*alfāẓ*) insofern sie auf Intelligible (*maʿqūlāt*) weisen, und Intelligible insofern sie auf Ausdrücke weisen". Mir scheint es, dass bei Avicenna diese direkte Entsprechung etwas aufgelockert ist, äußerer sprachlicher Ausdruck kann die Denkinhalte modifiziert wiedergeben und evtl. auch verfälschen. Dadurch wird aber, denke ich, der linguistisch strukturierte Grundcharakter der inneren Rede nicht gefährdet. Aber soweit ich das überblicke, wird das genaue Verhältnis weniger explizit thematisiert als bei al-Fārābī.

C. Riedweg: Die Begriffe im Titel des ersten Kapitels von Ibn Sīnā scheinen mir sehr weitgehend die aristotelische Terminologie wiederzugeben (Dinge-πράγματα, Konzepte-νοήματα[?] — Ausdrücke-φωναί, Geschriebenes-τὰ γραφόμενα). Dasselbe ist m. E. auch im *K. al-Naǧāt* zu beobachten, wo im Übrigen ebenfalls die bei Aristoteles implizite Antithese θέσει – φύσει anklingt. Als Gräzist würde ich dafür plädieren, solche Bezüge, die ja nicht mit einer Hierarchisierung zu verwechseln sind und kreative Aneignungen und Weiterentwicklungen selbstverständlich voraussetzen, in der Regel sichtbar zu machen.

H. Eichner: Das ist sicher richtig, und ich plädiere ja auch nachdrücklich dafür, dass eine ideengeschichtliche und auch begriffshistorische Einordnung — insbesondere der späteren nach-avicennischen Tradition — diese Rückbindung zu den viel besser ausdiskutierten Kontexten griechischer und auch lateinischer Philosophiegeschichte transparent machen muss. Dieser Grundsatz hat ja gerade die Auswahl meiner Beispiele geleitet. Was eine direkte Gegenüberstellung von Begriffsentsprechungen angeht, bin ich aber lieber zurückhaltend. Natürlich steckt in vielen Fällen letztlich eine bei Aristoteles oder gar Plato angelegte Problematik dahinter — die Auswahl eines

bestimmten griechisch-arabischen Begriffspaares ist aber dann oft doch ziemlich willkürlich, dann etwa, wenn die direkte Verbindung, die den Übergang zwischen beiden Sprachen markiert, ein oft nur noch schwierig präzise zu ermittelndes Zwischenstadium, etwa eine Begriffsdiskussion in der Kommentartradition, ist. Auf der einen Seite müssen wir Modifikationen als Kontinuum begreifen, aber die durch den Sprachtransfer eingefügte Barriere sollte gerade in einem solchen Kontinuum auch präzise markiert bleiben.

VI

EVA ORTHMANN

HIMMELSSPHÄREN UND ELEMENTE: ZUR ÜBERNAHME VORISLAMISCHER VORSTELLUNGEN VOM AUFBAU DER WELT IN DIE ISLAMISCHE TRADITION

Die Naturwissenschaften stellen einen Bereich dar, für den sich die arabischen Übersetzer aus dem Griechischen, aber auch aus anderen Sprachen besonders früh interessiert haben.

Das Spektrum der Naturwissenschaften, die zumeist als die Wissenschaften von der veränderlichen Substanz definiert werden[1], ist dabei sehr breit. Den meisten Klassifikationen zufolge zählen Medizin und Alchemie, aber auch Landwirtschaft und Schifffahrtkunde dazu. Innerhalb der mathematischen Wissenschaften hingegen finden sich Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie.[2]

Wenn man die verschiedenen Gebiete betrachtet, so fällt auf, dass ein Thema für sehr viele Wissenschaften interessant und vor allem relevant ist, nämlich die Lehre von den vier Qualitäten und den vier Elementen, sowie die damit eng in Verbindung stehende Lehre der vier Säfte. Die Frage der Zusammensetzung der Elemente, vor allem die grundsätzliche Frage, wie Elemente entstehen und ineinander übergehen, ist wiederum eng verbunden mit der Frage der Zusammensetzung

[1] M. SCHRAMM, "Theoretische und praktische Disziplin bei al-Fārābī", in *ZGAIW* 3 (1986), 1-55, S. 46.

[2] A.C. BEITIA, "La classification des sciences chez al-Kindī", in *MIDEO* 11 (1972), 49-76, S. 52-53, 57, 63; M. SCHRAMM, *art. cit.* (Anm. 1), 22.

der Welt, also der Kosmologie und damit auch dem Aufbau der Sphären. Hierbei ist zu beachten, dass nicht nur die Obere Welt in Sphären geteilt wurde, sondern auch den Elementen Sphären zugewiesen wurden, wobei die Erde als Kugel stets ganz innen zu liegen kam. Die anderen Elemente sind um sie herum in Sphären angeordnet, gefolgt von den Himmelssphären bis zu den Fixsternen oder auch darüber hinaus.

Das dieser Kosmologie zugrundeliegende Weltbild wird in der Literatur als aristotelisches oder ptolemaisches Weltbild bezeichnet. Dabei wird allerdings häufig zu wenig beachtet, dass beide Weltbilder nicht deckungsgleich sind.[3] Betrachtet man die kosmologischen Vorstellungen in der Islamischen Welt, so ist ferner festzustellen, dass neben dem Einfluss antiker Vorbilder auch iranische und indische Konzeptionen eine Rolle gespielt haben. Dabei ist es oft nicht ganz einfach, den genauen Weg der einzelnen Auffassungen zu ermitteln, da sowohl im Iran, als auch in Indien in vorislamischer Zeit antike Weltbilder rezipiert worden sind, und somit eine Vermischung der Vorstellungen stattgefunden hat.

Im ersten Teil des folgenden Artikels werden antike Sphärenmodelle vorgestellt. Dabei geht es primär um Aristoteles und Ptolemaios, aber auch um das Konzept des Welteies. Ergänzend werden auch iranische Vorstellungen skizziert, wie sie sich insbesondere im *Bundahišn,* einer mittelpersischen Kosmologie, finden. Der zweite Teil des Artikels handelt von den Sphärenmodellen ausgewählter Astronomen der Islamischen Welt. Inwieweit diese Kosmologie in philosophischen und religiösen Texten übernommen bzw. verändert worden ist, wird in den letzten beiden Abschnitten behandelt.

Ziel ist es zu zeigen, dass die Übernahme des antiken Weltbildes nicht einheitlich und unhinterfragt geschehen ist. Vielmehr wurden verschiedene Vorbilder rezipiert und miteinander verglichen. Nach einer ersten Phase des Kennenlernens

[3] L.C. TAUB, *Ptolemy's Universe. The Natural Philosophical and Ethical Foundations of Ptolemy's Astronomy* (Chicago-LaSalle 1993), 2, 9, 14-17.

begann dann eine produktive Auseinandersetzung mit den übernommenen kosmologischen Vorstellungen, und zwar sowohl auf astronomischer, als auch auf philosophischer und theologischer Ebene. Diese Auseinandersetzung soll hier exemplarisch vorgestellt und damit zugleich ein Schlaglicht auf Übernahmeprozesse im Bereich der Naturwissenschaften insgesamt geworfen werden.

Sphären in der Antike

Aristoteles

Das System homozentrischer Sphären, die alle konzentrisch um die Erde als Mittelpunkt angeordnet sind, wurde erstmals von Eudoxos von Knidos formuliert.[4] Diese Vorstellung ist dann von Aristoteles übernommen und zu einem umfassenden System ausgebaut worden, in dem nicht nur die Planeten und Himmelskörper sphärisch angeordnet sind, sondern auch die elementare Welt dergestalt, dass in der Mitte die Erde als Kugel liegt, gefolgt von Wasser, Luft und Feuer.[5] Jenseits des Feuers beginnt die Obere Welt, die aus einem fünften Element, dem Äther, besteht.[6] Außerhalb der Fixsternsphäre gibt es nichts, weder einen endlichen, noch einen unendlichen Körper.[7]

Obgleich die Himmelssphären alle aus demselben Äther bestehen, ordnet Aristoteles sie hierarchisch, indem er die äußerste für die reinste und beste hält.[8] Umso erstaunlicher

[4] J.L.E. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*. Revised with a foreword by W.H. Stahl (New York 1953), Kapitel 4, insbes. 89-90.

[5] *Aristoteles: De Caelo. On the Heavens*, with an English Translation by W.K.C. Guthrie, The Loeb Classical Library 338 (London 1960), II, iv + Buch III und IV; W.K.C. Guthrie, *ibid.*, Introduction, xiv.

[6] *Ibid.* I ii, iii

[7] *Ibid.* I vii.

[8] J.L.E. Dreyer, *op. cit.* (Anm. 4), 109-110, *Aristoteles, op. cit.* (Anm. 5), II, x, xii, auch Diagramm auf S. 208; xiii-xiv.

ist es, dass er sich zur Reihenfolge der Planeten zwischen Mond und Fixsternen nicht eindeutig äußert, sondern zur Lösung dieser Problematik auf die Mathematiker und Astronomen verweist.[9] Tatsächlich war es in der Antike schwierig, die Reihenfolge der Planeten zu bestimmen, da sie sich nicht trigonometrisch berechnen ließ. Ein Problem stellten weniger Mars, Jupiter und Saturn dar, die man aufgrund der Unterschiede in ihren Umlaufzeiten einordnete: Saturn galt den meisten als der am weitesten entfernte, weil er am langsamsten ist, gefolgt von Jupiter und Mars.[10] Die Reihung von Sonne, Venus und Merkur jedoch, die alle in etwa einem Jahr den Zodiak durchlaufen, blieb bis in die Zeit von Ptolemaios umstritten.

Dass Aristoteles zumindest der Sonne eine eindeutige Position zuweist und sie unmittelbar auf die Sphäre des Mondes folgen lässt, zeigt sich allerdings an anderer Stelle in *De caelo*, wo er von Mond und Sonne als den beiden erdnächsten Himmelskörpern spricht.[11] Vermutlich hat er daher die erstmals von Anaxagoras postulierte Reihung Mond – Sonne – Venus – Merkur, die auch Plato im *Timaeus* angibt, für plausibel gehalten.[12]

E	W	L	F	☾	☼	♀	☿	♂	♃	♄	✱✱✱
Elementarsphären				Äther							

Sphärenmodell nach Aristoteles

Die Sphären waren dabei für Aristoteles nicht nur mathematische Berechnungsgrößen, sondern materiell gedacht.[13] Um

[9] *Aristoteles*, *op. cit.* (Anm. 5), II x; L.C. TAUB, *op. cit.* (Anm. 3), 107.

[10] A. VAN HELDEN, *Measuring the Universe. Cosmic Dimensions from Aristarchus to Halley* (Chicago-London 1985), 9; L.C. TAUB, *op. cit.* (Anm. 3), 105.

[11] *Aristoteles*, *op. cit.* (Anm. 5), II, XII.

[12] J.L.E. DREYER, *op. cit.* (Anm. 4), 31, 62, 65, 168.

[13] *Ibid.*, 112.

die komplizierten Planetenbewegungen zu erklären, hat er eine Vielzahl weiterer Sphären angenommen, so dass er auf eine Gesamtzahl von 55 Sphären kam.[14]

In der sublunaren Welt hingegen gab es nur vier Sphären, deren konzentrische Anordnung allerdings ein Problem aufwarf, denn wenn die Sphäre des Wassers wie eine Kugelschale um die Erde liegt, müsste doch eigentlich alle Erde von Wasser bedeckt sein.[15] In der Oberen Welt hingegen war es schwierig, das Leuchten der Sterne und die von ihnen ausgehende Wärme zu erklären, da es dort ja eigentlich nur Äther gab, und somit weder Feuer noch Hitze.[16] Aristoteles vertritt die Ansicht, dass Licht und Wärme durch die aufgrund der Umdrehung der Sphären hervorgerufene Reibung mit der Luft entstehen – eine Erklärung, die insofern nicht ganz überzeugt, als es Luft jenseits der Mondsphäre ja eigentlich auch nicht gibt.[17]

Beide Probleme haben in den naturphilosophischen Schriften späterer Denker ihren Niederschlag gefunden.[18]

Ptolemaios

Im Gegensatz zu Aristoteles war Ptolemaios primär mathematisch-astronomisch interessiert; er gehört also zu den Mathematikern, denen Aristoteles die Reihenfolge der Planeten festzulegen aufgetragen hatte, und hat sich denn auch tatsächlich intensiv mit dieser Frage beschäftigt. Dafür war

[14] *Ibid.*, 113.

[15] G. FREUDENTHAL, "(Al-)Chemical Foundations for Cosmological Ideas. Ibn Sīnā on the Geology of an Eternal World", in *Physics, Cosmology and Astronomy 1300-1700. Tension and Accomodation*, S. UGURU (ed.), (Dordrecht-Boston-London 1991), 47-73, S. 49.

[16] *Aristoteles*, *op. cit.* (Anm. 5), II 7 = S. 177 ff.

[17] J.L.E. DREYER, *op. cit.* (Anm. 4), 110, 120; *Aristoteles*, *op. cit.* (Anm. 5), II VII.

[18] Zur Frage, warum die Erde nicht ganz mit Wasser bedeckt ist, siehe z.B. G. FREUDENTHAL, *op. cit.* (Anm. 15).

nicht zuletzt ausschlaggebend, dass – anders als in der Zeit des Aristoteles – inzwischen die Astrologie eine wichtige Rolle zu spielen begonnen hatte, die für Ptolemaios von besonderer Bedeutung war. Da die Wirkung der Himmelskörper nach Ptolemaios unmittelbar in Bezug zu ihrer Entfernung von Sonne und Mond stand, war es für ihn von großer Relevanz, die Reihung der Planeten und ihre Distanzen zu kennen.[19]

Auch Ptolemaios stand vor der Schwierigkeit, dass er diese Reihenfolge nicht trigonometrisch über Parallaxen bestimmen konnte. Er versuchte daher, Eklipsen zu beobachten – beispielsweise einen Venusdurchgang – was ihm aber nicht gelang.[20] So tat auch er sich schwer mit der Reihung der Planeten, insbesondere mit der Einordnung der Sonne. Während er in der *Syntaxis*[21] ihren natürlichen Ort zunächst zwischen den Planeten, die sich von ihr entfernen, und Venus und Merkur gesehen hatte,[22] hat er in der *Hypothesis*, die vollständig nur auf Arabisch erhalten ist, drei mögliche Positionen für die Sonne angegeben: Erstens, unterhalb aller Planeten, zweitens oberhalb, und drittens irgendwo in der Mitte. Welche Position davon korrekt sei, „könne man nicht bestimmen".[23]

[19] *C. Ptolemaeus, Tetrabiblos. Buch I und II. Die Hundert Aphorismen.* Nach der von Philipp Melanchthon besorgten und mit einer Vorrede versehenen seltenen Ausgabe aus dem Jahre 1553. Griechisch und Lateinisch. Ins Deutsche übertragen von M.E. WINKEL (Berlin [1923]), I 22-25; L.C. TAUB, *op. cit.* (Anm. 3), 4-5, 132-133.

[20] B.R. GOLDSTEIN, "The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses", in *TAPhS* 57 (1967), 3-55, S. 6, 27-28; B.R. GOLDSTEIN, "Theory and Observation in Medieval Astronomy", in *Isis* 63 (1972), 39-47, S. 43; L.C.TAUB, *op. cit.* (Anm. 3), 106, 108-109.

[21] Die *Syntaxis* ist meist besser bekannt unter ihrem aus dem Arabischen abgeleiteten Namen Almagest.

[22] B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1967 (Anm. 20), 6-7, 27-28; B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1972 (Anm. 20), 42-43; A. VAN HELDEN, *op. cit.* (Anm. 10), 20; L.C. TAUB, *op. cit.* (Anm. 3), 106-107.

[23] A. VAN HELDEN, *op. cit.* (Anm. 10), 21; L.C. TAUB, *op. cit.* (Anm. 3), 107-108; B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1967 (Anm. 20), 6; B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1972 (Anm. 20), 42-43.

Elemente	☾	☿♀	☉	♂	♃	♄	✶✶✶
Sublunare Welt	Obere Welt						

Ptolemaios: Die Reihenfolge der Planeten in der *Syntaxis*

Elemente	☾	☉	Planeten			✶✶✶
Elemente	☾	Planeten			☉	✶✶✶
Elemente	☾	Planeten	☉	Planeten		✶✶✶
Sublunare Welt	Obere Welt					

Ptolemaios: Die 3 möglichen Positionen der Sonne nach der *Hypothesis*

Ausgehend von Überlegungen zu den absoluten Entfernungen der Planeten entwickelte Ptolemaios dann allerdings in der *Hypothesis* sein Modell mit der bekannten Reihung der Planeten. Für dieses Modell setzte er voraus, dass die Sphären ohne Zwischenraum jeweils direkt aufeinander folgen. Für den Mond nahm er eine kürzeste Entfernung von 33 Erdradien an, und eine weiteste von 64 Erdradien, für die Sonne 1160 bzw. 1260 Erdradien. Daraus wiederum leitete er ab, dass beide nicht direkt aufeinander folgen, sondern zwischen ihnen Platz für Merkur und Venus ist, und daher diese beiden Sphären zwischen Mond und Sonne einzuordnen sind.[24]

Es sei hervorgehoben, dass Ptolemaios keineswegs der erste war, der diese Reihenfolge postuliert hat. Die Stoiker hatten die Planeten spätestens seit Diogenes (gest. ca 150 v.) so aufeinander folgen lassen; vermutlich auch Hipparch (gest. 120 v.), und nach ihnen andere.[25] Dabei dürfte es eine Rolle gespielt haben, dass die Stoiker der Sonne eine zentrale Rolle als Herz des Universums zuschrieben – ein Gedanke, der sich ähnlich auch bei

[24] A. VAN HELDEN, *op. cit.* (Anm. 10), 21-23. B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* (1967) (Anm. 20), 7-9, 28-35; B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1972 (Anm. 20), 42-43; B.R. GOLDSTEIN and N. SWERDLOW, "Planetary Distances and Sizes in an Anonymous Arabic Treatise Preserved in Bodleian Ms. Marsh 621", in *Centaurus* 15 (1970-71), 135-170, S. 138-143.

[25] J.L.E. DREYER, *op. cit.* (Anm. 4), 169.

Theon, Plutarch und Macrobius findet.[26] Wir haben es hier also nicht mit einer astronomischen, sondern einer philosophischen Begründung zu tun, die Ptolemaios in der *Syntaxis* mit seiner Vorstellung eines natürlichen Ortes der Sonne in der Mitte der Planeten aufgriff.[27] Ein klarer Beweis für die Stellung von Merkur und Venus unterhalb der Sonne fehlte indes weiterhin, so dass auch im Mittelalter noch, trotz der Übernahme des ptolemaischen Modells, die Stellung von Merkur, Venus und Sonne zueinander als eine offene Frage galt.[28]

Ebenfalls für Diskussionen sorgte die Frage, ob es jenseits der Sphäre der Fixsterne eine weitere, gestirnslose Sphäre gibt. Dieses Problem stellte sich erst seit der Entdeckung der Präzession, also der langsamen Bewegung der Fixsterne. Schrieb man auch diese Bewegung der Fixsternsphäre zu, stand man vor der Schwierigkeit, dass dann diese Sphäre zwei einander entgegengesetzte Bewegungen ausführen musste.

Ptolemaios löste das Problem in der *Syntaxis* dahingehend, dass er den Planeten eine eigenständige Bewegung zuschrieb, und annahm, dass für diese himmlischen Bewegungen andere Gesetze gelten als für die auf der Erde zu beobachtenden. Daher umfasst sein Modell in der *Syntaxis* nur die sieben planetaren Sphären sowie die Fixsternsphäre.[29]

In der *Hypothesis* hingegen werden die Sphären materiell vorgestellt,[30] was dazu führt, dass Ptolemaios nun eine Art umfassender Sphäre einführt, die aus Äther besteht, und die für die tägliche Rotation verantwortlich ist; sie wird auch einfach

[26] *Ibid.*, 167-168; R. SIMEK, *Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus* (München 1992), 19, auch FN 34.

[27] A. VAN HELDEN, *op. cit.* (Anm. 10), 20.

[28] B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1972 (Anm. 20), 43-45.

[29] Y.T. LANGERMANN, *Ibn al-Haytham's On the Configuration of the World* (New York-London 1990), 11; J. EVANS, "Ptolemy", in N.S. HETHERINGTON (ed.), *Cosmology. Historical, Literary, Philosophical, Religious, and Scientific Perspectives* (New York-London 1993), 137; G. SALIBA, "Early Arabic Critique of Ptolemaic Cosmology. A Ninth-Century Text on the Motion of the Celestian Spheres", in *JHA* 25 (1994), 115-141, S. 121.

[30] Y.T. LANGERMANN, *op. cit.* (Anm. 29), 11; L.C. TAUB, *op. cit.* (Anm. 3), 112-115.

als Himmel (*samā'*) bezeichnet. Dazu nimmt er zwischen je zwei planetaren Sphären ebenfalls eine Ätherschale an, die deren tägliche Rotation gewährleistet.[31]

Wie aber sieht es mit den elementaren Sphären bei Ptolemaios aus? Hierzu finden sich zwei zunächst widersprüchlich erscheinende Angaben. So heißt es an einer Stelle, dass Merkur und Mond beide komplexe Bewegungen ausführten aufgrund ihrer Nachbarschaft zur Luft, deren Natur sie ähnlich seien.[32] An anderer Stelle jedoch ist von der Distanz die Rede, welche die beiden Sphären von Feuer und Mond trennt.[33] Offenbar hat Ptolemaios Luft und Feuer also nicht als zwei getrennte Sphären betrachtet, sondern zu einer zusammengefasst. Das gleiche gilt auch für Erde und Wasser.[34] Auch wenn sich Ptolemaios dazu nicht äußert, reduzierte dies die Schwierigkeit, zu erklären, warum die Erde nicht vollständig von Wasser umschlossen ist, erheblich. Wir werden dies bei den islamischen Autoren sehen, die diese Vorstellung aufgreifen.

E/W	L/F	☾	Ä	☿	Ä	♀	Ä	☼	Ä	♂	Ä	♃	Ä	♄	Ä	✶✶	Ä
Untere Welt		Obere Welt															

Ptolemaios Modell in der *Hypothesis*

Es ist ferner darauf hinzuweisen, dass die Trennung zwischen Oberer und Unterer Welt bei Ptolemaios nicht so eindeutig erfolgt wie bei Aristoteles, da bei ihm nicht nur eine Beeinflussung der Sphären von Mond und Merkur durch diejenige der

[31] B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1967 (Anm. 20), 42-44, 44 Z 11; *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, J.L. HEIBERG et F. BOLL (ed.), Bd. II (Lipsiae 1907), 122-125; Y.T. LANGERMANN, *op. cit.* (Anm. 29), 20-21; J. EVANS, *art. cit.* (Anm. 29), 138; G. SALIBA, *art. cit.*(Anm. 29), 121. Saliba schreibt an anderer Stelle allerdings, Ptolemaios habe umgekehrt die achte Sphäre für die tägliche Rotation, und die neunte für die Präzession verantwortlich gemacht: G. SALIBA, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, Mass. [u.a.] 2007), 176.

[32] B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1967 (Anm. 20), 7, 30; L.C. TAUB, *op. cit.* (Anm. 3), 111; auch 122-123.

[33] B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1967 (Anm. 20), 7-8, 31.

[34] *Ibid.*, 7, 30, 31.

Luft angenommen wird, sondern vor allem auch die Sterne und Planeten auf die Untere Welt einwirken.[35] Diese Möglichkeit einer Einflussnahme bildet die Grundlage für die Astrologie.[36]

Weltei

Obgleich das eben skizzierte Weltbild dominant war, existierte daneben die Vorstellung der Welt als Weltenei. Diese Vorstellung, die in ihren Anfängen wahrscheinlich durch vorderorientalische Vorbilder, und vielleicht auch iranisch beeinflusst war,[37] sah die Welt ursprünglich aus einem Ei hervorgehen.[38] In der griechischen Welt wurde diese Vorstellung sehr früh rezipiert und wirkte dann auf die Ausprägung der ältesten bekannten griechischen Kosmogonien ein.[39] Unter dem Einfluss der Elementenlehre wurde sie später dergestalt verändert, dass man die vier Elemente mit bestimmten Teilen eines Eies gleichsetzte; hierbei fanden sich allerdings unterschiedliche Zuordnungen.[40] Die Weltei-Vorstellung genoss eine gewisse Popularität und stellte symbolisch die geschützte Abgeschlossenheit des Kosmos dar.[41]

Iranische Traditionen

In der iranischen Welt hatte zunächst die Vorstellung von verschiedenen Himmelsschichten vorgeherrscht. Im Älteren

[35] J.C. Taub, *op. cit.* (Anm. 3), 106, 123-125.
[36] *Ibid.*, 129-130.
[37] M.L. West, "Ab ovo. Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model", in *CQ*, N.S. 44, 2 (1994), 289-307, S. 290, 303-304; W. Burkert, "Iranisches bei Anaximandros", in *RhM*, Neue Folge 106 (1963), 97-134, S. 126.
[38] M.L. West, *art. cit.* (Anm. 37); R. Turcan, "L'œuf orphique et les quatre éléments" (Martianus Capella, De Nuptiis, II, 140), in *RHR* 160 n°1 (1961), 11-23.
[39] M.L. West, *art. cit.* (Anm. 37), 305-307.
[40] Vgl. R. Simek, *op. cit.* (Anm. 26), 32-35.
[41] *Ibid.*, 35.

Avesta hatte man den Himmel in drei Schichten eingeteilt, den Sternenhimmel, den Himmel des Mondes und den der Sonne. Dabei hatte man den Sternenhimmel als der Erde am nächsten liegend betrachtet. Jenseits vom Himmel der Sonne beginnen die „endlosen Lichter" und das Paradies.[42]

Erde	Sterne	Mond	Sonne	Endlose Lichter

Himmelsschichten im Älteren *Avesta*

Im *Bundahišn*, einem kosmologischen Text aus der späten Sasanidenzeit, ersetzte man die Himmelsschichten durch Sphären, beließ die Fixsterne dabei aber weiterhin unten. Der Fixsternhimmel wurde allerdings geteilt, so dass man nun eine Sphäre der Fixsterne und eine der unvermischten Sterne annahm. In letzterer wurde die Milchstraße angesiedelt. Zwischen Erde und Fixsternsphäre lagen Wind und Wolken sowie Feuer, nach anderer Überlieferung aber auch nur die Wolken.[43] Jenseits der Sphäre der Sonne hingegen siedelte man die Sphäre der Ameša Spentas und darauf folgend die des Endlosen Lichts mit dem Thron von Ahura Mazda an. Mit der Reihung Wolken – Fixsterne – unvermischte Sterne – Mond – Sonne – Ameša Spentas – Endloses Licht kam man auf insgesamt sieben Sphären, was mit der

[42] A. PANAINO, "Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background", in *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Ph. Gignoux* (Bures-sur-Yvette 1995), 205-225, S. 205; A. TAFAZZOLI, "Asman", in *Encyclopaedia Iranica*, II (1987), 770-771; C.J. BRUNNER, "Astronomy and Astrology in the Sasanian Period", in *Encyclopaedia Iranica*, II (1987), 865; W.B. HENNING, "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", in *JRAS* 3 (1942), 229-248, S. 230; W. BURKERT, *art. cit.* (Anm. 37), 106-111. In wieweit diese Vorstellung frühe griechische Konzeptionen beeinflusst hat, indem sie insbesondere von Anaximander rezipiert worden sein könnten, wird in der Forschung kontrovers diskutiert: A. PANAINO, *art. cit.* (Anm. 42), 209-220, mit vielen weiteren Literaturhinweisen, auch W. BURKERT, *art. cit.* (Anm. 37), 103-120.

[43] A. PANAINO, *art. cit.* (Anm. 42), 206; W.B. HENNING, *art. cit.* (Anm. 42), 230-233, H.W. BAILEY, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford 1943, ²1971), 137-138.

populären Vorstellung von sieben Himmeln in Einklang zu bringen war.[44]

Erde	Wolken (Wind, Feuer)	Fixsterne	Unvermischte Sterne	Mond	Sonne	Ameša Spentas	Endloses Licht Thron

Himmelsschichten im *Bundahišn*

Sterne, Sonne und Mond kreisen um den Berg Hara, der 180 Fenster im Westen und 180 Fenster im Osten hat, durch die die Sonne und die übrigen Sterne auf und untergehen.[45] Dabei umschließt der Himmel die Erde wie eine Eierschale. Die untere Hälfte dieses Eies ist mit Wasser gefüllt, auf dem die Erde schwimmt.[46]

Während die Vorstellung der unterhalb von Sonne und Mond angesiedelten Fixsterne höchstens in zwei Ǧābir b. Hayyān zugeschriebenen Texten ihren Niederschlag gefunden hat,[47] ist die Weltei-Vorstellung in die Islamische Welt tradiert und – wie gleich näher zu zeigen – von einigen Autoren auch übernommen worden.

Sphären in der Islamischen Welt

Astronomische und astrologische Texte gehören zu den frühesten wissenschaftlichen Texten, die ins Arabische übersetzt

[44] A. Panaino, *art. cit.* (Anm. 42), 206-209, A. Tafazzoli, *art. cit.* (Anm. 42), 771.

[45] A. Tafazzoli, *art. cit.* (Anm. 42), 771, H.W. Bailey, *op. cit.* (Anm. 43), 138-139.

[46] H.W. Bailey, *op. cit.* (Anm. 43), 135-136; A. Tafazzoli, *art. cit.* (Anm. 42), 771; C.J. Brunner, *op. cit.* (Anm. 42), 865.

[47] F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. VI: Astronomie bis ca 430 H. (1978), 129-134; Ǧābir Ibn Hayyan, "k. Iḫrāǧ mā fī l-quwwa ilā-l fi'l", in P. Kraus (éd.), *Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, vol. I: *Textes choisis* (Le Caire-Paris 1935), 1-95, S. 33; ders., "k. at-taṣrīf", *ibid.*, 392-424, S. 413-414. In beiden Texten finden sich jedoch widersprüchliche Angaben, so dass mir die Übersetzung unsicher scheint.

worden sind. Die antiken Vorstellungen vom Aufbau der Welt waren daher zu der Zeit, in der die ersten philosophischen Schriften in der Islamischen Welt entstanden, bereits bekannt. Auch die Korankommentatoren waren damit vertraut, so dass das sphärische Weltbild sowohl im philosophischen, als auch im religiösen Schriftgut seinen Niederschlag gefunden hat.

Astronomische Schriften

Zu den ältesten arabischen Schriften zur Astronomie zählen die Werke von Yaʿqūb b. Ṭāriq (gest. um 796), al-Farġānī (gest. nach 861) und Abū Maʿšar al-Balḫī (gest. ca 886).

Vergleicht man die von diesen drei Astronomen verfassten Schriften, so zeigt sich deutlich, dass die frühen Astronomen von unterschiedlichen Vorstellungen beeinflusst worden sind. Ein genauer Vergleich wird allerdings dadurch erschwert, dass ihr Werk in sehr unterschiedlichem Umfang erhalten ist. Von Yaqʿūb b. Ṭāriq erfahren wir nur aus Fragmenten, das Werk al-Farġānīs ist hingegen weitaus besser bewahrt. Von Abū Maʿšar wiederum sind zwar einige Schriften erhalten, nicht aber sein Traktat bzw. seine Traktate über den Aufbau der Welt, so dass man seine Ansichten hierzu nur aus Zitaten in anderen Quellen kennt.

Yaʿqūb b. Ṭāriq

Yaʿqūb b. Ṭāriq war einer der frühesten ʿabbāsidenzeitlichen Astronomen. Sein Werk ist insofern von besonderem Interesse, als es ausdrücklich in einer indischen Tradition steht.[48] Die

[48] Vgl. Ibn Hibintā, *The Complete Book on Astrology = Al-Mughnī fī aḥkām al-nujūm*, F. SEZGIN (ed.), Bd.1 (Frankfurt am Main 1987), 25; Al-Bīrūnī, Abū'l-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad, "*K. taḥqīq mā lil-Hind min maqūla maqbūla fī l-ʿaql ʿan marḏūla*", E. SACHAU (ed.) (London 1887). Engl. Übers. *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about a.d. 1030* (London 1887), 397; Übers. II 67; Y.T. LANGERMANN, *op. cit.* (Anm. 29), 29; D. PINGREE, "The Fragments of the Works of Yaʿqūb Ibn Ṭāriq", in *JNES* 27 (1968), 97-125, S. 97-98; F. SEZGIN, *op. cit.* (Anm. 47), 124-127.

meisten der von ihm erhaltenen Passagen finden sich in Zitaten zweier späterer Astronomen, al-Bīrūnī und Ibn Hibintā.[49] In Bezug auf die uns interessierende Fragestellung, nämlich die Zusammensetzung der Sphären, überliefert al-Bīrūnī eine Tabelle mit den Entfernungen der Planeten. Auch wenn die Parameter sich nur zum Teil mit indischen Vorbildern in Deckung bringen lassen, lässt sich doch eine Abhängigkeit von *zīǧ as-Sindhind* erkennen, einem in Sanskrit verfassten astronomischen Werk, das um 770 n. Chr. als Geschenk nach Baghdad gekommen ist.[50]

Die Reihung der Planeten entspricht der Folge, die auch Ptolemaios in der *Hypothesis* vorgenommen hat; die weiteste Distanz, die Yaʿqūb b. Ṭāriq angibt, ist diejenige zum äußeren Radius der Fixsternsphäre, bei ihm als *falak al-burūǧ*, also eigentlich Tierkreissphäre, bezeichnet.[51] Yaʿqūb b. Ṭāriq hat jenseits der Fixsternsphäre offenbar keine weitere Sphäre angenommen; jedenfalls wird eine solche in den erhaltenen Fragmenten nicht erwähnt. Stattdessen ist davon die Rede, dass Gott in der Tierkreissphäre sieben planetare Sphären, die in ihrer Natur der Tierkreissphäre entsprechen, erschaffen habe, eine in die andere geschachtelt.[52] Für diese Sphären gibt Yaʿqūb b. Ṭāriq ihre jeweilige Dicke an.[53] Die Tierkreissphäre ist für die tägliche Bewegung von Ost nach West verantwortlich und bewege dabei die planetaren Sphären mit, die sich nicht drehen und sich nicht bewegen.[54] Die planetaren Bewegungen wiederum werden durch innerhalb dieser Hauptsphären vorhandene weitere Sphären bewirkt.[55]

Der bis hier skizzierte Weltaufbau entspricht im Wesentlichen dem, den wir auch aus der Spätantike kennen. Ein markanter Unterschied zeigt sich jedoch, sobald man die Angaben

[49] F. SEZGIN, *op. cit.* (Anm. 47) 125-127; Y.T. LANGERMANN, *op. cit.* (Anm. 29), 29; zu den Fragmenten bei Al-Bīrūnī siehe D. PINGREE, *art. cit.* (Anm. 48).

[50] D. PINGREE, *art. cit.* (Anm. 48), passim.

[51] *Ibid.*, 106-107; Al-Bīrūnī, *op. cit.* (Anm. 48), 398-400; Übers. Bd. II, 68.

[52] Ibn Hibintā, *op. cit.* (Anm. 48), I 26; Y.T. LANGERMANN, *op. cit.* (Anm. 29), 29.

[53] Ibn Hibintā, *op. cit.* (Anm. 48), I 26-28.

[54] *Ibid.*, I 26.

[55] *Ibid.*, I 28.

zu den Elementen und dem Aufbau der sublunaren Welt betrachtet.

So bestehen Yaʿqūb b. Ṭāriq zufolge die Tierkreissphäre und demzufolge auch die planetaren Sphären aus Wasser, Feuer und Luft – eine Meinung, die ein späterer Kommentator in der Handschrift des Ibn Hibintā-Textes für unsinnig erklärt hat.[56] Der Äther hingegen wird bei Yaʿqūb b. Ṭāriq zumindest in den erhaltenen Fragmenten überhaupt nicht erwähnt. Dafür ist der Raum zwischen der Innenseite der Sphäre des Mondes und der Erdoberfläche, für den eine Dicke von 36.950 Farsangen angegeben wird, Yaʿqūb b. Ṭāriq zufolge ganz mit Luft gefüllt.[57]

In diesem Luftraum befindet sich die Erde wie ein Dotter im Inneren eines Eies.[58] Wie oben gesehen, könnte diese Vorstellung sowohl aus der Antike übernommen sein, als auch – was bei Yaʿqūb b. Ṭāriq aufgrund der östlichen Provenienz seiner übrigen Angaben näher liegt – der vorislamischen iranischen Kosmologie entstammen. Unklar bleibt, welche weiteren Gleichsetzungen dabei vorgenommen werden, ob also beispielsweise die Luft mit dem Eiweiß und die Sphäre des Mondes mit der Schale verglichen wird.

Erde	Luft	☾	☿	♀	☼	♂	♃	♄	✷✷✷
		Feuer, Wasser, Luft							
Dotter	Eiweiss?	Eierschale?							

Aufbau der Welt nach Yaʿqūb b. Ṭāriq

Al-Farġānī

Anders als Yaʿqūb b. Ṭāriq steht al-Farġānī sehr viel stärker in der Tradition von Ptolemaios.[59] Seine Schrift über die Sternkunde ist das *kitāb ǧawāmiʿ ʿilm an-nuǧūm wa uṣūl al-ḥarakāt*

[56] *Ibid.*, I 25.
[57] *Ibid.*, I 27.
[58] *Ibid.*, I 26.
[59] F. SEZGIN, *op. cit.* (Anm. 47), 149.

as-samawiyya, das „Buch über die Gesamtheit der Sternkunde und die Grundlagen der Himmelsbewegungen".

Über den Aufbau der Welt äußert er sich vor allem im zwölften Kapitel,[60] gibt auch dort allerdings nur eine sehr knappe Beschreibung der Sphären. In der Reihenfolge der Sphären folgt er Ptolemaios; als äußerste Sphäre wird diejenige der Fixsterne genannt, für die auch er die Bezeichnung Tierkreissphäre (*falak al-burūǧ*) verwendet.[61] Die Sphären werden als ineinander liegend beschrieben. Allerdings betrachtet al-Farġānī die Sphären nicht als konzentrisch, sondern nimmt nur für Erde und Fixsternsphäre einen gemeinsamen Mittelpunkt an, wohingegen die Mittelpunkte der übrigen Sphären außerhalb davon liegen.[62] Eine neunte Sphäre erwähnt al-Farġānī zumindest in diesem Kapitel nicht.

Etwas verwirrend ist, dass al-Farġānī für die tägliche Rotation an einer Stelle den Himmel (*samā'*) verantwortlich macht,[63] an anderer Stelle jedoch die Tierkreissphäre.[64] Man könnte daraus folgern, dass al-Farġānī die Begriffe Himmel und Tierkreissphäre synonym verwendet. Dass der Himmel bei ihm in Tierkreiszeichen und Gradzahlen eingeteilt ist, leistet dieser Vermutung weiter Vorschub.[65]

Dem widerspricht jedoch, dass al-Farġānī an anderer Stelle die Tierkreissphäre explizit nur für eine Bewegung zuständig erklärt, nämlich die Präzession, nicht aber die tägliche Rotation.[66] Ich halte es daher für möglich, dass al-Farġānī mit dem Begriff Himmel doch eine neunte Sphäre bezeichnet. Die Tierkreiszeichen und Gradzahlen wären folglich losgelöst von den für die jeweiligen Tierkreiszeichen namengebenden Fixsternen als eine Unter-

[60] Vgl. auch Y.T. LANGERMANN, *op. cit.* (Anm. 29), 27-28

[61] Y. UNAT, *El-Fergânî: The Elements of Astronomy: Textual Analysis, Tranlation into Turkish, Critical Edition and Facsimile* (Cambridge, Mass. 1998), ٤٥-٤٦.

[62] *Ibid.*, ٤٦.

[63] *Ibid.*, ١٨-١٩.

[64] *Ibid.*, ٤١.

[65] *Ibid.*, ١٩-٢٠.

[66] *Ibid.*, ٤٩-٥٠.

teilung des Himmelsglobus zu sehen.[67] Man könnte hierin dann eine Weiterführung der Annahme einer die achte Sphäre umfassenden Äthersphäre sehen, wie sie Ptolemaios in der *Hypothesis* geäußert hatte, denn diese Äthersphäre, die bei Ptolemaios in genau der gleichen Weise dazu gedacht war, die Fixsternsphäre zu bewegen und ihre tägliche Rotation zu bewirken, wird zumindest in der arabischen Fassung ebenfalls als Himmel (*samāʾ*) bezeichnet.[68]

Dass al-Farġānī mit dem Begriff Himmel nicht ganz präzise umgeht, zeigt sich, wenn man seine wenigen Angaben zum Aufbau der sublunaren Welt betrachtet. Hierzu äußert er nämlich, dass die Erde komplett von der Luft umfasst wird, und diese vom Himmel – und nicht etwa vom Feuer oder der Sphäre des Mondes.[69] Mit Himmel sind an dieser Stelle also offenbar alle Oberen Sphären gemeint. – Genau wie bei Yaʿqūb b. Ṭāriq werden Wasser und Feuer bei al-Farġānī nicht erwähnt, stattdessen wird die Erde von Luft und diese wiederum von der Oberen Welt umgeben gedacht. Auch wenn al-Farġānī keinen Vergleich mit einem Ei vornimmt, so lässt sich an seinem Aufbau der Sublunaren Welt doch erkennen, dass er neben Ptolemaios auch andere Vorstellungen gekannt und rezipiert hat.

Erde	Luft	☾	☿	♀	☼	♂	♃	♄	✱✱✱	Himmel?
		Himmel								

Sphärenmodell nach al-Farġānī

Abū Maʿšar al-Balḫī

Von Abū Maʿšar al-Balḫī (gest. 9.3.886)[70] stammt ebenfalls mindestens eine Schrift über die Zusammensetzung der Welt.

[67] Siehe hierzu beispielsweise K. VON STUCKRAD, *Geschichte der Astrologie* (München 2003), 21, 66.

[68] B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1967 (Anm. 20), 44.

[69] Y. UNAT, *op. cit.* (Anm. 61), ١٨.

[70] F. SEZGIN, *op. cit.* (Anm. 47), 156-157; R. LEMAY (ed.), Abū Maʿšar al-Balḫī [Albumasar], *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum* =

Während Ibn an-Nadīm im „Katalog" (*Fihrist*) den Titel eines Buches namens „Buch über die Gestalt der Sphäre und die Unterschiede in ihren Aufgängen" (*k. hai'at al-falak wa iḫtilāf ṭulūʿihi*) erwähnt – ohne jedoch näher auf dessen Inhalt einzugehen,[71] wird bei Ibn Rusta aus dem Buch über die Sphären und die Zusammensetzung des Himmels (*k. al-aflāk wa tarkīb as-samā'*) von Abū Maʿšar zitiert.[72] Möglicherweise handelt es sich um das gleiche Werk.

In den von Ibn Rusta überlieferten Angaben geht Abū Maʿšar ausführlich auf die Distanzen der Planeten ein, woraus sich auch ihre Reihenfolge ergibt. Wie viele himmlische Sphären es gibt, wird nicht gesagt; auch bei Abū Maʿšar wird neben Sternen und Sphären, die um die Erde kreisen, jedoch der Himmel erwähnt.[73] Ob er mit der Fixsternsphäre identisch ist, oder aber – ähnlich wie bei Ptolemaios und vermutlich al-Farġānī – jenseits davon gedacht ist, geht aus den erhaltenen Passagen nicht eindeutig hervor.

Als einziger der bisher genannten Astronomen bringt Abū Maʿšar – genau wie Ptolemaios – Erde und Wasser bzw. Luft und Feuer in je einer Sphäre unter.[74] Da er sich obendrein ausdrücklich auf das ptolemaische Modell bezieht,[75] liegt die Vermutung nahe, dass sein Modell exakt dem griechischen Vorbild entsprach, und folglich wahrscheinlich auch eine neunte Himmelssphäre besaß. Ein wenig überrascht, dass ausgerechnet Abū Maʿšar, der ursprünglich in einer östlichen Tradition aufgewachsen und ausgebildet worden war, keine

Kitāb al-mudḫal al-kabīr ilā ʿilm aḥkām an-nuǧūm, 9 Bde (Napoli 1995-1996). 1-49 (=Great Introduction); K. YAMAMOTO, C. BURNETT (ed./trans.), *Abū Maʿšar on Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties*, 2 Bde (Leiden 2000), I, XIII-XIV; D. PINGREE, "*Abū Maʿšar*", *DSB* I (New York 1970), 36-37.

[71] Ibn an-Nadīm, Muḥammad Ibn-Isḥāq, *Kitāb al-Fihrist*; mit Anmerkungen hrsg. von G. FLÜGEL, J. ROEDIGER und A. MÜLLER (Bairūt 1966, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1871-1872), 277.

[72] Ibn Rusta, Abū ʿAlī Aḥmad b. ʿUmar, *K. Aʿlāq an-nafīsa*, (Lugduni Batavorum 1892), 17.

[73] *Ibid.*, 17.

[74] *Ibid.*, 18.

[75] *Ibid.*, 17, Z 11.

Vermischung beider Traditionen vornimmt, sondern in seinen Schriften zum Aufbau der Welt ganz in Abhängigkeit von Ptolemaios steht.[76]

E/W	L/F	☾	☿	♀	☼	♂	♃	♄	***	Himmel
Sublunare Welt		Obere Welt								

Aufbau der Welt nach Abū Maʿšar al-Balḫī

Das bei al-Farġānī und Abū Maʿšar anzunehmende Modell vom Aufbau der Welt mit neun himmlischen Sphären fand im Bereich der Astronomie starke Verbreitung. Schon sehr früh in der Geschichte der Islamischen Astronomie rief es jedoch auch Widerspruch hervor, wie ein Fragment aus einer im 9. Jh verfassten Schrift von Muḥammad b. Mūsā b. Šākir zeigt, der sich gegen die Existenz einer neunten Sphäre aussprach.[77]

Al-Masʿūdī

Im zehnten und elften Jahrhundert ging die Diskussion darum, wie viele Sphären es gibt, und wie diese aussehen, weiter. Sie zeigt sich beispielsweise bei al-Masʿūdī (gest. 957), der, obwohl kein Astronom, insofern in diesem Kontext interessant ist, als er sowohl in den „Goldwäschen" (*Murūǧ aḏ-Ḏahab*)[78], als auch im „Buch der Ermahnung und der Kontrolle" (*k. at-tanbīh wa l-išrāf*)[79] auf den Aufbau der Welt und der Sphären eingeht. Dabei zeigt er sich zum einen gut informiert über die Diskussionen darüber, ob die Planeten und die Sphären der Oberen Welt aus den sublunaren Elementen, oder aber einem

[76] R. LEMAY, *op. cit.* (Anm. 70), insbes. 34-35. Die Vorstellung von jeweils zwischen die einzelnen planetaren Sphären eingeschobenen Ätherspähren hatte Ptolemaios selbst wieder verworfen.

[77] G. SALIBA, *art. cit.* 1994 (Anm. 29).

[78] Mas'ūdī, Abu-'l-Ḥasan ʿAlī Ibn-al-Ḥusain Ibn-ʿAlī, *Murūǧ aḏ-ḏahab wa-maʿādin al-ǧauhar*, Ch. BARBIER DE MEYNARD, Ch. PELLAT (ed.) (Nachdruck Bayrūt 1966-1979).

[79] Mas'ūdī, Abu-'l-Ḥasan ʿAlī Ibn-al-Ḥusain Ibn-ʿAlī, *K. at-tanbīh wa l-išrāf*, M.J. DE GOEJE (Hg.) (Lugduni Batavorum 1894).

fünften Element bestehen,[80] und kennt zum anderen auch Ptolemaios' Schwierigkeiten in Bezug auf die Positionierung der Sonne.[81] Während al-Mas'ūdī in den *Murūǧ* von neun Sphären spricht,[82] ist in seinem *k. at-Tanbīh* sogar von zehn Sphären die Rede.[83] Auf diese Zahl kommt er, indem er jenseits von Fixsternsphäre und Tierkreissphäre noch eine weitere Sphäre annimmt, den *falak al-istiwā'*, welche die Sphäre der Tierkreiszeichen umfasse und bewege. Da diese zehnte Sphäre allerdings, so fährt er fort, das gleiche Zentrum und die gleichen Pole habe wie die neunte Sphäre, würde sie von vielen mit der neunten zusammen als eine Einheit betrachtet. Leider erwähnt Mas'ūdī die Funktion dieser zehnten Sphäre nicht, und gibt auch nicht an, wer die Existenz einer solchen zehnten Sphäre postuliert. Da sich in astronomischen Schriften hierzu keine Angaben finden, ist anzunehmen, dass er eher von philosophisch-theologischen Schriften beeinflusst ist.[84] Hierauf könnte der für diese zehnte Sphäre gewählte Name *falak al-istiwā'* verweisen, der vermutlich nicht von der Bezeichnung für den Äquator (= *ḫaṭṭ al-istiwā'*), sondern vom Verb *istawā* herzuleiten ist, mit dem das Sitzen Gottes auf seinem Thron bezeichnet wird.[85]

al-Bīrūnī

Von einer dem unbewegten Beweger zugeschriebenen Sphäre ist auch in den Schriften al-Bīrūnīs (gest. 1048) die Rede – hier allerdings ist es die neunte, und nicht die zehnte Sphäre, die als möglicher Ort Gottes gedacht wird. Eine kurze und prägnante

[80] *Ibid.*, 8.
[81] *Ibid.*, 12-13.
[82] Mas'ūdī, *op. cit.*(Anm. 78), 102-103.
[83] Mas'ūdī, *op. cit.*(Anm. 79), 9-10.
[84] Eine ähnliche Ausweitung der Zahl der Sphären gab es auch in Europa: R. SIMEK, *op. cit.* (Anm. 26), 19-22, siehe vor allem auch Abb. 2.
[85] J. VAN ESS, "Le Mi'rāǧ et la vision de dieu dans les Premières spéculations théologiques en Islam", in M.A. AMIR-MOEZZI (éd.), *Le Voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels* (Louvain-Paris 1996), 27-56, S. 35-45.

Darstellung des Kosmos, wie al-Bīrūnī ihn sich vorstellt, findet sich in seinen Erläuterungen zu den Grundlagen der Sternkunde (*k. at-Tafhīm li-awā'il ṣinā'at at-tanǧīm*). Im dritten Kapitel *Über die Gestalt von Himmel und Erde* beschreibt er die Sphären als acht Kugelschalen, von denen eine die andere umschließe, wobei die der Erde nächste Sphäre die des Mondes sei.[86] Einige nehmen, so al-Bīrūnī, eine neunte Sphäre an, die stillstehe, und die von den Indern *barahmande* genannt werde. Ihre Funktion bestehe darin, den ersten Beweger nicht selbst bewegt sein zu lassen, sondern in Stillstand. Al-Bīrūnī verwirft diesen Gedanken allerdings, und zwar vor allem deshalb, weil der erste Beweger körperlos sei, und daher auch keine Sphäre brauche.[87] So kommt er also zu einem System mit acht Sphären. In gewisser Weise ist hier also die bei al-Mas'ūdī erwähnte Diskussion eine Sphäre nach vorne verlagert worden, und kreist nicht um die Existenz einer zehnten, sondern einer neunten Sphäre. Dies ist insofern überraschend, als die neunte Sphäre von den bisher zitierten Astronomen dazu benötigt wurde, um die tägliche Rotation zu erklären – und folglich gerade nicht stillstehend gedacht war.

Interessant ist auch, was al-Bīrūnī zu den sublunaren Sphären schreibt: die Erde ist für ihn kugelförmig, aber nicht eben, weshalb sie auch nicht komplett von Wasser umschlossen wird, sondern Teile von ihr sichtbar sind. Weil sie so stark durchmischt sind, siedelt er Erde und Wasser in derselben Sphäre an. Luft und Feuer hingegen weist er zwei Sphären zu, erst Luft, und dann oberhalb von ihr Feuer. Die Sphäre des Feuers ist allerdings nicht ganz rund und an den Polen fast nicht vorhanden, was daran liege, dass das Feuer durch Reibung entsteht, es an den Polen aber fast keine Reibung gebe. Daher entstehe

[86] Al-Bīrūnī, Abū'l-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad, *al-Tafhīm lī-avā'il ṣinā'at al-tanjīm*, Humā'ī, Jalāl al-Dīn (ed.) (Tihrān 1316-8sh.), 56-57; Al-Bīrūnī, Abū'l-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad, *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*: Written in Ghaznah 1029 A.D.; reproduced from Brit. Mus. MS. Or. 8349, trans. R.R. WRIGHT (London 1934), §120-121 = S. 43-44.

[87] *Ibid.* 57-58; *ibid.* §122 = S. 44-45.

dort auch weitaus weniger Feuer, so dass die Sphäre des Feuers an den Polen eben viel dünner sei.[88] Auch wenn al-Bīrūnī es selbst nicht formuliert - die Form, die dadurch entsteht, ist die eines in der Sphäre des Feuers aufgehängten Eies, bei dem die Sphäre von Wasser und Erde den Dotter, und die Sphäre der Luft das Eiweiß bildet. Möglicherweise wollte al-Bīrūnī die Weltei-Vorstellung also auf eine wissenschaftliche Grundlage stellen oder war zumindest von dieser Vorstellung beeinflusst.

Ganz kurz geht al-Bīrūnī auch zu Beginn des Kanon (*Qānūn*) auf die Frage des Aufbaus der Welt ein; hieraus lässt sich ergänzend entnehmen, dass er in der Oberen Welt den Äther ansiedelt. Auch in den *Qānūn* wird noch einmal klar, dass es für al-Bīrūnī nur acht Sphären gibt; interessant ist hier, dass er, wie bereits im *Tafhīm* angedeutet, eine enge Beziehung zwischen Glaubensüberzeugungen und der Frage, wie die Welt aufgebaut ist, sieht – eine Diskussion, aus der er sich offenbar nach Möglichkeit heraushalten wollte.[89] Als Astronom war er primär daran interessiert, eine möglichst exakte Beschreibung der Himmelsbewegungen zu liefern. Dass er der Sonne dennoch eine herausragende Position zuweist, und sie als König bezeichnet, könnte seinen astrologischen Neigungen geschuldet sein.[90]

Zuletzt erwähnt sei noch das astronomische Werk eines unbekannten Autors, von dem lediglich bekannt ist, dass es vor 1272/73 entstanden ist. Es ist insofern höchst bemerkenswert, als es eine Frage wieder aufgreift, die seit der *Hypothesis* nicht mehr diskutiert worden war, nämlich diejenige nach der relativen Position von Merkur, Venus und Sonne. Indem der anonyme Astronom die Berechnungen von Ptolemaios überprüft, kommt er zu dem Ergebnis, dass zwischen Mond und Sonne nur Platz für Merkur ist, nicht aber für die Venus. So findet

[88] *Ibid.* 58-59; *ibid.* §124 = S. 45-46.

[89] Al-Bīrūnī, Abū'l-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb al-Qānūn al-Masʿūdī: suḥḥaḥa ʿan an-nusaḫ al-qadīma al-maūǧūda fī'l-makātib aš-šahīra,* Bd. I-III (Haīdārābād ad-Dākkan 1373 h. - 1375 h. [1954-1956]), I 22-23.

[90] *Ibid.*, I 23-24.

sich bei ihm die Venus jenseits der Sphäre der Sonne angesiedelt – eine Annahme, die von späteren Astronomen aufgegriffen wurde, so dass auch im 14. Jh noch über die Position von Merkur und Venus Unsicherheit bestand.[91]

Philosophische Schriften

Die Debatten der Astronomen um den Aufbau der Welt sind nicht ohne Rückwirkung auf die Philosophie geblieben. In der Ausarbeitung ihrer kosmologischen Vorstellungen haben die Philosophen Rücksicht auf die astronomischen Konzepte genommen. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als gerade in der Naturphilosophie eine starke Abhängigkeit von Aristoteles bestand. Die Schriften der frühen Astronomen ließen sich hiermit gut in Einklang bringen. Als problematisch erwiesen sich daher erst die Schriften späterer Astronomen, die das aristotelisch-ptolemaische System in Frage stellten, die uns hier aber nicht mehr beschäftigen sollen.[92]

al-Kindī

Der in Hinsicht auf seine Beschäftigung mit Astronomie interessanteste und zugleich früheste Philosoph, der hier Erwähnung finden soll, ist al-Kindī (gest. 873).[93] Er nimmt insofern eine besondere Stellung ein, als er sich selbst eingehend mit Naturwissenschaften, und dabei insbesondere mit Astronomie und Astrologie befasst hat.[94] Seine Vorstellungen zum Aufbau der Welt sind vor allem in seinen meteorologischen Schriften,

[91] B.R. GOLDSTEIN, *art. cit.* 1970-71 (Anm. 24), 135-137, 143-146; ders., "Some Medieval Reports of Venus and Mercury Transits", in *Centaurus* 14 (1969), 49-59, S. 52-54.

[92] Siehe dazu ausführlich G. SALIBA, *op. cit.* 2007 (Anm. 31), Kapitel 5.

[93] Zu seinem Leben und Werk siehe beispielsweise P. ADAMSON, *Al-Kindī* (Oxford 2007), 3-20.

[94] *Ibid.*, 7-8, Kapitel 7, 8; Ibn an-Nadīm, *op. cit.* (Anm. 71), 255, 257-258.

aber auch in seinen Werken zur Musik sowie in einigen kosmologischen Traktaten (*rasā'il*) überliefert.[95]

Die meisten und ausführlichsten Informationen zu den Sphären finden sich in zwei nur auf Latein und Hebräisch erhaltenen Schriften zur Meteorologie, in denen al-Kindī von insgesamt neun Sphären spricht. Damit meint er allerdings ausdrücklich nicht nur die himmlischen, sondern auch die sublunaren, elementaren Sphären.[96]

Die erste Sphäre ist diesem Text zufolge für al-Kindī die Sphäre von Erde und Wasser. Beide Elemente seien, so al-Kindī, nicht voneinander zu trennen, da beide kalt und schwer sind. Ihre Bewegung sei auf das Zentrum gerichtet. Sie seien auch nicht messbar, was in diesem Zusammenhang vermutlich die Möglichkeit meint, die Dicke der Sphäre zu bestimmen, ein Unterfangen, das – wie wir bereits gesehen haben – in den astronomischen Schriften eine durchaus wichtige Rolle gespielt hat.[97] Während man für die planetaren Sphären eine Dicke feststellen könne, und sie klar voneinander scheiden, sei dies für Erde und Wasser nicht möglich. Auch die Elemente Luft und Feuer teilen sich bei al-Kindī eine Sphäre. Wiederum heisst es, sie lassen sich aufgrund ihrer gemeinsamen Qualität, der Hitze, nicht voneinander trennen. Die Hitze wiederum würde ihnen Leichtigkeit verleihen, was zu einer Bewegung vom Zentrum in Richtung der allumfassenden Sphäre führe.[98] Zusammengefasst haben die sublunaren Elemente also zwei Richtungen bzw. Bewegungen: hin zum Zentrum und weg vom Zentrum. Die Konsequenz, die Elemente auch nur in zwei Sphären anzusiedeln, zieht al-Kindī allerdings nicht in allen seinen Schriften, sondern weist in seiner „Abhandlung über die

[95] P. ADAMSON, *op. cit.* (Anm. 93), 173-174

[96] G. BOS and C. BURNETT (ed.), *Scientific Weather Forecasting in the Middle Ages. The Writings of Al-Kindi. Studies, Editions, and Translations of theArabic, Hebrew and Latin Texts* (London-New York 2000), 245-246.

[97] *Ibid.*, 245.

[98] *Ibid.*, 245; Al-Kindī, *Rasā'il al-Falsafiyya*, 'Abū Rīda, Muhammad 'Abd-al-Hadi (Hg.), 2 Bde (Miṣr 1950-1953), I 259, II 26, 40-45, 93-94; P. ADAMSON, *op. cit.* (Anm. 93), 181.

Naheliegende Wirkursache" (*al-ibāna ʿan al-ʿilla al-fāʿila al-qarība li-l kaun wa l-fasād*) Feuer und Luft zwei verschiedene Sphären zu, während Erde und Wasser sich auch dort eine Sphäre teilen.[99] In anderen Abhandlungen erhalten sogar auch Erde und Wasser getrennte Sphären.[100]

Dem Mond weist al-Kindī in seinem meteorologischen Text die dritte Sphäre zu, und die vierte Venus und Merkur zusammen.[101] Die Schwierigkeit, die Position dieser beiden Planeten zu bestimmen, hat ihren Niederschlag also auch bei al-Kindī gefunden. Al-Kindī schlägt hier eine neue und originelle Lösung für dieses Problem vor, indem er Merkur und Venus in einer einzigen Sphäre anordnet. Dieses Modell ist meines Wissens isoliert geblieben, und wird auch von al-Kindī selbst nur in seinem meteorologischen Traktat erwähnt. – Die weitere Reihung der Sphären bei al-Kindī ist nicht auffällig, in der fünften Sphäre folgt die Sonne, dann Mars, Jupiter und Saturn und zuletzt die Fixsternsphäre. Eine zusätzliche Sphäre jenseits der Fixsterne nimmt al-Kindī nicht an.

E/W	L/F	☾	☿♀	☼	♂	♃	♄	✶✶✶
Sublunare Welt		Obere Welt						

Aufbau der Welt nach al-Kindī

Während die weitere Reihung also nicht bemerkenswert ist, lohnt es, näher zu betrachten, was al-Kindī über die Sonne schreibt: Sie ist in der Mitte der Sphären, vier liegen darunter, und vier liegen darüber.[102] Sie ist wie die Seele, die die Bewegungen verursacht.[103] Jede einzelne Sphäre wird mit bestimmten Elementen in Verbindung gebracht,[104] die Sonne aber stelle große, „sonnenartige" Dinge zur Verfügung, wie Königtum,

[99] Al-Kindī, *op. cit.* (Anm. 98), 220-221.
[100] *Ibid.*, II 43-44, auch 48-53; P. ADAMSON, *op. cit.* (Anm. 93), 182.
[101] G. BOS and C. BURNETT, *op. cit.* (Anm. 96), 245-246.
[102] G. BOS and C. BURNETT, *op. cit.* (Anm. 96), 246.
[103] *Ibid.*, 246-47.
[104] *Ibid.*, 247-49.

Herrschaft und Ruhm, eben weil sie in der Mitte der Sphären liege, so dass eine Hälfte der Sphären über ihr, und die andere unter ihr liegt. Sie steht wie der König in der Mitte seinen Volkes und seiner Armee und seines Landes, das er beherrscht.[105] Die Bewegungen der unteren Planeten stehen in Beziehung zu ihren Bewegungen, sie erhalten ihr Licht von ihr, so wie die Leute Macht und Mut durch den König erhalten. Sie entspricht einem Großen König, wohingegen der Mond ein kleiner König sei. Mars hingegen rufe Gewalt gegen den König hervor. Jupiter aber stimme mit Sonne und Mond überein und stehe daher in Einklang mit den königlichen Angelegenheiten; er wird den Beamten und Vertretern des Rechts zugeordnet, und helfe dem König.[106]

Überraschenderweise schreibt al-Kindī an anderer Stelle, die Sonne sei der uns nächste Himmelskörper, sogar näher als der Mond. Dabei ist al-Kindī indes sehr wohl bewusst, dass die Distanz des Mondes zur Erde wesentlich geringer ist als die von Erde und Sonne. Mit Nähe meint er an dieser Stelle eine Art Mittelwert zwischen Distanz und Größe, aus der sich dann für ihn offenbar die Wirkmächtigkeit bzw. Einflussnahme des Planeten auf das irdische Geschehen ergibt.[107]

Wir sehen hier, wie die Sphärenlehre unmittelbar in ein astrologisches Weltbild übergeht. Dies ist bei Ptolemaios schon angelegt, weil er den Einfluss der einzelnen Planeten in Abhängigkeit von ihrer Distanz zur sublunaren Welt sah – insofern war also auch für Ptolemaios die Sphärenlehre mit der Astrologie eng verbunden. Al-Kindī geht allerdings einen Schritt weiter, indem er die Charakteristika der Planeten und ihren spezifischen Wirkungsbereich ebenfalls aus dem sphärischen Aufbau und ihrer jeweiligen Position ableitet. Man wird hierin eine enge Verbindung zu al-Kindīs Versuch sehen

[105] *Ibid.*, 249.

[106] *Ibid.*, 249-50.

[107] Al-Kindī, *op. cit.* (Anm. 98), I 227-228. Zu den anderen Planeten äußert er sich in diesem Kontext leider nicht, in Rasā'il II, 119-120 werden immerhin noch einmal Sonne, Mond und Saturn in ihrem Verhältnis zueinander beschrieben.

dürfen, die Astrologie zu erklären und ihr eine philosophische bzw. naturwissenschaftliche Grundlage zu verschaffen, ganz ähnlich, wie es Abū Maʿšar auch getan hat.[108]

Intellektenlehre

Auch wenn sich die späteren Philosophen nicht so intensiv mit Astronomie auseinandergesetzt haben, wie al-Kindī das getan hat, spielt der Aufbau der Sphären in ihren Schriften dennoch eine Rolle. Dies zeigt sich insbesondere in der sogenannten Intellektenlehre, die in der Islamischen Welt erstmals von al-Fārābī (gest. 950) formuliert worden ist. Dieser Lehre liegt die Vorstellung eines von Gott ausgehenden Emanationsprozesses zugrunde. Indem Gott sich selbst denkt, geht aus ihm der Erste Intellekt hervor. Der Erste Intellekt wiederum erkennt Gott, was zur Entstehung des Zweiten Intellekts führt. Er erkennt aber auch sich selbst, und setzt damit die Entstehung des Kosmos in Gang, denn aus diesem Denkprozess resultiert die äußerste, gestirnslose Himmelssphäre. Aus dem Zweiten Intellekt gehen der Dritte Intellekt und die Fixsternsphäre hervor, und so weiter, bis hin zum Zehnten Intellekt, der die gesamte Sublunare Welt entstehen lässt. Intellektenlehre und kosmische Ordnung sind also unmittelbar miteinander verbunden, wobei al-Fārābī sich offenbar an dem astronomischen Modell, das eine neunte gestirnslose Sphäre voraussetzt, orientiert hat.[109]

Das Emanationsmodell sowie die Verbindung von Intellekten und Sphären hat in der Philosophie der Islamischen Welt fortan eine wichtige Rolle gespielt. Es ist vielfach beschrieben,

[108] P. ADAMSON, "Abū Maʿšar, al-Kindī and the Philosophical Defense of Astrology", in *RPhTM* 69 (2002), 245-270, insbes. 253-260.

[109] Al-Fārābī, Abū-Naṣr Muḥammad Ibn-Muḥammad, *Al-Farabi on the Perfect State,* A revised text with introduction, translation, and commentary by R. WALZER (Oxford u.a. 1985), 100-105, 112-135; I.R. NETTON, *Allāh Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London 1989), 114-123; U. RUDOLPH, *Islamische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart* (München 2004), 34.

rezipiert oder auch modifiziert worden. Als wichtige Vertreter seien hier Ibn Sīnā (gest. 1037)[110] sowie die neuplatonischen Denker wie beispielsweise Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (gest. ca 1021)[111] genannt. Unterschiede und Abweichungen in ihren Modellen betreffen einerseits den Aufbau der Sublunaren Welt, zu dem al-Fārābī sich im Kontext seines Emanationsschemas nicht äußert. So lässt sich beispielsweise für Ibn Sīnā zeigen, dass er die aristotelische Vorstellung von vier konzentrischen elementaren Sphären übernommen hat. Er weist Feuer, Luft, Wasser und Erde jeweils ihren natürlichen Platz zu – und hat dann Schwierigkeiten, zu erklären, warum die Erde nicht zur Gänze von Wasser bedeckt ist.[112] Al-Kirmānī hingegen siedelt alle Elemente in einer Sphäre an. [113]

Die Unterschiede betreffen andererseits die Frage, welche Sphäre mit welchem Intellekt verbunden wird. Auch wenn diese Differenzen im Kontext des Emanationsmodells letztendlich weitreichende Implikationen haben, sollen sie hier nicht im Detail aufgezeigt werden, da sie den Aufbau des Kosmos nicht mehr unmittelbar betreffen. Die Zahl der himmlischen Sphären ist nämlich in allen diesen Modellen gleich. Es ist daher anzunehmen, dass das zugrunde liegende astronomischen Konzept bei den späteren Denkern nicht mehr hinterfragt wurde.

Religiöse Vorstellungen

Nicht nur die Philosophen, sondern auch die Theologen sind in ihrer Weltsicht von astronomischen Vorstellungen

[110] I.R. NETTON, *op. cit.* (Anm. 109), 162-172; T. NÜNLIST, *Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sīnās Miʿrāǧnāmeh* (Bern u.a. 2002), 169-178; S.H. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany 1993), 202-204.

[111] I.R. NETTON, *op. cit.* (Anm. 109), 222-229.

[112] AVICENNE, *Le Livre de science*, trad. par M. ACHENA et H. MASSÉ, 2 vol. (Paris 1955-1958), II, 27, 31-33, 45; G. FREUDENTHAL, *op. cit.* (Anm. 15), 55-56.

[113] I.R. NETTON, *op. cit.* (Anm. 109), 228, auch FN 1.

beeinflusst worden, und haben zugleich die astronomischen Modelle mit religiösen Auffassungen in Einklang zu bringen gesucht. Dabei galt die Aufmerksamkeit insbesondere der Frage, wo sich Gottes Thron befindet, und wie man ggfs. im Rahmen einer Himmelsreise dorthin gelangt.[114]

In den ältesten muslimischen Kosmologien hat man sich das Universum offenbar in horizontalen Schichten vorgestellt: ganz oben stand der Thron Gottes, gefolgt vom Schemel, dann in sieben Schichten die sieben Himmel, und darunter sieben Erden, eine über der anderen.[115] Interessanterweise finden sich Spuren dieser ältesten Vorstellung auch in astronomischen Schriften, genauer gesagt lebte sie in der Volksastronomie weiter, und wurde dort bewusst vom sphärischen Modell der Philosophen abgegrenzt.[116]

Dieses kosmische Modell wurde jedoch schon bald zugunsten eines Kugelschalenmodells aufgegeben. In den frühesten Texten wurden dabei, obwohl man von sieben Himmeln sprach, die Planeten noch nicht in je einem eigenen Himmel bzw. einer eigenen Sphären untergebracht, sondern alle im untersten Himmel angesiedelt. Von den bisher behandelten Kosmologien unterschied sich diese Vorstellung auch dadurch, dass sich unterhalb des Throns Wasser befand.[117]

Unter dem Einfluss des aristotelisch-ptolemaischen Sphärenmodells ging man dann allerdings dazu über, die sieben Himmel mit den sieben Sphären gleichzusetzen; so ließ sich dieses Welt-

[114] Auf die mit dieser Frage verbundene Diskussion des Anthropomorphismus soll hier nicht näher eingegangen werden.

[115] A.M. HEINEN, *Islamic Cosmology. A Study of as-Suyuti's al-Hay'a as-saniya fi l-hay'a as-sunniya with critical edition, translation, and commentary* (Beirut 1982), 78.

[116] P.G. SCHMIDL, *Volkstümliche Astronomie im islamischen Mittelalter: zur Bestimmung der Gebetszeiten und der Qibla bei al-Aṣbaḥī, Ibn Raḥīq und al-Fārisī* (Leiden [u.a.] 2007), I 236-239; II 561-63.

[117] A.M. HEINEN, *op. cit.* (Anm. 115), 79-80, ٩; G. VITESTAM, "Arš and kursī. An Essay on the Throne Traditions in Islam", in E. KECK, S. SØNDERGAARD, E. WULFF (ed.), *Living Waters. Scandinavian Orientalistic Studies presented to Professor Dr. Frede Løkkegaard on his Seventy-Fifth Birthday, January 27th 1990* (Copenhagen 1990), 371-372.

bild gut mit den neuen astronomischen Vorstellungen in Deckung bringen. Gottes Schemel und Thron behielten dabei ihren bisherigen Platz oberhalb des siebten Himmels, denn sie wurden zumeist in der achten und neunten Sphäre angesiedelt.[118] Den Schemel stellte man sich dabei gewaltig groß vor, so dass er – ähnlich wie die Fixsternsphäre – Himmel und Erde umfasste.[119] Da der Thron wiederum mit Licht assoziiert wurde, konnte man sich die Fixsterne als Löcher im Fixsternhimmel vorstellen, durch die das gleissende Licht des Throns hervorschien.

Wie man sich die religiöse Topographie vorgestellt hat, lässt sich indes nicht nur aus Korankommentaren und *ḥadīṯen* erfahren, sondern auch aus den zahlreichen Beschreibungen der Himmelsreise des Propheten (*miʿrāǧ*). Diesen Beschreibungen liegt die Vorstellung zugrunde, dass der Prophet von Jerusalem aus in den Himmel aufgestiegen ist bis hin zu Gott. Auf seinem Weg muss er die Himmelssphären durchqueren, die jeweils mit einem Propheten assoziiert werden, so dass es unterwegs also zu Begegnungen mit Abraham, Noah etc. kommt.[120] In späteren persischen Darstellungen werden den Sphären dann auch bestimmte Planeten zugeordnet, und gelegentlich wird ausgemalt, wie der Prophet diesen Planeten bzw. ihren Personifikationen begegnet.[121]

Es zeigt sich allerdings, dass die Himmelsreise nicht immer gleich verläuft, sondern in einer Wechselbeziehung zum angenommenen kosmologischen Schema steht. Dies ist besonders auffällig, wenn man sich das Ibn Sīnā zugeschriebene *Miʿrāǧnāma* ansieht,[122] denn hier gibt es plötzlich nicht nur

[118] A.M. HEINEN, *op. cit.* (Anm. 115), 59-60; auch G. SALIBA, *op. cit.* 2007 (Anm. 31), 173.

[119] G. VITESTAM, *art. cit.* (Anm. 118), 375-377.

[120] J. JOLIVET, "La topographie du salut d'après le discours sur l'âme d'al-Kindī", in M.A. AMIR-MOEZZI (éd.), *op. cit.* (Anm. 85), 149-159, S. 154, C.-H. DE FOUCHÉCOUR, "Avicenne, al-Qošeyrī et le récit de l'échelle de Mahomet", in M.A. AMIR-MOEZZI (éd.), *op. cit.* (Anm. 85), 173-198: 190-192, T. NÜNLIST, *op. cit.* (Anm. 110), 61.

[121] *Ibid.*, 60-61, vor allem auch FN 60.

[122] *Ibid.*, 156-164.

acht, sondern neun Sphären, welche bei der Himmelsreise durchquert werden müssen. Jenseits davon folgt dann der erste Intellekt, der als reines Licht vorgestellt wird.[123]

Noch eine andere religiöse Topographie findet sich bei Ibn al-ʿArabī, bei dem Schemel und Thron nicht mit der achten und neunten Sphäre gleichgesetzt werden, sondern jenseits davon angesiedelt, so dass es in seinem Modell elf himmlische Sphären gibt. Dies hat seine Ursache vermutlich darin, dass bei ihm die Vorstellung, dass die Sonne in der Mitte der Sphären steht und die Himmelsachse bzw. ihren Pol bildet, eine herausragende Rolle spielt.[124] Da er vier elementare Sphären annimmt, musste das Sphärenschema nach außen erweitert werden, um eine zentrale Position der Sonne zu erreichen. In seinem Schema spielt ferner die Verbindung zwischen Sphären und Buchstaben eine wichtige Rolle, was aber in Bereiche mystischer Spekulationen führt, die hier nicht mehr näher betrachtet werden sollen.

Damit ist eine Bandbreite möglicher Vorstellungen über den Aufbau des Kosmos aufgezeigt, die in der Islamischen Welt vorherrschten. Es zeigt sich, dass für die philosophischen und religiösen Modelle das astronomische Wissen einen wichtigen Ausgangspunkt darstellte, mit dem man die eigenen Auffassungen in Einklang zu bringen suchte. Durch die Möglichkeit, jenseits von Fixsternsphäre und gestirnsloser Sphäre weitere Sphären zu ergänzen, ergab sich zugleich aber eine gewisse Flexibilität.

Die Frage, wie viele Sphären es eigentlich gibt, ist daher nicht einheitlich zu beantworten; in der sublunaren Welt sind es – wenn man dort überhaupt Sphären annimmt, und nicht einem Weltei-Konzept anhängt – zwei oder vier elementare Sphären. Die Zahl der Himmelssphären beträgt bei den

[123] *Ibid.*, 165, 254-284; C.-H. de FOUCHÉCOUR, *art. cit.* (Anm. 123), 192-194.

[124] W.C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-ʿArabi's Cosmology* (Albany, NY 1998), XXX-XXI; T. BURCKHARDT, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin Ibn Arabi* (Milano 1974), 12-16.

Astronomen acht oder neun, je nachdem, ob jenseits der Fixsternsphäre noch eine gestirnslose Sphäre angenommen wird. In der Philosophie nehmen die Anhänger der Intellektenlehre für ihre Modelle jeweils neun Himmelssphären an, und im religiösen Bereich schwankt die Zahl der Himmelssphären zwischen sieben und elf.

DISCUSSION

C. Riedweg: Welches Weltmodell wird eigentlich im Koran vorausgesetzt?

E. Orthman: Das Weltmodell im Koran ist stark von vorislamisch-arabischen Vorstellungen geprägt. Als eher unwahrscheinlich gilt hingegen, dass sich die Kenntnis des ptolemaischen Weltbildes bis auf die Arabischen Halbinsel verbreitet hatte.

Betrachtet man die Verwendung des Begriffes „Himmel" (*samā'*) im Koran, so ist zunächst festzustellen, dass dieser Begriff sehr häufig auftaucht, und zwar sowohl im Singular, als auch im Plural (*samawāt*). Daneben findet sich auch der Ausdruck Sphäre (*falak*).

Insgesamt gibt es sieben Himmel bzw. Sphären, welche Gott nach der Erschaffung der ebenfalls aus sieben Schichten bestehenden Erde errichtet hat. Dieses Modell erinnert zunächst an das ptolemaische Weltbild; gemeint waren aber offenbar nicht kugelförmige Sphären, sondern übereinander liegende Schichten, *ṭibāq*. Wahrscheinlich ist daher eher eine Parallele zu den sowohl in der Genesis, als auch in der talmudischen Literatur erwähnten sieben Himmeln anzunehmen. Unklar bleibt ferner, ob es sich bei den im Zusammenhang mit den Himmelskörpern genannten „Bahnen" (*ṭarā'iq*) wirklich um Planetenbahnen handelt. Zumindest die Bahnen von Mond und Sonne spielen allerdings insofern eine Rolle, als die Mondstationen (*manāzil*) und die Tierkreiszeichen (*burūǧ*) erwähnt werden, die der Zeitberechnung dienen – dies eine wichtige Funktion der Himmelskörper, für die sie erschaffen worden sind.

Die Himmel werden mit einem Gebäude oder Dach verglichen, welches Gott oben hält; ob er sich dabei unsichtbarer

Säulen bedient, die den Himmel stützen, ist bei den Korankommentatoren umstritten. Sonne, Mond und Sterne befinden sich alle im untersten Himmel. Sie dienen der Zierde des Himmels und als Rechtleitung für den Menschen bei Nacht. Außerdem werden sie als „Wurfgeschosse" (*ruǧūm*) bezeichnet, die der Dämonenabwehr dienen; gemeint sind mit diesen Wurfgeschossen vermutlich die Meteoriten.

Himmel und Erde zusammen werden von zwei Ozeanen umschlossen, deren Position in den Korankommentaren unterschiedlich angegeben wird; aṭ-Ṭabarī (gest. 923) stellt sich die Erde in einem großen Ozean schwimmend vor, und überwölbt von einem zweiten, der sich jenseits des Obersten Himmels befindet. Gottes Thron wiederum umfasst Himmel und Erde einschließlich der beiden Ozeane, und wird daher oberhalb des Oberen Ozeans stehend vorgestellt.

C. Riedweg: Spielt die Vorstellung der Sphärenharmonie in den hier untersuchten Texten eine Rolle?

E. Orthman: Die Vorstellung einer kosmischen Harmonie findet sich sehr ausgeprägt bei al-Kindī, der sich dazu insbesondere in seinen Schriften zur Musik geäußert hat. Zentral ist für ihn dabei der Begriff der Beziehung bzw. der Proportion (*nisba*). Dieser Begriff spielt für al-Kindī in Bezug auf sehr unterschiedliche Phänomene eine Rolle, ist aber insbesondere für die Frage der Struktur des Kosmos von Bedeutung. So werden die Bewegungen der Sphären mit angenehmen und wohlproportionierten Melodien in Verbindung gebracht. Darüber hinaus werden die vier Elemente und der Himmel in Analogie zu je einer geometrischen Figur gesetzt, welche dann ihrerseits in harmonische Beziehungen zueinander treten. Musikalisch ausgedrückt bilden Himmel und Erde als die am weitesten auseinanderliegenden Bestandteile des Kosmos eine Oktave, während die anderen Elemente den übrigen Notenintervallen entsprechende Verhältnisse zueinander ausbilden. Al-Kindī postuliert darüber hinaus eine Beziehung zwischen den vier

Saiten einer Laute und den vier Jahreszeiten, den Elementen, den Mondphasen, den Windrichtungen etc. Diese Vorstellung ist wohl im Kontext einer die gesamte Welt durchdringenden mathematischen Ordnung zu verstehen. Sie steht in unmittelbarer Abhängigkeit vom pythagoreischen Konzept der Sphärenharmonie.

Ebenfalls ausdrücklich auf Pythagoras beziehen sich die Iḫwān aṣ-Ṣafā'. Seine Lehren von Maß und Zahl in der kosmischen Ordnung werden von ihnen sowohl in dem mathematischen Teil ihrer *rasā'il* behandelt, als auch in der Abhandlung zur Musik wieder aufgegriffen. Dort ist dann auch ausdrücklich von der Sphärenharmonie die Rede. Diese Harmonien erfreuen die Seelen der Sphären und bewirken in ihnen eine Sehnsucht nach dem Oberen. Den Iḫwān aṣ-Ṣafā' zufolge hat Pythagoras diese Harmonien gehört und daher als erster davon gesprochen. Auch die Zahl der Planeten, Tierkreiszeichen und Sphären wird von den Iḫwān aṣ-Ṣafā' unter Berufung auf die Pythagoreer mit der Natur der Zahlen in Verbindung gebracht.

U. Rudolph: Allen Autoren, die Sie genannt haben, dürfte gemeinsam sein, dass sie mit ihrem Sphärenmodell dem wissenschaftlichen Weltbild der Epoche gerecht werden wollten. Andererseits bestehen hinsichtlich des Erklärungshorizonts und der Tragweite, die sie ihrem jeweiligen Modell zusprechen, grosse Unterschiede: Einige Denker verbinden damit die Vorstellung einer klar strukturierten kosmischen Kausalität (z.B. al-Fārābī, Ibn Sīnā), bei anderen hat man eher den Eindruck, dass sie die Sphären beschreiben, ohne ihn wirklich eine Funktion innerhalb des Weltganzen zuzusprechen. Spiegeln sich solche Unterschiede in den Haltungen, die dieselben Autoren gegenüber der Astrologie eingenommen haben? Oder gab es dort andere Frontstellungen in der Debatte?

E. Orthman: Die Debatten kreisen, zumindest unter den Philosophen, weniger um die Frage, ob die Sphären und Sterne auf die Sublunare Welt einwirken, als um die Frage, inwieweit

dieser Einfluss sich messen und vorhersagen, und daher für die Prognostik nutzen lässt.

Die beiden wichtigsten der hier vorangehend genannten Vertreter der Astrologie, Abū Maʿšar al-Balḫī und al-Kindī, haben ihrem Weltbild die Vorstellung zugrunde gelegt, dass die Sterne nicht nur auf die Erde einwirken, sondern dass sich dieser Einfluss auch messen lässt. Für al-Kindī spielt deswegen die Stellung der Sonne eine herausragende Rolle; dass er sie als den „nächsten" Himmelskörper bezeichnet, obwohl er genau weiss, dass der Mond der Erde näher steht, liegt daran, dass sie die größte Wirkung auf das irdische Geschehen ausübt. Beide, Abū Maʿšar und al-Kindī, haben sich darüber hinaus ausführlich zu Ebbe und Flut geäußert, da sich nicht nur die Wirkung des Mondes auf die Erde an diesem Beispiel deutlich zeigen lässt, sondern auch der Einfluss der anderen Planeten, mit dem sie die Höhe der Flut und das Auftreten von Springfluten erklärt haben.

Eine Wirkung der Sterne auf die Sublunare Welt ist aber auch von denjenigen, die als ausgesprochene Kritiker der Astrologie gelten, angenommen worden. Sowohl al-Fārābī, als auch Ibn Sīnā, die beide eine Streitschrift gegen die Astrologie verfasst haben, gehen selbstverständlich davon aus, dass die Vermischung der Elemente, Werden und Vergehen unter dem Einfluss der Sterne geschieht. Selbst in religiösen Schriften wurde eine solche Wirkung nicht vollständig ausgeschlossen, war es doch möglich, die Sterne als Mittler zwischen Gott und der Sublunaren Welt zu sehen, so dass Gott also mithilfe der Sterne auf die Erde einwirkt. Für die Theologen entscheidend war, den Sternen keinen eigenen Willen zuzuschreiben, so dass sie eben nur den göttlichen Willen vermittelten, aber keine eigenständige Wirkung von ihnen ausging.

Für Ibn Sīnā und al-Fārābī hingegen stand die Frage im Vordergrund, ob man den Einfluss der Sterne messen und vorhersehen kann, und somit zur Prognostik nutzen. Das lehnten beide ausdrücklich ab. Zentrales Argument war dabei, dass die astrologische Systematik willkürlich sei und daher so falsch,

dass die Prognosen, würde man die Systematik umkehren und allen Planeten die genau gegenteilige Wirkung zuschreiben, nicht fehlerhafter würden, als sie es aktuell sind. Für al-Fārābī spielt darüber hinaus das Argument eine Rolle, dass es nicht nur Notwendiges und Unmögliches gebe, sondern auch den Zufall. Was aber zufällig geschieht, könne man überhaupt nicht vorhersagen.

Ein weiteres wichtiges Element in den Diskussionen stellte die Frage dar, ob es überhaupt nützlich ist, die Zukunft zu kennen, und ob nicht Verzweiflung oder Faulheit die Folge einer solchen Kenntnis sei. Hiergegen ließ sich auf verschiedener Ebene argumentieren – theologisch, indem man die Barmherzigkeit Gottes ins Spiel brachte, und postulierte, dass Gott jederzeit ein Schicksal abwenden kann, und philosophisch, indem man die Wirkung einer Ursache in Abhängigkeit vom Rezipienten sah. Der Rezipient aber kann sich, so wie man sich im Winter durch warme Kleidung vor der Kälte schützt, gegen sein Unglück wappnen.

VII

Ulrich Rudolph

DIE DEUTUNG DES ERBES: DIE GESCHICHTE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT AUS DER SICHT ARABISCHER AUTOREN

Die Epoche, die heutzutage als klassische Antike bezeichnet wird, hatte im kulturellen Gedächtnis der islamischen Gesellschaften keine herausragende Stellung. Diese Rolle kam eher anderen vorislamischen Zeiten und Referenzpunkten zu: den früheren Propheten etwa wie Noah, Abraham oder Moses, die als Zeugen des göttlichen Wirkens in der Schöpfung galten und als Wegbereiter Mohammeds, des Siegels der Propheten (*ḫātam al-nabiyyīn*)[1], verehrt wurden; oder dem alten Iran, dessen Herrscher und Helden von zahlreichen muslimischen Autoren evoziert wurden, wenn nicht die religiöse, sondern die politische Rückbesinnung im Vordergrund stand. Gleichwohl liess sich die Bedeutung Griechenlands und Roms für die Selbstverortung der islamischen Gesellschaften nicht leugnen. Denn schliesslich lebten viele Muslime in Gebieten, die lange Zeit unter griechischer oder römischer Herrschaft gestanden hatten. Zudem war für all jene, die sich in irgendeiner Form mit der wissenschaftlichen Tradition auseinandersetzten, das Gewicht des antiken Erbes ohnehin unabweisbar.

Aus diesem Grund kamen arabische Autoren, spätestens vom 9. Jahrhundert n.Chr. an, immer wieder auf Griechen

[1] Koran 33/40.

und Römer zu sprechen. Der Kreis der Interessenten reichte von der Historiographie über die Chronologie und die Geographie bis hin zu den Disziplinen, die nahezu ausschliesslich an arabischen Übersetzungen antiker Texte anknüpften, wie Mathematik, Medizin und Philosophie. Die Äusserungen, die in diesem Zusammenhang fielen, waren zahlreich und spiegeln sehr unterschiedliche Kenntnisse und Einstellungen. Daher ist es im Rahmen eines einzelnen Beitrags gar nicht möglich, das Bild, das arabische Autoren von der Antike und ihrer Kultur gezeichnet haben, auf umfassende Weise zu dokumentieren. Was im Folgenden unternommen werden soll, ist indes der Versuch, einige Linien, die bei der Deutung des Erbes im Vordergrund standen, herauszuarbeiten. Dabei sollen drei thematische Ebenen zur Sprache kommen, die sich unserer Fragestellung wie konzentrische Kreise annähern.

Die erste betrifft den historischen bzw. den historiographischen Rahmen unseres Themas; hier soll gefragt werden, welche Kenntnisse arabische Autoren von der politischen Geschichte der Griechen und Römer besassen. Der zweite Abschnitt nimmt die antike Kultur bzw. die antiken Wissenschaften im Allgemeinen in den Blick und untersucht, wie deren Entwicklung und Bedeutung aus arabischer Sicht beurteilt wurden. Der dritte Teil konzentriert sich schliesslich ganz auf die Philosophie. Dort soll nachvollzogen werden, wie arabische Philosophen – angesichts solcher historiographischer und kulturgeschichtlicher Vorgaben – die Geschichte der antiken Philosophie verstanden haben und wie sie ihre eigene Tätigkeit ins Verhältnis zu diesem Erbe gesetzt haben.

Aussagen zur politischen Geschichte der Antike

Welches Bild muslimische Intellektuelle von der politischen Geschichte der Antike besassen, lässt sich am besten an den Darstellungen der islamischen Universalhistoriographie ablesen. Sie entwickelte sich aus älteren Anfängen im 9. Jahrhundert n.

Chr. und hat über Jahrhunderte hinweg eine bedeutende Zahl von Vertretern hervorgebracht.[2] Drei von ihnen verfügten über auffällige Kenntnisse zur (jüdisch-christlichen und zur) antiken Geschichte, wie bereits Rosenthal[3] betont hat: al-Yaʿqūbī, ein schiitischer Historiker und Geograph[4] des ausgehenden 9. Jahrhunderts[5], dem wir *Die Chronik* (*al-Taʾrīḫ*)[6], eine der ersten islamischen Universalgeschichten, verdanken; Ḥamza al-Iṣfahānī (gest. vor 970)[7], Gelehrter mit literarischen und naturwissenschaftlichen Interessen (Astronomie) und Autor der *Chronik der Jahre der Könige der Erde und der Propheten* (*Taʾrīḫ sinī mulūk al-arḍ wa-l-anbiyāʾ*)[8]; und schliesslich Abū l-Fidāʾ (gest. 1331)[9], der *Das Kompendium über die Geschichte der Menschheit* (*al-Muḫtaṣar fī taʾrīḫ al-bašar*)[10] verfasst hat. Letzterer nimmt in dieser Reihe eine zeitliche Sonderstellung ein und war auch eher

[2] Übersichten dazu bei F. ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography* (Leiden [2]1968), 133ff., und B. RADTKE, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam* (Stuttgart 1992), 9ff.

[3] F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 91.

[4] Zu Person und Werk F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 133f.; B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 11-15; zu seinem Verständnis von Geschichte T. KHALIDI, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge 1994), 115-118, 120f., 124f.

[5] Yaʿqūbī's Lebensdaten sind in der Sekundärliteratur umstritten, können aber auf das Ende des 9. Jahrhunderts festgelegt werden; H. HALM, *Die Schia* (Darmstadt 1988), 48, gibt an, dass er seine *Chronik* im Jahr 279 Hidschra (891-92 n.Chr.) verfasst habe; B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 11, nennt als wahrscheinliches Todesjahr 292 Hidschra/905 n.Chr.

[6] Ed. M.TH. HOUTSMA u.d.T. *Ibn Wādhih qui dicitur al-Jaʿqubī Historiae*, I-II (Lugduni Batavorum 1883).

[7] Zu Person und Werk ausführlich E. MITTWOCH, "Die literarische Tätigkeit Ḥamza al-Iṣbahānīs. Ein Beitrag zur älteren arabischen Literaturgeschichte", in *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität*, ed. E. SACHAU, Jg. XII (Berlin 1909), Westasiatische Studien, 109-169; cf. F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 136f.; B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 94f.; T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 117f., 121f.

[8] Ed. I.M.E. GOTTWALDT u.d.T. *Hamzae Ispahanensis Annalium libri X*, I: Textus Arabicus (Petropoli-Lipsiae1844), II: Translatio Latina (Petropoli-Lipsiae 1848).

[9] B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 101f.; T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 200f.

[10] Ed. (mit lat. Übers.) H. FLEISCHER u.d.T. *Abulfedae Historia Anteislamica* (Lipsiae 1831).

ein Kompilator als ein origineller Historiker. Aber sein Werk ist insofern für uns von Bedeutung, als darin zahlreiche ältere Schriften zitiert werden, unter ihnen die ansonsten verlorene Chronik des Abū ʿĪsā Ibn al-Munaǧǧim (9. Jh.), die wichtige Informationen zur Antike enthielt.[11] Neben diesen drei Historiographen könnte man einige weitere Gelehrte anführen, die auf die eine oder andere Weise das Bild, das die Araber von der antiken Geschichte besassen, ergänzten. Die wichtigsten sind wohl al-Bīrūnī (gest. 1048)[12], der sich vor allem mit Fragen der Zeitrechnung bei früheren Völkern befasst hat[13], und al-Masʿūdī (gest. 956 oder 957)[14], in dessen Werken die Betrachtungen zur politischen Geschichte mit zahlreichen anderen Interessen und Lesefrüchten (Geographie, Reisen, Architektur, Kultur, Anekdoten usw.) verknüpft sind.[15]

Versucht man, die Aussagen dieser Autoren zu skizzieren und zu gewichten, so ist zunächst eine generelle Einordnung wichtig. Sie betrifft die Frage, wie muslimische Historiographen die vorislamische Geschichte insgesamt periodisiert haben, d.h. welche grossen Abschnitte und Epochen sie in ihr wahrgenommen haben. Dazu äussert sich Abū l-Fidāʾ höchst konzise. Er thematisiert diesen Punkt in der Einleitung zu seinem *Kompendium* und erklärt dabei, dass folgende Zäsuren für die Betrachtung der älteren Geschichte massgeblich seien: die

[11] Näheres dazu unten S. 287f.

[12] Zu Person und Werk G. STROHMAIER (Hrsg.), *Al-Bīrūnī. In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten* (Leipzig 1988); zu seinen astronomischen Kenntnissen und seiner Methodik T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 176-179.

[13] Ihren Niederschlag fanden diese Untersuchungen in der Schrift *Al-Āṯār al-bāqiya ʿan al-qurūn al-ḫāliya*, ed. E. SACHAU u.d.T. *Chronologie orientalischer Völker* (Leipzig 1878), engl. Übers. von E. SACHAU u.d.T. *The Chronology of Ancient Nations* (London 1879).

[14] Zu Person und Werk F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 135f.; B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 26-66; T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 131-136.

[15] Einschlägig sind hier die Schriften *Die Goldwäschen und die Edelsteinminen*, i.e. *Murūǧ al-ḏahab wa-maʿādin al-ǧawhar*, ed. CH. PELLAT, I-VII (Bairūt 1965-1979), und *Die Belehrung und die Beaufsichtigung*, i.e. *Al-Tanbīh wa-l-išrāf*, ed. A. I. AL-ṢĀWĪ (al-Qāhira 1938).

Vertreibung Adams aus dem Paradies, die Sintflut, die Geburt Abrahams, der Tod Mose, der Beginn der Herrschaft des Buḫtnaṣṣar (mit dem in arabischen Texten sowohl Nabonassar als auch Nebukadnezar gemeint sein kann)[16], der Sieg Alexanders über Dareios, der Sieg Augustus' über Kleopatra, die Geburt Jesu, die Herrschaft Diokletians und schliesslich die Hidschra des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina.[17] Im Sinne dieser Einteilung ist dann auch seine Darstellung aufgebaut. Sie beginnt mit einem ausführlichen Kapitel über die Geschichte der alten, d.h. der alttestamentlichen Propheten (S. 12-64). Dann folgen die persischen Könige (S. 66-98), anschliessend die Pharaonen und die Könige der Griechen und Römer (S. 98-114), wobei das Exposé jedes Mal etwas knapper ausfällt.

Im Abschnitt über Griechenland und Rom finden wir zudem keine Aussagen zu den Themen, die uns heutzutage an der Antike besonders faszinieren (z.B. römische Republik oder griechische Stadtstaaten). Wenn überhaupt, lässt sich dazu nur ein einziger Satz Abū l-Fidā's zitieren: „Vor ihm (d.h. vor Alexander) waren die Griechen (gegliedert in) Teilfürstentümer."[18] Das mag in unseren Ohren reizvoll klingen, weil wir mit „Teilfürstentümern" möglicherweise die Idee der politischen Autonomie assoziieren. Aber Abū l-Fidā' dürfte damit eher gemeint haben, dass das alte Griechenland zersplittert war und noch keine einheitliche Führung besass.[19] Wirkliche Herrschaft etablierte sich für ihn wie für die anderen muslimischen Historiker erst mit dem Auftreten Alexanders. Seine Leistung war es,

[16] S. M. STERN, "Abū 'Īsā Ibn al-Munajjim's Chronography" in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, ed. S. M. STERN, A. HOURANI, V. BROWN (Oxford 1972), 437-466, hier: 441.

[17] Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar* (Anm. 10), 10f.

[18] Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar* 78.6: *wa-kāna l-Yūnān qablahu ṭawā'if.*

[19] Mit *ṭawā'if* assoziieren arabische Leser vor allem die *mulūk al-ṭawā'if* („die Könige der Teilfürstentümer"), also jene Kleinfürsten, die das islamische Spanien im 11. Jh. unter sich aufteilten, nachdem das omayyadische Kalifat in Cordoba untergegangen war.

die Griechen zu vereinen und das Perserreich zu erobern, was zugleich bedeutete, dass der Vordere Orient nun unter griechischer Führung stand. Damit war die *translatio imperii* vollzogen.[20] Die Herrschaft war von den persischen auf die griechischen Könige übergegangen. Und dieser Vorgang sollte sich wiederholen, denn die herrschaftliche Gewalt wurde später an andere Nationen weitergegeben: an die Römer mit dem Sieg des Augustus über Kleopatra, an die Byzantiner bzw. die christlichen Römer mit dem Wechsel von Diokletian zu Konstantin und schliesslich an die Muslime, wofür symbolisch die Hidschra, d.h. der Beginn der islamischen Zeitrechnung, steht.

So erklärt sich die Periodisierung, die oben angesprochen wurde. Sie gab der griechisch-römischen Geschichte eine feste Struktur und begrenzte sie zugleich auf die Periode zwischen Alexander dem Grossen und Mohammed. Insofern kann es nicht verwundern, wenn die Darstellungen zur politischen Geschichte der Antike, die uns bei den verschiedenen arabischen Historiographen begegnen, immer wieder um dieselben Themen kreisen und auf denselben, hellenistisch-römisch-byzantinischen Zeitraum festgelegt sind.

Ihr Kern besteht in dem Versuch, die Herrscher, die nach Alexander regiert haben, zu nennen und zeitlich zu bestimmen. Wir erhalten folglich Listen mit Königsnamen und mit Regierungsdaten, und zwar bei allen Historikern, die oben genannt worden sind.[21] Diese Auflistungen sind jeweils dreigeteilt. Sie beginnen mit der Reihe der Herrscher, die unmittelbar auf Alexander folgten. Sie werden „die Könige von Makedonien" bzw.

[20] Zu dieser Idee und ihrer Verwendung bei arabischen Universalhistorikern B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 13 Anm. 28; 143.

[21] Solche Listen finden sich, meist in verkürzter Form, auch bei anderen Autoren. Das gilt selbst für den berühmten Historiographen al-Ṭabarī (gest. 929 n.Chr.) und seine *Geschichte der Propheten und der Könige*, i.e. *Ta'rīḫ al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M.J. DE GOEJE et al., I-XIV (Lugduni Batavorum 1879-1898), engl. Übers. (des hier relevanten Teils) von M. PERLMANN u.d.T. *The History of al-Ṭabarī*, IV: *The Ancient Kingdoms* (Albany 1987). Al-Ṭabarī spielt ansonsten in unserem Zusammenhang keine Rolle, weil er in seiner Geschichtsschreibung andere Akzente setzte und sich kaum für die Griechen und Römer interessierte.

„die Könige der Griechen" genannt; konkret handelt es sich dabei um die Ptolemaier, deren Herrscherliste – manchmal mit Auslassungen, manchmal lückenlos – bis hin zu Kleopatra aufgezählt wird.[22] Dann folgen „die Könige der Römer", also die römischen Kaiser. Ihre Reihe beginnt mit Augustus (oder mit Caesar) und endet mit Diokletian. Letzteres hat seinen Grund darin, dass Diokletian (abgesehen von Julian Apostata, über den man durchaus informiert war) der letzte 'Ṣābier', also der letzte 'Heide', auf dem römischen Thron war.[23] Mit Konstantin fängt deswegen die dritte Liste an. Sie umfasst „die Könige der Christenheit"[24] bzw. „die christlichen Caesaren"[25] oder auch „die Könige von Konstantinopel".[26] Ihre Reihe endet – wenn die Vorstellung von der *translatio imperii* ernst genommen wird – eigentlich mit Herakleios, dem byzantinischen Kaiser, der zu Mohammeds Lebzeiten regierte.[27] Von einigen arabischen Historikern, die über genauere Kenntnisse zu Byzanz verfügten, wird sie jedoch bis in die islamische Zeitrechnung hinein, mitunter sogar bis in ihre eigene Lebenszeit fortgesetzt.[28]

So exakt diese Herrscherlisten sind, so wenig wissen die arabischen Historiker über die Herrscher selbst zu berichten. Abgesehen von ihren Namen und ihren Regierungsdaten erfahren wir eigentlich nichts über ihr politisches Wirken, sondern nur über Themen, die eher assoziativ mit ihnen verbunden

[22] Ya'qūbī, *Ta'rīḫ* (Anm. 6), I 163f.; Ḥamza, *Ta'rīḫ* (Anm. 8), 66f.; Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar* (Anm. 10), 104, der als einziger darauf hinweist, dass auf Alexander nicht nur die Ptolemäer, sondern auch andere Herrscher in Vorderasien und in Makedonien gefolgt sind; Bīrūnī, *Āṯār* (Anm. 13), 92; engl. Übers. 103; Mas'ūdī, *Murūǧ* (Anm. 15), § 699ff., und *Tanbīh* (Anm. 15), 97ff.; cf. Ṭabarī, *Ta'rīḫ* (Anm. 21), 702f.; engl. Übers. 95.

[23] Ya'qūbī, *Ta'rīḫ*, I 164f.; Ḥamza, *Ta'rīḫ*, 67f.; Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar*, 106ff.; Bīrūnī, *Āṯār*, 93f.; engl. Übers. 104; Mas'ūdī, *Murūǧ*, § 717ff., und *Tanbīh*, 107ff.; cf. Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, 703f. und 741-43; engl. Übers. 95 und 126f.

[24] Bīrūnī, *Āṯār*, 95; engl. Übers. 105.

[25] Ya'qūbī, *Ta'rīḫ*, I 171; Mas'ūdī, *Murūǧ*, § 734, und *Tanbīh*, 119.

[26] Ḥamza, *Ta'rīḫ*, 69.

[27] So auch Ḥamza, *Ta'rīḫ*, 69f.; Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar*, 114; cf. Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, 744; engl. Übers. 127.

[28] Ya'qūbī, *Ta'rīḫ*, I 175f.; Bīrūnī, *Āṯār*, 96; engl. Übers. 105; Mas'ūdī, *Murūǧ*, § 755ff., und *Tanbīh*, 134ff.

werden. Eines dieser Themen ist das bereits angesprochene Problem der Zeitrechnung. Es wurde, wie erwähnt, vor allem von dem Universalgelehrten al-Bīrūnī behandelt. Er diskutierte sehr genau, wie sich historische Ereignisse mittels astronomischer Berechnungen datieren lassen. In diesem Zusammenhang kam er auch auf die verschiedenen Ären zu sprechen, die in vorislamischen Epochen für Zeitangaben verwendet wurden. In Griechenland und Rom waren dies nach seiner Kenntnis die Ären Philipps (II.), Alexanders, Augustus', Antoninus' (Pius) und Diokletians.[29]

Ein weiterer Gesichtspunkt, der Historiker interessierte, war die Kulturgeschichte. Sie ersetzte bei einigen von ihnen geradezu die Darstellung der politischen Ereignisse. Aber das berührt ein Thema, das noch nicht an dieser Stelle, sondern im nächsten Abschnitt erörtert werden soll.

Schliesslich erwähnen viele Geschichtsschreiber Vorgänge, die sich inhaltlich der Religionsgeschichte zuordnen lassen. Im Kontext der griechisch-römischen Antike betraf das vor allem Ereignisse, die für die jüdischen oder für die christlichen Gemeinschaften von Bedeutung waren. Beispiele aus der jüdischen Geschichte sind etwa die Entstehung der Septuaginta (unter den Ptolemäern)[30], die Eroberung Jerusalems (unter Vespasian bzw. Titus)[31] sowie die endgültige Zerstörung der heiligen Stadt (unter Hadrian).[32] Im Zusammenhang mit dem Christentum werden neben der Lebensgeschichte Jesu vor allem die Christenverfolgungen (unter den 'heidnischen' Kaisern bis Diokletian)[33] und die verschiedenen ökumenischen Konzilien (unter den christlichen Kaisern ab Konstantin) erwähnt.[34]

[29] Bīrūnī, *Āṯār*, 28f.; engl. Übers. 32f.
[30] Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar*, 54f., 104.
[31] Ya'qūbī, *Ta'rīḫ*, I 164f.; Ḥamza, *Ta'rīḫ*, 72.
[32] Ya'qūbī, *Ta'rīḫ*, I 165; Ḥamza, *Ta'rīḫ*, 73.
[33] Ḥamza, *Ta'rīḫ*, 72f.; Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar*, 106ff.
[34] Ya'qūbī, *Ta'rīḫ*, I 171ff., macht Angaben zu den ersten sechs Konzilien; Ḥamza, *Ta'rīḫ*, 73ff., erwähnt konkret nur das Konzil von Nizäa, geht aber auch auf die Verurteilungen des Nestorius und der Jakobiten sowie auf weitere Einzelheiten der frühchristlichen Geschichte ein.

Diese thematischen Engführungen erklären sich nicht durch ein spezielles Interesse (bzw. Desinteresse) der arabischen Historiographen, sondern durch die Quellen, die ihnen zur Verfügung standen. Letztere wurden in der Sekundärliteratur bereits häufiger diskutiert. Dabei wurde festgehalten, dass die muslimischen Historiker keinerlei Zugang zur klassischen antiken Geschichtsschreibung hatten, weil keiner der bekannten Autoren wie Herodot, Thukydides oder Polybios ins Arabische übersetzt worden war.[35] Was sie zur Antike wussten, verdankten sie vielmehr christlichen Chronisten, die entweder in der Spätantike oder im byzantinischen Umfeld wirkten. Deren Werke sind zwar auch nicht auf Arabisch erhalten, aber es gibt eindeutige Indizien dafür, dass viele ihrer Ausführungen im arabischen Sprachraum bekannt waren.[36]

Wie sie vermittelt wurden, lässt sich allerdings nicht in jedem Einzelfall sagen. Manchmal hat man den Eindruck, dass die Kenntnisse direkt griechischen Vorlagen entnommen wurden. In diesem Sinne lässt sich eine ganze Reihe von spätantiken Chroniken aufzählen, aus denen nachweislich Informationen zu muslimischen Historiographen gewandert sind.[37] Häufiger geschah die Vermittlung aber über Zwischenglieder. Das konnten entweder christliche Syrer sein[38] oder frühe arabische Autoren wie der bereits erwähnte Abū ʿĪsā Ibn al-Munaǧǧim (spätes 9. Jh.). Er gehörte zur bekannten Familie der Banū l-Munaǧǧim, die über mehrere Generationen am Abbasidenhof tätig waren, und verfasste ein ausgesprochen wertvolles Geschichtswerk, von dem leider nur wenige Exzerpte

[35] Grundlegend F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 75; cf. IDEM, *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zürich u.a. 1965), 24f.

[36] F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 75; S. M. STERN, *art. cit.* (Anm. 16), 443.

[37] Vgl. die Liste bei F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 77-79, der unter anderem Eusebius (gest. um 340), An(n)ianus (5. Jh.) und Andronicus (6. Jh.) nennt. Dabei ist Eusebius insofern der wichtigste, als die Geschichtskonzeption, die all diesen Chroniken zugrunde lag (Abfolge der Religionen, Übernahme der Herrschaft durch das Christentum usw.), letztlich auf ihn zurückging.

[38] Beispiele bei F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 76f.

erhalten sind.[39] Von solchen schriftlich fixierten Vermittlungswegen abgesehen, muss man auch stets mit der Möglichkeit mündlicher Tradierung rechnen. Es kam immer wieder zu persönlichen Kontakten zwischen arabisch- und griechischsprachigen Personen, die dazu beitrugen, dass Informationen, die sonst nicht zugänglich waren, weitergegeben wurden. Ein anschauliches Beispiel dafür liefert uns Ḥamza al-Iṣfahānī. Er verdankte seine aussergewöhnlichen Kenntnisse der byzantinischen Geschichte der Tatsache, dass ihm eine „persönliche" Quelle dazu zur Verfügung stand. Wie er in seinem *Ta'rīḫ* berichtet, liess er sich in Bagdad regelmässig von einem älteren byzantinischen Kriegsgefangenen aus einer griechischen Chronik vorlesen, wobei der Sohn des Byzantiners, der sowohl Griechisch als auch Arabisch beherrschte, als Übersetzer diente.[40]

Aussagen zur Kultur und zu den Wissenschaften in der Antike

Was muslimische Historiographen über die politische Geschichte der Antike wussten, stammte also aus spätantiken oder byzantinischen christlichen Quellen. Das mag erklären, warum ihre Darstellungen zu diesem Thema sowohl zeitlich (von Alexander bis Mohammed) als auch inhaltlich klar erkennbare Grenzen aufweisen. Dieser Eindruck ändert sich jedoch, wenn wir uns im nächsten Schritt den Darlegungen zur antiken Kultur und zu den antiken Wissenschaften zuwenden. Dort werden uns nämlich sehr viel umfangreichere Kenntnisse und detailliertere Ausführungen begegnen. Das verweist bereits auf eine Differenzierung, die man bei muslimischen

[39] Zur Familie M. FLEISCHHAMMER, Art. "al-Munadjdjim, Banū" in *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition*, VII (1993), 559-561; zu Autor und Werk ausführlich S.M. STERN, *art. cit.* (Anm. 16); dort wird auch nachgewiesen, dass Zitate aus dem Text sowohl bei Abū l-Fidā' als auch im *Ṣiwān al-ḥikma*, einem gnomologisch-doxographischen Text des 10. Jhs., bzw. in dessen späterer Epitome (*Muntaḫab*) zu finden sind.

[40] Ḥamza, *Ta'rīḫ*, 70.6-13; dt. Zusammenfassung bei E. MITTWOCH, *art. cit.* (Anm. 7), 121.

Intellektuellen der ersten Jahrhunderte grundsätzlich voraussetzen darf: So wenig sie am politischen Erbe der Griechen und der Römer anknüpfen wollten[41], so viel verband sie mit den kulturellen und den wissenschaftlichen Leistungen der Antike.

Das zeigt sich bereits, wenn wir noch einmal zu al-Ya'qūbī's *Chronik* zurückkehren. Sie enthält nämlich nicht nur die oben erwähnten Angaben, sondern – in der Darstellung völlig getrennt davon – ein Kapitel, das mit dem Titel *Die Griechen* (*al-Yūnāniyyūn*) überschrieben ist. Dort bietet al-Ya'qūbī ausführliche und oftmals präzise Informationen über Gelehrte, die während der Antike gewirkt haben. Dabei reicht der Kreis der Disziplinen, die zur Sprache kommen, von der Philosophie (die als die Wissenschaft von den „Wesenheiten der Dinge" eingeführt wird) über die Medizin und die Mathematik bis zu den Natur- und Geheimwissenschaften. Im Einzelnen werden folgende Wissenschaftler vorgestellt, um nur die wichtigsten (und eindeutig identifizierbaren) Namen zu nennen: Hippokrates (mit ausführlichen Angaben zu den Werken, die ihm zugeschrieben wurden), Dioskurides, Galen (ebenfalls ausführlich), Sokrates, Diogenes (der Kyniker), Pythagoras, Archimedes, Demokrit, Platon, Euklid, Nikomachos (von Gerasa) sowie Aristoteles und Ptolemaios (die beiden letzten ebenso ausführlich wie Hippokrates).[42]

Andere historiographische Werke enthalten ähnliche Abschnitte. Zum Vergleich sei hier noch das „wissenschaftsgeschichtliche" Kapitel aus dem *Muḫtaṣar* des Abū l-Fidā' genannt. Bei ihm lautet die Reihe der prominenten griechischen Gelehrten, die

[41] Das gilt nicht unbedingt für die Ideologie der Kalifen; so konnte D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London u.a. 1998), 34-40, 83-95, etwa für die frühen Abbasiden nachweisen, dass sie sich bei ihrer Herrschaftsausübung sowohl auf die sassanidische als auch auf die griechische Tradition beriefen. Im allgemeinen verstand man die islamische Herrschaft aber eher als Überwindung der älteren Herrschaftsansprüche, was sowohl religiös (die islamische Gemeinschaft als Trägerin der abschliessenden Botschaft) als auch im Sinne der oben erwähnten *translatio imperii* legitimiert wurde.

[42] Ya'qūbī, *Taʾrīḫ*, I 106-161.

(unter Bezugnahme auf verschiedene ältere Quellen) aufgeführt und mit Angaben zu Person und Werk besprochen werden: Homer, Empedokles, Pythagoras, Thales, Hippokrates, Sokrates, Platon, Aristoteles, Timaios (als Lehrer Platons), Proklos, Alexander von Aphrodisias, Porphyrios, Plotin, Paulos von Aigina, Ptolemaios, Galen, Euklid und Hipparchos.[43]

Der Umfang des Materials, das in diesen Abschnitten präsentiert wird, ist beeindruckend. Somit bestätigt sich hier zunächst einmal, was gerade angesprochen wurde: dass die Kultur- und die Wissenschaftsgeschichte der Antike sehr viel mehr Aufmerksamkeit als die politische Geschichte der Griechen und der Römer fanden.[44] Das Interesse der arabischen Historiographen hatte allerdings auch in diesem Punkt eine klar erkennbare Grenze. Ihnen ging es nämlich nur darum, Informationen über die antiken Wissenschaften zusammenzutragen und in möglichst korrekter chronologischer Reihenfolge wiederzugeben. Eine Deutung des Erbes, das sie so ausführlich beschrieben bzw. aus ihren schriftlichen Quellen rekonstruierten, liefern sie jeweils nicht.

Um eine Interpretation der (vorislamischen) Wissenschaftsgeschichte zu erhalten, müssen wir deswegen das Textgenre wechseln und zu einer anderen Gattung von Quellen greifen. Die Rede ist von einer Reihe von arabischen Autoren, die man mit einigem Recht als Wissenschaftshistoriker bezeichnen kann. Sie scheinen durchaus mit der Ereignisgeschichte vertraut gewesen zu sein und Schriften von Historiographen gekannt zu haben. In ihren eigenen Werken konzentrierten sie sich jedoch ganz darauf, die Entstehung und die Geschichte einer (oder mehrerer) Wissenschaft(en) zu beschreiben bzw. zu erklären.

Ein frühes Beispiel für diese Genre liefert uns Isḥāq ibn Ḥunayn (gest. 910 n. Chr.), Sohn des berühmten Übersetzers Ḥunayn ibn Isḥāq (gest. 873 n. Chr.) und selbst verantwortlich

[43] Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar*, 152-156, wobei ich mich wieder auf die bekannten und eindeutig identifizierbaren Namen beschränke.

[44] Dazu schon F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 92.

für die Übertragung wichtiger Texte aus dem Griechischen. Er schrieb im Jahr 290 der Hidschra (902-3 n. Chr.) eine *Geschichte der Ärzte* (*Ta'rīḫ al-aṭibbā'*), in der er versuchte, die Entwicklung der Medizin von ihren Anfängen bis in seine eigene Zeit zu skizzieren.[45] Die Schrift weist zugegebenermassen einige Unzulänglichkeiten auf: Sie ist nicht nur kurz, sondern auch sachlich ungenau und bisher nur in einer unvollständigen, ziemlich verderbten Handschrift greifbar. Ausserdem lässt sich bei der Lektüre des Textes nicht immer entscheiden, ob Isḥāq lediglich eine ältere Quelle wiedergibt (namentlich genannt wird vor allem Yaḥyā al-Naḥwī, also Johannes Philoponos) oder in seinem eigenen Namen spricht.[46] Trotzdem ist sein Werk für die Frage, die uns hier beschäftigt, ausgesprochen wertvoll. Denn der *Ta'rīḫ al-aṭibbā'* ist weniger eine Geschichte der Medizin als ein Versuch, die Medizin als Wissenschaft zu begründen und zu legitimieren. In diesem Sinne sind vier Aspekte bzw. vier Thesen bedeutsam, die ein wenig über den Text verstreut sind, aber dennoch seine Argumentation strukturieren:

Zum einen verweist Isḥāq mehrfach auf die Chronologie, d.h. auf die zeitliche Stellung der Ärzte, die von ihm genannt werden. Damit soll offenbar nicht nur eine interne Reihenfolge festgelegt werden, sondern erreicht werden, dass die Medizingeschichte an die politische Geschichte (Salomo, Kleopatra)[47] und vor allem an die Religionsgeschichte (Abraham, Moses, Jesus)[48] angebunden wird.

Zum zweiten fällt auf, wie ausführlich die Frage nach dem (göttlichen) Ursprung der Medizin diskutiert wird. Das geschieht, indem Isḥāq immer wieder neue theoretische Alternativen vorstellt und die dazu gehörigen Argumente gegeneinander abwägt.

[45] Edition des arab. Textes mit Einleitung und engl. Übers. von F. ROSENTHAL, "Iṣḥāq b. Ḥunayn's Ta'rîḫ al-aṭibbâ'", in *Oriens* 7 (1954), 55-80.

[46] Zu diesen Unzulänglichkeiten ausführlich F. ROSENTHAL, *art. cit.* (Anm. 45), 57-60.

[47] Isḥāq ibn Ḥunayn, *Ta'rīḫ*, ed. F. ROSENTHAL (Anm. 45), 66.15; engl. Übers. 77, und 69.3; engl. Übers. 79.

[48] *Ibid.*, 70.10-71.8; engl. Übers. 80.

Wie er ausführt, halten nämlich einige Autoren die Medizin für urewig (*qadīm*), andere für in der Zeit geschaffen (*muḥdat*); unter letzteren meinen einige, sie sei zusammen mit dem Menschen geschaffen worden, andere, sie sei erst nach dem Menschen entstanden; unter letzteren denken wiederum manche, sie gehe auf göttliche Inspiration (*ilhām*) zurück, andere, der Mensch habe sie für sich erfunden (*istaḫraǧa*) usw.[49]

Drittens ordnet Isḥāq die Geschichte der Medizin, indem er sie in acht grosse Phasen einteilt. Jede dieser Phasen ist dadurch charakterisiert, dass sie von einem einzelnen herausragenden Arzt[50] eröffnet wird, auf den später seine Schüler und zahlreiche weitere Adepten folgen.[51]

Viertens wird Galen, der letzte dieser acht Koryphäen, ausdrücklich als „das Siegel der Ärzte" (*ḫātam al-aṭibbā'*)[52] bezeichnet. Das soll nicht heissen, dass nach ihm keine Ärzte mehr aufgetreten wären.[53] Vielmehr bedeutet es, dass Galen die ärztliche Kunst wie kein zweiter beherrschte, so dass die Medizin durch sein Wirken ihre Vollendung fand.

Spätestens an dieser Stelle werden die Parallelen zur Religionsgeschichte deutlich. Denn die Rolle, die Galen hier in der Medizingeschichte zugebilligt wird, entspricht genau der Position, die man Mohammed in der Geschichte der Religion bzw.

[49] *Ibid.*, 62.6-64.3; engl. Übers. 73-75. Im Anschluss an diese Darlegungen betont Isḥāq, die Frage sei nicht einfach zu entscheiden; deswegen halte er sich an Johannes Philoponos, bei dem die Geschichte der Medizin mit Asklepios beginne (*ibid.*, 64.4-10; engl. Übers. 75).

[50] Die Liste der acht massgeblichen Mediziner lautet nach F. ROSENTHAL (engl. Übers. 75) "Asclepios I, Ǧūrūs, Mīnos, Parmenides, Plato the physician, Asclepios II, Hippocrates, and Galen", wobei er die Möglichkeit erwägt, Ǧūrūs als Cyros und Mīnos als Menippos zu verstehen.

[51] *Ibid.*, 64.14-70.9; engl. Übers. 75-80.

[52] *Ibid.*, 65.1; Rosenthal übersetzt an dieser Stelle "the last of the physicians" (75), womit die besondere Konnotation des arabischen Ausdrucks nicht deutlich wird.

[53] Isḥāq nennt im Gegenteil mehrere spätantike Ärzte namentlich, denn er schildert in diesem Zusammenhang, wie die *Summaria Alexandrinorum*, die berühmte Synopse aus 16 Schriften Galens (6. Jh. n. Chr.), entstanden ist (*ibid.*, 69.14-70.2; engl. Übers. 79; zur Sache M. ULLMANN, *Die Medizin im Islam* [Leiden u.a. 1970], 65-67).

in der Abfolge der Propheten zusprach. Das kollidiert nicht mit der Tatsache, dass sich Isḥāq bei seinen Ausführungen im Wesentlichen auf antike Quellen stützte. Vieles, was im *Ta'rīḫ al-aṭibbā'* steht, gibt, wie gesagt, die Vorgaben des Johannes Philoponos wieder, und auch sonst sind im Text zahlreiche Bezüge zu griechischen Vorbildern erkennbar.[54] Isḥāq hat das überlieferte Material jedoch nicht einfach repetiert. Er veränderte es und unterwarf es einer neuen Interpretation. Dabei legte er die Massstäbe zugrunde, die zu seiner Zeit und in seiner Umgebung für ein vollkommenes, exemplarisches Wissenssystem – nämlich die (islamische) Religion - galten. Also deutete er die Medizin in Analogie zu diesem Vorbild. Und so erscheint die antike Medizin in der ersten arabischen Medizingeschichte als eine altehrwürdige, göttlich inspirierte Tradition, die mehrfach von ihren herausragenden Vertretern erneuert und bestätigt wurde und schliesslich durch Galen, „das Siegel der Ärzte", zur Vollendung kam.[55]

Ein anderer Weg, die Geschichte der Wissenschaften zu strukturieren und zu erklären, findet sich bei einem andalusischen Autor des späten 10. Jahrhunderts namens Ibn Ǧulǧul (gest. 994 n. Chr.).[56] Er verwendet in seiner Darstellung ein Ordnungsschema, das ursprünglich für den engeren Bereich der islamischen Wissenschaften, also etwa für das islamische

[54] Wie F. ROSENTHAL, *art. cit.* (Anm. 45), 72 Anm. 3, betont, setzt die Darstellung die Kenntnis der drei medizinischen Schulen voraus, die in der römischen Kaiserzeit besonders prominent waren (Dogmatiker, Empiriker und Methodiker).

[55] Auf die Parallelen zum (islamischen) Religionsverständnis verweist bereits T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 164. Sie belegen einmal mehr, dass unter den arabischen Übersetzern und Wissenschaftlern der frühen Abbasidenzeit die Religionszugehörigkeit keine wichtige Rolle spielte: Isḥāq ibn Ḥunayn war Christ, verfasste seine Ärztegeschichte aber vermutlich für einen muslimischen Auftraggeber und bediente sich dabei einer Argumentationsstrategie, die ihre Plausibilität aus dem islamischen Kontext gewann.

[56] Zu Person und Werk A. DIETRICH, Art. "Ibn Djuldjul", in *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition*, III (1971), 778-779, sowie F. SAYYID im Vorwort zu seiner Edition des arab. Textes (Anm. 57), 9; Ibn Ǧulǧul ist vor allem dadurch bekannt geworden, dass er als erster Autor arabische Übersetzungen aus dem Lateinischen (Orosius, Hieronymus, Isidor von Sevilla) zitiert hat.

Recht oder die islamische Theologie, entwickelt worden war. Es schildert die Entwicklung einer Disziplin oder einer bestimmten Schule (z.B. der ḥanafitischen Rechtsschule) als eine feste Abfolge von Stufen oder besser: von Generationen (arabisch: *ṭabaqāt*) von Gelehrten. So erklärt sich der Titel des Buches, das Ibn Ǧulǧul verfasst hat: *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ* (*Die Generationen der Ärzte und der Gelehrten*).[57]

Hinzu kommt allerdings, dass seine Ausführungen nicht auf die Geschichte der Medizin beschränkt sind. Ibn Ǧulǧul bemüht sich vielmehr, sämtliche aus der Antike tradierten Wissenschaften (vor allem Medizin, Philosophie, Mathematik und Astronomie) in seine Darlegung einzubeziehen. So entsteht ein recht umfassender Überblick über die wichtigsten antiken wie islamischen Gelehrten, der sich uns, wie gesagt, als fortlaufende Kette von Generationen präsentiert.

Die erste *ṭabaqa* beschwört die Anfänge der Wissenschaft und umfasst fünf legendenumwobene Namen: Hermes I, der bereits vor der Sintflut aufgetreten sein soll, Hermes II, der angeblich nach der Sintflut in Babylon wirkte, und Hermes III, Begründer des wissenschaftlichen Denkens in Ägypten.[58] Auf ihn folgen noch Asklepios, der seinerseits als Schüler des ägyptischen Hermes vorgestellt wird, sowie Apollon.[59]

Die nächste Generation führt dann schon in die Epoche, die uns vorrangig interessiert, nämlich zu den Griechen. Konkret besteht sie aus jenen griechischen Gelehrten, deren Wirken, wie Ibn Ǧulǧul weiss, vor dem Auftreten Alexanders des Grossen lag. Hier ist die Darstellung besonders ausführlich, denn sie gilt, wenn man so will, den grossen Namen: Hippokrates, Dioskurides, Platon (der als Arzt, Mathematiker und Philosoph vorgestellt wird), Aristoteles (bei dem die Philosophie das Interesse an der Medizin überwogen haben soll), Sokrates (dessen Bild hier

[57] Ed. F. SAYYID u.d.T. *Les générations des médecins et des sages* (al-Qāhira 1955).

[58] Zu diesen Vorstellungen jetzt ausführlich K. VAN BLADEL, *The Arabic Hermes: from Pagan Sage to Prophet of Science* (Oxford 2009), 121-163.

[59] Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt* (Anm. 57), 5-15.

wie in anderen arabischen Quellen Züge des Kynikers Diogenes trägt)[60] und Demokrit.[61]

An dritter Stelle folgen Autoren, die „nach dem Ende des Perserreiches", d.h. in der Zeit zwischen Alexander und Kleopatra lebten. Sie waren, wie Ibn Ǧulǧul betont, weniger beeindruckend als ihre Vorgänger und weniger zahlreich. Trotzdem kann er einige Namen anführen, unter denen zwei herausragen: Ptolemaios, dessen Beschreibung allerdings einige konfuse Züge trägt, weil sie Aussagen über den Astronomen Ptolemaios mit solchen über König Ptolemaios Philadelphos (in dessen Regierungszeit die Septuaginta entstand) vermischt; und Euklid.[62]

Die vierte Generation führt in die Zeit nach Augustus (die sehr treffend als das römische „Kaiserreich" bezeichnet wird). Sie wird bei Ibn Ǧulǧul von einer einzigen Figur dominiert, nämlich Galen.[63] Derselbe Galen steht dann auch im Mittelpunkt des fünften Kapitels, das ausgesprochen kurz ist. Es wird zwar als die Beschreibung der spätantiken alexandrinischen Gelehrten angekündigt, berichtet aber letztlich nur von der Entstehung der *Summaria Alexandrinorum*.[64] Danach wechselt die Darstellung in die islamische Welt, wo noch vier weitere Generationen von Gelehrten angeführt werden. Ihre Vorstellung gliedert sich zunächst wieder chronologisch (VI: Die Zeit des Propheten und der Omayyadenkalifen; VII: Die Zeit der frühen Abbasidenkalifen), erhält dann aber eine regionale Note, insofern am Ende die Heimat des Autors in den Vordergrund tritt (VIII: Gelehrte im Maghreb; IX: Gelehrte in Andalusien).[65]

Mit dieser Darstellung gelingt es Ibn Ǧulǧul, ein anschauliches und – für seine Möglichkeiten – historisch weit gespanntes Bild zu zeichnen. Es verbindet die Geschichte mehrerer

[60] Dazu I. ALON, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature* (Leiden u.a. 1991).

[61] Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, 16-33.

[62] *Ibid.*, 34-40; ein weiterer Mathematiker, der ebenfalls (38) hervorgehoben wird, ist nach den Angaben des Herausgebers nicht identifizierbar (Cato?, Phaton?).

[63] *Ibid.*, 41-50.

[64] *Ibid.*, 51-52; zur Sache cf. oben Anm. 53.

[65] *Ibid.*, 53-62 (VI), 63-83 (VII), 84-91 (VIII), 92-116 (IX).

Wissenschaften und führt sie über die Antike hinaus bis zu den muslimischen Gelehrten seiner Zeit. Das verknüpft die islamischen Wissenschaftler wie selbstverständlich mit ihren griechischen Vorgängern. Ausserdem trägt es insofern zur „Islamisierung" des Beschriebenen bei, als das Material nach dem „Generationen"-Prinzip, das den Lesern von den islamischen Disziplinen her vertraut war, angeordnet ist.[66] Damit waren die Möglichkeiten, die das *ṭabaqāt*-Schema für historiographische Überlegungen bot, aber noch nicht erschöpft. Das wurde wenige Jahrzehnte nach Ibn Ǧulǧul bei einem anderen andalusischen Autor deutlich. Er nutzte die Vorstellung, die Entwicklung des Wissens vollziehe sich in klar abgrenzbaren Stufen oder Generationen, nicht nur, um individuelle Gelehrte, sondern, um ganze Völker hierarchisch einzuteilen, und schuf damit eine Darstellung, der man mit gutem Recht als „Kulturgeschichte" bezeichnen kann.

Die Rede ist von Ṣāʿid al-Andalusī (gest. 1070)[67] und seiner Schrift *Die Generationen der Völker* (*Ṭabaqāt al-umam*).[68] Auch dieser Text ist vergleichsweise kurz. Aber er weitet die Perspektive des Betrachters erheblich, denn Ṣāʿid versucht tatsächlich, die Geschichte der Wissenschaften nicht nur in der Antike und im islamischen Kulturkreis zu verfolgen, sondern für die gesamte (zivilisierte) Welt zu schreiben.

[66] Dasselbe Prinzip wird später auch Ibn Abī Uṣaybiʿa (gest. 1270) in seiner Schrift *Die bedeutenden Nachrichten über die Generationen der Ärzte* (*ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*) verwenden. Die zweite wichtige Wissenschaftsgeschichte des 13. Jhs., Ibn al-Qifṭī's (gest. 1248) *Geschichte der Gelehrten* (*Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*), ist dagegen alphabetisch angeordnet.

[67] Zu Autor und Werk vgl. R. BLACHÈRE in der Einleitung zu seiner franz. Übers. (Anm. 68), 7-11; M.G. BALTY-GUESDON, "Al-Andalus et l'héritage grec d'après les *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣāʿid al-Andalusī", in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SIHSPAI, Paris, 31 mars-3 avril 1993*, éd. par A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL et M. AOUAD (Leuven u.a. 1997), 331-342.

[68] Ed. L. CHEIKHO (Beyrouth 1912); franz. Übers. von R. BLACHÈRE u.d.T. *Livre des Catégories des Nations* (Paris 1935); zusammen nachgedruckt in *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy*, I (Frankfurt 1999).

Um diesen Überlegungen eine Basis zu geben, erläutert er in der Einleitung, wie er sich die Entstehung der verschiedenen Völker auf der Erde vorstellt. Zu Anfang sollen sieben (heidnische) Urnationen[69] bestanden haben: die Perser, die Chaldäer (zu denen alle früheren Bewohner des Vorderen Orients gezählt werden), Griechen, Römer und andere nördliche Nationen, die Kopten (von Ägypten über Äthiopien bis in den Maghreb), die Türken, die Inder und die Chinesen. Später soll es jedoch zu Veränderungen und einer neuen Aufteilung in zahlreiche Gemeinschaften, Sprachen und Religionen gekommen sein. Sie lassen sich laut Ṣā'id sehr klar in zwei Gruppen unterteilen. Denn es gibt Völker, die an den Wissenschaften interessiert sind, und Völker, denen sie fremd sind. Zu ersteren zählen Inder, Perser, Chaldäer, Hebräer, Griechen, Römer, Ägypter und Araber. Letztere werden von allen übrigen Nationen gebildet, wobei der Text den Chinesen und den Türken immerhin noch eine gewisse Sonderstellung unter den unzivilisierten Gemeinschaften einräumt. Trotzdem gehören auch sie nicht zur Elite der Schöpfung. Zu ihr zählen nur die Wissenschaft treibenden Völker, weil sie allein darum bemüht sind, "die Tugenden der rationalen Seele zu erlangen, welche die Art (d.h. Spezies) des Menschen ausmacht und seine Natur formt".[70] Deswegen behandelt Ṣā'id im Hauptteil auch nur diese acht Nationen, wobei er jeder von ihnen einen bestimmten Beitrag und einen Platz in der Wissenschaftsgeschichte zuweist.

Den Anfang markieren die Inder. Sie erbrachten laut Ṣā'id grosse Leistungen in der Mathematik und in der Medizin und erwarben Kenntnisse in Politik, Ethik (im Sinne von richtiger Regierungsführung) und Theologie (Entwicklung des Monotheismus, aber kein Prophetentum).[71] Ähnliches gilt für die Perser. Auch ihr Beitrag bewegte sich in den Feldern Politik

[69] Zu dieser Idee und ihrer Anwendung in der islamischen Historiographie cf. B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 62f., 94, 372.

[70] Ṣā'id, *Ṭabaqāt* (Anm. 68), 10.3; die hier skizzierte Einleitung umfasst insgesamt die Seiten 5-11 des arab. Textes/franz. Übers. 31-41.

[71] *Ibid.*, 11-15; franz. Übers. 43-48.

(wo ihnen exzellente Fähigkeiten zugesprochen werden), Medizin, Astronomie (inklusive Astrologie) und Religion.[72] Die Chaldäer waren ebenfalls in Mathematik, Metaphysik, Astronomie und Astrologie bewandert. Aber sie brachten vor allem den ersten namentlich bekannten Gelehrten hervor: Hermes (d.h. hier den babylonischen Hermes), von dem auch einige (fiktive) Werktitel genannt werden.[73]

All das ist aber nicht mit den wissenschaftlichen Leistungen der vierten Nation vergleichbar. Die Rede ist von den Griechen, die jetzt folgen und deren Behandlung sehr viel ausführlicher als bei allen anderen vorislamischen Gemeinschaften ausfällt.[74] Die Darstellung beginnt mit einigen Angaben zur politischen Geschichte der Antike (was auch hier heisst: Alexander, Ptolemäer, Römer) und zur allgemeinen Situierung der Griechen (geographische Verbreitung, Sprache, Religion). Dann kommt Ṣā'id bereits auf den grössten Beitrag, den griechische Gelehrte zur Wissenschaftsgeschichte geleistet haben sollen, zu sprechen, nämlich die Entwicklung der Philosophie. Fünf Personen waren nach seiner Ansicht an diesem Prozess massgeblich beteiligt: Empedokles[75], Pythagoras[76], Sokrates[77], Platon[78] und Aristoteles.[79] Dabei spielte allerdings Aristoteles die entscheidende Rolle, denn er war nicht einer von mehreren Philosophie treibenden Griechen, sondern "das Siegel (bzw. der Abschluss) ihrer Philosophen und der Anführer ihrer Gelehrten" (*ḫātimat ḥukamā'ihim wa-sayyid 'ulamā'ihim*).[80] Das bedeutet wiederum nicht – wie wir schon bei der vergleichbaren Aussage über Galen

[72] *Ibid.*, 15-17; franz. Übers. 49-52.

[73] *Ibid.*, 17-19; franz. Übers. 53-56; zu Ṣā'id's Ausführungen über Hermes cf. K. VAN BLADEL, *op. cit.* (Anm. 58), 129-130.

[74] *Ibid.*, 19-33; franz. Übers. 57-76; der Text lässt sich mit zahlreichen älteren Darstellungen in Verbindung bringen, die Ṣā'id als Quellen verwendet hat; zu einer dieser Quellen cf. unten, Anm. 96.

[75] *Ibid.*, 21.5-22.4; franz. Übers. 58-59.

[76] *Ibid.*, 22.5-ult.; franz. Übers. 60.

[77] *Ibid.*, 23.1-7; franz. Übers. 60-61.

[78] *Ibid.*, 23.8-ult.; franz. Übers. 61-62.

[79] *Ibid.*, 24.1-27.4; franz. Übers. 62-68.

[80] *Ibid.*, 24.7; franz. Übers. 63.

gesehen haben[81], dass mit Aristoteles die Philosophie geendet wäre. Es heisst vielmehr, dass Aristoteles die Philosophie mit seinem Wirken – konkret: mit seiner Beweislehre und mit seinen umfassenden Schriften, die von Ṣā'id ausführlich vorgestellt werden – vollendet hat. Nach ihm musste sein Werk also nur noch tradiert und interpretiert werden. Das geschah vornehmlich durch seine spätantiken Kommentatoren, von denen Ṣā'id immerhin Themistios, Alexander von Aphrodisias und Porphyrios namentlich bekannt sind.[82] Hinzu kommt schliesslich, dass die Griechen nicht nur Gelehrte hervorbrachten, die sich mit sämtlichen Gebieten der Philosophie befassten. Es gab unter ihnen auch Autoren, deren Werk ganz auf ein bestimmtes Teilgebiet der Philosophie spezialisiert war. Mit dieser feinsinnigen Unterscheidung gelingt es Ṣā'id, im Rahmen seines vierten Kapitels noch weitere bedeutende griechische Gelehrte vorzustellen. Dabei handelt es sich um die Mediziner-Philosophen (vor allem Hippokrates und Galen)[83], die Mathematiker-Philosophen (Apollonios von Perge, Euklid, Archimedes u.a.)[84] und die Astronomen-Philosophen (insbesondere Ptolemaios).[85]

Im Vergleich zu diesen detaillierten Ausführungen wirken die nachfolgenden Abschnitte in den *Ṭabaqāt al-umam* eher knapp und dürftig. Das fünfte behandelt die Römer, über die

[81] Cf. oben, S. 292.

[82] *Ibid.*, 27.9-11; franz. Übers. 69; unmittelbar vor dieser Aussage (27.6-8) räumt Ṣā'id im übrigen ein, dass es neben den fünf massgeblichen Denkern noch weitere bekannte griechische Philosophen gegeben habe: Thales (den er als Schüler des Pythagoras bezeichnet), Demokrit (auf dessen Atomismus er hinweist), Anaxagoras und andere, die vor oder gleichzeitig mit Aristoteles gelebt hätten.

[83] *Ibid.*, 27 ult.-28.9; franz. Übers. 69-70.

[84] *Ibid.*, 28.10-29.11; franz. Übers. 70-72.

[85] *Ibid.*, 29.12-31.10; franz. Übers. 72-73; die beiden Seiten, die auf die Vorstellung des Ptolemaios noch folgen (31.11-33.17; franz. Übers. 74-76), sind im Gegensatz zur vorherigen Darstellung unstrukturiert und wurden von Ṣā'id wohl nur genutzt, um weitere Lesefrüchte wiederzugeben. Sie enthalten Bemerkungen über Anzahl und Namen der griechischen Schulen (ein Thema, das die Araber aus der spätantiken Prolegomena-Literatur übernommen hatten), über den Unterschied zwischen Naturphilosophie und "politischer" Philosophie (*falsafa madaniyya*) und über die Irrtümer des Abū Bakr al-Rāzī.

wir vor allem Ereignisse aus der politischen Geschichte (Augustus, Konstantin, Byzantiner) erfahren.[86] Das sechste gilt den Ägyptern und ist schon deswegen unergiebig, weil es reichlich unsystematisch vorzeitliche Vorgänge (Sintflut) und Heroen (der ägyptische Hermes) neben spätantiken alexandrinischen Gelehrten nennt (Theon, die *Summaria Alexandrinorum*).[87] Interessant wird die Darstellung erst wieder, wenn Ṣā'id auf die islamische Welt zu sprechen kommt. Das geschieht in den beiden letzten Abschnitten des Buches, die sehr ausführlich gehalten sind. Der siebte thematisiert die wissenschaftliche Entwicklung bei den Arabern[88], der achte bei den (in der islamischen Welt lebenden) Juden (*Banū Isrā'īl*).[89] Dabei wandert die Darstellung jeweils vom Osten (vor allem Bagdad) in den Westen, um im Lobpreis der zeitgenössischen andalusischen Gelehrten ihren Höhepunkt zu finden.

All das lohnt die Lektüre, denn Ṣā'id war zweifelsohne ein höchst informierter Autor. Insofern bieten seine *Generationen der Völker* zahlreiche Ansatzpunkte für weitere Untersuchungen und Interpretationen (Quellen, Wirkungsgeschichte, Sachgehalt, Stilmittel usw.).[90] In unserem Zusammenhang ist aber nur wichtig, wie Ṣā'id das wissenschaftliche Erbe, das er vorfand, darstellte und interpretierte. Dazu dürften die auffälligsten Punkte inzwischen deutlich geworden sein. Um sie noch einmal zu resümieren und im Sinne von Thesen zusammenzufassen: (1) Die Wissenschaften sind seit jeher ein universales Phänomen.

[86] *Ibid.*, 33.18-37 ult.; franz. Übers. 76-82, wobei vor allem die ersten Seiten die politische Geschichte betreffen. Um schliesslich doch die Wissenschaften ins Spiel zu bringen, nennt Ṣā'id am Ende noch einige (christliche bzw. ṣābische) arabische Gelehrte aus der Abbasidenzeit, wobei er sich die Mehrdeutigkeit des arabischen Wortes für "Römer" (*Rūm*) zunutze macht ("Römer", "Byzantiner", "Christen", "Ṣābier").

[87] *Ibid.*, 38.1-41.8; franz. Übers. 83-87.

[88] *Ibid.* 41.9-87.2; franz. 88-154.

[89] *Ibid.*, 87.3-90.19; franz. Übers. 155-160.

[90] Cf. auch den bereits erwähnten Aufsatz von M.G. BALTY-GUESDON (Anm. 67) sowie G. MARTINEZ-GROS, "La clôture du temps chez le cadi Ṣā'id: une conception implicite de l'histoire", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 40 (1985), 145-153.

Alle Völker, die sich mit ihnen befassen, entwickeln dieselbe Mathematik, dieselbe Medizin usw. (wenn auch nicht mit demselben Erfolg). Darin drückt sich ein Grundzug des Menschen aus, der von Natur aus nach Erkenntnis strebt und auf diesem Wege seine Vervollkommnung erreichen will. (2) Trotz dieser universalen Voraussetzungen wurden und werden die Wissenschaften jeweils an einem bestimmten Ort (bzw. von einem bestimmten Volk) bevorzugt behandelt. Dieser Ort wechselte mehrfach im Verlauf der Geschichte und ist, aufs Ganze gesehen, von Osten (Indien) nach Westen (Spanien) gewandert. – Man könnte mithin mit einigem Recht behaupten, dass Ṣāʿid al-Andalusī der *translatio imperii* der arabischen Historiographen eine *translatio scientiae* an die Seite stellt. (3) Wissenschaft ist aber nicht nur ortsgebunden und kontingent. Denn eigentlich ist die vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis bereits erreicht worden. Das geschah mit Aristoteles, dem Siegel der Philosophen, der mit seiner Beweislehre und seinen umfassenden Kenntnissen jeder weiteren wissenschaftlichen Betätigung den Weg gewiesen hat.

Aussagen zur antiken Philosophie

Wie dieses Fazit zeigt, spielte die Philosophie in Ṣāʿid's Betrachtungen eine entscheidende Rolle. Seine Auffassung von Wissenschaft orientierte sich nicht mehr, wie bei Isḥāq ibn Ḥunain, an der Medizin und Galen und auch nicht mehr, wie bei Ibn Ǧulǧul, am Nebeneinander von Medizin und anderen Disziplinen, sondern war von einem exklusiven und zugleich umfassenden, an Aristoteles geschulten Konzept von Philosophie geprägt. Das führt uns schliesslich zu der Frage, woher dieses Konzept stammte und auf welchen arabischen Autor es zurückgeht. Um sie zu beantworten, müssen wir schliesslich zu unserem dritten Punkt kommen, also der Überlegung, wie das antike Erbe von den arabischen Philosophen gedeutet wurde. Hier liegt nämlich ein Schlüssel für Ṣāʿid's

eindeutiges Bekenntnis zu Aristoteles wie überhaupt für das Verständnis von griechischer Wissenschaft, das bei vielen arabischen Autoren anzutreffen ist.

Das gilt noch nicht für den ersten bedeutenden Vertreter der Philosophie, Abū Isḥāq al-Kindī (gest. vor 870 n. Chr.). Von ihm wissen wir zwar, dass er Aristoteles sehr schätzte; aber seine Auffassung von Philosophie war noch nicht kohärent bzw. exklusiv an Aristoteles ausgerichtet, wie gerade in der jüngeren Forschung wieder betont worden ist.[91] Ein Indiz dafür ist die Tatsache, dass al-Kindī das Wissen, das wir durch die philosophische Erkenntnis gewinnen können, mit dem Wissen der Propheten gleichsetzte (wobei die Propheten zusätzlich den Vorzug haben sollen, schneller und ohne Mühe zu erkennen).[92] Das zeigt bereits, dass er noch keinen methodisch begründeten und systematisch durchgeführten epistemologischen Ansatz besass. Entscheidend ist jedoch ein anderer Punkt. Gemeint ist jene intellektuelle Haltung, die kürzlich als al-Kindī's Eklektizismus bezeichnet wurde.[93] Sie lässt sich insbesondere an zwei charakteristischen Zügen seiner Werke ablesen: (1) der Eigenheit, dass in ihnen zahlreiche, philosophisch nicht immer kompatible antike Quellen nebeneinander verwendet werden (Aristoteles, Euklid, Nikomachos, Proklos, Johannes Philoponos u.a.)[94], und (2) der Tatsache, dass die

[91] Cf. vor allem die Beiträge von G. ENDRESS, "Building the Library of Arabic Philosophy: Platonism and Aristotelianism in the Sources of al-Kindī", und P. ADAMSON, "The Kindian Tradition: the Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism", die in dem Sammelband *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" held in Strasbourg, March 12-14, 2004*, ed. by C. D'ANCONA (Leiden u.a. 2007) erschienen sind (ENDRESS: 319-350; ADAMSON: 351-370).

[92] *Risāla fī Kamiyya kutub Aristūṭālīs wa-mā yuḥtāǧu ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa* (*Epistel über die Anzahl der Bücher des Aristoteles und das, was zum Studium der Philosophie benötigt wird*) in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. M.A.H. ABŪ RĪDA, I (Cairo 1950), 363-384, hier: 372.13ff.

[93] P. ADAMSON, *art. cit.* (Anm. 91), 364.

[94] Cf. die eindrückliche Übersicht bei G. ENDRESS, *art. cit.* (Anm. 91), 324-350.

Texte auf diverse alte Autoritäten verweisen. Beispielhaft ist dafür al-Kindī's Schrift *Die Lehre über die Seele, kurzgefasst nach dem Buch von Aristoteles, Platon und anderen Philosophen.*[95] Dort kündigt er zwar zu Beginn an, sich bei der Beschreibung der Seele im Wesentlichen an *De anima* zu halten.[96] Letztlich vertritt er dann aber eine platonisierende These, die nacheinander mit Verweisen auf Aristoteles, Platon und Pythagoras legitimiert wird.[97]

Al-Kindī hat sich also nicht auf Aristoteles festgelegt. Gleiches gilt für die stattliche Reihe von Autoren, die seine Philosophie fortgeführt und vor allem im östlichen Teil der islamischen Welt verbreitet haben (Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Saraḫsī [gest. 899 n.Chr.], Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī [gest. 992 n.Chr.] u.a.).[98] Zur Konzentration auf die aristotelische Philosophie kam es jedoch in einer anderen Tradition. Gemeint ist die so genannte Schule von Bagdad, in der Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 950 n. Chr.) die dominierende Rolle spielte. Er versuchte zwar ebenfalls, seine Lehre breit abzustützen, indem er auch Platon als Kronzeugen für einige

[95] *Al-Qaul fī n-Nafs al-muḫtaṣar min kitāb Arisṭū wa-Aflāṭun wa-sāʾir al-falāsifa* in *Rasāʾil* (Anm. 92), 272-280.

[96] *Ibid.*, 272 ult.-273.1; das korrespondiert mit anderen Passagen in Kindī's Œuvre, in denen ebenfalls Aristoteles als bedeutendster Philosoph dargestellt wird; cf. e.g. *Fī l-Falsafa al-ūlā* in *Rasāʾil* (Anm. 92), 97-162, hier: 103.1.

[97] Zum Text ausführlich CH. GENEQUAND, "Platonism and Hermetism in al-Kindī's *Fī al-Nafs*", in *ZGAIW* 4 (1987-1988), 1-18, sowie G. ENDRESS, *art. cit.* (Anm. 91), 329-332.

[98] Zu dieser Traditionslinie P. ADAMSON, *art. cit.* (Anm. 91), 352ff. Was philosophiegeschichtliche Betrachtungen angeht, so war ihr fruchtbarster Vertreter al-ʿĀmirī. Aus seiner Feder stammen mehrere Werke, die doxographische Abschnitte über griechische Philosophen enthalten. Eines von ihnen, *Das Leben zur Ewigkeit* (*al-Amad ʿalā l-abad*), ist von Ṣāʿid al-Andalusī als Quelle bei seinen Ausführungen über die fünf massgeblichen Philosophen (Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles) benutzt worden. Zu diesem Werk E. ROWSON, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate. Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad* (New Haven 1988); zu al-ʿĀmirī's philosophischer Verortung zuletzt E. WAKELNIG, *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.* (Leiden u.a. 2006), 43-48, 391-401.

seiner Ansichten anführte.[99] Aber al-Fārābī's Philosophie war sowohl von ihrem theoretischen Ansatz als auch von ihrer Durchführung her weitgehend an Aristoteles ausgerichtet.

Das wird an zwei Texten, in denen er sich ausdrücklich mit dem philosophischen Erbe befasst hat, besonders deutlich. Einer von ihnen, der möglicherweise den Titel *Über das Aufkommen der Philosophie* (*Fī Ẓuhūr al-falsafa*) trug, ist leider im Original verloren. Glücklicherweise besitzen wir jedoch einen kurzen Auszug daraus, der sich bei Ibn Abī Uṣaybi'a, einem Wissenschaftshistoriker des 13. Jahrhunderts, erhalten hat.[100] Am Ende dieses Fragments äussert sich al-Fārābī ausführlich darüber, wie der philosophische Unterricht am Ende der Antike in Alexandria aufgegeben wurde und über mehrere Stationen in den Orient wanderte. Aus diesem Grund sind seine Ausführungen unter dem Titel "Von Alexandrien nach Bagdad" bekannt geworden und bereits vielfach kommentiert worden.[101] In

[99] Vor allem in den Schriften (a) *Die Harmonie zwischen den Ansichten der beiden Weisen, des göttlichen Platon und des Aristoteles* (*al-Ǧamʿ bayna raʾyay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*; Edition und franz. Übers. von F.M. NAJJAR, D. MALLET u.d.T. *Abū Naṣr al-Fārābī. L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote* [Damas 1999]), deren Zuschreibung an ihn allerdings kürzlich wieder angezweifelt wurde (cf. M. RASHED, "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to al-Fārābī" in *ASPh* 19 [2009], 43-82), und (b) *Die Erlangung des Glücks* (*Taḥṣīl al-saʿāda*; engl Übers. von M. MAHDI u.d.T. *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle* [Ithaca ²2001]). Der zweite Text beschreibt die Philosophie nacheinander aus den Perspektiven al-Fārābī's, Platons und Aristoteles', wobei allen drei Denkern die gleichen Intentionen unterstellt werden.

[100] Ibn Abī Uṣaybi'a, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* (cf. oben Anm. 66), ed. A. MÜLLER, I-II (Cairo u.a. 1882-1884), hier: II 134.30-135.24; das Fragment wurde bereits von M. STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi (Alpharabius). Des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern* (St. Petersburg 1869), 85-89, 211-213, bekannt gemacht, ohne dass die Frage, ob es wirklich aus einem Werk al-Fārābī's stammt, bislang in der Forschung gelöst werden konnte (für Stellungnahmen dazu cf. die Publikationen, die in Anm. 101 genannt sind).

[101] Der Titel stammt von M. MEYERHOF, dessen gleichnamige Arbeit 1930 in Berlin erschien und seither häufig diskutiert wurde. Dabei wurden vor allem in den jüngeren Publikationen grosse Fortschritte hinsichtlich der Einordnung des Textes erzielt; cf. bes. G. STROHMAIER, "Von Alexandrien nach Bagdad – eine fiktive Schultradition", in *Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux*

unserem Zusammenhang ist jedoch eher der Anfang des Textes wichtig. Dort diskutiert er nämlich, wie sich die Philosophie im Verlauf der Antike als Wissenschaft etablierte. Deswegen ist es trotz der notorischen Bekanntheit des Textes sinnvoll, dass wir im Folgenden noch einmal kurz darauf eingehen.

Al-Fārābī beginnt seine Darstellung mit Ausführungen, die uns in manchem an die Aussagen, die uns bei den arabischen Historiographen begegnet sind, erinnern. Bei ihm heisst es nämlich:

> „Die Angelegenheit der Philosophie war hochangesehen in den Tagen der griechischen Könige und nach dem Tod des Aristoteles in Alexandrien bis zum letzten der Tage der Frau.[102]Als er gestorben war, blieb der Unterricht daselbst unverändert, bis dreizehn Könige geherrscht hatten, und in der Zeit ihrer Regierung folgten zwölf Lehrer der Philosophie aufeinander. Der letzte von ihnen ist unter dem Namen Andronikos bekannt. Der letzte dieser Könige war die Frau. Augustus, der König vom Volk der Römer, besiegte und tötete sie und bemächtigte sich der Herrschaft. Als sie ihm sicher war, inspizierte er die Bibliotheken und ihre Einrichtung und fand darin Kopien von Büchern des Aristoteles, die zu dessen Lebzeiten und zu Lebzeiten des Theophrast abgeschrieben worden waren. Auch fand er, daß die Lehrer und die Philosophen Bücher über die Themen verfaßt hatten, über die Aristoteles geschrieben hatte. Da befahl er, daß jene Bücher, die in den Tagen des Aristoteles und seiner Schüler geschrieben worden waren, kopiert werden sollten und daß man aus ihnen unterrichten und von dem übrigen absehen sollte."[103]

In diesen wenigen Zeilen sind im Grunde bereits die wichtigsten Weichenstellungen, die uns interessieren, enthalten. Denn was al-Fārābī hier erklärt, bringt, was die Deutung des Erbes betrifft, folgende Überzeugungen zum Ausdruck: (1)

gewidmet, II, hrsg. von J. WIESNER (Berlin u.a. 1987), 380-389, und D. GUTAS, "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs", in *DSTFM* 10 (1999), 155-193, die auch vollständige dt. (STROHMAIER) und engl. (GUTAS) Übersetzungen des arabischen Textes enthalten.

[102] Gemeint ist Kleopatra.

[103] Zitiert nach der dt. Übers. von G. STROHMAIER, *art. cit.* (Anm. 101), 314.

Die Philosophie stand während der gesamten Antike – soweit diese den Arabern bekannt war – in hohem Ansehen. Das gilt nicht nur für Alexander den Grossen, sondern auch für die Perioden, die sich mit den griechischen Königen, also den Ptolemäern, und den römischen Kaisern verbinden lassen. (2) In all dieser Zeit wurde die Philosophie mit der Lehre des Aristoteles identifiziert. Nach seinem Tod – zugleich der Übergang von Alexander dem Grossen zu den Ptolemäern – blieb nämlich der philosophische Unterricht, den er etabliert hatte, unverändert. (3) Deswegen hielten auch die römischen Kaiser an der Lehre des Aristoteles fest, allen voran Augustus, der bestimmte, dass nur seine Werke bzw. Kommentare zu ihnen im Unterricht gelesen werden sollten.[104]

Angesichts dieser Feststellungen bleibt eigentlich nur noch die Frage, wie die aristotelische Philosophie in spätrömischer Zeit tradiert wurde. Sie wird in den übrigen Teilen des Textes behandelt, die noch einige Etappen der Entwicklung hervorheben. Zunächst soll der Unterricht in Alexandria und in Rom stattgefunden haben (letzteres dank Augustus, der Andronikos mit dem Kopieren der aristotelischen Schriften und ihrer Verbreitung in Rom beauftragte). Als das Christentum aufkam (d.h. mit Konstantin), endete er jedoch in Italien und wurde nur noch in Alexandria fortgesetzt. Selbst dort kam es indes zu weiteren Einschränkungen, denn die christlichen Bischöfe setzten durch, dass die Bücher des *Organon* nur „bis zu den Figuren des Wirklichen" (d.h. inklusive *Analytica Priora* I 7) gelesen werden durften. Diese Beschränkung wurde erst wieder aufgehoben, als der Unterricht nach Bagdad verlegt wurde (was al-Fārābī, wie gesagt, über mehrere Stationen schildert), wo endlich wieder das gesamte *Organon* (also nicht nur die *Analytica Priora*, sondern auch die *Analytica Posteriora*) studiert werden konnte.[105]

[104] Zu anderen Aspekten des Textes, insbesondere zu den historischen und chronologischen Fragen, die sich bei der Lektüre stellen, cf. die Kommentare von G. STROHMAIER, *art. cit.* (Anm. 101), 315ff.

[105] Für den vollständigen Wortlaut cf. G. STROHMAIER, *art. cit.* (Anm. 101), 314f. (mit Erklärungen *ibid.*, 317ff.), und D. GUTAS, *art. cit.* (Anm. 101), 160-167.

Mit dieser Darstellung zieht al-Fārābī eine direkte Linie von Aristoteles zu seinem eigenen philosophischen Wirken. Ja mehr noch: Er nimmt für sich und seine Generation in Anspruch, die aristotelische Philosophie wieder restituiert haben, nachdem sie lange ihres Kernstücks, der *Analytica Posteriora*, beraubt gewesen war. Das passt sehr gut zu dem, was wir zuvor bei Ṣā'id al-Andalusī gelesen haben. Denn wie Ṣā'id sieht al-Fārābī (der Ṣā'id massgeblich beeinflusst haben dürfte) in Aristoteles nicht einen respektablen griechischen Denker, sondern den überragenden Philosophen der Menschheit. Infolge dessen kann die Aufgabe der arabischen Philosophen nur lauten, sein Werk angemessen fortzusetzen und dabei die Erkenntnisse zu gewinnen, die uns zur Vollendung unserer menschlichen Anlagen und damit zur Glückseligkeit führen.[106]

Soviel zur „historischen" Verbindung zwischen Aristoteles und den arabischen Autoren. Al-Fārābī belässt es jedoch nicht dabei, den Stagiriten als den geschichtlichen Ursprung seiner eigenen philosophischen Aktivitäten darzustellen, sondern spricht ihm auch zu, der ideelle Ausgangspunkt jeder methodisch reflektierten philosophischen Tätigkeit zu sein. Das geschieht in dem zweiten Text, der oben angesprochen wurde. In seinem Falle handelt es sich nicht um ein eigenständiges Werk, sondern um eine längere Passage, die in dem berühmten *Buch über die Partikeln* (*Kitāb al-Ḥurūf*) enthalten ist.[107] Dort räsoniert al-Fārābī systematisch über die Frage, wie sich das wissenschaftliche Denken entwickeln konnte. Dabei gehen seine Überlegungen von zwei axiomatischen Annahmen über die Natur des Menschen – seiner Veranlagung zur Geselligkeit und seiner Fähigkeit zu sprechen – aus.

Der Prozess, der aus diesen Prämissen abgeleitet wird, lässt sich in folgende Etappen unterteilen: Zunächst schlossen sich die Menschen zu Gemeinschaften zusammen und wollten

[106] Daher der Titel der oben (Anm. 99) bereits genannten philosophischen Summe al-Fārābī's: *Die Erlangung des Glücks* (*Taḥṣīl as-sa'āda*).

[107] Ed. M. MAHDI u.d.T. *Alfarabi's Book of Letters* (Beyrouth 1970).

miteinander kommunizieren. Also bildeten sie Laute und Wörter und formten schließlich einen Wortschatz, der durch Konvention und durch die Tätigkeit eines "Sprachsetzers" festgelegt wurde. Die weitere Differenzierung der Ausdrucksmöglichkeiten hatte zur Folge, dass nacheinander die "allgemein verständlichen" Künste Rhetorik und Poetik, Erzähl- und Memorierkunst, Grammatik und Schrift entstanden. Anschließend führte die Suche nach Gründen zur Entwicklung der Mathematik und der Physik; danach das Streben, die Argumentationstechnik zu verfeinern, zur Ausbildung der Dialektik (mitsamt der Sophistik). Platon vollendete die Dialektik und entwarf die Wissenschaft vom Gemeinwesen (d.h. Politik und Ethik). Aristoteles vollendete die gesamte Entwicklung des wissenschaftlichen (d.h. philosophischen) Denkens, indem er die Beweislehre konzipierte. Da aber nur wenige Menschen die Wahrheit in demonstrativer Form verstehen, bedurfte es noch zweier zusätzlicher Schritte: So kam die Religion auf, um die(selbe) Wahrheit mit den Mitteln der Poetik und Rhetorik zu verkünden; und schliesslich entstanden die Rechtswissenschaft und die Theologie, um die Aussagen der Religion mit dialektischen Argumenten zu verteidigen und auszulegen.[108]

Was al-Fārābī hier ausführt, ist also nicht der Versuch, die Genese der Wissenschaften nach historiographischen Maßstäben zu beschreiben. Ihm geht es vielmehr darum, die inneren Zusammenhänge in der Entwicklung des (wissenschaftlichen) Denkens aufzuzeigen. Kein Denkakt, so lautet seine Argumentation, steht für sich allein. Jede vernunftbezogene Tätigkeit ist die Ausdifferenzierung und zugleich die argumentative Absicherung einer früheren. In diesem Sinn entwickelten die Menschen Schritt für Schritt das Vermögen, sich sprachlich auszudrücken und die Zusammenhänge, in

[108] Fārābī, *Ḥurūf*, § 116-146, zusammengefasst; eine engl. Übers. dieser Passagen gibt M. A. KHALIDI, *Medieval Islamic Philosophical Writings* (Cambridge 2005), 5-20.

denen sie leben, zu begreifen, bis die ihnen eigene Rationalität schließlich in der Fähigkeit, Erkenntnisse apodiktisch zu beweisen (also in den *Analytica Posteriora*), ihre Vollendung fand.[109]

Trotz des Anspruchs, damit eine allgemeingültige Feststellung zu treffen[110], enthält die Darstellung auch einige konkrete historische Anspielungen. Eine von ihnen ist offensichtlich: Sie betrifft die Rollen, die Platon und Aristoteles in dem gerade skizzierten Prozess zugesprochen werden. Ersterer soll immerhin einen erwähnenswerten Beitrag zur Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens geleistet haben, doch erst der zweite dessen Zenit und Vollender gewesen sein. Daneben erhalten wir noch einen weiteren höchst interessanten Hinweis. Er wird von al-Fārābī nicht explizit artikuliert, lässt sich jedoch aus anderen, parallelen Texten erschließen. Um sie zu finden, müssen wir noch einmal zu zwei Autoren, die wir oben bereits kennen gelernt haben – al-Yaʿqūbī und Abū l-Fidāʾ – zurückkehren.

In al-Yaʿqūbī's *Chronik* heisst es an einer Stelle, die wir bislang nicht erwähnt haben:

> "For the Arabs, poetry took the place of philosophy and most of the sciences. If a tribe produced a skilful poet with striking imagery and the right choice of words, they would bring him to the annual markets and the seasons of pilgrimage. The tribes and clans would gather around listening to his poetry. For the tribe concerned, this was regarded as cause of pride and self-esteem. In fact, the Arabs had nothing to refer to for

[109] Wegen der Allgemeingültigkeit der Aussage nennt D. GUTAS, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a milestone between Alexandria and Baġdād", in *Isl* 60 (1983), 231-267, hier: 259, die Darstellung "an idealist systematization of cultural history"; zur Vorstellung Fārābī's, die Wissenschaften seien hierarchisch aufgebaut, wobei jeweils die höhere (erst später erforschte) die Prinzipien der niedrigeren (zuvor bekannten) enthalte, cf. auch P. ADAMSON, *art. cit.* (Anm. 91), 357f.

[110] Dabei ist sich Fārābī durchaus der Tatsache bewusst, dass die von ihm skizzierte Entwicklung den kulturgeschichtlichen Idealfall darstellt; deswegen beschreibt er im Text später zahlreiche Möglichkeiten, wie und warum der Prozess auch anders verlaufen könne (*Ḥurūf*, § 147-153).

> their opinions or actions except poetry. It was with poetry that they fought; it was poetry they quoted; in it they vied in virtue, through it they exchanged oaths and with it they exerted themselves against each other; in it they were praised and blamed."[111]

Und Abū l-Fidā' hat in seinem *Kompendium* folgende Nachricht bewahrt:

> "Homer was alive 568 years after the death of Moses. This was the date when the Greeks became famous; before that they were unknown. They cultivated poetry and eloquence (*šiʿr wa-faṣāḥa*). Philosophy (*falsafa*) appeared among them at the time of Nebuchadnezzar."[112]

Im Falle Abū l-Fidā's ist es wichtig, dass er, der Kompilator des 14. Jahrhunderts, besagte Nachricht nicht in seinem eigenen Namen mitteilt. Er erklärt vielmehr, sie von Abū ʿĪsā Ibn al-Munaǧǧim übernommen zu haben[113], also von jenem gut informierten arabischen Historiker des 9. Jahrhunderts, dessen eigenes Werk verloren ist.[114] Derselbe Ibn al-Munaǧǧim wurde auch von einem anderen späteren Autor exzerpiert. Dabei hat sich, wie es scheint, genau dieselbe Nachricht erhalten. Sie wird in dem zweiten Exzerpt sogar noch ausführlicher wiedergegeben, denn dort heißt es:

> "It is said that philosophy first appeared at the time of Nebuchadnezzar and that the first to begin it and to bring it forth was Thales of Miletus. He introduced it among his contemporaries. ... Before that, there was no apodictic science known in Greece; they were like the pre-Islamic Arabs: they only had the knowledge of language, composition of poetry, speeches, proverbs, and letter-writing, until Thales brought forth philosophy ... As regards the existence of poetry among the Greeks, it appeared among them before philosophy, and was invented by

[111] Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, I 304.4-11; zitiert nach der engl. Übers. von T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 2.

[112] Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar* 152.12-14; zitiert nach der engl. Übers. von S.M. STERN, *art. cit.* (Anm. 16), 450.

[113] Abū l-Fidā', *Muḫtaṣar*, 152.11.

[114] Cf. oben S. 282, 287f.

> Homer the poet, who occupies among them the same rank as Imru' ul-Qais amongst the Arabs."[115]

Angesichts dieser Passagen spricht vieles dafür, dass al-Fārābī historiographische Werke des 9. Jahrhunderts kannte, als er seine eigenen Überlegungen zur Kulturgeschichte anstellte. Denn diese Texte enthielten mehrere Informationen und Urteile, die sich wie eine Vorbereitung zu seiner eigenen Theorie lesen. Zu ihnen zählen, um die auffälligsten Punkte noch einmal zusammenzufassen: der Hinweis darauf, dass die griechische Kultur eine Entwicklung von der Poesie (Homer) zur Philosophie (Aristoteles) durchlaufen habe; das Urteil, dass diese Entwicklung die apodiktische Wissenschaft ermöglicht habe und deswegen vorbildlich sei; die Annahme, der Prozess sei andernorts nachvollziehbar; und schließlich der selbstkritische Befund, keine vergleichbare Leistung vorweisen zu können, weil die (vorislamischen) Araber bei der Kultivierung des poetischen Ausdrucks (d.h. auf der Stufe Homers) stehen geblieben seien. All das passt zu al-Fārābī's generalisierenden und idealisierenden Überlegungen. Es passt zudem zu der umfassenden – philosophischen wie didaktischen – Funktion, die er den Werken des Aristoteles zugesprochen hat. Wer sie liest, soll nämlich nicht nur lernen, wie man Aussagen beweisen kann. Er kann bei der Lektüre auch die oben skizzierte kulturgeschichtliche Entwicklung nachholen, weil jede Ausdrucksmöglichkeit und jeder Erkenntnisschritt, die das menschliche (griechische) Denken im Verlauf der Kulturgeschichte vollzogen hat, im *Corpus Aristotelicum* dokumentiert ist (dichterischer Ausdruck: *Poetica*; Beredsamkeit: *Ars rhetorica*; Suche nach Gründen: *Physica* u.a.; Dialektik: *Topica*; Apodiktik: *Analytica Posteriora*).

Mit dieser These gelang es al-Fārābī, die Deutungshoheit über das philosophische Erbe der Antike zu gewinnen. Denn

[115] Dieses Exzerpt stammt aus dem *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*; zitiert nach der engl. Übers. von S. M. STERN, *art. cit.* (Anm. 16), 451, der auch den arab. Text mitteilt (*ibid.*, 460, nach Ms. Brit. Mus. Or. 9033).

seine Entscheidung, dieses Erbe ganz auf Aristoteles zu fokussieren, war erfolgreich. Sie wurde in der Folge von zahlreichen Denkern übernommen, namentlich von Avicenna (gest. 1037 n. Chr.) und Averroes (gest. 1198 n. Chr.), auch wenn deren Auslegungen im Einzelnen unterschiedlich ausfielen.[116] Ganz ohne Konkurrenz sollte diese 'mainstream'-Interpretation aber nicht bleiben. Denn es gab auch Autoren, die ein anderes Bild des antiken Erbes entwarfen. Sie legten sich nicht auf Aristoteles fest, sondern behaupteten, an mehrere 'alte' Philosophen anzuknüpfen, wobei die griechische Philosophie dann in der Regel nicht als eine sich entwickelnde Denktradition, sondern als eine Quelle der Weisheit verstanden wurde.

Der einflussreichste dieser Autoren war vermutlich Šihābaddīn al-Suhrawardī (gest. 1191 n. Chr.). Selbst ein Zeitgenosse von Averroes, vertrat er einen völlig anderen philosophischen Ansatz. Das zeigt sich bereits bei der prinzipiellen Frage, wie es möglich sei, Erkenntnis zu gewinnen. Hier distanzierte sich Suhrawardī von den Antworten, die in der peripatetischen Tradition gegeben wurden (Begriff, Beweis, Intellektlehre usw.), und bestand darauf, dass jede Erkenntnis eine unmittelbare Erfahrung des Gewussten, ein „Wissen durch Präsenz" (*ʿilm ḥuḍūrī*), sei.[117] Diese Behauptung sollte jedoch keine im eigentlichen Sinne neue These sein, die sich der Tradition entgegenstellte. Vielmehr meinte Suhrawardī, mit ihr wieder an der ursprünglichen philosophischen Tradition anzuknüpfen. Um das zu begründen, trug er zwei Argumente vor, die jeweils ein Schlaglicht auf seine Deutung des antiken Erbes werfen.

[116] Zu Avicenna's Aristoteles-Deutung cf. D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden 1988), zu Averroes die Beiträge in G. ENDRESS, J.A. AERTSEN (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)* (Leiden u.a. 1999).

[117] Suhrawardī ist noch nicht in vergleichbarer Form wie Avicenna oder Averroes untersucht worden; cf. vorläufig H. ZIAI, *Knowledge and Illumination. A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq* (Atlanta 1990), und M. AMINRAZAVI, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond 1996).

Zum einen erklärte er, sich bei seiner Kritik an den Peripatetikern auf Aristoteles selbst berufen zu können. Um das zu begründen, griff er auf einen literarischen Topos zurück, der auch von anderen (früheren wie späteren) arabischen Autoren eingesetzt wurde: die Behauptung, dass Aristoteles ihm im Traum erschienen sei.[118] In diesem Traumgesicht erhielt Suhrawardī nach seiner Schilderung klare Anweisungen. Denn Aristoteles setzte ihm in großer Ausführlichkeit auseinander, welches der richtige Weg zur Erkenntnis sei. Er führt, wie wir erfahren, über die Selbstwahrnehmung und die Einsicht, dass wir alle Objekte (uns selbst wie andere) unmittelbar erfassen, zu der (nicht unbedingt überraschenden) Feststellung, dass jede Erkenntnis ein Wissen durch Präsenz sei.[119]

Zu dieser 'Umdeutung' des Aristoteles kam indes ein zweites Argument. Denn Suhrawardī verließ sich nicht auf diese suggestive Neu-Interpretation des Stagiriten. Sein Bestreben war es vielmehr, bei seinen Aussagen durch die Autorität der gesamten philosophischen Tradition legitimiert zu sein. In diesem Sinne berief er sich auf eine lange Liste alter und bekannter Autoren. Sie beginnt mit Platon und führt über Sokrates, Pythagoras und Empedokles bis zum legendenumwobenen Hermes. Ja, zu ihr gehören nicht nur Namen aus der griechischen Antike, sondern auch Figuren, die aus der iranischen Überlieferung stammen, wie Kaiḫusrau, Buzurgmihr und Zoroaster.[120]

[118] Das früheste und zugleich bekannteste Beispiel dieser Art ist der Traum des Kalifen al-Ma'mūn, der in zwei Versionen überliefert ist (dazu D. GUTAS, *op. cit.* [Anm. 41], 95-104), das wichtigste spätere wohl die Schilderung, die al-Āmidī (gest. 1233 n.Chr.) von seinem Aristoteles-Traum gibt (dazu G. ENDRESS, "Die dreifache ancilla: Hermeneutik und Logik im Werk des Sayfaddīn al-Āmidī" in *Logik und Theologie: Das* Organon *im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von D. Perler, U. Rudolph [Leiden 2005], 117-145, hier: 117).

[119] Engl. Übers. des gesamten Abschnitts (der in der Schrift *al-Talwīḥāt* enthalten ist) bei J. WALBRIDGE, *The Leaven of the Ancients. Suhrawardī and the Heritage of the Greeks* (Albany 2000), 225-229; zur Auslegung *ibid.*, 164-171.

[120] Ausführliche Erläuterungen zu Empedokles, Pythagoras und Platon bei J. WALBRIDGE, *op. cit.* (Anm. 119), 39-125; für die gesamte Liste cf. *ibid.*, 30f.

Ob diese Bezugnahmen irgendeiner historischen (oder doxographischen) Realität entsprechen, sei dahingestellt. In vielen Fällen hat man eher den Eindruck, es handle sich um (eine extensive Form von) 'name dropping'.[121] In unserem Zusammenhang geht es aber gar nicht um die Frage, ob die vorgetragenen Aussagen authentisch sind, sondern darum, welches Bild sie von der antiken Philosophie vermitteln; und hier wird man als auffälligstes Charakteristikum festhalten können, dass Suhrawardī sich nicht um eine historiographische oder kulturgeschichtliche Einordnung bemühte, sondern das griechische (wie das iranische) Erbe als ständig präsenten Ausdruck einer *sophia perennis* gedeutet hat.

Auch das blieb nicht folgenlos, denn seine Interpretation sollte ebenfalls Anhänger finden. Deswegen muss man, wenn spätere arabische oder persische Autoren auf antike Philosophen zurückkamen, stets mit der Möglichkeit rechnen, dass dies nicht im Sinne der vorher erwähnten Peripatetiker, sondern in Anlehnung an Suhrawardī geschah.[122] Es gab also, auf lange Sicht betrachtet, zwei maßgebliche Deutungen des antiken Erbes: eine, die auf Aristoteles fokussiert war, und eine, die sich an mehreren 'alten Weisen' orientierte. Dabei ist man nach unserem jetzigen Kenntnisstand versucht zu vermuten, dass sich mit jeder von beiden eine bestimmte Auffassung von

[121] Daher die harsche Kritik von D. GUTAS, "Essay-Review: Suhrawardī and Greek Philosophy", in *ASPh* 13 (2003), 303-309, der Walbridge vorhält, Suhrawardī's fiktive Angaben zu älteren Philosophen als historische Aussagen misszuverstehen und unter falschen Prämissen zu untersuchen; wie man die Angaben Suhrawardī's (als Selbstzeugnisse) ernst nehmen und trotzdem nüchtern analysieren kann, zeigt H. LANDOLT, "Les idées platoniciennes et le monde de l'image dans la pensée du Šayḫ al-išrāq Yaḥyā al-Suhrawardī (ca. 1155-1191)" in *Miroir et savoir: la transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, éd par D. DE SMET, M. SEBTI et G. DE CALLATAŸ (Leuven 2008), 233-250.

[122] Ein eindrückliches Beispiel dafür ist die Sammlung von Biographien bedeutender Philosophen, die Šamsaddīn al-Šahrazūrī (gest. 1288) unter dem Titel *Die Erquickung der Geister und der Garten der Freuden bezüglich der Geschichte der Philosophen* (*Nuzhat al-arwāḥ wa-rauḍat al-afrāḥ fī ta'rīḫ al-ḥukamā'*) verfasst hat.

Philosophie und eine bestimmte Haltung in den grundsätzlichen epistemologischen Fragen verbanden. Ob diese Vermutung zutrifft, ist allerdings noch nicht geklärt. Um das entscheiden zu können, benötigen wir breitere Textkenntnisse und weitere Studien. Deswegen kann man im Moment nur abschließend festhalten, dass solche Studien gewiss lohnend sein werden.

DISCUSSION

P. Adamson: My question is inspired by al-ʿĀmirī's mention of Luqmān as a source of Greek wisdom, which was mentioned in Daniel De Smet's paper. In light of such texts, can we understand the tradition you delineate – in which Arabic sources report a sequence of "wise men" as opposed to centering their historical account on Aristotle – as an attempt to "reclaim" Greek wisdom by fathering it on figures of the pre-Islamic past? Did the Muslim historians intend these histories to show that Greek philosophy and sciences simply preserve wisdom whose source can be found further back, in their own prophetic and cultural tradition?

U. Rudolph: Dem kann ich nur zustimmen. Man findet dieselbe Argumentationsstrategie auch bei Ṣāʿid al-Andalusī, der in diesem Punkt al-ʿĀmirī gefolgt ist. Laut Ṣāʿid begann die griechische Philosophie mit Empedokles, der in Syrien bei Luqmān studierte und von dort die Weisheit nach Griechenland brachte. Ähnliches gilt für Pythagoras: Er soll in Ägypten gewesen sein, wo ihn einheimische Gelehrte in der Geometrie und die "Schüler Salomos" in der Philosophie unterwiesen, und soll später in Griechenland Geometrie, Physik und Theologie gelehrt haben. Ausserdem heisst es von Pythagoras ausdrücklich, dass er für sich in Anspruch nahm, das Wissen durch Offenbarung erhalten zu haben.

D. De Smet: Concernant le rôle de Luqmān comme initiateur de la philosophie, al-ʿĀmirī dit explicitement dans le *Kitāb al Amad ʿalā l-abad* que les philosophes grecs (Empédocle, Pythagore, Platon …), disciples de David et de Luqmān, ont puisé leur savoir à la "niche de la prophétie" (*miškāt*

an-nubuwwa). Cette tradition, qui vise à légitimer la philosophie dans un cadre islamique, rappelle la thèse défendue par certains Pères de l'Eglise (comme Clément d'Alexandrie) selon laquelle les philosophes grecs, et en particulier Platon, ont emprunté, voire volé, leurs doctrines à Moïse. Dès lors, deux traditions se côtoient dans les ouvrages arabes qui traitent de l'histoire de la philosophie grecque (un bon exemple en est Šahrastānī): d'une part, celle qui assigne une origine prophétique à la philosophie par la filiation David-Luqmān-Empédocle; d'autre part celle, plus proche des sources antiques, qui présente Thalès de Milet comme "l'inventeur" de la philosophie.

H. Hugonnard-Roche: Apparaît plusieurs fois dans votre exposé l'idée qu'un auteur a complété ou achevé une science: Aristote aurait achevé les sciences ou la philosophie, Galien aurait achevé la science de la médecine. Comment comprendre cela? Pourrait-on dire qu'une science achevée comporterait les éléments suivants: un corpus étendu couvrant l'ensemble d'un domaine ou du moins sa plus grande partie, une méthode démonstrative ou argumentative, de type syllogistique, et une théorie de la science, inspirée notamment par les *Seconds Analytiques* ? Qu'en est-il pour les auteurs que vous mentionnez?

U. Rudolph: Bei Isḥāq ibn Ḥunayn wird diese Vorstellung nicht erklärt. Er bezeichnet Galen als Vollender der Medizin, ohne die Aussage inhaltlich oder methodisch zu erläutern. Ṣā'id al-Andalusī hingegen begründet, warum er Aristoteles den Vollender der Philosophie nennt. Dabei kommen mehrere Aspekte zur Sprache, die Sie gerade angedeutet haben: die Entwicklung der Beweislehre in den *Analytica Posteriora*, ihre Anwendung in den theoretischen Wissenschaften und die Tatsache, dass im Corpus Aristotelicum sämtliche Bereiche der Philosophie behandelt seien. Damit greift Ṣā'id das Aristoteles-Bild auf, das al-Fārābī entworfen hat.

C. D'Ancona: Dall'analisi del passo farabiano tratto dallo scritto *Fī ẓuhūr al-falsafa* emerge chiaramente l'intento, che è stato sottolineato nella conferenza, di ristabilire la centralità e il primato della filosofia aristotelica. Si potrebbe intendere questa volontà come l'effetto di una più acuta consapevolezza, in al-Fārābī, della varietà di opzioni presenti nella filosofia greca post-aristotelica? Si è affermata di recente una linea storiografica che contrappone ad al-Kindī, il sincretista, un al-Fārābī presentato come autentico e buon conoscitore della vera natura del pensiero di Aristotele, eternalista e critico di Platone. Non si potrebbe invece vedere nell'insistenza di al-Fārābī sul primato di Aristotele l'effeto della conoscenza di testi, ignoti all'epoca di al-Kindī, nei quali Aristotele era dirittamente criticato da autorevoli commentatori come Filopono? In questo caso, sottolineare il primato di Aristotele servirebbe piuttosto a rigettare sugli epigoni che ne hanno capito male il pensiero l'apparente discordia di vedute nel campo dei filosofi.

U. Rudolph: Wenn al-Fārābī auf dem Primat des Aristoteles besteht, will er sicher auch spätantike Autoren kritisieren, die ihn nach seiner Ansicht falsch interpretiert haben. Der eindrücklichste Beleg dafür ist seine Schrift *Die Widerlegung des Johannes Grammatikos* (*Al-Radd ʿalā Yaḥyā al-naḥwī*), in der er Philoponos nicht nur vorwirft, Aristoteles attackiert, sondern auch, ihn falsch verstanden zu haben. Bei der Positionierung gegenüber al-Kindī (und dessen Nachfolgern) kam jedoch noch ein anderer Punkt hinzu. Hier ging es al-Fārābī wohl vor allem darum, die Philosophie als universale und methodisch kohärente Wissenschaft zu etablieren. Das wurde von al-Kindī nicht in vergleichbarer Weise propagiert, wobei die unterschiedliche Überlieferungslage wieder eine Rolle spielte: al-Fārābī kannte die *Analytica Posteriora* und konnte von da aus ein stringentes aristotelisches Wissenschaftsverständnis entwickeln, während al-Kindī – vermutlich in Unkenntnis dieses Textes – seine methodischen Überlegungen auf verschiedene Autoren (insbesondere Euklid) stützte.

V. Boudon-Millot: A propos du texte de Ṣāʿid al-Andalusī qui fait de la médecine une partie de la philosophie et emploie les expressions "médecins-philosophes", "mathématiciens-philosophes" et "astronomes-philosophes", est-il possible de préciser la place de la médecine et des autres sciences par rapport à la philosophie? Ces expressions sont-elles isolées ou bien recouvrent-elles une conception des relations entre sciences et philosophie plus largement partagée? Et dans quelle mésure cette conception est-elle l'héritier de l'idéal galénique du "médecin philosophe" illustrée dans le *Que l'excellent médecin est aussi philosophe* ?

U. Rudolph: Ṣāʿid bezeichnet Medizin, Mathematik und Astronomie als Teile der Philosophie, ohne dieses Inklusionsverhältnis näher zu erörtern. Für die Mathematik und die Astronomie war das auch gar nicht nötig. Sie zählten in der aristotelischen Tradition ohnehin zur theoretischen Philosophie und wurden in diesem Sinne auch in dem maßgeblichen Wissenschaftskatalog der islamischen Frühzeit, al-Fārābī's *Die Aufzählung der Wissenschaften* (*Iḥṣāʾ al-ʿulūm*), präsentiert. Gerade al-Fārābī weigerte sich jedoch, der Medizin den Status einer Wissenschaft (*ʿilm*) – und nicht bloß einer Kunst (*ṣināʿa*) – zuzuerkennen. Insofern muss sich Ṣāʿid bei seiner Aussage, die Mediziner behandelten ein Teilgebiet der Philosophie, auf eine andere Tradition gestützt haben. Hier kommt in der Tat das galenische Ideal des "Arzt-Philosophen" in Betracht, das ebenfalls im islamischen Kontext gepflegt wurde. Ein Beleg dafür ist Isḥāq ibn Ḥunayn, der Hippokrates einen exemplarischen Arzt-Philosophen (*al-ṭabīb al-faylasūf*) genannt hat.

D. De Smet: Ṣāʿid al-Andalusī intègre dans sa conception de l'histoire de la philosophie et des sciences des différentes nations non seulement un aspect historique (les civilisations naissent et déclinent; elles se succèdent, l'une prenant la relève de l'autre), mais aussi une dimension "climatique", en adoptant la théorie des douze climats de Ptolémée. Tous les peuples "civilisés" se situent dans les climats du centre; les nations situées dans les

climats trop septentrionaux ou trop méridionaux sont inaptes, pour des raisons climatiques, à développer les sciences et la philosophie. Dès lors, il n y a pas de philosophie et de sciences chez les Francs, les Russes, les Slaves, ni chez les Zanǧ et les "Berbères".

U. Rudolph: Das ist richtig, aber Ṣā'id's Ausführungen spiegeln hier lediglich eine *communis opinio*. Dieselbe Annahme finden wir bei vielen anderen arabischen Autoren, Geographen wie Philosophen.

C. Riedweg: Welche Einstellung hatten eigentlich diese arabischen Denker gegenüber den byzantinischen Ῥωμαῖοι? Äussern sie sich überhaupt zu Byzanz, welches ja geopolitisch weiterhin eine gewisse Rolle spielte und als Quelle griechischer Manuskripte unverzichtbar geblieben sein dürfte? Die Geschichte des byzantinischen Kriegsgefangenen ist in diesem Zusammenhang besonders aufschlussreich, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die "voies diffuses" der Wissensvermittlung.

U. Rudolph: Die Geschichte des Kriegsgefangenen zeigt sehr schön, dass wir mit verschiedenen Überlieferungswegen rechnen müssen, die sich weder immer nachweisen noch eindeutig kategorisieren lassen. Dabei spielte Byzanz natürlich eine gewisse Rolle, ohne dass seine Bedeutung überschätzt werden sollte. Einerseits wissen wir, dass die griechisch-arabischen Übersetzer aus dem byzantinischen Reich Manuskripte erhielten und vielleicht auch dort studierten (von Ḥunayn ibn Isḥāq wird das jedenfalls überliefert). Andererseits liessen die frühen abbasidischen Kalifen in Bagdad verkünden, dass die griechischen Wissenschaften nur in ihrem Reich gepflegt würden, während sie in Byzanz vernachlässigt würden. Zum auffälligsten offiziellen Kontakt kam es daher auch nicht zwischen Byzanz und Bagdad, sondern zwischen Byzanz und Cordoba. Der dort regierende Kalif 'Abd al-Raḥmān III. (reg. 912-961) wandte sich an Kaiser Konstantin VII. mit der Bitte um wissenschaftliche Bücher und erhielt von ihm auch wichtige griechische Manuskripte.

VIII

VÉRONIQUE BOUDON-MILLOT

L'ECDOTIQUE DES TEXTES MÉDICAUX GRECS ET L'APPORT DES TRADUCTIONS ORIENTALES

L'apport des traductions orientales à l'ecdotique des textes médicaux grecs n'est plus à démontrer et les éditeurs ont bien compris tout l'avantage qu'ils pouvaient tirer de l'étude d'une tradition du texte parfois antérieure de plusieurs siècles au plus ancien manuscrit grec conservé.[1] Le matériel collecté depuis la fin du XIX[e] siècle est trop important pour être présenté ici dans sa totalité. Je renvoie donc pour une présentation d'ensemble aux études pionnières de Wenrich et Steinschneider développées par Sezgin et Ullmann et plus récemment par Endress qui offrent des listes des traductions disponibles.[2]

[1] Dans le cas de l'ecdotique galénique, les plus anciens manuscrits grecs conservés sont rarement antérieurs au XII[e] siècle alors que les traductions arabes remontent pour la plupart au IX[e] siècle.

[2] Depuis l'essai de J.G. WENRICH, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis armeniacis persicisque commentatio* (Lipsiae 1842), la bibliographie des traductions et des auteurs arabes s'est poursuivie avec les travaux de M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Graz 1960; réédition d'articles parus de 1889 à 1891) et *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin 1893). Elle s'est enrichie des deux importantes publications de F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band III. *Medizin, Pharmazie, Zoologie, Tierheilkunde bis ca. 430 H.* (Leiden 1970) et M. ULLMANN, *Die Medizin im Islam* (Leiden-Köln 1970); et plus récemment de la synthèse de G. ENDRESS, "Die wissenschaftliche Literatur", in *Grundriss der arabischen Philologie,* hrsg. von H. GÄTJE (Wiesbaden 1987), vol. 2, 400-506, et vol. 3 Supplément (Wiesbaden 1992), 3-152 qui fournit la présentation la plus à jour et la plus complète des traductions et des traducteurs arabes pour chaque spécialité. Voir aussi F. ROSENTHAL, *The Classical Heritage in Islam.* Transl. from the German [Zürich 1965] (London 1975) et G. STROHMAIER, "Der syrische und der arabische

L'objet de la présente contribution n'est pas en effet de dresser un catalogue de toutes les traductions, citations ou fragments disponibles chez les auteurs orientaux (tâche au demeurant impossible), mais de réfléchir sur les sources et les méthodes de ces traducteurs pour tenter de mieux mesurer l'apport mais aussi dans certains cas les difficultés et les limites imposées à l'éditeur des textes médicaux grecs lors de l'utilisation de ces traductions orientales. Et sans grande surprise, on choisira de privilégier Galien (129-c. 210) parmi les médecins, et l'arabe parmi les langues orientales (syriaque[3], hébreu[4], persan[5], arménien[6] et géorgien[7]). Un double choix qui se justifie, d'une

Galen", in *ANRW* II 37.2 (Berlin 1994), 1987-2017, ainsi que la bibliographie parue dans la *Lettre du Centre Jean Palerne* n° 13 (1988), 1-4 et n° 14 (1989), 2-13.

[3] Voir R. DEGEN, "Galen im Syrischen. Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens", in *Galen. Problems and Prospects*, ed. by V. NUTTON (London 1981), 131-166.

[4] M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraïschen Übersetzungen* (cité n. 2). Pour Galien, voir E. LIEBER, "Galen in Hebrew: the transmission of Galen's works in the mediaeval Islamic world", in *Galen. Problems and Prospects* (cité n. 3), 167-186. Pour les traités philosophiques de Galien, voir M. ZONTA, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno. Gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera* (Torino 1995), 92-93 sur l'importance de la tradition hébraïque notamment pour la transmission de la phrase finale du *Protreptique* perdue en grec.

[5] Sur les traductions du grec en pehlvi, c'est-à-dire en moyen persan des Sassanides et du pehlvi en arabe, voir F. SEZGIN, *op. cit* (n. 2), Band IV (Leiden 1971), 172-186 et A. FONAHN, *Zur Quellenkunde der persischen Medizin* (Leipzig 1910; reprint Leipzig 1968) mais apparemment sans valeur pour l'établissement du texte grec original.

[6] Même si la date exacte à laquelle les traités galéniques commencèrent à parvenir à la connaissance des écoles arméniennes reste largement incertaine, on distingue habituellement, à la suite de J. A. C. Greppin, deux périodes de la réception de la médecine galénique, l'une directement à partir du grec au VI^e^ siècle, et donc contemporaine de la première réception syrienne, et une seconde aux environs du X^e^ siècle par l'intermédiaire de l'arabe, voir J.A.C. GREPPIN, "The Galenic Corpus in Classical Armenian: a Preliminary Report", in *Society for Ancient Medicine. Newsletter* 9 (1982), 11-13; et aussi S. VARDANIAN, *Medicine in Ancient and Medieval Armenia* (Yerevan 1982).

[7] On ne connaît guère dans cette langue que la traduction de Jean Petric'i (XI^e^ siècle) du *Sur la nature de l'homme* de Némésius d'Émèse (*c.* 400), voir M. TARCHNISVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (Città del Vaticano 1955), 216-220 et M. MORANI, *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio* (Milano 1981), 88-90 et 180-182.

part, par la suprématie des traductions arabes et par la perte fréquente des autres traductions (notamment syriaques) et, d'autre part, par la position centrale occupée par Galien dans l'histoire de la médecine à la fois comme auteur et commentateur d'Hippocrate[8], mais aussi comme source principale des encyclopédistes byzantins. Aussi, aborderai-je prioritairement, à l'intérieur du corpus hippocratique, les traités qui ont été commentés par Galien, un choix qui se justifie là encore par des raisons historiques et philologiques (les traductions arabes d'Hippocrate ayant été réalisées à partir des lemmes des commentaires galéniques), sans pour autant négliger la tradition des autres grands médecins tels Rufus d'Éphèse ou encore Dioscoride, et parmi les compilateurs byzantins Paul d'Égine, avec au total plusieurs centaines de livres consacrés à l'art médical traduits en arabe.[9] Enfin, à partir de quelques exemples significatifs, je m'efforcerai d'évaluer l'apport des traductions orientales à l'ecdotique des traités médicaux antiques selon que le texte grec est tout entier ou en grande partie conservé, ou au contraire qu'il est entièrement perdu.[10]

[8] Sur la tradition arabe d'Hippocrate, voir U. WEISSER, "Das Corpus Hippocraticum in der arabischen Medizin", in *Die hippokratischen Epidemien, Theorie, Praxis, Tradition,* hrsg. von G. BAADER und R. WINAU, Sudhoffs Archiv Beihefte XXVII (Stuttgart 1989), 377-408.

[9] Notons toutefois que plusieurs textes d'Hippocrate, les livres des anatomistes alexandrins Hérophile et Érasistrate, le traité sur les maladies d'Arétée de Cappadoce, l'œuvre de Soranos, principal représentant de l'école dite méthodiste, restèrent inconnus des Arabes. Le cas des compilateurs byzantins (Oribase, Aétius d'Amide, Alexandre de Tralles), à l'exception de Paul d'Égine, est sensiblement différent. Il ne fait pas de doute en effet que leurs œuvres furent traduites en arabe et on sait par exemple grâce à l'historien des sciences Ibn al-Qiftī (fin XII^{e}-début XIII^{e} s.) que Istafān ibn Bāsīl avait traduit en arabe les soixante-dix livres de l'encyclopédie d'Oribase (Ibn al-Qiftī, éd. J. Lippert, 1903, 74, 6). Cependant la tradition orientale de leurs écrits a encore été trop peu étudiée pour qu'on puisse parvenir à des conclusions sûres. Les informations de Sezgin et Ullmann ne permettent en tout cas d'entrevoir qu'une tradition assez fragmentaire.

[10] Pour une présentation d'ensemble des problèmes posés par l'étude de la tradition indirecte des textes médicaux grecs, voir A. ROSELLI, "Testi medici greci. Tradizione indiretta e pratiche editoriali", in *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci*, a cura di I. GAROFALO, A. LAMI e A. ROSELLI (Pisa-Roma 2009), 219-234, avec une réflexion sur la notion et le statut parfois fluctuant de "tradition indirecte".

Les premières traductions orientales

Mais avant d'évaluer l'apport des traductions orientales, il faut présenter l'état de la documentation concernant ces traductions et tenter de préciser où, comment et par qui elles ont été élaborées, selon quel modèle (essentiellement grec ou syriaque) et comment elles nous sont parvenues, dans le but d'éprouver leur degré de fidélité et donc de fiabilité.

Quand en 987-988 (377 H.) Ibn al-Nadīm dresse le catalogue de tous les ouvrages existants en arabe, il recense dans la partie médicale riche de quatre cent trente titres un total de cent soixante-quatorze écrits originellement composés dans une langue autre que l'arabe, en grec pour la plupart, mais aussi en sanscrit, pehlvi, ou syriaque et qui ont été traduits en arabe au cours des VIII^{e} et IX^{e} siècles. Parmi les auteurs grecs, Hippocrate, Rufus d'Éphèse et surtout Galien représentent à eux seuls cent vingt-cinq titres. Parmi les traités de Galien, Ibn al-Nadīm commence par ce qu'il appelle les "Seize livres que les médecins lisent dans l'ordre suivant", à savoir seize traités de Galien considérés comme les plus importants. Je signalerai simplement ici, sans entrer dans les détails de la discussion, qu'il convient de distinguer cette liste de seize livres d'une liste plus ancienne popularisée sous le nom de canon alexandrin pour désigner les traités de Galien qui furent lus et commentés à Alexandrie par les commentateurs grecs avant d'être réunis dans une collection destinée à faire autorité.[11] En effet, et bien que plusieurs études

[11] La liste des Seize Livres, d'origine probablement arabe avec un intermédiaire syriaque, ne peut en tout cas remonter à une origine grecque, les Alexandrins ayant toujours écarté le *De sanitate tuenda* de leur Canon. Notons enfin que les seuls corpus aujourd'hui conservés et susceptibles d'attester l'existence de telles collections alexandrines le sont en langue arabe ou hébraïque, et non en grec (à une exception près toutefois, celle du *Vindobonensis gr.* 16, seul manuscrit grec connu à ce jour qui accrédite de façon sérieuse l'origine grecque d'un Canon galénique, voir B. GUNDERT, "Die *Tabulae Vindobonenses* als Zeugnis Alexandrinischer Lehrtätigkeit um 600 n. Chr.", in *Text and Tradition. Studies in Ancient Medicine and its Transmission presented to Jutta Kollesch,* ed. by K.-D. FISCHER, D. NICKEL and P. POTTER, (Leiden 1998), 91-144. Sur le canon alexandrin des œuvres de Galien, mais aussi sur les som-

lui aient récemment été consacrées, un certain mystère entoure encore les origines et les auteurs de ce canon dont ni la date ni le nombre exact, ni le nom ne sont précisément connus.[12] Je soulignerai seulement que le recueil ou Canon alexandrin galénique rassemblé à Alexandrie au tournant des VI^e^-VII^e^ siècles, après avoir été assez rapidement traduit en syriaque puis en arabe, assura bientôt à Galien une autorité indiscutée. Hippocrate lui aussi eut à la même époque les honneurs d'un canon de dix à douze titres.[13]

Car, même si les détails de la vie intellectuelle de ce que l'on a coutume d'appeler "la seconde école d'Alexandrie" (pour la différencier de l'école d'Hérophile et Érasistrate établie en ce même lieu au tournant des III^e^-II^e^ siècles av. notre ère) restent mal connus, il est incontestable que les travaux des maîtres alexandrins constituent le socle sur lequel s'élaborèrent les futures traductions syriaques puis arabes.[14] De fait, à travers ses différents avatars, de la liste de Ḥunayn à la liste standard dite

maires et les résumés, voir V. BOUDON-MILLOT, *Galien* tome I, *Introduction générale, Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres et Que l'excellent médecin est aussi philosophe* (Paris 2007), CXVIII-CXXX (avec la bibliographie citée).

[12] Ces commentateurs alexandrins auraient été de quatre à sept selon les sources. Ibn al-Kiftī (XIII^e^ s.), *Ta'rikh al-Hukama* (éd. J. Lippert, Leipzig 1903), 71-72 cite un Istafān, Gesios, Anquilaos et Marinos auxquels Ibn Abī Usaybi'a (XIII^e^ s.), *Uyūn al-anbā* (éd. A. MÜLLER, Le Caire 1882), 151, qui s'appuie sur Ibn Butlān (mort en 1064), ajoute trois autres noms: Théodose, Palladios et Jean le Grammairien. Selon ce même témoignage, ils auraient tous été chrétiens et vécurent ou étudièrent à Alexandrie entre le V^e^ et le début du VII^e^ siècle.

[13] Sur le canon hippocratique, voir principalement A. DIETRICH, "Ippocrate presso gli Arabi. Relazione svolta nelle seduta del 5 maggio 1987", in *Problemi Attuali de Scienza e di Cultura* 263 (Rome 1987), 1-20 et U. WEISSER, *art. cit.* (n. 8), 377-408.

[14] Sur cette question de l'origine du canon alexandrin, voir A.Z. ISKANDAR, "An attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum", in *MedHist* 20 (1976), 235-258; O. TEMKIN, "Studies on Late Alexandrian Medicine I. Alexandrian Commentaries on Galen's *De sectis ad introducendos*", in *Bulletin of the Institute for the History of Medicine* 3 (1935), 405-430 (réédité dans O. TEMKIN ed., *The Double Face of Janus and other Essays in the History of Medicine* [Baltimore-London] 1977, 178-197) et I. GAROFALO, "Il sunto di Ioannes 'Grammatikos' delle opere del canone di Galeno", in *Studi su Galeno. Scienza, filosofia, retorica e filologia,* a cura di D. Manetti (Firenze 2000), 135-151.

des Seize Livres popularisée par Ibn al-Nadīm dans le *Fihrist,* cette sélection de traités devait notablement influer sur l'histoire du texte galénique.[15]

L'auteur qui nous fournit le plus de renseignements sur l'émergence de ces premières traductions est sans conteste le célèbre traducteur nestorien Ḥunayn ibn Isḥāq qui, au IX^e^ siècle, était non seulement capable de se procurer de nombreux manuscrits grecs, mais était aussi le dépositaire des traductions syriaques du médecin et prêtre jacobite Sergius de Res'aina qui, trois siècles auparavant, au VI^e^ siècle de notre ère, avait étudié à Alexandrie avant de finir ses jours à Constantinople en 536.[16] Ḥunayn, dans sa *Risāla* (en arabe *Lettre* ou *Missive*) adressée à Alī Ibn Yaḥyā où il dresse la liste de toutes les traductions (syriaques ou arabes) de Galien connues de lui attribue ainsi à Sergius la traduction syriaque de vingt-cinq traités galéniques dont les Seize Livres précédemment cités.[17]

Toutefois ces premières traductions syriaques ont très rarement été conservées à l'exception de quelques fragments, car elles ont vite été supplantées par des traductions arabes auxquelles elles ont fréquemment servi de modèles.[18] Il vaut donc la peine d'en dire quelques mots. Ces premières traductions syriaques furent majoritairement l'œuvre de savants chrétiens nestoriens, chassés de l'empire byzantin au nom de l'orthodoxie définie par le concile de Chalcédoine en 451 et qui trouvèrent refuge sur les terres de l'empire perse sassanide, où ils fondèrent de grands centres scientifiques, telle la ville de Gundisābūr dans

[15] Sur l'évolution du canon à travers ses différentes versions syriaques et arabes, voir E. LIEBER, *art. cit.* (n. 4) avec le tableau p. 173.

[16] Sur Sergius, voir les travaux fondamentaux d'H. HUGONNARD-ROCHE, notamment "Note sur Sergius de Res'aina, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism,* ed. by G. ENDRESS and R. KRUK (Leiden 1997), 121-143.

[17] M. MEYERHOF, "Les versions syriaques et arabes des écrits galéniques", in *Byzantion* 3 (1926), 33-51. Sergius avait également traduit en syriaque les Douze Livres d'Hippocrate, sans oublier son œuvre philosophique avec la traduction de l'*Isagoge* de Porphyre et de plusieurs traités de logique et d'éthique.

[18] Voir G. TROUPEAU, "Le rôle des Syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec", in *Arabica* 38 (1991), 1-10.

le sud-est iranien dont la tradition rapporte qu'elle devint au V^e^ siècle un lieu d'enseignement de la médecine. Ce sont d'ailleurs des savants de Gundisābūr qui allaient introduire à Bagdad, sous le calife Hārūn al-Rašid "les premiers éléments d'une médecine scientifique largement pétrie de conceptions grecques".[19] Déplorant la perte de ces premières traductions syriaques, F. Micheau note que "premières transpositions du grec dans une langue sémitique, elles forment pourtant un maillon essentiel dans la chaîne qui conduit de l'Antiquité au Moyen Age"; et elle ajoute: "Nombre de tournures grecques, inconnues dans les langues sémitiques, posaient des problèmes d'interprétation: comment rendre l'α privatif. Comment signifier l'idée de possession (ἔχειν) alors que le verbe avoir n'existe pas? Comment régler le problème des articles? Comment interpréter les mots abstraits? Comment traduire les mots composés formés selon un procédé propre aux langues indo-européennes? Comment exprimer les divers modes et temps du verbe grec alors que la conjugaison est limitée, en arabe, à l'accompli et à l'inaccompli, auxquels s'ajoutent, en syriaque, des temps composés?".[20] Autant de questions donc restées sans réponse pour l'éditeur de texte grec aujourd'hui le plus souvent privé de ce chaînon manquant constitué par l'intermédiaire syriaque.

Il faut donc attendre l'arrivée des Abassides en 750 et la fondation en 762 par al-Mansūr de la nouvelle capitale Bagdad pour que la science grecque se déploie pleinement dans un monde musulman capable de la recevoir, de l'assimiler et bientôt d'en prendre le relais. Le nom du calife al-Ma'mūn qui régna de 813 à 833 est en particulier souvent associé au Bayt al-ḥikma, la "Maison de la sagesse". Longtemps surestimé, le rôle de cette bibliothèque serait en réalité resté assez

[19] D. JACQUART et F. MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval,* (Paris 1996), 29; les pages 13 à 85 auxquelles nous emprunterons toutes les citations ont été rédigées par F. Micheau. Il existait plusieurs autres centres dans le croissant fertile, d'Édesse et Qinnasrīn à l'ouest, à Gundisābūr en Perse, en passant par Nisibe et Mossoul dans le nord de la Mésopotamie.

[20] F. MICHEAU, *op. cit* (n. 19), 27-28 qui renvoie pour ces problèmes à l'analyse de K.H. GEORR, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beyrouth 1948).

modeste.[21] Mais l'époque témoigne incontestablement d'une effervescence intellectuelle qu'illustre l'anecdote rapportée par Ibn al-Nadīm à propos du calife al-Ma'mūn qui, à la suite d'un rêve où il vit Aristote, aurait envoyé des émissaires un peu partout dans le monde byzantin à la recherche de manuscrits grecs.[22] Toujours selon Ibn al-Nadīm, de riches familles, telles les Banū Mūsā, firent des dépenses considérables pour envoyer Ḥunayn et d'autres émissaires dans le pays des Rūms (c'est-à-dire des Byzantins) qui "leur rapportèrent des livres nouveaux et des exemplaires rares, en matière de philosophie, de géométrie, de musique d'arithmétique et de médecine".[23]

Ainsi le médecin cairote Ali ibn Ridwān (†1068) n'hésite pas à chanter les louanges d'al-Ma'mūn qui "fit revivre [l'enseignement de la médecine] en favorisant les hommes les plus excellents. Sans cela, toutes les sciences des Anciens, y compris la médecine, la logique et la philosophie, auraient été oubliées comme [elles le sont] aujourd'hui dans les pays où elles avaient été particulièrement cultivées, je veux dire Rome, Athènes, les provinces byzantines et d'autres lieux".[24]

[21] Destiné à abriter les traductions du persan en arabe de l'histoire et de la culture sassanides, le Bayt al-ḥikma, selon D. Gutas, serait plus proche de nos archives nationales que d'un quelconque centre de recherches. En particulier, ce ne fut certainement pas un centre de traductions des ouvrages grecs en arabe: voir M.G. BALTY-GUESDON, "Le *bayt al-ḥikma* de Bagdad", in *Arabica* 39 (1992), 131-150; et aussi D. GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)* (Paris 2005 pour l'édition française; London 1998 pour l'édition anglaise), 97-105 qui défend une vision 'minimaliste' de l'institution, bibliothèque liée à l'administration d'État et non centre de recherche ou académie, et encore moins centre de traductions du grec en arabe. D. Gutas note que parmi la douzaine de récits qui font allusion à la traduction d'œuvres grecques en arabe, aucun ne mentionne le Bayt al-ḥikma.

[22] Sur le rêve d'al-Ma'mūn au sujet d'Aristote, voir D. GUTAS, *op. cit.* (n. 21), 153-165 et plus récemment P.S. VAN KONINGSVELD, "Greek Manuscripts in the Early Abbassid Empire. Fiction and Facts about their Origin, Translation and Destruction", in *BO* 55 (1998), 345-372.

[23] Ibn al-Nadīm cité par F. MICHEAU, *op. cit.* (n. 19), 34.

[24] Ali ibn Ridwān, *Al-Kitāb al-nāfi' fī kayfiyyat ta'līm sinā'at al-tibb,* éd. par K. AL-SAMARRĀ'Ī (Bagdad 1986), 107-108. Sur cet ouvrage d'Ali ibn Ridwān, voir A.Z. ISKANDAR, *art. cit.* (n. 14). Cette version des faits est corroborée par les récits du médecin personnel de Saladin, le juif Ibn Jumay' (H. FÄHNDRICH (ed.), Ibn Jumay',

Pour autant, le mouvement si efficacement encouragé par al-Ma'mūn, dans le cas de la médecine du moins, possédait déjà des racines anciennes remontant, on l'a dit, à la dynastie sassanide. La médecine était dominée à Bagdad par l'élite médicale des nestoriens originaires de Gundisābūr à l'est du Tigre, et en particulier par les familles des Māsawayh, des Tayfūrī et des Bukhtīsū' dont les descendants servirent comme médecins particuliers des califes. Ces familles formaient une communauté unie dont les membres témoignaient d'une haute connaissance de la médecine hippocratico-galénique. Leur langue maternelle était le persan et, en tant que chrétiens nestoriens, leur langue liturgique et scientifique était le syriaque. Ils furent à l'origine de la traduction, commandée à Ḥunayn et ses collègues, d'un grand nombre des ouvrages de Galien. Parmi eux, Yūḥannā Ibn Māsawayh (†857), le médecin particulier d'Al-Ma'mūn et de ses successeurs à Bagdad, commanda des traductions d'ouvrages de Galien à son ancien élève devenu traducteur Ḥunayn Ibn Isḥāq.[25]

Mais avant de nous arrêter plus longuement sur l'œuvre véritablement fondamentale de Ḥunayn, il convient de ne pas méconnaître le rôle joué par certains de ses prédécesseurs restés dans l'ombre. L'historien arabe al-Ya'qūbī auteur d'une chronique composée en 872 de notre ère nous a conservé quelques précieux renseignements sur l'existence de traductions arabes antérieures à Ḥunayn dont il cite des passages ou mentionne seulement le titre. Car s'il n'est pas exclu que al-Ya'qūbī soit lui-même l'auteur des traductions de certains

Treatise to Salāh ad-Dīn on the Revival of the Art of Medicine [Wiesbaden 1983], 18-19) et le savant d'Édesse Isḥāq Ibn 'Alī al-Ruhāwī (IX[e] s.). Le mouvement de traductions qui vit alors le jour apparaît donc comme le fruit d'une politique à la fois antibyzantine et philhellénique destinée à dépeindre le voisin chrétien byzantin comme le successeur indigne des anciens Grecs et à faire passer le régime islamique, sous la direction du calife, comme le véritable héritier de l'ancienne Grèce et de toutes les sciences humaines. Sur cet arrière-plan historique et philosophique, voir D. GUTAS, *op. cit.* (n. 21), 151-153.

[25] Passionné d'anatomie, Ibn Māsawayh commandita notamment à Ḥunayn la traduction de neuf livres de Galien sur le sujet.

des passages qu'il cite, il est tout aussi évident qu'il a puisé pour d'autres à des traductions aujourd'hui perdues.[26] Pour le domaine médical, al-Ya'qūbī ne retient que deux noms: Hippocrate et Galien. M. Klamroth a été le premier à avoir l'idée de comparer les citations de al-Ya'qūbī avec les traductions arabes conservées aujourd'hui et à attirer l'attention sur l'originalité et l'ancienneté du matériel utilisé par al-Ya'qūbī.[27] O. Overwien a quant à lui relevé différentes caractéristiques formelles susceptibles de distinguer les traductions issues du cercle de Ḥunayn d'autres traductions plus anciennes et aujourd'hui perdues pour lesquelles al-Ya'qūbī se révèle une source essentielle.[28] Tel est le cas du traité hippocratique de l'*Aliment* que al-Ya'qūbī selon toute vraisemblance ne cite pas d'après une traduction de Ḥunayn mais de Yaḥyā Ibn al-Bitrīq, tout comme le *Pronostic* ou les *Aphorismes* pour lesquels il a pu utiliser des traductions tirées des lemmes de commentaires anciens tels ceux de Palladios, Théophile ou Stéphane.[29] Ce dernier cas a été étudié par C. Magdelaine qui confirme que al-Ya'qūbī n'a pas utilisé la traduction de Ḥunayn qui résulte elle-même d'une compilation des lemmes galéniques à partir desquels a été reconstitué un texte suivi, mais très vraisemblablement une autre traduction arabe réalisée selon la même méthode d'extraction des lemmes à partir d'un commentaire (perdu en grec) attribué à Palladios.[30] De même, la

[26] Voir *Ibn-Wadhih qui dicitur Al-Ja'qubi, Historiae, pars prior historiam ante-islamicam continens*, M.Th. HOUTSMA (éd.) (Leiden 1883), 107-129 sur Hippocrate et 129-133 sur Galien.

[27] M. KLAMROTH, "Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qubi. Teil I: Hippokrates", in *ZDMG* 40 (1886), 189-205; Teil II: "Die übrigen Ärzte", *ibid.*, 612-638.

[28] Voir O. OVERWIEN, "Einige Beobachtungen zur Überlieferung der Hippokratesschriften in der arabischen und griechischen Tradition", in *Sudhoffs Archiv* 89 (2005), 196-210 qui s'attache à la présence ou non d'un "qāla Abuqrāt" introductif de la citation, à la division en chapitres, aux omissions ou additions communes ou non au commentaire de Galien, à la formulation du titre (quand elle renvoie ou non à une variante connue de Galien).

[29] Voir O. OVERWIEN, *art. cit.* (n. 28), 206-209.

[30] C. MAGDELAINE, "Le commentaire de Palladius aux *Aphorismes* d'Hippocrate et les citations d'Al-Ya'qūbī", in *Trasmissione e ecdotica dei testi medici greci*, a cura di

comparaison entre les citations faites par le médecin arabe al-Ruhawī (IX^{e} s.) dans son livre d'éthique médicale *Adab al-Tabib* (*Formation du médecin*) du traité hippocratique des *Airs, eaux, lieux* avec les lemmes de Galien traduits par Ḥunayn (*Risāla* n° 99) indique que al-Ruhawī disposait d'une traduction arabe du texte d'Hippocrate différente.[31] Plus généralement, ces citations de al-Ya'qūbī ou al-Ruhawī témoignent de la richesse d'une tradition arabe qui ne se réduit pas aux seules traductions de Ḥunayn ou de son école, même si ces dernières constituent de loin notre meilleure source sur cet effort sans précédent dans le monde arabe pour diffuser la médecine grecque.

Ḥunayn ibn Isḥāq

J'en viens à présent à la figure de cet infatigable traducteur qui nous a fourni des renseignements très précis sur l'état de la science médicale et en particulier sur l'œuvre de Galien. Né en 192/807 à Hīra à proximité de l'Euphrate, dans le sud de l'Irak, et issu d'une famille de chrétiens nestoriens, Ḥunayn est bilingue: en tant que nestorien sa langue liturgique et scientifique est le syriaque et la langue parlée dans sa ville natale est l'arabe. Selon ses biographes, il vint étudier la médecine dans la capitale avant de partir étudier le grec quelque part dans l'empire byzantin. Ḥunayn fait en effet partie de cette nouvelle génération de traducteurs qui, jugeant que le grec enseigné dans les écoles syriaques ne présentait pas un niveau suffisant, n'hésita pas pour satisfaire les exigences de

A. GARZYA e J. JOUANNA (Napoli 2003), 321-334. Un commentaire très fragmentaire attribué à Palladios a été retrouvé par H. Biesterfeldt dans un manuscrit arabe de Beyrouth. Et c'est sur la base des indications de H. Biesterfeldt que M. Ullmann a ensuite identifié, dans un article paru en 1977, l'origine des citations de al-Ya'qūbī.

[31] J. JOUANNA, "Remarques sur la tradition arabe du commentaire de Galien aux traités hippocratiques des *Airs, eaux, lieux* et du *Serment*", in *Galeno. Obra, pensamiento e influencia,* J.A. LÓPEZ FÉREZ (ed.) (Madrid 1991), 245.

nouveaux commanditaires prêts à investir des sommes considérables dans des traductions[32], à partir à l'étranger pour parfaire sa formation.[33] Ḥunayn aurait ainsi consacré trois ans de sa vie à apprendre le grec avant de revenir dans sa patrie en étant capable de réciter Homère par cœur.[34] Ḥunayn fait donc partie de ces traducteurs qui, à une excellente connaissance du grec, alliaient une maîtrise parfaite du syriaque et de l'arabe.[35] A son retour, Ḥunayn s'installe donc à Bagdad où, jusqu'à sa mort en 260/873, il s'illustre comme médecin, professeur et surtout traducteur sous les neuf califes qui se succédèrent sur le trône d'al-Ma'mūn (813-833) à al-Mu'tamid (870-890).

A l'âge de quarante-huit ans, en 855, alors qu'une intrigue de cour l'a conduit en prison et privé de tous ses livres, il achève la *Risāla*, ouvrage majeur pour notre connaissance des traductions orientales de Galien, qu'il complètera sept ans plus tard en 862, selon les indications chronologiques données par Ḥunayn lui-même à la fin de sa lettre.[36] Dans cet ouvrage intitulé en arabe "Missive de Ḥunayn ibn Isḥāq à Ali Ibn Yaḥyā sur les livres de Galien qui, à sa connaissance, ont été traduits,

[32] Selon le *Fihrist,* les Banū Mūsā payaient mensuellement cinq cents dinars à Ḥunayn, Ḥubayš et Thābit Ibn Qurra "pour faire de la traduction à temps plein", voir Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist,* G. FLÜGEL (Hrsg.), 2 vol., Leipzig, 1871-1872, 243, 18-20 et trad. B. DODGE (New York-London 1970). Toutes les traductions cependant n'étaient pas faites pour de l'argent: Ḥunayn a réalisé gratuitement plusieurs de ses traductions pour son fils Ḥubayš.

[33] En effet, comme le souligne D. GUTAS, *op. cit.* (n. 21), 211, lorsqu'on voulait faire traduire un livre directement du grec en arabe, on ne trouvait pas aisément des spécialistes parce qu'il n'y avait pas de traducteurs professionnels gréco-arabes, même s'il y avait des gens parlant grec en Syrie et en Palestine, notamment parmi les membres du clergé.

[34] G. STROHMAIER, "Homer in Bagdad", in *ByzSlav* 41 (1980), 196-200 (reproduit dans *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur,* Hildesheim, Zürich, New York 1996, p. 222-226.)

[35] Ce qui était loin d'être le cas de tous les traducteurs, certains comme Yaḥyā Ibn al-Bitrīq, à qui Ḥunayn croit pouvoir attribuer une traduction arabe du *De theriaca ad Pisonem* de Galien, ayant la réputation d'avoir un style exécrable (voir *Risāla* n° 83).

[36] Édition et traduction allemande: Ḥunayn ibn Isḥāq, *Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen,* hrsg. von G. BERGSTRÄSSER (Leipzig 1925).

et sur quelques-uns de ceux qui n'ont pas été traduits", Ḥunayn explique que la première version de cette missive fut rédigée par lui en syriaque à la demande d'un ami et qu'il en fit ensuite la traduction en arabe pour Ali Ibn Yaḥyā.[37] La tradition du texte de la *Risāla* emprunte donc les mêmes voies de transmission que les traductions de Galien, du syriaque à l'arabe. Le texte arabe de la *Risāla* nous est parvenu dans deux manuscrits d'Istanbul, l'Agia Sophia 3631 (= A) seul connu de G. Bergsträsser pour son édition de 1925 avant la découverte par H. Ritter d'un second manuscrit Agia Sophia 3590 (= B) présentant une recension plus ancienne que A. Toutefois, les manuscrits A et B sont tous deux contaminés et contiennent des informations provenant d'autres sources.[38]

Ḥunayn, on l'a dit, a composé la *Risāla* alors qu'il était privé de tous ses livres, y compris le *Sur ses propres livres* de Galien (ou *Fihrist*) où le médecin de Pergame avait lui-même dressé la liste de ses propres livres et que Ḥunayn prend pour guide de son propre exposé.[39] On ne peut donc qu'être impressionné par la fidélité de sa mémoire.[40] Le contenu de cette missive est clairement exposé par Ḥunayn lui-même quand il déclare dans son exposé liminaire vouloir indiquer à son lecteur combien de livres de Galien ont survécu et sous quels titres, et pour chacun en particulier quel est le sujet traité, le nombre des parties, les

[37] Cet Alī Ibn Yaḥyā était membre de la famille des Banū al-Munaǧǧim. Sur cette famille "d'intellectuels perses zoroastrienne dont les ancêtres comptaient des ministres de la dynastie sassanide", voir D. GUTAS, *op. cit.* (n. 21), 199 et F. MICHEAU, "Mécènes et médecins à Bagdad au III[e]/IX[e] siècle. Les commanditaires des traductions de Galien par Ḥunayn ibn Isḥāq", in *Les voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au dix-neuvième siècle,* éd. par D. JACQUART (Genève 1997), 147-179.

[38] Voir l'analyse de ce nouveau matériel par G. BERGSTRÄSSER, "Neue Materialen zu Ḥunayn ibn Isḥāq's Galen-bibliographie", in *DMG* XIX, 2 (Leipzig 1932). Voir également l'étude de ce document par M. MEYERHOF, "New Light on Hunain ibn Isḥāq and his Period", in *Isis* 8 (1926), 685-724.

[39] Galien, *Sur ses propres livres,* éd. par V. BOUDON-MILLOT (cité n. 11).

[40] Même si dans la *Risāla* n° 82, Ḥunayn ne semble plus très sûr d'avoir traduit le *De theriaca ad Pamphilianum* en syriaque, mais "incline à le penser". Il se souvient toutefois que le texte était en très mauvais état.

traductions syriaques ou arabes existantes, celles réalisées par Ḥunayn pour la première fois, ou à la suite de quels prédécesseurs, le degré de fiabilité de ces traductions, leurs destinataires, et l'âge de Ḥunayn au moment de la traduction. Ḥunayn insiste sur l'importance de ces deux derniers points (à savoir l'identité du destinataire et l'âge auquel il a réalisé telle ou telle traduction) pour pouvoir correctement juger du degré de fiabilité de son travail selon son expérience acquise. Ḥunayn se propose également de préciser, pour les livres de Galien qu'il n'a pas encore traduits, s'il en possède ou non un manuscrit grec, complet ou lacunaire. La lecture de la *Risāla* nous montre ainsi Ḥunayn travaillant entouré d'une équipe composée de son fils Isḥāq, son neveu Ḥubayš ou encore de collègues comme Īsā Ibn Yaḥyā.[41] Ḥunayn parvient à dresser une liste de cent vingt-neuf traités de Galien (sur un peu plus de quatre cents traités qu'aurait compté le corpus galénique).[42] Pour dix-sept d'entre eux, il n'en connaît que le titre et n'a pu s'en procurer ni traduction ni manuscrit grec (n° 22, 23, 29, 30, 32, 40, 67, 97, 101, 116, 117, 129) ou encore n'est pas parvenu à utiliser le manuscrit grec qu'il possédait (n° 105, 106, 111, 128) ou a jugé cette traduction inutile (n° 107 dans le cas du *Glossaire hippocratique*). Ḥunayn déclare avoir lui-même traduit cinquante-cinq traités galéniques en syriaque (n° 8, 9, 14, 15, 20, 21, 24-28, 31, 33-35, 39, 41, 43-46, 48, 51, 56, 68, 72, 74, 76, 79, 82, 84-87, 89, 90, 92-94, 96, 98, 100, 102, 104, 108-110, 113, 114, 115, 120, 121, 123, 126, 127), dix en arabe (n° 2, 38, 42, 43, 52, 59, 64, 88, 119, 124) et trente-deux à la fois en syriaque et en arabe (n° 1, 3, 4-7, 10-13, 16-19, 47, 49, 50, 53, 61-63, 65, 69, 75, 78, 91, 95, 99, 103, 112, 122, 125), sans compter la révision par Ḥunayn de traductions antérieures (n° 37, 80, 88) ou les traductions

[41] D'autres savants ont également apporté leur contribution à cette entreprise de traduction: Yaḥyā Ibn al-Bitrīq, Īsā Ibn Yaḥyā, Iṣṭifān ibn Bāsil, Ṯabīt ibn Qurrā (le seul à n'être pas nestorien), Ibrahīm ibn as-Ṣalt et Qustā ibn Lūqā.

[42] Selon le dénombrement de G. FICHTNER, *Corpus Galenicum*, Tübingen (version informatique régulièrement mise à jour).

réalisées en collaboration (n° 81, 118).[43] Un peu plus d'une trentaine de traductions arabes (indiquées en gras dans le tableau joint) réalisées par Ḥunayn ou ses collaborateurs sont conservées. La suprématie des traductions syriaques (antérieures ou contemporaines de Ḥunayn), au moins en nombre, est donc flagrante et leur importance loin d'être négligeable dans la mesure où, comme nous allons bientôt le voir, elles ont bien souvent servi de modèles aux traductions arabes postérieures.

La méthode de travail de Ḥunayn

Il est d'autant plus important de s'arrêter un peu sur la méthode de traduction de Ḥunayn que celle-ci, telle que décrite par son principal acteur dans la *Risāla*, va directement influer sur la qualité des traductions et sur la confiance que l'éditeur de texte grec sera susceptible de leur accorder. On lit et on entend parfois que Ḥunayn serait le représentant d'une méthode de traduction *ad sensum* (selon le sens) en opposition à une méthode de traduction plus littérale *ad verbum*, une opinion qui ne repose sur aucun fondement réel.[44] O. Overwien a bien montré comment les traductions du cercle de Ḥunayn reflètent en réalité une incessante tension entre la fidélité à l'original grec et les exigences de compréhension liées au passage dans une autre langue.[45] Il suffira ici de citer brièvement l'exemple du traité de Galien *Sur ses propres livres*. Jusqu'à la découverte en janvier 2005 par un de mes anciens étudiants en thèse, Antoine Pietrobelli, d'un nouveau manuscrit grec de Thessalonique, le *Vlatadon* 14, le *Sur ses propres livres* n'était connu que par un unique manuscrit grec de Milan l'*Ambrosianus* Q 3 Sup hélas gravement

[43] Pour le détail de ces traductions dont certaines sont partielles ou ne concernent qu'un résumé de l'œuvre en question, voir le tableau en annexe A.

[44] Je rejoins donc là encore le jugement de D. GUTAS, *op. cit.* (n. 21), 218.

[45] Voir pour des exemples précis la contribution d'O. OVERWIEN, "Die orientalische Überlieferung", in B. GUNDERT ed., *Galeni De symptomatum differentiis*, CMG V 5, 1 (Berlin 2009), 131-139.

lacunaire à la suite de la perte de plusieurs folios. Dès 1970, Sezgin avait signalé l'existence d'un manuscrit arabe de Meshed contenant la traduction arabe de Ḥunayn citée dans la *Risāla* (n° 1), l'actuel Rida tibb 5223.[46] Au terme d'innombrables tractations, je suis finalement parvenue à me procurer cette traduction de Ḥunayn qui m'a ainsi permis de combler un important passage d'environ quatre pages sur les écrits anatomiques de Galien (absent dans le manuscrit de Milan), une nouveauté présentée devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en juin 2001.[47] Quatre ans plus tard en avril 2005, après la découverte du *Vlatadon* dans lequel j'ai pu identifier, entre autres traités très rares, le *Sur ses propres livres* non lacunaire, j'ai pu comparer la traduction arabe de Ḥunayn contenue dans le manuscrit de Meshed avec le texte grec du *Vlatadon* pour constater la remarquable fiabilité de la première à la seconde. Si l'on met en regard ma traduction française de la version arabe publiée en 2001 avec ma traduction française du texte grec transmis par le *Vlatadon* d'abord publiée en 2005 dans les *CRAI*, puis reprise dans mon édition de la CUF en 2007, on verra qu'il n'y a pratiquement aucune divergence entre les deux traductions.[48] Cet exemple assez rarement fourni par l'histoire des textes où il est permis de vérifier sur le texte grec enfin retrouvé la fiabilité d'une traduction arabe auparavant seule en notre possession est pour le moins réconfortant pour l'éditeur de traités médicaux. En nous fournissant l'occasion d'une confrontation aussi inattendue que bienvenue, la récente découverte du *Vlatadon* justifie la confiance que nous sommes en droit d'accorder aux traductions de Ḥunayn.

[46] F. SEZGIN, *op. cit.* (n. 2), Band III, 78-79, n° 1. Voir aussi mon édition de Galien (citée n. 11), 50-62.

[47] V. BOUDON-MILLOT, "Deux manuscrits médicaux arabes de Meshed (Rida tibb 5223 et 80): nouvelles découvertes sur le texte de Galien", in *CRAI*, fasc. II (avril-juin) (2001), 1197-1222.

[48] V. BOUDON-MILLOT (avec A. PIETROBELLI), "De l'arabe au grec: un nouveau témoin du texte de Galien (le manuscrit *Vlatadon* 14)", in *CRAI*, fasc. II (avril-juin) (2005), 497-534; à comparer avec le texte publié dans mon édition de Galien (citée n. 11).

Comment travaille Ḥunayn? Dans les cas les plus favorables, Ḥunayn commence par établir sur le grec une première traduction syriaque qui servira de base à une deuxième traduction arabe.[49] Ce modèle longtemps considéré comme dominant mérite cependant d'être nuancé. Alors que pour les uns Ḥunayn n'aurait traduit que trois traités directement du grec en arabe, pour d'autres ce nombre s'élèverait à 36.[50] Et si on ajoute les neuf traductions arabes de Isḥāq (*Risāla* n° 41, 48, 61, 84, 104, 115, 122, 125 et 127) réalisées dans les mêmes conditions aux douze autres réparties entre Iṣṭifan ibn Basīl (n° 36, 39, 56, 64, 71), Ṯabīt ibn Qurra (n° 76, 113), Ibrāhīm ibn al-Ṣalt (n° 57, 73), Yaḥyā Ibn al-Bitrīq (n° 83) et un certain Samlī (n° 76), on aboutirait à un total de cinquante-sept traductions arabes établies directement à partir du grec, soit 50% du total.[51]

Comment expliquer un tel écart? Celui-ci s'explique par le fait que Ḥunayn se contente bien souvent d'énumérer successivement les traductions syriaques et arabes existantes sans préciser leurs modèles respectifs. Or, la succession des unes et des autres à l'intérieur d'une même notice n'indique pas avec certitude que les premières aient servi de modèles aux secondes, même si ce schéma reste le plus fréquent. Quoi qu'il en soit, je me suis efforcée, dans le tableau fourni en annexe, de faire figurer les éventuels renseignements donnés par Ḥunayn au sujet du modèle de ses différentes traductions en ne notant rien là où il a préféré garder le silence. La seule conclusion qu'autorise la

[49] Noter toutefois que dans certains cas, il est vrai assez rares, Ḥunayn avoue ne pas se souvenir s'il a fait une traduction *de novo* ou s'il a amélioré une traduction existante (voir par exemple *Risāla* 34).

[50] F. MICHEAU, *op. cit.* (n. 19), 37 qui cite le nombre de trois traités seulement *vs* G. STROHMAIER, *art. cit.* (n. 2), 2009 qui cite le nombre de trente-six traités (*Risāla* n° 1-7, 11-13, 16-19, 38, 42, 47, 49, 50, 52, 61-64, 68, 75, 78, 88, 95, 101, 103, 112, 119, 122, 124).

[51] Toujours selon le décompte de G. STROHMAIER, *art. cit.* (n. 2), 2009-2010 qui distingue le cas de ʿĪsā Ibn Yaḥyā et Ḥubayš qui ne connaissaient pas le grec (2006) et dont les traductions remontent à un modèle syriaque (pourtant citées par Ḥunayn sur le même plan que celles de Ṯabīt ibn Qurra et Samlī par exemple dans la *Risāla* n° 76).

lecture de la *Risāla* est que les traductions arabes dont nous disposons aujourd'hui ont été réalisées soit à partir d'un modèle grec, soit à partir d'une traduction syriaque, que celle-ci soit antérieure à Ḥunayn, révisée par ses soins ou entièrement réalisée par lui.[52] Mais il est difficile d'aller plus loin. Ces différents schémas sont d'ailleurs eux-mêmes soumis à de nombreuses variations, soit que Ḥunayn se décharge sur d'autres (son fils ou son neveu) de la réalisation de la traduction arabe, soit qu'il confie la traduction syriaque à un de ses collaborateurs et se charge lui-même de la traduction arabe.[53] Enfin, dans de très rares cas, la traduction syriaque vient après la traduction arabe.[54]

Ḥunayn se montre assez sévère vis-à-vis des traduction de Sergius qui devaient sans doute paraître bien vieillies à ses contemporains (voir *Risāla* n° 6, 7, 11, 17, 49)[55], tout comme il critique également celles de Ayūb al-Ruhawī qu'il qualifie d'incompréhensibles[56], n'hésitant pas au passage à louer ses propres traductions syriaques auxquelles il attache visiblement plus d'importance que ses traductions arabes, alors même qu'il est rare qu'il soit le premier à traduire un traité de Galien en syriaque.[57] Il est vrai qu'il ne ménage pas sa peine, n'hésitant

[52] En ce qui concerne les traductions du grec au persan (pehlvi), et bien que les nombreux chrétiens nestoriens vivant dans l'empire sassanide aient parlé le persan (principalement les familles de médecins de Gundisābūr), nous n'avons aucun témoignage documentaire sur le fait qu'ils aient traduit vers l'arabe des traductions pehlvi d'ouvrages grecs.

[53] Voir par exemple *Risāla* n° 2.

[54] Voir par exemple *Risāla* n° 36.

[55] Durant les 350 ans qui séparent Sergius de Ḥunayn, la langue syriaque avait en effet beaucoup évolué pour se moderniser et acquérir une nouvelle terminologie (voir S. BROCK, "The Syriac Background to Ḥunayn's Translation Technique", in *Aram* 3 [1991], 150-152), même si Ḥunayn concède que la qualité des traductions de Sergius dépendait aussi de l'âge qu'il avait et de l'expérience acquise au moment de leur réalisation (voir *Risāla* n° 20 où Ḥunayn juge la première partie de sa traduction du *De methodo medendi* comme inférieure à la suite achevée plus tard).

[56] Voir *Risāla* n° 37. Dans ce dernier cas, Ḥunayn a été amené à réviser la traduction syriaque fautive d'Ayūb pour corriger la traduction arabe établie à partir de celle-ci par Iṣṭifan.

[57] Voir *Risāla* n° 28 où Ḥunayn précise être le premier à avoir effectué une telle traduction.

pas à remettre son ouvrage sur le métier et à réviser ses traductions pour les améliorer si nécessaire tout au long de sa vie.[58]

La personnalité du commanditaire et son niveau d'instruction peuvent également amener Ḥunayn à infléchir son style pour mieux s'adapter à ses exigences.[59] Ou bien, après avoir travaillé comme à son habitude, Ḥunayn peut être amené à refaire sa première traduction: "Je l'avais traduit (*sc.* le *Sur la pléthore*) peu auparavant pour Bohtiso selon le mode d'expression auquel j'ai l'habitude de recourir dans la traduction, c'est-à-dire d'après moi l'expression la plus élégante et la plus efficace et qui suive au plus près le grec, sans enfreindre les lois du syriaque. Ensuite Bohtiso m'a demandé de modifier ma traduction en recourant à une expression plus facile, plus accessible et plus développée que ne l'était la première expression. Et je l'ai fait".[60] Dans d'autres cas encore le commanditaire intervient sur la traduction en demandant à Ḥunayn d'y introduire des changements. C'est ainsi que le vizir Muḥammad Ibn Abd al-Malik[61] († 847) fut à l'origine, dans la traduction arabe, de modifications non souhaitées par Ḥunayn qui continua de préférer sa première traduction.[62]

[58] Voir par exemple *Risāla* n° 17.

[59] Voir *Risāla* n° 5 *(De pulsibus ad Teuthram)* où Ḥunayn explique pourquoi ses traductions syriaques destinées à des hommes de l'art, d'une haute intelligence et d'une grande culture, comme le fut Salmawayh, lui donnèrent beaucoup plus de mal que ses traductions arabes. Voir aussi *Risāla* n° 7 (*De ossibus*) où Ḥunayn dit s'être efforcé de respecter les qualités de clarté chère à son commanditaire Ibn Māsawayh.

[60] Voir *Risāla* n° 56.

[61] Ce commanditaire fortuné mais peu cultivé fut trois fois vizir sous trois califes successifs. Sa famille avait fait fortune dans le commerce d'huile d'où son nom de al-Zayyāt "homme de l'huile". Voir D. GUTAS, *op. cit.* (n. 21), 202-203 qui le décrit comme un arriviste fortuné qui avait des prétentions à être un poète et fit de grandes dépenses pour payer des traducteurs et des scribes et ainsi justifier son statut de fonctionnaire fraîchement acquis et son appartenance à l'élite culturelle abbasside.

[62] Voir *Risāla* n° 38. Le commanditaire est également susceptible d'influer sur le rythme de la traduction, voir par exemple à propos du *Commentaire aux Aphorismes* (*Risāla* n° 88) comment Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mudabbir exigea de relire chaque partie avant que Ḥunayn poursuive sa traduction. Comme Aḥmad en fut empêché (sans doute par manque de temps), Ḥunayn se vit contraint d'interrompre sa traduction après le premier livre jusqu'à ce qu'un autre commanditaire lise cette première et unique partie et lui demande d'achever le reste.

Pour réviser des traductions antérieures tout comme pour établir les siennes propres, Ḥunayn doit nécessairement avoir recours à de nouveaux manuscrits.[63] Bien qu'il ne le précise pas toujours là encore, il s'agit naturellement de manuscrits grecs.[64] La recherche de manuscrits constitue une étape nécessaire et incontournable. Ḥunayn rapporte qu'il se rendit dans différentes cités à la recherche des précieux manuscrits. On apprend ainsi, dans le cas du *Sur la démonstration* (dont il ne subsiste aujourd'hui que quelques fragments), que ses recherches l'ont mené en Mésopotamie du nord, dans toute la Syrie, en Palestine et en Égypte jusqu'à Alexandrie et enfin Damas (où il n'a trouvé que la moitié du texte en désordre et incomplet).[65] De même, Ḥunayn nous apprend que des manuscrits grecs se trouvaient à Alep.[66] Certains des manuscrits obtenus avec tant de peine se révélèrent cependant illisibles ou terriblement fautifs ou lacunaires. Il n'est pas rare, en outre, que Ḥunayn confesse avoir trouvé un manuscrit mais n'avoir pu l'utiliser, soit parce qu'il a été incapable de le lire[67], soit parce qu'il n'en a pas eu le temps[68] ou encore parce qu'il n'en a pas vu l'utilité.[69] On peut évoquer

[63] Voir le cas du *Commentaire aux Aphorismes* (*Risāla* n° 88) où la révision de la traduction syriaque antérieure d'Ayūb al-Ruhāwī sur la base d'un manuscrit grec fut d'une telle ampleur que Ḥunayn fut amené à l'envisager comme une nouvelle traduction à part entière. De même, on ne comprendrait pas comment Ḥunayn aurait pu apporter au travail de ses prédécesseurs des modifications majeures comme celles dont il s'enorgueillit à propos du *De crisibus* (n° 18) sans recourir au texte grec. Même chose à propos du *De diebus decretoriis* (n° 19) et du *De methodo medendi* (n° 20) où la référence au grec est cette fois explicite. A propos des manuscrits mentionnés par Ḥunayn, on notera toutefois que, dans la perspective qui est la sienne quand il rédige la *Risāla,* il importe moins de préciser quels manuscrits il possédait que ceux dont il manquait et dont il convenait de poursuivre la recherche. Ainsi, il se lamente dans la préface d'avoir à présent perdu tous les livres qu'un par un il avait trouvés dans différents pays ou cités.

[64] La mention du grec est explicite in *Risāla* n° 3, 13, 16, 20, 39, 40, 44, 46, 48, 52, 54, 58, 59, 60, 65, 68, 69, 73, 74, 77, 81, 82, 89, 90, 92, 94, 95, 98, 102, 105, 106, 107, 108, 113 et 123.

[65] Voir *Risāla* n° 115.

[66] Voir *Risāla* n° 67. Curieusement Ḥunayn ne cite pas une seule fois Constantinople.

[67] Voir *Risāla* n° 40, 63, 65, 73, 89, 92, 98, 102, 105, 106, 114, 122.

[68] Voir *Risāla* n° 46, 48, 52, 54, 55, 58, 59, 69, 104, 111.

[69] Voir par exemple *Risāla* n° 107.

ici la difficulté de déchiffrer des manuscrits encore écrits en onciales, une écriture majuscule dont Ḥunayn était semble-t-il peu familier au début de sa carrière avant d'étudier à Alexandrie[70], mais surtout on l'a vu le mauvais état de certains de ces témoins particulièrement fautifs.[71]

La méthode de Ḥunayn, telle qu'exposée dans la *Risāla*, est celle d'un philologue exigeant.[72] Une fois le matériel nécessaire réuni, Ḥunayn collationne les manuscrits à sa disposition, établit un texte de base et le prend pour modèle de sa traduction, ou bien encore le confronte à une traduction existante avant de la réviser. On peut regretter que Ḥunayn ne note pas les variantes rencontrées dans les différents manuscrits grecs à sa disposition, sauf dans les rares cas où elles apparaissent sous forme de gloses marginales. Dans le cas du *Sur la méthode thérapeutique*, il a ainsi commencé, avec l'aide de Salmawayh[73], à réviser la traduction syriaque de Sergius des livres 7 à 14 sur le texte grec avant de renoncer à cette méthode fastidieuse et de réaliser une traduction *de novo* directement sur le grec.[74] Si

[70] Voir par exemple *Risāla* n° 114 où Ḥunayn qui n'avait encore jamais fait de traduction a d'abord été incapable d'exploiter le manuscrit qu'il avait entre les mains du *De nominibus medicinalibus*. Il semble en revanche que Ḥunayn ait ensuite été tout à fait capable de lire les manuscrits en majuscules (voir sur ce point G. STROHMAIER, *art. cit.* (n. 2), 1996).

[71] Voir par exemple *Risāla* n° 13 et 28. Il n'est pas rare cependant que Ḥunayn, après avoir fait cet aveu d'impuissance, annonce avoir finalement réalisé plus tard une traduction du traité en question. Tel est le cas du *De septimestri partu* (*Risāla* n° 63) dont Ḥunayn avait eu entre les mains un manuscrit qu'il n'était parvenu ni à lire ni à traduire et dont il a cependant réalisé deux traductions syriaque et arabe (voir d'autres cas semblables dans la *Risāla* n° 65 et 69). Il faut donc supposer (hypothèse la plus probable) soit qu'il a trouvé plus tard un autre manuscrit grec plus lisible, soit qu'il a révisé une traduction syriaque antérieure avant de la prendre pour base de sa traduction arabe. Mais même dans ce dernier cas, le recours à un manuscrit grec pour réviser une traduction syriaque antérieure est le plus vraisemblable.

[72] Voir par exemple *Risāla* n° 3 et 20.

[73] Médecin nestorien († 839-840) qui fut un des premiers commanditaires de Ḥunayn.

[74] Voir *Risāla* n° 20. Ḥunayn se trouvait alors à Raqqa sur le Haut Euphrate et le hasard voulut que le bateau qui transporta sa précieuse traduction à Bagdad brûla, l'obligeant quelques années plus tard à refaire une nouvelle traduction, cette fois de l'ensemble des quatorze livres que comptait le traité de Galien.

nécessaire, Ḥunayn n'hésite pas à revoir un texte particulièrement fautif plusieurs fois au cours de sa vie. Il met ainsi son lecteur en garde contre les différentes versions d'une même traduction qui peuvent circuler.[75] Quand il ne dispose que d'un seul manuscrit, qui plus est de mauvaise qualité, il s'efforce de le corriger "en accord avec la pensée de Galien". Tel est le cas du *Sur l'anatomie d'Érasistrate* que Ḥunayn fut le premier à traduire en syriaque alors qu'il ne disposait que d'un unique manuscrit très fautif et même lacunaire à la fin. Ḥunayn nous dit avoir consacré tous ses efforts à rendre le texte compréhensible en s'efforçant de ne pas s'éloigner de la pensée de Galien.[76] Dans un tel cas, la suprématie de la traduction de Ḥunayn tient donc à son exceptionnelle connaissance de l'œuvre et de la pensée galéniques qui lui permettent de restituer les passages les plus corrompus ou du moins d'en donner une explication satisfaisante. La perte de la traduction syriaque de Ḥunayn tout comme celle de la traduction arabe de Ḥubayš est d'autant plus regrettable que, dans ce dernier cas, le traité est également entièrement perdu en grec.[77] Ailleurs Ḥunayn recourt à la critique interne pour corriger Galien d'après Galien, comme dans le cas du traité *Sur les bons et les mauvais sucs des aliments* où Ḥunayn corrige sa traduction en la comparant au traité *Sur les facultés des aliments* qu'il est également en train de traduire.[78] Toutefois, Ḥunayn avoue parfois son incompétence à propos d'auteurs autres que Galien. Il interrompt ainsi sa traduction syriaque du *Sur les noms médicaux* pour préciser qu'il a renoncé à traduire une citation d'Aristophane qui était si corrompue

[75] Voir par exemple *Risāla* n° 13 où Ḥunayn précise avoir traduit le *De naturalibus facultatibus* en syriaque une première fois à l'âge de dix-sept ans (alors qu'il ne disposait que d'un manuscrit grec très lacunaire et était lui-même encore inexpérimenté), avant de remettre son travail sur le métier un peu plus tard.

[76] Voir *Risāla* n° 28.

[77] Seules sont conservées quelques citations chez Rāzī, *Liber continens Kitab alhawi fi-l-tibb,* (Haidarabad 1955), I 40, 2 (cf. I. GAROFALO ed., *Erasistrati fragmenta,* Pisa, 1988, fr. 175); IV 53, 17 (cf. GAROFALO fr. 239); V 96, 11 (cf. GAROFALO fr. 125); VI 132, 11 (cf. GAROFALO fr. 277).

[78] Voir *Risāla* n° 74 et 76.

dans le manuscrit grec dont il disposait qu'il aurait été incapable de restituer correctement les mots de cet auteur dont, nous dit-il, il est loin d'être aussi familier que de Galien.[79]

Questions préalables à résoudre par l'éditeur de textes grecs

Si Ḥunayn nous a assez bien renseignés sur sa méthode philologique, il n'en reste pas moins que face à une traduction arabe mise sous son nom dans les manuscrits, de nombreux problèmes continuent à se poser, notamment la question de l'auteur et du modèle (grec ou syriaque) de la traduction arabe.[80]

Bien des traductions attribuées à Ḥunayn ou à son école dans les manuscrits ou les bibliographies sont en réalité l'œuvre d'autres traducteurs moins renommés.[81] Je ne donnerai qu'un exemple de cette difficulté emprunté à la toute récente et très savante édition du traité de Galien *Sur les différences des symptômes* par B. Gundert.[82] Transmis par vingt-trois manuscrits grecs, le traité possède une riche tradition orientale au même titre que trois autres traités sur les causes et les symptômes avec lesquels il forme un groupe remontant à l'enseignement alexandrin.[83] Ḥunayn nous apprend ainsi que cet ensemble avait fait

[79] La traduction syriaque est perdue mais cette précision a été reprise dans la traduction arabe de Ḥubayš, voir *Galen über die medizinischen Namen*, hrsg. von M. MEYERHOF und J. SCHACHT, *APAW* 3 (1931), 17-18 et 32 (texte arabe et traduction allemande).

[80] Il peut parfois être difficile, face à un texte arabe, de savoir si l'on a affaire à une traduction, une adaptation ou un résumé, voir P. PORMANN, "Jean le Grammairien et le *De sectis* dans la littérature médicale d'Alexandrie", in *Galenismo e medicina tardoantica. Fonti greche, latine e arabe,* a cura di I. GAROFALO e A. ROSELLI (Napoli 2003), 233-263.

[81] La prudence s'impose d'autant plus que comme le note E. SAVAGE-SMITH, "Galen's Lost Ophthalmology and the Summaria Alexandrinorum", in *The Unknown Galen,* ed. by V. NUTTON (London 2002), 121: "The statement in a manuscript that a treatise was translated by Ḥunayn ibn Isḥāq is not sufficient evidence, ... for virtually every manuscript copy of a work claiming a greek origin has such a statement".

[82] *Galeni De symptomatum differentiis*, (cité n. 45), 367 (voir en particulier le développement rédigé par O. OVERWIEN sur la tradition orientale p. 103-148).

[83] Sur cet ensemble réparti en six livres chez les Alexandrins, voir *Risāla* n° 14.

l'objet de deux traductions syriaques de Sergius (avant et après son séjour d'étude à Alexandrie), que lui-même l'avait à son tour traduit en syriaque et son neveu Ḥubayš en arabe. Mais alors que ces trois traductions syriaques sont perdues, le problème se pose de l'attribution de la traduction arabe que nous avons seule conservée. Bien que Ḥunayn dans la *Risāla* désigne Ḥubayš comme l'auteur de cette traduction, deux des huit manuscrits arabes qui nous l'ont transmise mettent cette même traduction sous le nom de Ḥunayn, une situation confuse mais commune à de nombreux autres traités de Galien, même si dans le cas présent l'attribution à Ḥubayš reste la plus probable.[84]

Aux dires de Ḥunayn lui-même, ses propres traductions différaient de celles de Ḥubayš sur lequel il porte un jugement assez sévère: "Ḥubayš est un homme qui possède une aptitude à la compréhension et qui désire prendre ma méthode de traduction comme modèle; seulement je ne tiens pas son zèle à la hauteur de son talent".[85] Malgré les études menées sur le style ou le lexique propres à Ḥunayn, il reste parfois difficile d'attribuer une traduction à Ḥunayn ou à son cercle plutôt qu'à d'autres traducteurs.[86] L'enjeu est pourtant de taille: identifier de nouvelles traductions de Ḥunayn et de ses collègues non recensées dans la *Risāla*.[87]

[84] Voir d'autres exemples dans H. RITTER et R. WALZER, "Arabische Übersetzungen griechischer Ärzte in Stambuler Bibliotheken", in *SPAW* 26 (1934), 811 n. 5 (repris dans *Galen in the Arabic Tradition. Texts and Studies,* F. SEZGIN ed. (Frankfurt a. M. 1996), IV, 13, n. 5).

[85] Voir *Risāla* n° 16.

[86] Voir les analyses linguistiques pionnières de G. BERGSTRÄSSER, *Ḥunayn ibn Isḥāq und seine Schule* (Leiden 1913). Sur Ḥubayš, voir l'étude de H.H. BIESTERFELDT, *Galens Traktat "Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen" in arabischer Übersetzung* (Wiesbaden 1973), 15-28.

[87] De même le nom de Ḥunayn est fréquemment cité comme traducteur des *Summaria alexandrinorum,* c'est-à-dire les résumés des traités de Galien établis par les Alexandrins, perdus en grec mais conservés en arabe et dont il ne sera pas autrement question ici dans la mesure où ils ne sont que d'une aide très limitée, pour ne pas dire nulle, pour l'établissement du texte, leur étude relevant davantage de l'histoire et de la tradition du texte. Or nombre de ces attributions sont plus que douteuses si l'on se fie à l'examen de la terminologie utilisée dans les traductions en question, voir P. PORMANN, "The Alexandrian Summary (*Jawami'*) of Galen's On the sects for beginners:

La question du modèle de la traduction arabe (grec ou syriaque) est également une de celles que doit tenter de résoudre tout éditeur de texte avant d'utiliser ce matériel. En l'absence d'indications précises de Ḥunayn dans certaines notices de la *Risāla,* le fait qu'une traduction arabe arrive en deuxième position (cas le plus fréquent) a souvent laissé supposer qu'elle avait été établie sur une traduction syriaque précédente.[88] En l'absence d'indications explicites à ce sujet, et surtout de critères formels clairement identifiés, les éditeurs ont donc tendance à considérer que, selon le modèle dominant, la traduction arabe à laquelle ils ont affaire a été établie à partir du syriaque.[89] Or nous avons vu plus haut que ce schéma n'était sans doute pas aussi répandu qu'on le lit souvent. L'éditeur se trouve donc bien souvent confronté à une aporie.

Mais il convient à présent de passer à l'étude de quelques cas particulièrement représentatifs de l'apport des traductions orientales à l'édition des textes médicaux en distinguant, selon les critères énoncés plus haut, les cas où le texte grec est entièrement ou partiellement perdu de ceux où il est conservé.

Le texte grec est entièrement perdu ou très fragmentaire

Par traduction orientale j'entends prioritairement là encore traduction arabe, dans la mesure où les quelques fragments conservés en syriaque, du moins dans le cas d'un auteur majeur comme Galien, ne concernent pas des textes que nous

commentary or abridgement?", in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries,* ed. by P. ADAMSON, H. BALTUSSEN and M.W.F. STONE, vol. 2 (London 2004), 18 et I. GAROFALO, "I sommari degli Alessandrini", in *Galenismo...* (cité n. 80), 203-231.

[88] Cela paraît certain dans le cas du *De inaequali intemperie* (*Risāla* n° 52) où Ḥunayn, bien que possédant un manuscrit grec, n'a pas eu le temps de le lire et n'a donc pu faire sa traduction arabe qu'à partir du syriaque.

[89] Voir par exemple l'édition de B. GUNDERT (citée n. 45), 113: "Ḥunayn äussert sich in seinem Brief nicht explizit dazu, doch aller Wahrscheinlichkeit nach hat Hubays den Text nicht auf der Basis einer griechischen Handschrift, sondern nach der syrischen Vorlage seines Onkels Ḥunayn übersetzt".

ne possédions déjà en grec.[90] Ainsi, dans ma propre édition de l'*Art médical* de Galien, malgré tous mes efforts, il m'a été impossible d'utiliser les fragments syriaques conservés pour améliorer le texte grec de Galien avec lequel ils présentaient de trop importantes divergences.[91]

Le cas où le texte grec est entièrement perdu est évidemment celui où l'apport de la tradition orientale est le plus déterminant, mais il s'agit également d'un cas limite où l'éditeur du texte grec disparaît au profit de l'éditeur du texte arabe. Une vingtaine de traités galéniques ou pseudo-galéniques sont ainsi conservés, pour tout ou en partie, uniquement en arabe.[92] Il ne sera fait mention ici que des traités authentiques.

Ainsi sur les quinze livres que compte le traité *Sur les pratiques anatomiques* (*Risāla* n° 21), seuls sont conservés en grec les huit premiers livres et les cinq premiers chapitres du neuvième dans un unique manuscrit ancien, le *Parisinus graecus* 1849 (copié vers 1150 par Johannikios).[93] Les sept derniers livres conservés seulement en arabe ont été édités pour la pre-

[90] Voir E.A.W. BUDGE (ed.), *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or "The Book of Medicine": The Syriac Text Edited from a Rare Manuscript with an English Translation* (London 1913); J. SCHLEIFER, "Zum syrischen Medizinbuch", in *ZSVG* 4 (1926), 70-122, 161-195; 5 (1927), 195-237; 6 (1928), 154-177, 275-299. Voir aussi E. SACHAU, *Inedita Syriaca* (Wien 1870): texte syriaque seul; A. MERX, "Proben der syrischen Übersetzung von Galenus' Schrift über die einfachen Heilmittel", in *ZDMG* 39 (1885), 237-305 (texte syriaque avec texte grec correspondant et traduction allemande).

[91] Voir mon édition de Galien, *Œuvres* tome II: *Art médical* (Paris 2000), 230-234 où j'analyse deux citations syriaques conservées à l'intérieur de l'ouvrage anonyme édité par E. A. W. BUDGE sous le titre *The Book of Medicine* (cité n. 90) et plus tard traduites en anglais par J. SCHLEIFER, *art. cit.* (n. 90). Je notais le désaccord observé dans certains passages entre d'un côté le texte syriaque et de l'autre côté la traduction arabe de Ḥunayn et le texte grec de Galien, et j'en concluais que la tendance à la simplification et à l'abrègement de l'auteur syriaque rendait son témoignage inutilisable pour l'établissement du texte grec. Depuis, Siam Bhayro a montré que ces omissions pouvaient s'expliquer par des accidents dans la transmission du texte syriaque et notamment par des sauts du même au même. Voir S. BHAYRO, "Syriac Medical Terminology: Sergius and Galen's Pharmacopia", in *Aramaic Studies* 3, 2(2005), 147-165.

[92] Selon la liste donnée par G. STROHMAIER, *art. cit.* (n. 2), 2011-2016.

[93] Tous les autres manuscrits *recentiores* dérivent de cet unique manuscrit ancien.

mière fois en 1906.[94] La traduction arabe est conservée dans au moins huit manuscrits arabes dont trois ont pu être utilisés pour l'édition et qui remontent tous trois à un même archétype.[95] Bien qu'attribuée à Ḥunayn dans les manuscrits, cette traduction est présentée comme l'œuvre de Ḥubayš dans le *Fihrist*.[96] Mais I. Garofalo note que la traduction du livre IV présente des caractéristiques lexicologiques et syntaxiques propres aux traductions d'Īsā Ibn Yaḥyā.[97] Dans l'un comme dans l'autre cas (Ḥubayš ou Īsā), la traduction a donc été élaborée à partir d'un modèle syriaque, vraisemblablement la traduction syriaque de Ḥunayn. L'apport de la traduction arabe est donc non seulement essentiel pour les livres 9 à 15 perdus en grec mais aussi pour tout le début du traité (livres 1 à 8) où elle permet de corriger de nombreux passages corrompus dans l'unique manuscrit grec conservé.[98]

Signalons encore parmi les traités de Galien perdus en grec le *Sur les noms médicaux* (*Risāla* n° 114) dont seul le livre 1 (sur les cinq que comptait le traité galénique) a été conservé dans la traduction syriaco-arabe de Ḥubayš.[99] Il en va de même du *Sur l'expérience médicale* (*Risāla* n° 109) qui n'a survécu que dans la traduction arabe de Ḥubayš faite sur la traduction syriaque de Ḥunayn.[100] Le *Sur le fœtus de sept mois* (*Risāla* n° 63), dont seule une moitié est conservée en grec, nous a été transmis

[94] M. SIMON, *Anatomie des Galen. Sieben Bücher* (Leipzig 1906), vol. I texte arabe; vol. II traduction allemande, notes et index. Voir pour les neuf premiers livres, I. GAROFALO (ed.), *Galenus, Anatomicarum administrationum libri qui supersunt nouem. Earundem interpretatio arabica Hunaino Isaaci filio ascripta*, vol. I: livres I-IV (Napoli 1986) et vol. II: livres V-IX, (Napoli 2000).

[95] *Ibid.*, XVIII.

[96] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 290. Noter qu'on trouve dans les livres V et VII des notes érudites et philologiques attribuées à Ḥunayn (I. GAROFALO, *Galenus, Anatomicarum...*, 1986, XIX).

[97] I. GAROFALO, *Galenus, Anatomicarum...*, 1986, XXIV-XXV n. 26.

[98] I. GAROFALO, "Note filologiche sull'anatomia di Galeno", in *ANRW* II 37. 2 (Berlin 1994), 1790-1833.

[99] M. MEYERHOF et J. SCHACHT, *op. cit.* (n. 79).

[100] R. WALZER (ed.), *Galenus. On Medical Experience* (Oxford 1944): texte arabe et traduction anglaise.

intégralement en arabe[101], tout comme le *Sur le Régime des maladies aiguës selon Hippocrate* (*Risāla* n° 78)[102], le *Sur la différence des parties homéomères* (*Risāla* n° 33)[103], le *Comment il faut reconnaître le meilleur médecin* (*Risāla* n° 112)[104], le *Sur l'anatomie des morts* (*Risāla* n° 25)[105], et le *Sur les mouvements incertains* (*Risāla* n° 47), ce dernier également conservé en latin.

Dans d'autres cas moins favorables, il faut nous contenter de fragments, de sommaires ou de simples citations. Ainsi des différents résumés des dialogues de Platon rédigés par Galien et tous perdus en grec (*Risāla* n° 124), seul nous est parvenu en arabe le *Résumé du Timée*.[106] Du *Sur les mœurs* (*Risāla* n° 119) en quatre livres, également perdu en grec, n'est conservé en arabe qu'un sommaire basé sur la traduction de Ḥunayn.[107] De même le *Sur les connaissances médicales de Platon dans le Timée* (*Risāla* n° 122) n'a survécu en arabe qu'à l'état de fragments édités par H.O. Schröder et P. Kahle en 1934.[108]

[101] R. WALZER, "Galens Schrift 'Über die Siebenmonatskinder'", in *RSO* 13 (1935), 323-357.

[102] *Galeni De diaeta in morbis acutis secundum Hippocratem libellorum versiones Arabicas*, edidit et in linguam Anglicam vertit M. LYONS, CMG Suppl. Or. II (Berlin 1969).

[103] *Galeni De partium homoeomerium differentia libelli versionem Arabicam*, edidit, in linguam Germanicam vertit, commentatus est G. STROHMAIER, CMG Suppl. Or. III (Berlin 1970).

[104] *Galeni De optimo medico cognoscendo libelli versionem Arabicam*, edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est A.Z. ISKANDAR, CMG Suppl. Or. IV (Berlin 1988).

[105] Édition en préparation dans le CMG par I. ORMOS.

[106] P. KRAUS et R. WALZER (ed.), *Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta* (London 1951).

[107] Texte arabe seul édité par P. KRAUS dans le *BFAUE* V, 1 (1937). Analyse du contenu par R. WALZER, "New Light on Galen's Moral Philosophy", in *CQ* 43 (1949), 82-96 (repris dans *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy* (Oxford 1962), 142-163). Traduction anglaise par J.N. MATTOCK, "A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Book *Περὶ ἠθῶν*", in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to R. Walzer*, ed. by S. M. STERN, A. HOURANI and V. BROWN (Oxford 1972), 235-260.

[108] Les fragments conservés en grec ont été édités par C.J. LARRAIN, *Galens Kommentar zu Platons Timaios* (Stuttgart 1992); les fragments arabes (du 3e livre) et certaines citations tirées des auteurs arabes ont été édités par H.O. SCHRÖDER et P. KAHLE, *Galeni In Platonis Timaeum commentarii fragmenta*, collegit, disposuit, explicavit H.O. Schröder, appendicem Arabicam addidit P. Kahle, CMG Suppl. I (Leipzig-Berlin 1934).

Mais la situation à tous égards la plus féconde, et qui nous permet de faire ici le lien avec l'autre grand médecin de l'Antiquité, Hippocrate, est celle des commentaires consacrés par Galien à son illustre prédécesseur. On sait que Ḥunayn avait traduit en syriaque un *Commentaire au Serment d'Hippocrate* (*Risāla* n° 87) qu'il considérait comme un authentique traité galénique et qu'il avait accompagné d'explications personnelles sur les passages les plus difficiles, mais dont il ne reste que des citations chez différents auteurs arabes.[109] La confrontation des trois principaux témoignages sur le commentaire de Galien, ceux de Al-Ruhawī dans son *Adab al-Tarib* (IX[e] s.), de Al-Birunī dans sa *Risāla fi fihrist kutub Muḥammad B. Zakariya' al-Rāzī* et de Ibn Abī Usaybi'a (XIII[e] s.), tous cités par Rosenthal[110], ne permettent malheureusement pas, malgré leurs convergences d'ensemble, de reconstituer le texte grec de ce commentaire.[111] Cependant, J. Jouanna a bien montré que ces témoignages nous ont conservé des renseignements fort précieux sur l'organisation de l'enseignement de la médecine en Grèce, en confirmant l'existence de trois branches de la famille des Asclépiades à Rhodes, Cos et Cnide et en soulignant la difficulté pour ces écoles de recruter uniquement parmi leurs membres et donc la nécessité de s'ouvrir à l'extérieur en liant ces nouveaux disciples par un serment qui garantisse la confidentialité de l'enseignement délivré. Quand la tradition orientale se révèle impuissante à nous renseigner sur la lettre exacte du texte, elle reste donc capable de nous informer sur son contenu général. En outre, l'étude de ces citations permet de confirmer que, comme dans l'immense majorité des traités hippocratiques pour lesquels il existe un commentaire, la traduction arabe du *Serment* hippocratique a

[109] F. ROSENTHAL, "An Ancient Commentary on the Hippocratic Oath", in *BHM* 30 (1956), 52-87. G. STROHMAIER, "Asklepios und das Eid. Zur Ikonographie in einem arabisch erhaltenen Kommentar zum hippokratischen Eid", in *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim,* 2. Band (Berlin 1970), 144-145 a récemment défendu l'authenticité de ce commentaire généralement considéré comme inauthentique.

[110] F. ROSENTHAL, *art. cit.* (n. 109), 80.

[111] J. JOUANNA, *art. cit.* (n. 31), 235-251.

bien été réalisée par extraction des lemmes du commentaire galénique.[112] L'excellente qualité de cette traduction réalisée dans le cercle de Ḥunayn et qui permet en plusieurs endroits d'améliorer ou de confirmer une leçon du texte grec original a souvent été soulignée. Il faut cependant préciser que le traducteur n'avait pas devant les yeux un manuscrit d'Hippocrate mais un manuscrit du commentaire de Galien et que nous avons donc affaire à une tradition indirecte.[113]

Il convient également de s'arrêter sur les commentaires de Galien aux *Épidémies* d'Hippocrate (*Risāla* n° 95) qui constituent un ensemble plus complexe et font actuellement l'objet d'un programme de recherche piloté par P. Pormann à l'université de Warwick.[114] Galien a consacré un total de vingt livres de commentaires aux *Épidémies* I (3 l.), II (6 l.), III (3 l.) et VI (8 l.), mais a négligé *Épidémies* IV, V et VII qu'il considérait comme non authentiques.[115] Sur ces vingt livres, voici ceux qui ne sont aujourd'hui conservés que dans la traduction gréco-arabe de Ḥunayn (elle-même conservée dans quatre manuscrits)[116]: le début du 1er livre de commentaire à *Épidémies* I, cinq des six livres de commentaire à *Épidémies* II[117], la deuxième

[112] O. Overwien, "Die Bedeutung der orientalischen Tradition für die antike Überlieferung des Hippokratischen Eides", in *Sulla tradizione indiretta...* (cité n. 10), 79-103 (en particulier 82-85).

[113] O. Overwien, *art. cit.* (n. 112), 89-90. Voir aussi l'édition du texte grec du *Serment* par J. Jouanna, qui utilise la tradition arabe dans "Un témoin méconnu de la tradition hippocratique: l'*Ambrosianus gr.* 134 (B 113 Sup.), fol. 1-2 (avec une nouvelle édition du *Serment* et de la *Loi*)", in *Storia e ecdotica dei testi medici greci*, a cura di A. Garzya e J. Jouanna (Napoli 1996), 253-272.

[114] P. Pormann, "Case Notes and Clinicians: Galen's Commentary on the Hippocratic *Epidemics* in the Arabic Tradition", in *ASPh* 18 (2008), 247-284.

[115] La *Risāla* indique un autre découpage: le commentaire aux *Épidémies II* et celui à *Épidémies III* seraient en six livres, voir P. Pormann, *art. cit.* (n. 114), 255.

[116] Pour une nouvelle étude de ces manuscrits et de leurs relations, voir P. Pormann, *art. cit.* (n. 114), 263-267.

[117] Ḥunayn précise dans sa traduction arabe, à la fin du quatrième livre, qu'il n'a pu se procurer de manuscrit grec du 5e livre et enchaîne donc directement avec le 6e. Voir *Galeni In Hippocratis Epidemiarum librum I commentaria III*, edidit E. Wenkebach; *In Hippocratis Epidemiarum librum II commentaria V*, in Germanicam linguam transtulit F. Pfaff, CMG V 10, 1 (Leipzig-Berlin 1934): traduction allemande seule sans le texte arabe pour les parties perdues en grec.

moitié du 6e livre et l'intégralité des 7e et 8e livres du commentaire à *Épidémies* VI[118], soit un total de sept livres entiers et de deux livres conservés en partie uniquement en arabe, ce qui est réellement considérable.[119] Galien avait l'habitude de recopier une partie des mots d'Hippocrate (les lemmes) avant de les commenter. Ces lemmes sont de longueur inégale, d'une simple phrase à tout un paragraphe; de plus, Galien ne recopiait pas toujours l'intégralité du passage qu'il commentait mais pouvait se contenter d'en donner une version tronquée.[120] Ḥunayn prend quelques libertés avec le manuscrit grec dont il dispose. Il nous dit dans la *Risāla,* à propos du *Commentaire à Épidémies II* "avoir rajouté les mots d'Hippocrate". De quoi s'agit-il? Ḥunayn explique dans sa traduction arabe qu'il s'est aperçu que manquait à un endroit dans son manuscrit grec les mots d'Hippocrate commentés par Galien (ainsi que le début du commentaire supposé les accompagner) et qu'il a donc complété le passage manquant "en ajoutant les mots d'Hippocrate", ainsi que le début du commentaire censé les expliquer. Ceci suppose donc que Ḥunayn avait accès au texte original d'Hippocrate et pas seulement au texte des lemmes. Il ne faut pas oublier en effet que les traductions arabes des grands traités hippocratiques

[118] *Galeni In Hippocratis Epidemiarum librum VI commentaria I-VI,* edidit E. WENKEBACH; *commentaria VI-VIII,* in Germanicam linguam transtulit F. PFAFF, editio altera lucis ope expressa, CMG V 10, 2, 2 (Berlin 1956).

[119] Pour les index, consulter pour le grec, *Galeni In Hippocratis Epidemiarum libros commentaria, Indices nominum et verborum Graecorum,* composuerunt E. WENKEBACH, K. SCHUBRING, CMG V 10, 2, 3 (Berlin 1955) et pour l'arabe, *Galens Kommentare zu den Epidemien des Hippokrates, Indizes der aus dem Arabischen übersetzten Namen und Wörter,* verfaßt v. F. PFAFF; *Die als sogenannte Simulantenschrift griechisch überlieferten Stücke des 2. Kommentars zu Epidemien II,* hrsg. v. K. DEICHGRÄBER u. F. KUDLIEN, CMG V 10, 2, 4 (Berlin 1960).

[120] Il faut donc se méfier des manuscrits un peu vite jugés comme plus conservateurs parce qu'ils donnent la version la plus complète des lemmes d'Hippocrate. Ils sont en réalité parfois le résultat d'une contamination du texte du commentaire avec celui du traité d'Hippocrate qui a servi à les compléter (voir par exemple le *Commentaire au régime des maladies aiguës* où l'éditeur dans le CMG a privilégié à tort de tels manuscrits plus complets). Voir J. JOUANNA, "Le traité hippocratique du *Régime des maladies aiguës:* remarques sur la tradition manuscrite et sur le texte", in *RHT* 6 (1976), 7-8.

ont pour la plupart été établies à partir des commentaires élaborés par Galien, mais aussi Stéphane et Palladios, que ces commentaires ont d'abord été traduits en arabe d'où on a ensuite extrait les lemmes d'Hippocrate pour reconstituer, en les mettant bout à bout, une traduction du traité hippocratique en question. L'écrasante majorité des traductions arabes des traités hippocratiques qui nous sont parvenues ont été élaborées selon cette méthode et sont donc directement dépendantes de la tradition de Galien qui a servi d'intermédiaire. Toutefois, dans le cas présent du *Commentaire à Épidémies II*, nous avons la confirmation que Ḥunayn avait accès au texte hippocratique original et pas seulement à un texte reconstitué à partir des lemmes.

Ḥunayn nous fait aussi part de ses difficultés. Dans une note insérée entre la fin du livre 4 et le début du livre 6, il précise qu'il possède deux manuscrits grecs pour la fin du commentaire à *Épidémies II*, dont l'un présente un texte continu et l'autre un texte abrégé. Toutefois tous deux sont incomplets puisque manque le cinquième des six livres écrits par Galien, livre que Ḥunayn n'a pu traduire. Il ajoute que le second manuscrit n'a pu être abrégé à partir du premier dans la mesure où le second conserve des passages omis dans le premier. Mais il lui est difficile d'y recourir pour compléter le premier manuscrit dans les passages où il est lacunaire car ce manuscrit d'extraits est plein d'erreurs et présente un ordre si perturbé que, malgré tous ses efforts, Ḥunayn n'a pu parvenir à un résultat satisfaisant et demande l'indulgence de celui qui aura un jour la chance de mettre la main sur un manuscrit plus correct. Malgré son importance pour notre connaissance du texte galénique, la traduction arabe de Ḥunayn doit donc encore être complétée par les témoignages de la tradition indirecte et P. Pormann a bien montré en pareil cas tout ce que pouvaient apporter les témoignages de al-Rāzī, Ibn Ridwān et Ibn al-Nafīs qui, pour les deux derniers, sont également les auteurs de commentaires aux *Épidémies* d'Hippocrate.[121]

[121] P. PORMANN, *art. cit.* (n. 114), 267-271.

Que dire encore du *Commentaire à Airs, eaux, lieux* (*Risāla* n° 99) perdu en grec et uniquement accessible à travers une traduction hébraïque de la traduction arabe de Ḥunayn avant la découverte récente d'un manuscrit du Caire qui contient l'ensemble du commentaire en arabe?[122] Si l'apport pour notre connaissance du commentaire galénique est évident, il ne l'est pas moins pour le texte hippocratique. Comme le souligne J. Jouanna, "Ce texte hippocratique transmis par Galien offre, pour l'éditeur de la *Collection hippocratique,* une tradition indirecte particulièrement précieuse, dans la mesure où elle permet d'atteindre, par comparaison avec la tradition directe, un état du texte beaucoup plus ancien que celui de l'archétype de la tradition directe", avant d'ajouter: "Même quand les *Commentaires* de Galien nous sont transmis par des manuscrits grecs, le témoignage de la traduction arabe est indispensable, car il renvoie à un modèle grec plus ancien que tous les manuscrits grecs conservés et permet d'atteindre, au moins dans certains cas, un état du texte grec antérieur à celui de l'archétype des manuscrits grecs conservés".[123] Tel est d'ailleurs également le cas pour la traduction arabe du *Commentaire à la Nature de l'homme* dont le modèle grec perdu se situe au-dessus de l'archétype des manuscrits grecs conservés[124], et aussi pour le *Commentaire au Régime des maladies aiguës* transmis en grec par onze manuscrits dont aucun n'est antérieur au XIV^{e} siècle alors que l'exemplaire grec à l'origine de la traduction arabe date au moins du IX^{e} siècle.[125] Si on revient à présent au *Commentaire à Airs, eaux, lieux*, quels enseignements peut-on tirer de la redécouverte du manuscrit

[122] A. WASSERSTEIN, *Galen's Commentary on the Hippocratic Treatise Airs, Waters, Places. In the Hebrew Translation of Solomon ha-Me'ati* (Jérusalem 1982). Édition arabe en préparation dans le CMG par G. STROHMAIER. J'ai en revanche pu vérifier que le *Commentaire aux humeurs* que l'on croyait conservé dans un unique manuscrit de Meshed est absent du manuscrit en question.

[123] J. JOUANNA, *art. cit.* (n. 31), 236.

[124] J. JOUANNA (éd.), *Hippocrate. La nature de l'homme*, CMG I 1, 3 (Berlin 1975), 104 n. 1.

[125] J. JOUANNA, *art. cit.* (n. 120), 5.

arabe du Caire? D'abord la comparaison menée entre la traduction hébraïque et la traduction arabe du commentaire de Galien montre la suprématie de cette dernière qui nous offre de loin le texte le plus fidèle et le plus satisfaisant.[126] Ensuite, elle permet de confirmer que la traduction arabe du traité hippocratique des *Airs, eaux, lieux* éditée par Lyons et Mattock[127] et connue par trois manuscrits d'Istanbul et un de l'Escurial est bien issue, comme ses éditeurs l'avaient supposé, de l'extraction des lemmes contenus dans le commentaire de Galien et non de la tradition directe d'Hippocrate.[128] Cette hypothèse s'appuie sur la découpe des lemmes et sur la présence d'explications appartenant au commentaire et conservées par erreur avec les lemmes.

Tel est d'ailleurs le cas pour l'écrasante majorité des traductions arabes d'Hippocrate, pour *Aphorismes* (dont la traduction syriaque de Ḥunayn est également conservée)[129], pour *Régime des Maladies Aiguës, Officine du médecin, Génération/Nature de l'enfant, Serment*[130] et *Semaines*[131], mais aussi bien sûr *Nature de l'homme*[132] et *Pronostic* dont Ḥunayn précise (*Risāla* n° 91) qu'il a traduit les lemmes d'Hippocrate

[126] La traduction hébraïque a apparemment utilisé un manuscrit arabe bien inférieur à celui du Caire et présente par rapport à lui de nombreuses omissions (dont celle du prologue) et inexactitudes.

[127] *Kitāb buqrāt fil-amrād al-biladiyya:* Hippocrates, *On Endemic Diseases* (airs, waters and places), edited and translated with introduction, notes and glossary by J.N. MATTOCK and M.C. LYONS (Cambridge 1969).

[128] Il en va apparemment de même pour la traduction utilisée par Al-Ruhawī citée plus haut, voir J. JOUANNA, *art. cit.* (n. 31), 245-246.

[129] H. POGNON, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate* (Leipzig 1903) 2 vol. et pour l'attribution à Ḥunayn, voir R. DEGEN, "Zur syrischen Übersetzung der *Aphorismen* des Hippokrates", in *OC* 52 (1978), 44-51. Pour la traduction arabe, voir J. TYTLER, *The Aphorisms of Hippocrates Translated into Arabic by Honain ben Isḥāq, Physician to the Caliph Motawukkul* (Calcutta 1832).

[130] O. OVERWIEN, *art. cit.* (n. 112), 79-103.

[131] Voir G. STROHMAIER, "Der arabische Hippokrates", in *Sudhoffs Archiv* 64 (1980), 234-249.

[132] J.N. MATTOCK et M.C. LYONS (ed.), *Hippocrates: On the Nature of Man,* in *Arabic Technical and Scientific Texts,* vol. 4 (Cambridge 1968): texte arabe et traduction anglaise.

seuls.[133] L'utilisation de telles traductions ne va naturellement pas sans de grandes difficultés. Ainsi, dans le cas des *Aphorismes,* les omissions se multiplient au fur et à mesure que l'on avance dans le texte, touchant principalement les aphorismes "doublons" décalques de propositions déjà énoncées précédemment, mais aussi les aphorismes critiqués par Galien dans son commentaire ou considérés par lui comme inauthentiques.

Cependant, si le succès d'Hippocrate et Galien a en partie estompé l'œuvre des autres médecins, ils ne furent pas les seuls à attirer l'attention des savants arabes. Si l'on se fie aux renseignements donnés par Ibn al-Nadīm, quarante-trois traités de Rufus d'Éphèse avaient été traduits en arabe au IX^e^ siècle. On sait fort peu de choses de ce médecin dont l'œuvre est presque entièrement perdue, sinon qu'il vécut au I^er^ siècle de notre ère. Seuls quatre traités sont aujourd'hui conservés en grec, un en latin, et deux en traduction arabe, le *Sur la jaunisse* et *Histoires de malades* (ou *Journal de malades)* qui rassemble différentes études de cas, sans oublier de nombreux fragments pour lesquels les compilateurs arabes, notamment al-Rāzī dans son *Continens* mais aussi al-Baladī (X^e^ s.) ou al-Raqīq sont notre seule source.[134] Le *Sur la jaunisse* a ainsi été traduit en arabe à partir d'un original soit syriaque, soit grec et retrouvé dans un unique manuscrit arabe de Berlin, édité par M. Ullmann en 1983.[135] Quant au

[133] Traduction publiée par M. KLAMROTH, "Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbī I. Hippokrates", in *ZDMG* 40 (1886), 204-233. Toutefois J. Jouanna m'indique que cette technique d'extraction des lemmes n'était pas inconnue de la tradition occidentale et qu'il l'a rencontrée dans un manuscrit grec d'Hippocrate de Paris.

[134] Sur l'histoire du texte de Rufus, voir A. SIDERAS, "Rufus von Ephesos und sein Werk im Rahmen der antiken Medizin", in *ANRW* II 37. 2 (Berlin 1994), 1077-1292 et M. ULLMANN, "Die arabische Überlieferung der Schriften des Rufus von Ephesos", *ibid.*, 1293-1349.

[135] M. ULLMANN (Hrsg.), *Die Schrift des Rufus von Ephesos über die Gelbsucht in arabischer und lateinischer Übersetzung* (Göttingen 1983), *AAWG*, dritte Folge, Nr. 138. Le texte de la traduction arabe nous a été transmis par le *codex Berolinensis* Or. Oct.104 (6232) auquel il faut ajouter quelques fragments conservés dans un manuscrit de Cambridge.

traité *Histoires de malades* dont M. Ullmann, avec de bons arguments, a réussi à convaincre la communauté scientifique de l'authenticité, il nous a été transmis dans une traduction gréco-arabe à partir là encore d'un unique manuscrit.[136]

Apport de la tradition orientale dans les cas où le texte grec est conservé

– Pour l'histoire et la tradition du texte

Même dans le cas où le texte grec est conservé, l'apport de la tradition arabe reste souvent incomparable non seulement en ce qui concerne l'établissement du texte mais aussi son histoire, sa tradition et son authenticité. Les renseignements donnés par les historiens ou les bibliographes arabes sont du plus grand intérêt pour un éditeur. Nous avons déjà vu plus haut que Ḥunayn, dans la *Risāla*, est une des sources majeures relatives à l'existence d'un Canon alexandrin des œuvres de Galien. Il nous apprend ainsi que si les manuscrits grecs des livres 1 à 6 du *Sur la méthode thérapeutique* étaient si peu nombreux et s'il eut tant de mal à se les procurer, cela était dû au fait que le traité ne faisait pas partie de ceux étudiés à Alexandrie.[137] De même, à propos du *Sur les remèdes faciles à se procurer* dont il n'a pu trouver de manuscrits grecs (tout comme déjà Oribase au IV^{e} siècle), il nous informe que circulait sous le nom de Galien un traité portant sur le même sujet mais qui était en réalité de Phylagrios.[138]

Le cas du Dioscoride arabe est également très instructif. La forme originelle du *De materia medica* suscite en effet de nombreuses questions (découpage en cinq ou sept livres, herbier alphabétique, présence ou non d'illustrations). La thèse récente

[136] M. ULLMANN (Hrsg.), *Rufus von Ephesos. Krankenjournale* (Wiesbaden 1978) à partir du *codex Huntingtonianus* 461.

[137] Voir *Risāla* n° 20.

[138] Voir *Risāla* n° 80. Le traité conservé sous ce titre dans Kühn est apocryphe.

de M. Cronier a permis de clarifier bien des points et propose en particulier une analyse détaillée des traductions arabes médiévales au nombre de quatre.[139] Parmi la vingtaine de manuscrits arabes conservés, une douzaine contient tout ou partie d'une première traduction réalisée à partir du grec et attribuée à Iṣṭifan ibn Basīl[140] qui se rattache à la tradition de Dioscoride en sept livres avec des illustrations[141] et qui, comme le résume M. Cronier, malgré ou à cause de sa piètre qualité linguistique, "donna lieu à d'innombrables révisions et commentaires au cours des siècles suivants, de Samarkand (dans l'actuel Ouzbékistan) jusqu'à la cour des califes d'al-Andalus".[142] La deuxième traduction (conservée dans quatre manuscrits) se présente comme une révision de la précédente réalisée vers 990 par un certain al-Natīlī.[143] Une troisième traduction (conservée dans deux manuscrits) fut réalisée à partir du syriaque vers la fin du XII[e] siècle par un certain al-Malatī[144]; considérée comme médiocre, elle aurait été immédiatement remplacée par une quatrième traduction (conservée dans trois manuscrits) réalisée par Ibn Mihrān et qui se réclame d'une traduction syriaque (perdue) de Ḥunayn. Or, telle qu'elle se

[139] M. CRONIER, *Recherches sur l'histoire du texte du* De materia medica *de Dioscoride,* Thèse de doctorat de l'EPHE, décembre 2007 (voir en particulier Partie B chapitre III - Les traductions arabes médiévales, 869-914).

[140] Dans certains manuscrits, la traduction est attribuée conjointement à Istifān et à Ḥunayn mais M. Ullmann a montré que, d'un point de vue textuel, cette piètre traduction ne pouvait être attribuée qu'au seul Istifān (M. ULLMANN, *Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts* [Wiesbaden 2002], 55-56).

[141] M. Cronier dans sa thèse a appelé cette tradition syro-palestinienne dans laquelle, aux cinq livres originaux, ont été ajoutés deux livres apocryphes.

[142] C. E. DUBLER, *La "Materia médica" de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista,* 6 vol. (Barcelona 1952-1959); la traduction arabe est publiée dans le vol. 2: *La versión árabe de la "Materia médica" de Dioscórides. Texto, variantes e índices. Estudio de la transcripción de los nombres griegos al árabe y comparación de las versiones griega, árabe y castellana* (seuls sont édités en arabe les livres I à V, les deux derniers livres ayant été jugés à juste titre par C. Dubler comme inauthentiques).

[143] Apparemment sans recours à de nouveaux manuscrits grecs, mais sur la base des seules connaissances personnelles du traducteur.

[144] M. Cronier précise (897) que cette traduction présente effectivement "un aspect très altéré et très éloigné du texte grec, ce qui semble *a priori* devoir l'empêcher de jouer un rôle fondamental dans l'établissement du texte grec".

laisse reconstituer à partir des traductions arabes de al-Malatī et surtout Ibn Mihrān, la traduction syriaque, qui comptait sept livres et était déjà vraisemblablement illustrée, présente un texte très altéré avec une nette tendance au résumé et à la simplification, ce qui là encore a conduit M. Cronier à émettre des doutes sur la paternité de Ḥunayn et à supposer que les traducteurs arabes avaient en réalité utilisé une traduction syriaque plus ancienne.[145] De la confrontation de ces différents témoins, M. Cronier tire des enseignements importants comme le fait que le Dioscoride arabe se présentait déjà en sept livres en conservant pour le reste la forme d'origine du texte grec, sans traces d'un ordre alphabétique. La présence presque systématique de ces sept livres, même si l'authenticité des deux derniers était souvent mise en cause, permet ainsi d'affirmer avec certitude que "les deux traités apocryphes avaient déjà été intégrés au *De materia medica* en tant que sixième et septième livres de Dioscoride dès le IX^e^ siècle". La comparaison de la tradition arabe de Iṣṭifan éditée par C. Dubler avec l'original grec permet en outre de rapprocher celle-ci avec le manuscrit P (*Parisinus gr.* 2179) de Dioscoride à propos duquel M. Cronier tire des conclusions vraisemblables en faveur de son origine non pas italienne, mais plutôt orientale. Les apports de la tradition orientale sont donc multiples, à la fois sur l'histoire du traité et de sa transmission et sur son organisation interne, mais aussi sur le type de manuscrits grecs à la disposition des traducteurs.

L'histoire du texte de la *Pragmateia*, ouvrage majeur de l'un des plus célèbres compilateurs byzantins, Paul d'Égine (VII^e^ s.), n'est pas en reste et par certains aspects elle est même exemplaire. L'étude de la tradition orientale de ce traité conservé en

[145] M. Cronier remarque en effet (p. 903) que si de telles altérations peuvent s'expliquer par la distance qui sépare l'original de Ḥunayn (IX^e^ s.) de son utilisation par al-Malatī et ibn Mihrān (fin XII^e^ s.), elles s'expliquent plus difficilement chez Ali ibn Rabban (IX^e^ s.) dont les citations de Dioscoride présentent le même type d'altérations. Et elle suppose qu'une traduction syriaque antérieure à celle de Ḥunayn et déjà altérée par de multiples copies circulait encore au IX^e^ s. quand Ali ibn Rabban l'a utilisée, puis al-Malatī et Ibn Mihrān à la fin du XII^e^ siècle.

grec[146] recèle en effet une mine d'informations inestimables sur une histoire longtemps négligée mais qui a récemment bénéficié des travaux de P. Pormann.[147] Ce dernier s'est notamment intéressé à la façon dont la *Pragmateia* a été traduite et commentée en syriaque, puis en arabe avant de faire l'objet de différents résumés et *compendia*, et même de plagiat. P. Pormann met ainsi en évidence les principales étapes d'une histoire exceptionnellement riche: traduction et commentaire en syriaque; utilisation par le médecin syriaque, Ibn Sarabiyun, comme source principale de son propre ouvrage (notamment pour les chapitres sur les poisons et la gynécologie); traductions en arabe et citations repérables chez un grand nombre d'auteurs tels que al-Rāzī et al-Baladī; influences sur la terminologie médicale, notamment dans le domaine de l'ophtalmologie; utilisations par les principaux auteurs médicaux du monde islamique, notamment Abū al-Qāsim al-Zahrawī (mort en 1009, connu au Moyen Age sous le nom d'Aboulcasis ou Albucasis), al-Magusī (IX^{e} siècle, connu dans les textes latins sous le nom d'Haly Abbas) et Ibn Sīnā (notre Avicenne).[148]

– Pour l'établissement du texte grec

L'étude de la tradition orientale, on l'a dit, lorsqu'elle remonte à un état originel du texte grec antérieur à l'archétype

[146] *Paulus Aegineta, Libri I-IV,* edidit J. L. HEIBERG, CMG IX 1 (Leipzig-Berlin 1921) et *Paulus Aegineta, Libri V-VII,* edidit J. L. HEIBERG, CMG IX 2 (Leipzig-Berlin 1924).

[147] P. PORMANN, *The Oriental Tradition of Paul of Aegina's* Pragmateia (Leiden 2004). Sont conservés, en langue syriaque, quelques maigres fragments qui se résument aux citations de l'ouvrage de Paul d'Égine faites par le glossateur Bar Bahlul (*fl.* 963) et en arabe, la traduction (non conservée dans son intégralité malgré sa popularité) de la *Pragmateia* attribuée à Ḥunayn (voir mon compte rendu dans *AC* 2007).

[148] Voir aussi l'étude consacrée au traité de Rufus, *Sur la mélancolie,* par P. PORMANN (dir.), *Rufus of Ephesus, On Melancholy* (Tübingen 2008) où l'auteur s'efforce de reconstituer ce livre perdu en grec en compilant l'ensemble des citations du traité conservées non seulement chez les auteurs grecs (Galien, Oribase, Aétius d'Amide), mais aussi arabes (Isḥāq ibn 'Imran, Al-Rāzī, Al-Kaskarī, Al-Qumrī et Ibn Sarabiyun ibn Ibrahim), suivies des études de V. Nutton, Ph. van der Eijk, P. Pormann, P.-K. Schuster et J. Völlnagel, P. Toohey, et Th. Rütten.

des manuscrits grecs conservés permet, dans de nombreux cas, de repérer les erreurs et les omissions propres à la tradition directe ou de trancher entre les leçons concurrentes des deux branches de cette tradition. Ce témoignage doit cependant être utilisé avec certaines précautions qui tiennent aux différents défis que les traducteurs ont dû surmonter pour transposer en arabe les réalités syntaxiques, lexicologiques ou grammaticales propres à la langue grecque.

Je commencerai ici par les changements ou ajouts, ou au contraire les simplifications présentés par le texte arabe par rapport au texte grec.

En ce qui concerne les ajouts, il faut distinguer les apports réels et indiscutables au texte grec original visiblement lacunaire de ceux qui n'ont bien souvent qu'une valeur d'amplification et d'explication. Appartient sans conteste à la première catégorie, dans la traduction arabe réalisée par Ḥunayn du traité de Galien *Sur ses propres livres*, l'ajout de plusieurs titres de traités omis par la traduction grecque à l'intérieur de la liste de ses propres œuvres dressée par le médecin de Pergame. De tels catalogues bibliographiques sont en effet par nature sujets à de nombreuses omissions dont les deux uniques manuscrits grecs conservés (qui remontent à un même modèle déjà lacunaire) ne sont pas exempts. Le témoignage de la traduction arabe m'a ainsi permis dans mon édition du *Sur ses propres livres* de restituer plusieurs titres d'œuvres de Galien omis dans la tradition grecque.[149] Un second type d'ajouts, toujours à l'intérieur du même texte galénique, concerne le nombre de livres dont se compose chaque traité, précision qui est parfois absente du texte grec alors qu'elle figure dans la traduction arabe, la situation inverse se présentant également. Faut-il unifier ou décider au cas par cas, la solution n'est jamais facile, et l'est d'autant moins quand le nombre de livres diffère dans la tradition grecque et dans la tradition arabe. Si le traité en question est conservé, il est aisé de trancher, mais dans le cas

[149] Voir des exemples dans mon édition du *Sur ses propres livres* citée n. 11.

contraire, le problème est presque insoluble. De même, les précédents éditeurs ont été nombreux à supprimer les titres de chapitres donnés dans l'unique manuscrit grec qu'ils ont utilisé en les pensant inauthentiques. Or, la traduction arabe de Ḥunayn vient là encore confirmer l'existence de ces titres longtemps considérés à tort comme des additions récentes.

La question des ajouts à valeur d'amplification et d'explication est plus délicate, la tendance à rendre un mot grec par deux termes arabes s'observant non seulement dans les traductions du cercle de Ḥunayn, mais aussi, comme on l'a vu plus haut, dans les traductions transmises et citées par al-Yaqūbī. Bien souvent, elles n'ont en effet pour seul but que de rendre accessible au lecteur arabe, en l'explicitant, une réalité typiquement grecque. C'est ainsi, pour ne prendre qu'un seul exemple, que le traducteur arabe de Dioscoride, Iṣṭifan, traduit les mots grecs γῆ Χία (terre de Chios) par l'expression "L'argile que l'on se procure dans l'île à laquelle on donne le nom de Chīus".[150]

Ailleurs les traducteurs arabes ont plutôt tendance à la simplification. Les nombreux adverbes et particules dont raffole la langue grecque ne sont pas toujours exactement traduits, ou alors de façon plus ou moins uniformisée.[151] Leur non-prise en compte aboutit même parfois à des découpages erronés entre les différents développements et les différentes étapes du raisonnement.

D'autres difficultés, comme celles liées à la restitution des noms propres translittérés, sont plus difficilement solubles.[152] Galien, au début du *Sur ses propres opinions* naguère conservé

[150] Exemple tiré de la thèse de M. CRONIER, *op. cit.* (n. 139), 880 n. 36. Voir d'autres exemples cités par O. OVERWIEN dans la récente édition de B. GUNDERT, *Galeni De symptomatum differentiis* (citée n. 45): "Beobachtungen zur Übersetzungstechnik...", 135-137.

[151] Voir les exemples cités par O. OVERWIEN, *art. cit.* (n. 150), 132-133.

[152] Les noms tirés de la mythologie posent encore d'autres problèmes et nécessitent le recours à des périphrases explicatives. Lyncée est ainsi désigné dans la traduction arabe du *Sur les éléments selon Hippocrate* comme "l'homme connu pour sa vue perçante du nom de Lyncée", voir la présentation de G. STROHMAIER dans l'édition de PH. DE LACY, CMG V 1, 2 (Berlin 1996), 21.

uniquement dans une traduction arabo-latine, rapporte la mésaventure arrivée à un certain *Berthenis* sous lequel Kalbfleisch a réussi à identifier le poète grec Parthenios de Nicée (c. 70-30), une identification confirmée par le nouveau manuscrit grec de Galien découvert à Thessalonique en 2005 (le *Vlatadon* 14) qui donne la leçon ὁ Παρθένιος.[153]

Un autre passage cité par Ibn Abī Usaybi'a dans son *Histoire des médecins* et tiré du traité galénique *Sur les caractères* (perdu en grec) mentionne la fin tragique d'esclaves morts sous la torture, la neuvième année du règne de Commode (en 185), pour avoir refusé de dénoncer leur maître. Trois noms propres sont cités, celui du maître en question ainsi que ceux des deux consuls sous lesquels l'événement eut lieu. Leur restitution a été discutée pour la première fois par A. Müller qui, avec l'appui de Th. Mommsen et avec toute la prudence requise, a proposé en 1883 de restituer pour le maître le nom de Perennis (en arabe Farūnūs) et pour les deux consuls ceux de Matrus (Māṭrūs) et de Probus (Abrūris).[154] D'abord proposées comme simplement "possibles", ces restitutions ont ensuite été adoptées par R. Walzer avec différentes conséquences non seulement sur l'histoire du règne de Commode mais aussi sur les circonstances et la date de la mort du préfet du prétoire Tigidius Perennis et sur celle de la rédaction du *Sur les caractères*.[155]

[153] Voir la conjecture de C. Kalbfleisch adoptée par V. NUTTON, *On My Own Opinions*, CMG V 3, 2 (Berlin 1999) 54 et V. BOUDON-MILLOT et A. PIETROBELLI, "Galien ressuscité: édition *princeps* du texte grec du *De propriis placitis*", in *REG* 118 (2005), 172.

[154] A. MÜLLER, "Zur Geschichte des Commodus", in *Hermes* 18 (1883), 623-626.

[155] R. WALZER, *art. cit.* (n. 107), 144 n. 7 et 158 n. 2. Le problème de la datation du *Sur les caractères* est relativement complexe. Walzer pensait pouvoir le dater entre 185 et 192, mais il paraît difficile de concevoir que Galien ait pu dénoncer la terreur qui régnait sous Commode du vivant de l'empereur. Cependant une date postérieure à 192 (mort de Commode) se heurte à d'autres difficultés de chronologie relative entre les différents traités éthiques de Galien (voir GAL., *Ne pas se chagriner*, édité par V. BOUDON-MILLOT et J. JOUANNA avec la collaboration d'A. PIETROBELLI (Paris 2010), LIX-LXI) et l'hypothèse la plus vraisemblable semble être que Galien a en réalité complété plus tard son traité composé antérieurement au règne de Commode.

Si ces restitutions sont vraisemblables, d'autres sont plus problématiques.

Ainsi dans le *Ne pas se chagriner,* un traité de Galien que l'on croyait entièrement perdu en grec comme en arabe jusqu'à sa redécouverte dans le nouveau manuscrit *Vlatadon* 14, Galien mentionne le grammairien Φιλίδης qui est mort de chagrin après la perte de tous ses livres dans un incendie.[156] Une anecdote semblable est rapportée dans le *Commentaire à Épidémies VI* (dans la partie conservée seulement en arabe) mais à propos d'un certain Kallistos, nom restitué par l'éditeur du traité, F. Pfaff, sur la base du manuscrit arabe *Scorialensis* 805.[157] Or l'examen du passage dans le manuscrit arabe semble peut-être autoriser une autre restitution: Filismūs (plus proche de Φιλίδης) au lieu de Kallistos.[158]

Conclusion

Au terme de cette présentation qui n'a bien sûr pas l'ambition d'être une synthèse exhaustive sur la tradition orientale des médecins grecs, mais plus modestement d'essayer de tracer un bilan (nécessairement provisoire, en l'état de nos connaissances) des principaux apports de la tradition orientale à l'ecdotique des textes médicaux grecs, plusieurs conclusions s'imposent. Il me paraît tout d'abord essentiel de souligner la nécessité mais en même temps la difficulté pour tout éditeur de textes médicaux grecs de prendre en compte la tradition orientale quand elle existe, dans la mesure où celle-ci remonte bien souvent à une date antérieure à celle de l'archétype des plus anciens manuscrits grecs conservés, sans parler des cas où le texte grec est perdu et la traduction arabe seule conservée. Mais il convient

[156] GAL., *Ne pas se chagriner* 7, 4, 6.

[157] *Galeni In Hippocratis Epidemiarum librum VI...* (cité n. 118), 486.

[158] Dans un courriel daté du 28/11/2008, I. Garofalo que je remercie de m'avoir fourni une photo du *Scorialensis* suggère même Phlistides ou Philippides.

en même temps d'être toujours conscient des difficultés liées à l'utilisation d'un tel matériel en se montrant particulièrement attentif à l'identité de l'auteur de la traduction, au modèle utilisé (grec ou syriaque dans le cas des traductions arabes), à la méthode du traducteur (notamment dans le cas des traductions hippocratiques réalisées par extraction des lemmes des commentaires de Galien) et aux spécificités de la langue de traduction. A ces conditions, l'apport de la tradition orientale se révèle dans de nombreux cas une aide incomparable pour l'établissement du texte grec original, en nous permettant de ne jamais oublier le rôle décisif de ces chrétiens du Proche-Orient qui, à la veille et au lendemain immédiat de la conquête arabe, ont assuré la conservation et la traduction des plus importants textes grecs de l'Antiquité.

DISCUSSION

D. De Smet: Selon le récit biographique que vous citez, Ḥunayn aurait appris dans l'empire byzantin "Homère par cœur". Quelle valeur accorder à ce récit? Les traductions de Galien permettent-elles de répondre à cette question? Ḥunayn était-il en mesure de traduire correctement de la poésie grecque? Cela serait assez exceptionnel, vu la difficulté que les traducteurs gréco-arabes ont généralement éprouvée envers les citations poétiques, notamment dans les ouvrages d'Aristote.

V. Boudon-Millot: L'anecdote de la rebuffade infligée à Ḥunayn par Ibn Māsawayh, son absence pendant trois ans et son retour avec une connaissance suffisante du grec pour qu'il pût réciter Homère pourrait à juste titre passer pour romanesque, tant il est vrai, comme l'a justement rappelé U. Rudolph, que la référence à Homère est bien souvent un simple topos pour traduire l'idée que quelqu'un connaît parfaitement la langue grecque. Mais dans le cas de Ḥunayn, ce récit est corroboré par le principal intéressé lui-même qui dit très bien connaître l'œuvre d'Homère, à l'inverse de celle d'Aristophane dont il précise, dans une notice au livre de Galien *Sur les noms médicaux,* qu'il est beaucoup moins familier. Ailleurs, Ḥunayn se révèle effectivement capable d'expliquer les allusions à Homère dans les textes de Galien comme l'illustrent les exemples cités par G. Strohmaier dans son article "Homer in Bagdad", cité n. 34. La question de savoir si Ḥunayn était effectivement capable de traduire correctement de la poésie grecque est quant à elle plus difficile à résoudre en l'absence de document. Tout au plus peut-on avancer que l'intérêt de Ḥunayn pour Homère ne fait que reproduire celui

de Galien quand il déplore (*Ne pas se chagriner* §13) la perte des deux recensions d'Aristarque de Samothrace de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*.

C. D'Ancona: Da questo quadro così chiaro e completo emerge la profonda conoscenza delle opere di Galeno da parte di Ḥunayn ibn Isḥāq. La recente scoperta del *De indolentia* e la vostra magnifica edizione (Galien, *Ne pas se chagriner*. Texte établi et traduit par V. Boudon-Millot et J. Jouanna, avec la collaboration d'A. Pietrobelli, Paris 2010) permettono di chiedersi se Galeno non abbia rappresentato anche un vero e proprio modello per Ḥunayn: leggendo in parallelo i § 14-15 del *De indolentia* e il passo dell'*Epistola sui libri di Galeno tradotti e su alcuni di quelli non tradotti* in cui Ḥunayn espone il proprio metodo di traduzione, si è colpiti dalla somiglianza. Si può pensare che Ḥunayn abbia elaborato il proprio metodo di ricerca del testo migliore da tradurre proprio ispirandosi a Galeno?

V. Boudon-Millot: Il est très probable que les exigences philologiques de Galien en matière d'édition des textes hippocratiques ont influencé Ḥunayn dans sa propre pratique. On a vu que Ḥunayn s'efforçait d'expliquer Galien par Galien exactement comme ce dernier le recommande lui-même, dans un autre passage que celui auquel vous faites allusion, emprunté cette fois au *Sur ses propres livres* prol. 1 (éd. V. Boudon-Millot, Paris, CUF, 2007, p. 134-135), où Galien rapporte comment « un de ces hommes amoureux des lettres » à qui un marchand malhonnête tentait de vendre un faux livre de Galien sur un marché de Rome, après en avoir seulement lu quelques lignes «rejeta aussitôt l'écrit en question se contentant d'ajouter ces mots: 'Ce n'est pas là le style de Galien et le titre que porte ce livre est faux' ». Je souscris donc pleinement au rapprochement proposé à l'instant par Ch. Riedweg avec la fameuse maxime Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν dont on a ici un écho direct et une parfaite illustration. Pour Galien en

effet, comme également pour Ḥunayn, c'est d'abord une bonne connaissance du style et de la langue d'un auteur qui doit permettre au lecteur cultivé, dès les premiers mots d'un ouvrage, de démasquer les faux les plus grossiers. Telle est également la méthode adoptée par Galien dans ses propres commentaires aux écrits hippocratiques où il s'efforce de toujours apporter la plus grande attention à la lettre du texte, s'attachant longuement à rassembler les différentes copies qui circulaient de son temps pour s'efforcer d'en établir les leçons les plus exactes possible. Cette saine attitude de Galien face au texte hippocratique n'a pas seulement influencé la pratique de Ḥunayn. Elle a encore été approuvée, près de dix-sept siècles plus tard, par le grand éditeur d'Hippocrate, Émile Littré qui, dans son édition de l'*Officine du médecin* (Littré III, p. 272 et la note) loue le médecin de Pergame pour avoir condamné ceux qui ont changé le texte d'Hippocrate, alors qu'il était si bien fixé et si concordant dans tous les anciens exemplaires qu'il avait pu consulter.

H. Hugonnard-Roche: Avant de traduire un traité, Ḥunayn collationne si possible plusieurs manuscrits et établit un texte. Que signifie pour Ḥunayn établir un texte, indépendamment des accidents matériels ou des fautes évidentes de copie? Sa méthode critique ne repose-t-elle pas essentiellement sur sa connaissance de Galien? S'il critique Galien au moyen de Galien, quelle conséquence en tirer pour l'éditeur moderne qui utilise une traduction arabe de Ḥunayn pour établir un texte grec?

V. Boudon-Millot: Même si la méthode critique de Ḥunayn ne repose pas entièrement sur sa connaissance de Galien, il est certain que la rareté et la mauvaise qualité des manuscrits à sa disposition ne devaient bien souvent lui laisser d'autre choix que d'éclairer Galien par Galien pour rétablir sinon le texte original, du moins une pensée correcte et compréhensible. L'érudition et la virtuosité de Ḥunayn ont donc leur revers.

Confronté dans de nombreux passages à la supériorité du texte arabe de Ḥunayn, le philologue contemporain devra toujours se demander où Ḥunayn a bien pu trouver telle ou telle bonne leçon, s'il a pu la lire dans les manuscrits qu'il a utilisés et qui sont antérieurs de plusieurs siècles à l'archétype des manuscrits grecs aujourd'hui conservés, ou si son excellente connaissance du corpus galénique ne lui a pas plutôt permis de restituer tel ou tel passage définitivement corrompu. Dans ces conditions, l'éditeur moderne devra donc faire preuve de la plus grande prudence, tout en sachant qu'il sera parfois bien difficile de distinguer leçon authentique et conjecture géniale.

P. Adamson: I wonder if you could say a bit more about what motivated Ḥunayn to focus so intensively on medical works, as opposed to other areas of Greek science (which were rendered into Syriac and Arabic in his circle, but by other translators). Is it to be explained by his own interest in medicine, given that he too wrote works on this topic? But it is hard to believe that the translations were for his personal use, given that of course he could read Galen and Hippocrates in Greek without translating them. So to what extent do you think he was driven by his own intellectual proclivities (a kind of medical version of al-Kindī, but one who can do translations of his own rather than relying on collaborators), and to what extent was he just a professional translator who happened to specialize in this sort of text?

V. Boudon-Millot: Votre question fait directement écho à celle d'U. Rudolph quand il se demande si Ḥunayn pouvait avoir "ein intellektuelles Projekt" et si oui de quel ordre. J'essaierai donc de vous répondre à tous deux en même temps. L'intérêt de Ḥunayn pour la médecine est indéniable, il était lui-même médecin et professeur et il est parfaitement naturel qu'il ait souhaité mettre à la disposition de ses collègues et élèves qui ne connaissaient pas le grec les écrits d'un des plus grands médecins de l'Antiquité. Mais il est tout aussi certain

que Ḥunayn a fait commerce de ses traductions et a reçu des riches mécènes qui les lui commandaient des sommes importantes pour son travail de traducteur. Parallèlement, et en quelque sorte pour l'amour de l'art médical, il a également traduit gratuitement plusieurs traités, notamment à l'intention de son propre fils dont il souhaitait parfaire la formation médicale. Il est donc sans doute assez vain de se demander si Ḥunayn était d'abord un médecin ou d'abord un traducteur. Jusqu'à l'aube du XX[e] siècle, les grands traducteurs (et aussi les éditeurs) d'Hippocrate et de Galien étaient eux-mêmes médecins, tels É. Littré et Ch. Daremberg. Ḥunayn ne fait pas exception même si le succès de ses premiers travaux de traduction vraisemblablement d'abord guidés par une authentique curiosité médicale le menèrent peu à peu à privilégier son activité de traducteur aux dépens de l'exercice de la médecine. Il ne fit d'ailleurs là encore que suivre le chemin tracé par Galien qui, au cours de sa carrière, consacra un temps croissant à la rédaction de son immense œuvre médicale.

ANNEXE A

Le corpus galénique d'après Ḥunayn, *Risāla*

État du corpus galénique au IX[e] siècle de notre ère d'après la documentation rassemblée dans la *Risāla* (éd. G. Bergsträsser, Leipzig, 1925). Les titres suivis d'un astérisque (*) sont considérés par Ḥunayn comme apocryphes; les titres entre parenthèses désignent des traités entièrement perdus en grec comme en arabe ou en latin; les titres en *italiques* désignent des traités perdus en grec mais conservés en latin. Sont indiquées **en gras** les traductions arabes dont au moins un manuscrit est conservé (d'après le dépouillement de H. Diels, H. Ritter-R. Walzer, M. Ullmann et F. Sezgin).

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs[159]	Traductions syriaques	Traductions arabes
1. De libris propriis	2	(1) Ayūb al-Ruhawī (= Job d'Édesse) (2) Ḥunayn (avec addition d'une 3ème partie)[160]	(3) **Ḥunayn**[161]
2. De ordine librorum suorum	2	(1) Isḥāq	(2) **Ḥunayn**[162]

[159] D'après le catalogue de H. Diels, *Die Handschriften der antiken Ärzte*, in *APAW* (1905-1907) ou d'après les éditions critiques récentes quand elles existent. Indication donnée par les seuls traités contenus dans moins de deux mss.

[160] Ḥunain (*Risāla* n° 1) explique qu'il a ajouté aux deux parties de sa traduction syriaque une troisième partie plus courte où il a montré que Galien, dans le *De libris propriis* (*Pinax*) avait omis de mentionner une partie de ses livres et qu'il lui avait donc paru bon de les citer ici dans la mesure où il les avait lui-même vus ou entendu parler en donnant la raison pour laquelle selon lui Galien les avait omis (soit que Galien n'ait pas encore composé les ouvrages en question à la date où il rédigea le *De libris propriis,* soit qu'il les ait considérés comme perdus, parce qu'il n'en possédait plus de copies ou parce qu'ils avaient brûlé dans le grand incendie de Rome en 192, soit enfin parce qu'ils étaient apocryphes).

[161] Traduction de Ḥunayn conservée dans un unique manuscrit de Meshed, voir mon édition du traité dans la CUF (Paris 2007), 50-60.

[162] Seules les premières lignes de cette traduction sont conservées dans un manuscrit de Meshed, voir mon édition citée n. 161.

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
3. De sectis		(1) Ibn Sahdā (2) Ḥunayn (d'après un ms. grec fautif puis révision sur la base de plusieurs autres mss.)	(3) **Ḥunayn**[163]
4. Ars medica		(1) Sergios (2) Ibn Sahdā (3) Ayūb al-Ruhawī (4) Ḥunayn	(5) **Ḥunayn**[164]
5. De pulsibus ad Teuthram		(1) Ibn Sahdā (2) Ḥunayn	(3) **Ḥunayn**[165]
6. Ad Glauconem		(1) Sergios (2) Ḥunayn	(3) **Ḥunayn**[166]
7. De ossibus		(1) Sergios (3) Ḥunayn	(2) **Ḥunayn**[167]
8. De musculorum dissectione		(1) Sergios (2) Ḥunayn	(3) **Hubayš**[168]
9. De nervorum dissectione[169]		(1) Sergios (2) Ḥunayn	
10. De arteriarum dissectione		(1) Sergios (2) Ḥunayn	(3) **Ḥunayn**[170] (résumé)

[163] Étude de la traduction arabe par J.S. WILKIE et G.E.R. LLOYD, "The Arabic Version of Galen's De Sectis ad eos qui introducuntur", in *JHS* 98 (1978), 167-169.

[164] Étude de la traduction arabe par J.S. WILKIE et G.E.R. LLOYD, "The Arabic Version of Galen's Ars parva", in *JHS* 101 (1981), 145-148. Voir aussi mon édition de l'*Ars medica* dans la CUF (Paris 2000), 234-238.

[165] Édition de la traduction arabe par M.S. SĀLIM, *Kitâb Gâlînûs ilâ Tûtran fî n-nabd li-l-muta'allimîn* (al-Qāhira 1985).

[166] Édition de la traduction arabe par M. S. SĀLIM, *Kitâb Gâlînûs ilâ Gulûqun fî t-Ta'attî li-sifâ' al-amrâd* (al-Qāhira 1982).

[167] Sur la traduction arabe conservée dans plusieurs manuscrits, voir l'édition du traité par I. GAROFALO dans la CUF (Paris 2005), 27-29.

[168] Sur cette traduction arabe également conservée dans plusieurs manuscrits, voir l'édition d'I. GAROFALO (citée n. 167), 109-110.

[169] Ḥunayn conclut sa notice en précisant que la même chose s'applique à ce traité et au précédent. Faut-il en conclure que Ḥubayš l'a également traduit en arabe? Dans son édition du traité parue dans la CUF (Paris 2008), 17, I. GAROFALO signale uniquement l'existence de la traduction arabe utilisée par Yaqūbī et d'une autre traduction d'Abū Uthmān, un élève de Ḥunayn, éditée par AHMAD M. AL-DUBAYAN, *Galen, "Über die Anatomie der Nerven"*, Originalschrift und alexandrinisches Kompendium in arabischer Überlieferung (Berlin 2000) avec traduction anglaise.

[170] Même remarque de Ḥunayn que pour le traité précédent. Sur la traduction de Ḥunayn, voir l'édition d'I. GAROFALO dans la CUF (Paris 2008), 67.

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
11. De elementis sec. Hippocratem		(1) Sergios (2) Ḥunayn	(3) **Ḥunayn**[171]
12. De temperamentis		(1) Sergios (2) Ḥunayn	(3) **Ḥunayn**
13. De naturalibus facultatibus		(1) Sergios (2) Ḥunayn (d'après un ms. grec fautif)	(3) **Ḥunayn** (partielle)
14. De causis et symptomatis[172]		(1) Sergios (avant son séjour à Alexandrie) (2) Sergios (après son séjour à Alexandrie) (3) Ḥunayn (c. 40 ans)	(4) **Ḥubayš**[173]
15. De locis affectis		(1) Sergios (2) Sergios (3) Ḥunayn (révision de la tr. de Sergios) (4) Ḥunayn	(5) **Ḥubayš**
16. De pulsibus (16 livres)[174]		(1) Sergios (7 livres)[175] (2) Ayūb al. Ruhawī (7 livres) (3) Ḥunayn (16 livres) qui note que beaucoup de mss grecs ne possèdent que les 4 premiers livres de chaque groupe d'après l'usage alexandrin.	(4) Ḥunayn (1 livre) (5) **Ḥubayš** (à partir de la tr. syriaque de Ḥunayn)

[171] Sur cette traduction de Ḥunayn conservée dans au moins dix manuscrits arabes, voir la contribution de G. STROHMAIER dans l'édition du *De elementis* de PH. DE LACY, CMG V 1, 2 (Berlin 1996), 20-26. Voir aussi M. S. SĀLIM, *Kitāb Gālīnūs fī l-ustuqussāt ʿala raʾy Abuqrāt* (al-Qāhira 1986).

[172] Titre commun donné à un ensemble de quatre traités: *De differentiis morborum, De causis morborum, De differentiis symptomatum, De causis symptomatum.*

[173] In *Aja Sophia* 3591 où cette traduction est attribuée à Ḥunayn, voir H. RITTER – R.WALZER, "Arabische Übersetzungen griechischer Ärzte in Stambuler Bibliotheken", in *SPAW* 26 (Berlin 1934), 14 n° 14. Sur la traduction arabe par Ḥubayš du *De differentiis symptomatum*, voir l'étude d'O. OVERWIEN dans l'édition de B. GUNDERT, CMG V 5, 1 (Berlin 2009), 103-148.

[174] Titre commun donné à un ensemble composé de seize livres au total (quatre traités de quatre livres chacun): *De pulsuum differentiis, De dignoscendis pulsibus, De causis pulsuum, De praesagitione ex pulsibus.*

[175] Sergios a traduit sept livres: le livre 1 du *De pulsuum differentiis, De dignoscendis pulsibus* et *De causis pulsuum* plus les quatre livres du *De praesagitione ex pulsibus.*

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
17. De differentiis febrium		(1) Sergios (2) Ḥunayn[176] (3) Ḥunayn (version révisée pour son fils)	(4) **Ḥunayn**
18. De crisibus		(1) Sergios (2) Ḥunayn (révision de la tr. de Sergios)	(3) **Ḥunayn**
19. De diebus decretoriis		(1) Sergios (2) Ḥunayn (révision de la tr. de Sergios)	(3) **Ḥunayn**
20. De methodo medendi		(1) Sergios (l. 1-6 puis 7-14) (2) Ḥunayn (l. 7 à 14 d'après Sergios et le grec, puis d'après le grec seul) perdue dans un incendie (3) Ḥunayn (l. 1-6 d'après un seul ms. très fautif puis un autre; l. 7 à 14 d'après plusieurs mss. grecs[177]).	(4) **Ḥubayš** (à partir de la tr. syriaque de Ḥunayn; révision par Ḥunayn des l. 7 à 14)
21. De anatomicis administrationibus	1	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn (révision de la tr. d' Ayūb al-Ruhawī)	[**trad. arabe**[178]]
22.(Épitomè de l'anatomie de Marinos)	0	Ḥunayn n'en a jamais vu d'exemplaire	
23. (Épitomè de l'anatomie de Lycos)	0	Ḥunayn n'en a jamais vu d'exemplaire	
24. (Sur les divergences en anatomie)	0	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn	(3) Ḥubayš

[176] Cette traduction est la première traduction syriaque de Ḥunayn d'un traité de Galien, ce qui explique qu'il l'a ensuite révisée et corrigée pour son fils.

[177] Les manuscrits du *De methodo medendi* sont peu nombreux car ce traité n'était pas étudié à Alexandrie.

[178] L'ouvrage fut ensuite traduit en arabe par les disciples de Ḥunayn, probablement Ḥubayš et Īsā, et la traduction revue par Ḥunayn (précision non donnée dans la *Risāla)*. Voir M. SIMON, *op. cit.* (n. 94) et pour les neuf premiers livres, I. GAROFALO, *op. cit.* (n. 94).

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
25. De anatomia mortuorum	0	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn	(3) Ḥubayš[179]
26. (Sur l'anatomie des vivants)	0	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn	(3) Ḥubayš
27. (Sur l'anatomie d'Hippocrate)	0	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn	(3) Ḥubayš
28. (Sur l'anatomie d'Érasistrate)	0	(1) Ḥunayn (d'après un seul ms. fautif et même lacunaire à la fin)	(2) Ḥubayš
29. (Sur les ignorances de Lycos en anatomie)	0	Ḥunayn n'en a jamais vu d'exemplaire	
30. (Sur les divergences avec Lycos)	0	Ḥunayn n'en a jamais vu d'exemplaire	
31. De uteri dissectione		(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn	(3) Ḥubayš[180]
32. (Sur l'articulation de la 1ère vertèbre…)	0		
33. De partium homeomerium diff.	0	(1) Ḥunayn	**(2) Īsā Ibn Yaḥyā**[181]
34. Vocalium instrumentorum dissectio*	0	(1) Ḥunayn[182]	
35. De anatomia oculorum*	0	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn	
36. De motu thoracis et pulmonis	0	(2) Ḥubayš (d'après la tr. arabe de Iṣṭifan révisée par Ḥunayn)	(1) Iṣṭifan ibn Basīl (révisée par Ḥunayn)

[179] Édition en préparation dans le CMG par I. ORMOS.

[180] Seuls quelques extraits sont conservés, voir *Galeni De uteri dissectione*, edidit, in linguam Germanicam vertit, commentatus est D. NICKEL, CMG V 2,1 (Berlin 1971), 29-30.

[181] *Galeni De partium homoeomerium differentia libelli versionem Arabicam*, edidit, in linguam Germanicam vertit, commentatus est G. STROHMAIER, CMG Suppl. Or. III (Berlin 1970).

[182] Ḥunayn dit ne pas se souvenir s'il a fait cette traduction *de novo* ou s'il a amélioré une traduction existante.

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
37. De causis respirationis	0	(1) Ayūb al-Ruhawī (traduction révisée par Ḥunayn)	(3) Iṣṭifan (d'après Ayūb al-Ruhawī révisée par Ḥunayn)
38.(Sur la voix)	0	(3) Ḥubayš (d'après la 1ère trad. arabe)	(1) Ḥunayn (2) Ḥunayn (modifiée par le commanditaire)
39. De motu musculorum		(1) Ḥunayn	(2) Iṣṭifan (3) Ḥunayn (tr. de Iṣṭifan révisée sur le grec)
40. (Sur l'opinion fausse concernant la sécrétion des urines)	0	Ḥunayn n'a trouvé qu'un seul ms. grec illisible et n'a pu donner de traduction	
41. De usu pulsuum		(1) Ḥunayn	(2) Ḥubayš (3) Isḥāq (après la mort d' Ḥunayn)[183]
42. De usu respirationis		(3) Īsā (Ibn Yaḥyā)	(1) Iṣṭifan (2) Ḥunayn (inachevée)
43. An in arteriis natura sanguis contineatur		(1) Ḥunayn (d'après un seul ms. fautif) (2) Ḥunayn	**(3) Īsā Ibn Yaḥyā**
44. De purgantium medicamentorum facultatibus		(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn (qui précise qu'un ms. grec se trouve actuellement entre ses mains)	**(3) Īsā Ibn Yaḥyā**
45. De consuetudinibus		(1) Ḥunayn	**(2) Ḥubayš**[184]

[183] Plusieurs manuscrits arabes conservés (sans précision sur l'identité du traducteur).

[184] *Galeni De consuetudinibus*, edidit J.M. SCHMUTTE, versionem Arabicam ab Hunaino confectam in linguam Germanicam vertit F. PFAFF, CMG Suppl. III (Leipzig-Berlin 1941) et F. KLEIN-FRANKE, "The Arabic Version of Galen's *Περὶ ἐθῶν*", *JSAI* 1 (1979), 125-150.

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
46. De placitis Hippocratis et Platonis		(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn (qui en avait eu avant plusieurs mss grecs entre les mains mais qui avait été pris par d'autres tâches)	(3) Ḥubayš
47. De motibus dubiis[185]	0	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn	(3) **Ḥunayn**
48. De instrumento odoratus		(1) Ḥunayn qui avant en avait eu un ms. grec entre les mains mais sans le temps de le lire	(2) Isḥāq (après la mort d'Ḥunayn)
49. De usu partium		(1) Sergios (2) Ḥunayn	(3) **Ḥubayš** (révisée par Ḥunayn) (4) Ḥunayn (l. 17)
50. De optima corporis nostri constitutione		(1) Ḥunayn	(2) **Ḥunayn**
51. De bono habitu		(1) Ḥunayn	(2) **Ḥubayš**[186]
52. De inaequali intemperie		(1) Ayūb al-Ruhawī Ḥunayn en a eu un ms. grec entre les mains mais n'a pas encore eu le temps de le lire	(2) **Ḥunayn**
53. De simplicium medic. facultatibus		Livres 1 à 5: (1) Jusuf al-Huri (2) Ayūb al-Ruhawī (l. 1 à 5) (3) Ḥunayn (l. 1 à 5) Livres 6 à 11: (1) Sergios (2) Ḥunayn (révision de la tr. de Sergios)	(5) Ḥubayš (6) Ḥunayn (l. 1 à 5)[187]
54. De morbis oculorum	0	(1) Sergios Ḥunayn en a eu un ms. grec entre les mains mais n'a pas eu le temps de le traduire	

[185] Perdu en grec, conservé en latin (tr. Nicolas de Reggio) et en arabe.

[186] Voir *Aja Sophia* 3725 où cette traduction est cependant attribuée à Ḥunayn, cf. RITTER-WALZER, 13, n° 10.

[187] Sezgin indique plusieurs manuscrits arabes mais sans préciser de quelle traduction il s'agit.

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
55. De temporibus morborum		(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn en a eu un ms. grec entre les mains mais n'a pas eu le temps de le traduire	(3) Īsā Ibn Yaḥyā
56. De plenitudine		(1) Ḥunayn (2) Ḥunayn (révisée à la demande du commanditaire)	(3) Iṣṭifan
57. De tumoribus praeter naturam		(1) Ayūb al-Ruhawī	(2) Ibrāhīm ibn al-Ṣalt (3) Ḥubayš[188]
58. De causis procatarcticis	0	(1) Ayūb al-Ruhawī Ḥunayn en a eu un ms. grec entre les mains mais n'a pas eu le temps de le traduire	
59. De causis contentivis	0	(1) Ayūb al-Ruhawī Ḥunayn en a eu un ms. grec entre les mains mais n'a pas eu le temps de le traduire	(2) **Ḥunayn**[189]
60. De tremore, palpitatione…		(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn en a eu un ms. grec entre les mains mais n'a eu le temps d'en traduire que la moitié et a achevé la suite plus tard	(3) Ḥubayš
61. De partibus artis medicae	0	(1) Ḥunayn	(2) **Ḥunayn** (a traduit plus de la moitié deux mois avant sa mort et Isḥāq l'a achevée)[190]

[188] Sezgin mentionne un manuscrit arabe (sans préciser de quelle traduction il s'agit).

[189] Ce traité est considéré comme non authentique. Une traduction arabe est conservée dans le manuscrit *Aja Sophia* 3725. Elle n'est pas mentionnée dans la *Risāla* et est donc postérieure à son achèvement, comme le notent RITTER-WALZER, 19, n° 28. Voir *Galeni De causis contentivis*, edidit et in linguam Anglicam vertit M. LYONS, CMG Suppl. Or. II (Berlin 1969). Une traduction latine de Nicolas de Reggio est également conservée.

[190] Ce traité perdu en grec était seulement connu par une traduction latine de Nicolas de Reggio avant la découverte de la traduction arabe publiée par

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
62. De spermate (2 l.)		(1) Ḥunayn	(2) **Ḥunayn**
63. De septimestri partu		(1) Ḥunayn en avait eu avant un ms. entre les mains mais sans parvenir à le lire et encore moins à le traduire	(2) **Ḥunayn** [191]
64. De atra bile		(1) Ayūb al-Ruhawī	(2) Iṣṭifan (3) Ḥunayn [192]
65. Adversus eos qui de typis scripserunt		(1) Ḥunayn en avait eu avant un ms. grec entre les mains mais sans parvenir à le traduire	(2) **Ḥunayn**[193]
66. Synopsis de pulsibus*		(1) Sergios	
67.(Commentaire de l'ouvrage d'Archigène sur le pouls)	0	Ḥunayn n'a jamais pu en voir de mss. grecs mais on lui a dit qu'il y en avait à Alep. Muhammad ibn Musa en possède un ms.	
68. De difficultate respirationis		(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn (révision de la tr. d' Ayūb sur le grec)	(3) Ḥunayn
69. Pronostic		(1) Ayūb al-Ruhawī Ḥunayn en a eu un ms. grec entre les mains mais n'a pas eu le temps de le traduire (2) Ḥunayn [194]	(3) Īsā Ibn Yaḥyā

M. LYONS, CMG Suppl. Or. II, (Berlin 1969). Mais il ne semble pas que celle-ci puisse être identifiée avec celle de Ḥunayn et Ishāq citée dans la *Risāla,* voir H. VON STADEN, "Division, Dissection, and Specialization: Galen's 'On the Parts of the Medical Techne'", in *The Unknown Galen*, ed. by V. NUTTON (London 2002), 19-45.

[191] R. WALZER, *art. cit.* (n. 101), 323-357. La moitié du texte est perdue en grec.

[192] Un seul manuscrit arabe est conservé selon Sezgin, qui ne précise pas de quelle traduction il s'agit.

[193] Traduction non mentionnée dans la *Risāla*, donc postérieure à 864/865, voir RITTER-WALZER, 15, n° 15.

[194] Bien qu'il ne le précise pas, on peut supposer ici que, comme dans le cas des n° 37, 46, 55, Ḥunayn a en réalité non pas basé sa traduction syriaque sur un manuscrit grec mais a révisé la traduction existante d'Ayūb (voir le n° 80 pour un cas semblable à partir de la traduction de Sergios).

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
70. (Synopsis de la méthode thérapeutique)	0	(1) Ibrāhīm ibn al-Ṣalt	
71. De venae sectione (3 l.)[195]		(1) Sergios Ḥunayn en a eu un ms. entre les mains mais n' a pas eu le temps de le traduire	(2) Iṣṭifan (l. 3 seul)[196]
72. De marasmo		(1) Ayūb al-Ruhawī (4) Ḥunayn	(2) Īsā Ibn Yaḥyā (sommaire) (3) Iṣṭifan (en partie révisé par Ḥunayn) (4) Īsā Ibn Yaḥyā [197]
73. Pro puero epileptico consilium		Ḥunayn en a eu un ms. grec entre les mains mais n'est pas parvenu à le traduire (1) Ibrāhīm ibn al-Ṣalt	**(2) Ibrāhīm ibn al-Ṣalt**
74. De facultatibus alimentorum		(1) Sergios (2) Ayūb al-Ruhawī (3) Ḥunayn (à partir d'1 seul ms. incorrect puis révise sa trad. sur la base de plusieurs mss grecs) (4) Ḥunayn rédige un *Compendium* (3 l.) regroupant d'autres traités sur le même thème.	(5) Ḥunayn (*Compendium*) (6) Ḥubayš[198]
75. De victu attenuante	1	(1) Ḥunayn (3) Ḥunayn (sommaire)	(2) Ḥunayn (4) Īsā Ibn Yaḥyā (sommaire)

[195] Ḥunayn rassemble sous ce titre trois traités: deux considérés comme authentiques, le *De venae sectione adversus Erasistratum* (Kühn XI, 147-186) et le *De venae sectione adversus Erasistrateos Romae degentes* (Kühn XI, 187-249), et le Ps.Galien, *De venae sectione* (Kühn XIX, 519-528).

[196] Sezgin cite deux manuscrits arabes.

[197] Sezgin cite deux manuscrits arabes.

[198] Sezgin cite plusieurs manuscrits sans autre précision.

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
76. De bonis malisque succis		(1) Sergios (2) Ḥunayn (corrigé d'après le livre sur les aliments)	(3) Ṯabīt ibn Qurra (4) Ḥubayš (5) Samlī (?)
77. (Sur les jugements d'Érasistrate en thérapeutique)	0	(1) Isḥāq Ḥunayn en possède un ms. grec	
78. De diaeta in morbis acutis sec. Hippocratem		(1) Ḥunayn	**(2) Ḥunayn**[199]
79. De comp. medicamentorum sec. genera et locos		(1) Sergios (2) Ḥunayn	(3) Ḥubayš (d'après tr. syr. de Ḥunayn)[200]
80. De remediis parabilibus		(1) Sergios (2) Ḥunayn qui n'a jamais pu s'en procurer de mss mais a révisé la tr. de Sergios	
81. De antidotis		(1) Yuhanna ibn Bohtiso (avec l'aide de Ḥunayn qui en possédait un ms. grec)	(2) Īsā Ibn Yaḥyā (d'après la tr. syr.)
82. De theriaca ad Pamphilianum		(1) Anonyme (2) Ḥunayn (dans sa jeunesse?) puis en trouve un ms. grec	**(3) Īsā Ibn Yaḥyā**
83. De theriaca ad Pisonem		(1) Ayūb al-Ruhawī Ḥunayn en possédait un ms.	**(2) Yaḥyā Ibn al-Bitrīq(?)**[201]
84. De sanitate tuenda		(1) Théophile (2) Ḥunayn (qui ne disposait alors que d'un seul ms. mais a ensuite corrigé sa trad. sur un autre ms.)	**(3) Ḥubayš**[202] (4) Isḥāq
85. Thrasybulus		(1) Ḥunayn	(2) Ḥubayš

[199] Seule la traduction arabe a préservé le début authentique du traité, voir RITTER-WALZER, 18, n° 24 et *Galeni De diaeta in morbis acutis secundum Hippocratem*, edidit et in linguam Anglicam vertit M. LYONS, CMG Suppl. Or. II (Berlin 1969).

[200] Sezgin cite plusieurs manuscrits contenant différentes parties des deux traités.

[201] L. RICHTER-BERNBURG, *Eine arabische Version der pseudogalenischen Schrift* De theriaca ad Pisonem, Thèse (Göttingen 1969).

[202] Ou bien Isḥāq in *Aja Sophia* 3583, voir RITTER-WALZER, 14, n° 13.

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
86. De exercitio cum parva pila		(1) Ḥunayn	(2) Ḥubayš (3) Isḥāq a corrigé la tr. de Ḥubayš
87. (Commentaire au Serment 1 l.)[203]	0	(1) Ḥunayn (+ commentaire aux passages difficiles)	(2) Ḥubayš (3) Īsā Ibn Yaḥyā
88. In Hipp. Aphorism. com. (7 l.)		(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn (révision de la tr. d'Ayūb al-Ruhawī sur le grec)[204]	(3) Ḥunayn (un seul livre d'abord puis le tout)
89. In Hipp. De fracturis com. (3 l.)		Ḥunayn s'en était procuré un ms. grec mais sans parvenir à le traduire (1) Ḥunayn (+ lemmes d'Hippocrate)	
90. In Hipp. De articulis com. (4 l.)		Ḥunayn s'en était procuré un ms. grec mais sans parvenir à le traduire (1) Ḥunayn (+ lemmes d'Hippocrate)	
91. In Hipp. De pronost. Comm. (3 l.)		(1) Sergios (2) Ḥunayn	(3) **Ḥunayn** (lemmes seuls)[205] (4) Īsā Ibn Yaḥyā (comm. seul)[206]
92. In Hipp. De diaita acut. morb. (5 l.)		Ḥunayn s'en était procuré un ms. grec mais sans parvenir à le traduire (1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn (+ résumé sous forme de questions/ réponses)	(3) **Īsā Ibn Yaḥyā ou Ḥunayn** (l. 1 à 3)[207]

[203] Voir J. JOUANNA, *art. cit.* (n. 31).

[204] La traduction syriaque des *Aphorismes* d'Hippocrate extraite des lemmes de Galien est conservée, voir H. POGNON, *op. cit.* (n. 129) et pour l'attribution à Ḥunayn, voir R. DEGEN, *art. cit.* (n. 129), 44-51. Même chose pour la traduction arabe, voir J. TYTLER, *op. cit.* (n. 129).

[205] Traduction publiée par M. KLAMROTH, *art. cit.* (n. 133).

[206] Dans un tel cas, la traduction des lemmes et du commentaire est donc le résultat du travail de deux traducteurs différents. Voir aussi *Risāla* n° 99.

[207] Les trois premiers livres du *In Hipp. De diaita acut. morb.* correspondent au commentaire de la partie authentique du livre d'Hippocrate, les deux derniers livres à l'Appendice considéré comme apocryphe. Sur la tradition arabe, voir la thèse d'A. PIETROBELLI (Univ. Paris-Sorbonne 2008), p. CCXLV-CCLXI.

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
93. (Commentaire aux plaies 1 l.)	0	(1) Ḥunayn (qui en possédait un ms.)	
94. (Commentaire aux plaies de la tête 1 l.)	0	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn (qui en possédait un ms. grec mais pas de ms. des lemmes d'Hippocrate)	
95. In Hipp. Epidemiarum comm. (Galien n'a pas commenté Epid. IV, V et VII)		a. Epid. I (3 l.): (1) Ayūb al-Ruhawī b. Epid. II (6 l.): (1) Ayūb al-Ruhawī c. Epid. III (3 l.): (1) Ḥunayn (5 l.) [208] d. Epid. VI (8 l.): (1) Ayūb al-Ruhawī Ḥunayn possédait un ms. grec de (c) et (d). (3) Ḥunayn rédige un résumé sous forme de questions/ réponses des 19 livres conservés	(2) **Ḥunayn** (2) **Ḥunayn (l. 1-4 et 6)**[209] (2) Ḥunayn (2) Ḥunayn (4) **Īsā Ibn Yaḥyā** (résumé de Ḥunayn)[210]
96. (Commentaire aux Humeurs 3 l.)[211]	0	(1) Ḥunayn (+ lemmes d'Hippocrate)	(2) Īsā Ibn Yaḥyā
97. In Hipp. Prorrheticum		Ḥunayn n'en a pas trouvé de mss.	
98. In Hipp. de officina medici (3 l.)[212]		Ḥunayn s'en était procuré un ms. grec mais sans parvenir à le lire et encore moins à le traduire (1) Ḥunayn (2) Ḥunayn (sommaire)	(3) Ḥubayš (sommaire?)

[208] Le texte de la *Risāla* est corrompu à cet endroit et en particulier donne des informations erronées au sujet du nombre de livres que contenait chaque commentaire de Galien en attribuant 3 livres (au lieu de 6) au *Commentaire à Épidémies II* et 6 livres au lieu de 3 au *Commentaire à Épidémies III*. Voir P. PORMANN, *art. cit.* (n. 114), 255.

[209] Ḥunayn (*Risāla* n° 95) précise qu'il a également traduit les lemmes d'Hippocrate seuls pour *Épidémies II* en syriaque et en arabe.

[210] Des fragments de ce résumé des *Épidémies* sont conservés dont certains contiennent des passages non conservés en grec, voir P. PORMANN, *art. cit.* (n. 114), 260.

[211] Le texte grec édité par Kühn XVI, 1-488 est un faux.

[212] La tradition grecque est réduite et de mauvaise qualité. Pour la tradition arabe, il subsiste trois gros fragments: *Galeni In Hippocratis De officina medici commentariorum versio Arabica et excerpta, quae 'Alī ibn Riḍwān ex eis sumpsit*, edidit et in liguam Anglicam vertit M. LYONS, CMG Suppl. Or. I (Berlin 1963).

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
99. In Hipp. de aere, aquis, locis (3 l.)	0	(1) Ḥunayn (2) Ḥunayn (lemmes d'Hippocrate + bref commentaire inachevé)	(3) **Ḥunayn** (lemmes seuls)[213] (4) **Ḥubayš** (commentaire)[214]
100. (Commentaire à Aliment 4 l.)[215]	0	(1) Ḥunayn (2) Ḥunayn (lemmes d'Hippocrate + bref commentaire)	
101. (Commentaire à Nature de l'enfant)*	0		
102. In Hipp. De natura hominis (3 l.)		Ḥunayn en possédait un ms. grec mais sans parvenir à le traduire (1) Ḥunayn	(2) Ḥunayn (résumé) (3) Īsā Ibn Yaḥyā
103. Quod optimus medicus sit philosophus		(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn (pour son fils Isḥāq)	(3) **Ḥunayn**[216] (4) Īsā Ibn Yaḥyā
104. (Sur les livres authentiques et non authentiques d'Hippocrate)	0	Ḥunayn en possédait un ms. mais n'a pas eu le temps de le traduire (1) Ḥunayn	(2) Isḥāq
105. (Sur le débat qui opposa Quintos aux Hippocratisants sur les 4 qualités)*	0	Ḥunayn en possédait un ms. grec mais n'est pas parvenu à le lire	
106. (Sur la léthargie selon Hippocrate)*	0	Ḥunayn en possédait un ms. grec mais n'est pas parvenu à le lire	

[213] *Kitāb buqrāt fil-amrād al-biladiyy, op. cit.* (n. 127).

[214] Édition en préparation dans le CMG par G. STROHMAIER.

[215] Le texte grec édité par KÜHN XV, 224-417 est un faux.

[216] P. BACHMANN, "Galens Abhandlung darüber, dass der vorzügliche Arzt Philosoph sein muss", in *NAWG* (1965) et mon édition dans la CUF (Paris 2007), 267-268.

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
107. Glossarium		Ḥunayn en possédait un ms. grec mais note que la tr. en est impossible et inutile pour des non hellénistes	
108.(Sur la substance de l'âme selon Asclépiade)	0	(1) Ḥunayn (dans sa jeunesse et à partir d'un unique ms. grec incorrect)	
109. De experientia medica	0	(1) Ḥunayn	(2) **Ḥubayš**[217]
110. Adhortatio ad medicam	0	(1) Ḥunayn	(2) Ḥubayš
111. Subfiguratio empirica[218]	0	Ḥunayn en possédait un ms. mais ne l'a pas traduit	
112. De optimo medico cognoscendo	0	(1) Ḥunayn	(2) **Ḥunayn**[219]
113. De propriis placitis	1	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn (pour son fils Isḥāq)	(3) Ṯabīt ibn Qurra (4) Īsā Ibn Yaḥyā (5) Isḥāq (l'a révisée sur le grec)
114. De nominibus medicinalibus (5 l.)	0	Ḥunayn en a eu un ms. quand il n'avait encore fait aucune traduction (1) Ḥunayn (l. 1-3)	(2) **Ḥubayš (l. 1)**[220]
115. (Sur la démonstration 15 l.)	0	(1) Ayūb al-Ruhawī (partiel) (2) Ḥunayn (partiel)	(3) Īsā Ibn Yaḥyā (l. 2 à 11) (4) Isḥāq (l. 12-15)

[217] Cette traduction n'est pas mentionnée par Ḥunayn dans sa *Risāla* (recension A). Elle a été découverte en 1931 par H. Ritter dans un manuscrit de Constantinople (voir RITTER-WALZER, 19, n° 30). R. WALZER, *op. cit.* (n. 100).

[218] La *Subfiguratio empirica* nous est parvenue dans une traduction latine de Nicolas de Reggio.

[219] *Galeni De optimo medico cognoscendo libelli versio Arabica*, cité n. 104.

[220] Texte et traduction allemande in M. MEYERHOF et J. SCHACHT, *op. cit.* (n. 79).

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
116. (Sur les principes hypothétiques)[221]	0	Ḥunayn ignore son contenu	
117. De constitutione artium (3 l.)[222]		Se contente de renvoyer à la description donnée par Galien dans le *De libris propriis*	
118. De propr. animi cuiusque affectuum dignot. et curatione (2 l.)		Dans l'exemplaire de Ḥunayn, le traité est en un seul livre et lacunaire (1) Ḥunayn (tr. inachevée) (2) Thomas (chargé par Hun. d'achever sa tr.)	
119. Des caractères (4 l.)[223]		(1) Mansūr ibn Atānās (peu satisfaisant) (2) Ayūb al-Ruhawī (H. ne l'a pas vu) (4) Ḥubayš (d'après la tr. arabe de Ḥunayn)	(3) Ḥunayn
120. De indolentia[224]	1	(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn	(3) Ḥubayš
121. (Que les meilleurs des hommes ont besoin de leurs ennemis)	0	(1) Ḥunayn	(2) Ḥubayš (3) Īsā Ibn Yaḥyā
122. (Sur les connaissances médicales de Platon dans le Timée 4 l.)[225]	0	H. avait un ms. dont manquait une partie du début et qu'il n'était pas parvenu à traduire (1) Ḥunayn (qui a réussi à compléter le début manquant)	(2) Ḥunayn (l. 1) (3) Isḥāq (l. 2 à 4)

[221] Cité dans GAL., *Sur ses propres livres* XIV. 18 (BOUDON, CUF, 167, 22-23).

[222] Dont un seul est conservé, consacré à la constitution de la médecine, voir *Art médical* c. 37.6 (BOUDON, CUF, 388).

[223] Seul un sommaire est conservé en arabe édité par P. KRAUS in *BFAUE* V, 1 (1937), Le Caire, 1939 (texte arabe seul). Analyse du contenu par R. WALZER, *art. cit.* (n. 107). Traduction anglaise par J. N. MATTOCK, *art. cit.* (n. 107).

[224] Voir l'édition dans la CUF de V. BOUDON-MILLOT et J. JOUANNA avec la collaboration d'A. PIETROBELLI (Paris 2010), LXX-LXXIV sur la tradition arabe.

[225] Outre quelques extraits chez des auteurs arabes et juifs, seuls sont conservés en grec des fragments, voir CH. DAREMBERG, *Fragments du commentaire de Galien sur le*

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
123. Quod animi mores corporis temperamenta sequantur		(1) Ayūb al-Ruhawī (2) Ḥunayn	(3) Ḥubayš (d'après la tr. syriaque de Ḥunayn)[226] (4) Iṣṭifan (qui a révisé la tr. de Ḥubayš sur le grec)
124. (Résumé des dialogues de Platon 4 l. au lieu de 8 l.)[227]	0		(1) Ḥunayn (l. 1 à 3)[228] (2) Īsā Ibn Yaḥyā (l. 1 à 4)
125. (Que le premier mouvement est immobile)[229]	0	(2) Ḥunayn	(1) Ḥunayn (3) Īsā Ibn Yaḥyā (après la perte de la 1ère tr. de Ḥunayn) (4) Isḥāq
126. Institutio logica	1[230]	(1) Ḥunayn	(2) Ḥubayš
127. (Sur le nombre des syllogismes)	0	(1) Ḥunayn	(2) Isḥāq

Timée *de Platon* (Paris 1848) et H.O. SCHRÖDER, *op. cit.* (n. 108) et enfin C.J. LARRAIN, *op. cit.* (n. 108).

[226] H.H. BIESTERFELDT, *op. cit.* (n. 86).

[227] Ḥunayn précise que sur les huit livres que comptait l'ouvrage de Galien, seuls quatre furent traduits en arabe et il nous apprend que le livre I contenait les résumés de cinq livres (*Cratyle, Sophiste, Politique, Parménide* et *Euthydème*); le livre II les résumés des quatre premiers livres de la *République;* le livre III les résumés des livres V à X de la *République* et du *Timée*; le livre IV le résumés des douze livres des *Lois.*

[228] Sont conservés en arabe la partie consacrée au résumé du *Timée,* et des fragments de la *République* et des *Lois* (voir RITTER-WALZER, 20, n° 32) dans la traduction de Ḥunayn ou de Īsā (?). P. KRAUS et R. WALZER, *Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta* (London 1951).

[229] On ne connaît de ce traité que la réfutation qu'en fit Alexandre d'Aphrodise, N. RESCHER et M. MARMURA, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion, Translated from the Medieval Arabic Version* (Islamabad 1965).

Liste des traités dans la *Risāla*	Mss grecs	Traductions syriaques	Traductions arabes
128. (Commentaire à l'Herméneutique d'Aristote 3 l.)	0	Ḥunayn n'en a trouvé qu'un ms. lacunaire	
129. (Contre ceux qui blâment les auteurs de solécismes?)[231]	0	En 7 livres selon le *De lib. propr.* mais Ḥunayn a trouvé que le traité était en un seul livre; il ne l'a traduit ni en syriaque ni en arabe[232]	

[230] *Parisinus Suppl. gr.* 635 (XIII[e] s.)

[231] S'il s'agit bien du livre en question, car Ḥunayn dans la *Risāla* le cite sous le titre suivant quelque peu différent: *Sur ce qui est utile pour celui qui commet des fautes de langage*. Voir dans mon édition de Galien (Paris 2007), 126-127, n. 4.

[232] Ḥunayn ne précise pas s'il tire ce renseignement d'un manuscrit en sa possession ou d'une autre source (bibliographique?).

CONCLUSION

Le programme de ces *Entretiens* a dès l'origine été conçu du point de vue de la transmission et de la réinterprétation des textes philosophiques et scientifiques de l'Antiquité. Même à l'intérieur de la tradition grecque de la philosophie arabe, la *falsafa,* beaucoup d'autres aspects auraient pu être abordés. Le titre même proposé pour ces *Entretiens*, *Entre Orient et Occident,* trahit une conception des rapports avec la tradition "orientale" qui reste influencée par le point de vue des études dites classiques. Sans parler des empires romains d'Orient et d'Occident qui étaient l'un et l'autre fort éloignés du monde de la culture arabe, on a fait remarquer que pour Avicenne les Occidentaux étaient les philosophes de Bagdad et que, du point de vue de Byzance ou de Rome, on ne pouvait que difficilement être plus "occidental" qu'Averroès. Ce n'est donc que par commodité que l'on a retenu et employé ces termes traditionnels.

Montrer quels textes et quels types de textes, philosophiques ou scientifiques, ont été traduits ou éliminés, quel enseignement on souhaitait y trouver dans la perspective de la construction d'une science ou d'une philosophie arabe, identifier les personnes ou les communautés qui à différentes époques et dans divers milieux ont joué un rôle dans cette vaste entreprise, illustrer la lecture originale et l'interprétation créatrice qui fut faite de ce riche matériel chez des savants arabes qui n'avaient pas tous les mêmes intérêts, voilà un certain nombre d'objectifs qui ont été au moins partiellement atteints au cours de cette semaine de discussions. Mettre en parallèle, historiquement, ce mouvement de sauvegarde et de traduction du matériel antique avec la redécouverte à Byzance à partir du IX^{e} siècle de toute une littérature, notamment les textes de la "Collection philosophique",

qui allait nourrir un nouvel humanisme byzantin permet également de comprendre tout ce que la tradition classique doit aux initiatives de certains intellectuels qui, à différentes époques, ont pris des mesures pour assurer la transmission de ces textes menacés qui avaient survécu à la disparition de tant d'ouvrages avant même la fin de l'Antiquité.

De ces riches *Entretiens*, tenus dans l'Orangerie restaurée de la Chandoleine, est donc issue une image plus unifiée de la longue tradition intellectuelle qui depuis la Grèce antique a conduit à l'époque moderne grâce à son acclimatation dans des aires culturelles toujours différentes qu'elle a de son côté profondément marquées.

Richard GOULET et Ulrich RUDOLPH

INDEX NOMINUM

A. Auctores Graeci et Latini

Aëtius Amidenus: 323.
Aegidius Romanus, *Super Librum de causis*: 183-184.
Aenesidemus: XXIII.
Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*: 183-184.
Albinus: XXIV.
Alcinous: XXIV.
Alexander Aphrodisiensis: XVII, XXIV, XXX, 2-5, 7-8, 10, 77-79, 113, 290, 299.
in An.Pr.: 7-8.
in GC: 3.
in Metaph.: 3.
in Ph.: 3.
Quaest.: 140, 167-168.
I, 1 – II, 15: 23.
I, 18: 23.
II, 3: 177-180.
II, 19: 177-180.
XXXI, 25 - XXXII, 3: 23.
XXXII, 3-4: 23.
Sur les principes du tout: 21-24, 67, 83.
Alexander Trallianus: 323.
Amelius: 138.
Ammonius: XVII, 3, 9-10, 13, 63, 75, 77-78, 83.
in An.Pr. I: 10.
in Int.: XXIV, 210, 221.
Ps-Ammonius: XXX.
Anaxagoras: 244.
Anaximander: 250.
Apollonius Pergaeus: 299.
Apollonius Tyanensis: 84.
Archimedes: 289, 299.
Aretaeus: 323.
Aristophanes: 342, 365.
Aristoteles: XI, XVII, XXII, XXIV, XXX-XXXII, XXXVI, XXXVII, 2-7, 18, 26-40, 42, 54, 59, 70-71, 74-75, 77-78, 83, 85-86, 88-89, 93, 98, 110, 112-113, 116, 118, 122, 127-129, 131, 141, 177, 182, 191, 197-198, 202-203, 242-245, 249, 269, 289-290, 294, 298-299, 301-309, 311-314, 317-318, 328, 365.
APo.: 16, 306-307, 311, 317-318.
I, 3, 72 b 18-25: 16.
II, 19, 99 b 15-17: 16, 39.
APr.: XXVII, 59, 68, 306.
I, 7: 306.
Cael. I, 3: 19, 243-245.
Cat.: XXVII, 4, 59, 63, 67-68, 70, 73, 78, 83-84.
De an.: 128, 303.
Int.: XXVII, 59, 68, 73, 75-76.
I, 1: XXXIV, 205-239.
I, 1, 16 a 3-4: 220-221; 16 a 5-7: 220-221; 16 a 6-8: 207-210; 16 a 8 sq.: 222.
Metaph.: XXX, XXXI, 4, 31, 81, 130, 135, 143, 145-146,

148-149, 176, 183, 192-193.
983 b 6-11: 192.
994 b 27-31: 143-144.
1003 a 21-32: 145.
1026 a 19: 193.
Organon: XXXII, 7, 10, 18, 39, 55, 67-68, 76, 78, 83, 231, 306.
Ph.: 311.
VIII, 1, 251 a 9-b 10: 19-21, 34.
VIII, 1, 251 b 28-252 a 6: 19-21, 34.
VIII, 1, 259 a 6-7: 22.
VIII, 1, 264 b 9-265 a12: 19.
Po.: 110.
Poet: 311.
SE: 18, 59.
Top.: 311.
Rhet.: XXXIII, 311.
Ps.-Aristoteles, *Caus.*, voir *Liber de causis*.
De mundo: 67, 77-78, 83, 85, 193.
Epist. ad Alexandrum: 128.
Theologia Aristotelis, voir *Theologia Aristotelis*.
Asclepius: XVII, 294.
Atticus, philosophus: 27.
Augustinus, Aurelius, sanctus: 1.

Basilius Caesariensis: XXXII, 52, 54, 58.
Hexameron: 85.
Boethius, Anicius Manlius Severinus: 1.

Cassiodorus, Fl. Magnus Aurelius: 52.
Chrysippus: XI, XV.
Cleanthes: XV.
Clemens Alexandrinus: 317.
Clitomachus: XI.
Cyrillus Alexandrinus: 47, 50, 61-62, 129.

Damascius: XVII, 69.
De princ.: XXIV.
in Parm.: XXIV.
in Phaed.: XXIV, 102, 105.
in Philebum: XXIV.
David: 6.
Democritus: 289, 295.
Demosthenes: 51.
Diodorus Tarsensis: 47, 50, 52-53, 59, 77.
Diogenes Laertius: XIV.
Diogenes Sinopeus: 113, 247, 289, 295.
Ps.-Dionysius Areopagita: XXXII, 63, 67, 69, 71, 83-86, 130-131, 194-195.
De Div. Nom. V 4, 182.17-183.1 Suchla: 194.
Dionysius Thrax, *Gramm.Gr.*: 68.
Dioscorides: 289, 294, 323.
De materia medica: 356-358.

Elias: 6, 13.
in An.Pr. : 9, 12.
Empedocles: XXXVII, 113, 131, 191-192, 290, 298, 313, 316.
Ps.-Empedocles: XXX.
Epicurus: XI.
Erasistratus: 323, 325, 342.
Euagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica*: 75.
Euclides: XXXI, 113, 122, 289-290, 295, 299, 302, 318.
Elem.: 169.
Eudemus, *fr.* 10 Ross: 192.
Eudoxus Cnidius: 243.

Eusebius Caesariensis: XV, 52, 129.
PE XI: 162.

Gaius: XXIV.
Galenus: XXVII, XXIX, XXXI-XXXIII, XXXVII, 36-38, 43, 63, 82-83, 88, 94-97, 111, 113, 117, 127-129, 289-290, 292-293, 295, 298-299, 301, 317, 321-387.
Alim.Fac.: 342.
Anat.Eras.: 342.
Ars med.: 346.
Compendium Legum Platonis: 105, 107.
Compendium Parmenidae Platonis: 90.
Compendium Reipublicae Platonis: 108-111.
Compendium Timaei Platonis: 95, 109, 132, 348.
Cris.: 340.
De anatomia mortuorum: 348.
De anatomicis administrationibus: 346.
De bonis malisque succis: 342.
De consuetudinibus: 99-100.
De demonstratione: 36, 340.
De diebus decretoriis: 340.
De experientia medica: 347.
De inaequali intemperie: 345.
De indolentia: 363, 366.
7, 4, 6: 363.
13: 366.
14-15: 366.
De moribus: 110, 348.
De motibus dubiis: 348.
De nominibus medicinalibus: 341-342, 347, 365.
De ossibus: 339.
De plenitudine: 339.
De pulsibus: 339.
De remediis parabilibus: 356.
De septimestri partu: 341, 347.
Gloss.: 334.
Hipp.Aer.: 331, 353-354.
Hipp.Alim.: 75.
Hipp.Aph.: 339.
Hipp.Di.Morb.Ac.: 348, 351, 353.
Hipp.Elem.: 361.
Hipp.Epid.: 350-352.
VI: 363.
Hipp.Hum.: 353.
Hipp.Iusi.: 331, 349.
Hipp.Nat.Hom.: 353.
in Plat.Tim. comm.: 95, 99.
Lib.Prop.: 333, 335-336, 360-361, 366.
Med.Phil.: 319.
MM.: 340, 341, 356.
Nat.Fac.: 342.
Opt.Med.Cogn.: 348.
Part.Hom.Diff.: 348.
PHP: 132-133.
QAM: 106.
San.Tu.: 324.
Sent.Prop. = *Plac.Prop.*: 361-362.
Symp.Diff.: 343.
Temp.: 362.
Ther.: 333.
[*Galenus arabus*]: 370-387 (Annexe A).
Gregorius Magnus: 61.
Gregorius Nazianzenus: XXXII, 50, 54, 60-62, 68.
Gregorius Nyssenus: 54.
in Cant.cant.: 62.

Heraclitus: 131, 191-192.
Hermes: 294, 298, 313.
Hermias, *In Phaedr.*: XXIV.
Herodotus: 287.
Herophilus: 323, 325.

Hierocles Alexandrinus: XXIII.
Hipparchus: 247, 290.
Hippocrates: 289-290, 294, 299, 319, 323-325, 330, 349, 366-369.
Aer.: 331, 353-354.
Alim.: 330.
Aph.: 330, 354-355.
Di.Morb.Ac.: 351, 354.
Epid. : 350-352.
Hebd.: 354.
Iusi.: 349-350, 354.
Nat.Hom.: 354.
Nat.Puer.: 354.
Off.Med.: 354, 367.
Prog.: 330, 354.
Homerus: 113, 290, 310-311, 332, 365-366.

Iamblichus: XVII, XXII.
Commentarius in Carmina aurea: 114.
VP : 81-82.
Ioannes Alexandrinus: 325.
Ioannes Chrysostomus: XXXII, 54, 77.
Isocrates, *Or. I* (*In Demon.*): 54, 84.
Ps.-Iustinus, *Cohortatio ad Graecos* 13, 2: 64.

Libanius: XV.
Liber de causis: XXX, XXXIII-XXXIV, 136, 140, 168-190.
61.11-62.4 Bardenhewer: 176.
70.8-71.9 Bardenhewer: 172.
78.5-8 Bardenhewer: 172.
88.2-3 Bardenhewer: 173.
95.2-3 Bardenhewer: 178.
97.1-9 Bardenhewer: 178.
113.5-8 Bardenhewer: 173-174.

Macrobius: 248.
Maximus Tyrius: XXIV.

Nemesius Emesenus, *De natura hominis*: 84-85.
Nestorius: 47, 59.
Nicomachus Gerasenus: 289, 302.
Intr.Ar.: 115, 122-123.

Olympiodorus: XVII, 3, 6, 91-92.
in Alc.: XXIV.
in Gorg.: XXIV.
in Phd. : XXIV, 102, 105.
in Sph. : 117.
Oribasius: 323, 356.
Orpheus: 113, 250.

Palladius Alexandrinus: 325, 330.
Paulus Aegineta: 290, 323.
Pragmateia: 358-359.
Philagrius: 356.
Philoponus, Ioannes: XVII, XXX, 3-4, 6, 28-30, 291, 293, 302, 318.
De aetern.mundi: XXIV, 28-30.
240.19-23: 29-30.
in Ph.: 3.
in Phd.: 102-103, 117.
Photius, *Bibl.*: XXIII.
Plato: XVII, XXIV, XXIX, XXXII, XXXVII, 50, 54, 85-86, 87-133, 192-193, 289-290, 294, 298, 303, 308-309, 313, 316-318.
Alc.I.: 91.
Alc.II.: 91.
Apol. : 124.
Cratyl.: 91.
Cri.: 105, 122-123.
Criti.: 96.
Euthd.: 97.
Hermocr.: 96.
La.: 91-92.
Lg.: 90, 93, 97, 105-107, 122.
450: 106.
624 a, 630 d, 631 b, 653 d, 553 e-554 a: 107.

631 b-c: 107.
666 a-c: 106.
674 a: 106.
677 a-679 c: 107.
713-714: 106.
717 a: 107.
747d: 106.
Ly.: 91.
Men.: 125.
Plt.: 110.
Prm.: 90.
Phd.: 91, 100-105, 122, 124, 161.
63 b: 102.
65 b-d, 67 a: 101.
70 c, 72 e, 73 d: 101.
79 d, 80 b, 80 a, 81 a-b: 101.
81 c-d, 81 d-82 a, 63 b, 107 d, 108 c, 113 d-114 c: 101.
81, 115 c-116 a, 42 c-b: 101.
84 e-85 b: 101.
100 a-c, 106 c-107 c, 107 d-108 c: 103.
107 c-118 a: 104.
115 a-118 a: 104.
Phdr.: 122, 153-154, 161.
Phlb.: 91.
Resp.: 90, 92-93, 96-97, 106, 108-111, 122, 125, 161.
288 e: 106.
359 c-360 b: 109, 121.
402 e-403 c: 109.
427, 421-422, 415-417, 420-421: 108.
506 d 3-509 b 10: 108.
614 b-615 d: 109.
Sph.: 90-92.
Symp. : 111, 125.
189 d-192 e: 111.
217 a-219 d: 111
Thg.: 90, 91.
Tht.: 237.
Ti.: 20, 26-27, 40, 90-100, 122, 132, 153-154, 161, 164, 244.
27 c-28 c: 99.
36 b-d: 100.
41 a: 100.
42 d-e: 100.
43 a-b, 44 a-b, 86 a et c: 106.
44 a-d: 100.
69 d: 106.
89 e-90 c: 99.
77 a-b: 100.
90 a: 100.
Plotinus: XVII, XXIV, 88, 131, 290.
Enn.: 135-168, 191-192, 194-195.
I, 3: 10.
IV-VI: XXX, XXXIII, 139-168, 170, 175, 177, 180-182, 191.
IV, 4[28]: 146, 152-153, 155, 157.
IV, 7[2]: 160-163.
IV, 8,1: 195.
IV, 8[6]: 131, 152, 160-162.
V, 1[10]: 153, 155, 157-158, 163-164.
V, 2[11]: 165-166.
V, 8[31]: 153, 158-159, 165-166.
V, 8[31], 1.1-4.6: 150-151.
VI, 7[38]: 153-155, 164-166.
Plutarchus: XVII, 27, 192, 248.
De animae procreatione in Timaeo: 92.
De Is. 382 d-e: 192.
De E ap. Delph.: 194.
Ps.-Plutarchus: XXXII.
Peri askeseos: 54, 84.
Placita philosophorum: 112.
Polybius: 287.

Porphyrius Tyrius: XV, XVII, 2, 5, 55, 113, 135, 137-139, 141, 290, 299.
Intr.: XXIII, XXVII, 4, 6, 7, 65, 67-68, 73.
Philosophos historia: 114-115, 117, 122.
Proclus: XV, XVII, 53, 86, 131, 290, 302.
Commentarius in Carmina aurea: 114.
De aeternitate mundi: 19-20, 27-29.
Elementa theologiae: XXX, XXXIII-XXXIV, 135, 140, 167-177, 179-182, 185-190, 194.
in Phd.: 101, 117.
in Remp.: XXIV.
in Ti.: XVI, XXIV, 99-100.
I, 276.8-296.12: 25.
I, 277.11-14: 27.
I, 278.19-21: 27.
I, 279.23-25: 27.
I, 288.14 sqq: 27.
I, 288.16-17: 27.
I, 289.14-15: 26.
I, 290.2-3: 26.
I, 295.22-27: 28.
Theol.Plat.: XVI, 26.
Ptolemaeus, Claudius: XXXI, XXXVI-XXXVII, 60, 85, 242, 245-250, 255-260, 266, 269, 289-290, 295, 299, 319.
Alm. (=Syntaxis): 246-248.
Geog.: 85.
Hyp.: 246-249, 254, 262.
Tetr.: 246.
Pythagoras: XXXII, XXXVII, 87, 89, 113-131, 191-192, 275, 289-290, 298, 303, 313, 316.
Carmina aurea: 113-115, 122.
Symbola: 113-115, 123.

Quintilianus, *Inst.*: 59.

Rufus Ephesius: 323-324, 355.
De cura icteri: 355.
De melancholia: 359.
Exempla et modi curationum: 355-356.

Severus Antiochenus: 47, 58, 61.
Homiliae: 59, 67.
Severus, philosophus: 26.
Sextus: XVII.
Simplicius: XV-XVII, XXVI, 3, 5, 53.
In Cael.: 28.
In Cat.: XXIV.
In Ph.: XXIV, XXVI, 28.
1326-36: 28.
1141.12-16: 29.
Socrates: 113, 125-126, 289-290, 294, 298, 313.
Solon: 113.
Soranus: 323.
Stephanus Alexandrinus: XXIV, 330.
in Int.: 221, 223, 234
Stobaeus: XV.
Summaria Alexandrinorum: 300.
Syrianus: XVII.

Thales: 290, 310, 317.
Themistius: XV, XVII, XXX, XXXII, 2, 32, 113, 299.
in Arist.De an.: 3.
in Arist.De cael.: 24.
in Arist.Metaph.: 3, 32, 35.
in Arist.Ph.: 24-25.
Peri aretes: 54.
Peri philias: 54.
Theodorus Mopsuestenus: 47, 50, 52-53, 59, 61, 77.

Theodosius Alexandrinus: 325.
Theodosius Alexandrinus, patriarcha, *Oratio theologica*: 66.
Theologia Aristotelis: XXX, XXXIII-XXXIV, 42, 71, 131-132, 135-195, 197.
Prol.: XXXIV, 139-160, 168, 175.
Prol., 1.12-2.10 D = 4.2-5.9 B, 2.11-4.11 D = 5.10-7.10 B:141-149.
I: 161-162, 166.
III: 162-163.
IV: 158-159, 165, 167.
IV, 44.1-54.2 D = 56.1-64.5 B: 150-151.
V: 162, 164-165, 167.
VI: 152.
VII: 152, 161-162, 167.
VIII: 152-160, 163-164, 166.
IX: 162-163, 166.
X: 162, 164-166.
Theon Alexandrinus: 60, 248, 300.
Theon Smyrnaeus: 90, 92, 94.
Theophilus: 330.
Theophrastus: XVII, 305.
De lapidibus: 85.
Thrasyllus: 90.
Thucydides: 287.
Timaeus Locrus: 290.
Titus Bostraenus: 52.

Zacharias Scholasticus
Historia ecclesiastica: 68.
Vita Seueri Antiocheni: 58, 69.
Zeno Citieus: XV.

B. Auctores Arabici et Syriaci

Aboulcasis, voir Abū l-Qāsim al-Zahrāwī.
Abraham de Kashkar: 56-57.
Abū ʿAmr Yūḥannā ibn Yūsuf al-Kātib: 92.
Abū Bišr Mattā: 11-12, 91.
Abū l-Fidāʾ: 281-283, 285-286, 288-290, 309-310.
Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Mūsā, voir Muḥammad ibn Mūsā, Abū Ǧaʿfar.
Abū Maʿšar al-Balḫī (Albumasar): 253, 257-259, 267, 276.
Abū l-Qāsim al-Zahrāwī: 359.
Abū Sulaymān al-Siǧistānī: 20-21, 114.
Abū ʿUṯmān al-Dimašqī: 371.
Abū Yaʿqūb al-Siǧistānī: 41.
Ahudemmeh de Balad: 61, 68.
ʿAlī ibn Rabban al-Ṭabarī: 274, 284-285, 358.
al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan: 41, 102-108, 112-113, 119, 303, 316.
Athanase de Balad: 59-60, 68, 71.
Averroès, voir Ibn Rušd.
Avicenne, voir Ibn Sīnā.
Ayyūb al-Ruhāwī (Job d'Édesse): 84, 338, 340, 370-387.

Babai le Grand: 56-57, 75.
Bahmanyār ibn al-Marzubān: 226-227, 229.
al-Baladī, Aḥmad ibn Muḥammad: 355, 359.

Bardesane: 46.
Barsauma (métropolite de Nisibe): 49, 52.
al-Bīrūnī: 100-104, 107, 112, 118, 130, 253-254, 260-263, 282, 285-286, 349.

Denha (métropolite de Tigrit): 55, 61.
al-Dimašqī, voir Abū ʿUṯmān al-Dimašqī.

Élias (disciple de Jean de Tella): 48.
Élie de Dara: 69.
Éphrem de Nisibe: 51, 64, 66, 69.

al-Fārābī: XXVI, XXXIV, 4-5, 11, 14-16, 30, 38, 40-42, 93-94, 97, 107, 110, 119, 125, 181-182, 204, 206-211, 220-223, 227, 235, 237-238, 241, 267-268, 275-277, 303-309, 311, 317-319.
al-Farġānī, Aḥmad ibn Muḥammad: 253, 255-257, 259.
Frères de la pureté, voir Iḫwān al-Ṣafāʾ.

Ǧābir ibn Ḥayyān (Geber): 126, 252.
al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: 35, 39, 201, 226-230, 235.
Georges des Arabes: 68, 71.
Georges, évêque de Sarough: 59.
Grégoire le Thaumaturge: 85.

Haly Abbas, voir al-Maǧūsī.
Ḥamza al-Iṣfahānī: 281, 285-286, 288.
al-Ḥāṣibī, al-Ḥusayn ibn ʿAlī: 41.
Henana (chef de l'École de Nisibe): 56-57.
Ḥubayš ibn al-Ḥasan: 97, 99, 334, 337, 342-345, 347, 372-387 *passim*.
Ḥunayn ibn Isḥāq: XXXI, 90-91, 95-97, 99, 108-109, 112, 114, 118, 127, 132, 290, 320, 325-326, 329-354, 356-361, 365-387.

Ibn Abī Uṣaybiʿa: 93-94, 104-105, 113, 115, 296, 304, 325, 349, 362.
Ibn ʿAdī, voir Yaḥyā ibn ʿAdī.
Ibn al-ʿArabī: XXXV, 231-235, 271.
Ibn Baḫtīšūʿ, Abū ʿĪsā ʿUbaydallāh ibn Ǧibrīl: 106, 109, 111, 125, 127.
Ibn Baḫtīšūʿ, Yūḥannā: 127, 380.
Ibn al-Biṭrīq, Yaḥyā (Yūḥannā): 91, 95-96, 118, 132, 330, 332, 334, 337, 380.
Ibn Buṭlān: 325.
Ibn al-Furāt, Abū l-Ḥasan: 11-13.
Ibn Ǧulǧul: 293-296, 301.
Ibn Ǧumayʿ: 328.
Ibn al-Haytam (Alhazen): 248.
Ibn Hibintā: 253-254.
Ibn Māsawayh, Yūḥannā: 329, 339, 365.
Ibn Maymūn (Maïmonide): 99, 105, 125.
Ibn Mihrān, Mihrān ibn Manṣūr: 357-358.
Ibn al-Mudabbir: 339.
Ibn al-Munaǧǧim, Abū ʿĪsā: 282-283, 287-288, 310-311.
Ibn al-Munaǧǧim, ʿAlī ibn Yaḥyā: 96.
Ibn al-Muqaffaʿ: 142, 219-220, 222, 235-236.
Ibn al-Nadīm: 2, 89-97, 101, 105, 108, 111, 114-115, 123-125, 135, 258, 326, 328, 347, 355.
Ibn al-Nafīs: 352.

Ibn Nā'ima, 'Abd al-Masīḥ: 141, 144, 195.
Ibn al-Qifṭī: 91, 93, 104-105, 125, 296, 325.
Ibn Riḍwān: 328, 352.
Ibn Rušd (Averroès): XXXIV, 5, 110-111, 128, 135, 199, 201-204, 212, 217-218, 312, 389.
Ibn Rusta: 258.
Ibn Sahdā: 371.
Ibn Sarābiyūn ibn Ibrāhīm, Yūḥannā: 359.
Ibn Sīnā (Avicenne): XXXIV, 5, 18, 39, 41, 127-128, 182, 198-199, 201-206, 211-218, 222-227, 229-230, 235-238, 268, 270, 275-276, 312, 359, 389.
Ibn al-Ṭayyib, Abū l-Faraǧ: 4, 6, 10, 12, 17, 114.
Ibn Taymiyya: 203.
Ibn Zur'a, Abū 'Alī 'Īsā: 12-13, 101, 221, 223.
Ibrāhīm ibn al-Ṣalt: 334, 337, 377, 379.
Iḫwān al-Ṣafā' (Frères de la pureté): 109, 114, 119, 121-122, 275.
'Īsā ibn Yaḥyā ibn Ibrāhīm: 97, 334, 337, 347, 374-386 *passim.*
al-Isfizārī, Abū Ḥāmid: 108.
Isḥāq ibn Ḥunayn: 90, 96, 115, 236, 290-293, 301, 317, 319, 334, 337, 370-387 *passim.*
Isḥāq ibn 'Imrān: 359.
Iṣṭifān ibn Basīl: 334, 337-338, 357-358, 361, 374-386 *passim.*

Jacques d'Édesse: 59-60, 64-65, 67-68, 71.
Jean bar Aphtonia: 57, 59, 68-69.
Jean de Tella: 48-49, 69.
Job d'Édesse, voir Ayyūb al-Ruhāwī.
Joseph Huzaya: 68.

al-Kaskarī, Ya'qūb: 359.
al-Kindī: 3, 5-6, 29-31, 33, 38, 40, 105, 111-114, 118-119, 123-126, 135, 140-144, 150, 168, 176, 179-180, 182-184, 191, 241, 263-267, 270, 274, 276, 302-303, 318, 368.
al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn: 268.

al-Lawkarī, Abū al-'Abbās: 227.

al-Maǧūsī, 'Alī ibn al-'Abbās (Haly Abbas): 359.
Maïmonide, voir Ibn Maymūn.
al-Malaṭī: 357-358.
Manṣūr ibn Atānās: 385.
Mar Aba: 56, 72-73.
Mara d'Amida: 68.
Marouta (métropolite de Tigrit): 55, 61, 68.
al-Mas'ūdī: 95, 119-120, 259-261, 282, 285.
Miskawayh: 75, 101, 114-115, 119.
al-Mubaššir ibn Fātik: 87, 104-105, 113-115, 124.
Muḥammad ibn al-Ǧahm al-Barmakī: 142.
Muḥammad ibn Mūsā, Abū Ǧa'far: 97, 259.

Narsai: 52, 59, 69.
al-Nātilī, al-Ḥusayn ibn Ibrāhīm: 357.

Paul de Callinice: 67.
Paul d'Édesse: 60, 68.
Paul le Perse: 65, 73-75, 79-80.
Philippe (disciple de Bardesane): 46.
Philoxène de Mabboug: 62, 63-66, 68, 86.
Phokas: 68.

al-Qumrī, al-Ḥasan ibn Nūḥ: 359.
al-Qūnawī, Ṣadr al-Dīn: 231.
Qusṭā ibn Lūqā: 91, 113, 334.

Rabban Mar Abraham: 56.
al-Raqīq, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn al-Qāsim: 355.
al-Rāzī, Abū Bakr: 5, 33, 36-38, 42-43, 92, 113, 119, 127, 299, 352, 355, 359.
al-Rāzī, Faḫr al-Dīn: 227, 230, 232.
al-Ruhāwī, Isḥāq ibn ʿAlī: 103-104, 329, 331, 349, 354.

al-Šahrastānī, Abū l-Fatḥ: 25, 317.
al-Šahrazūrī, Šams al-Dīn: 314.
Ṣāʿid al-Andalusī: 296-301, 303, 307, 316-317, 319-320.
Šamlī: 337, 380.
al-Saraḫsī, Aḥmad ibn al-Ṭayyib: 124-125, 303.
Sergius de Rešʿainā: XXXII, 1, 62-63, 67-68, 70-71, 73, 75, 77-79, 82-86, 326, 341, 344, 371-387 *passim*.
Sévère Sébokht: 59-60, 65, 71-72, 85.
Sībawayh: 236.
al-Sīrāfī, Abū Saʿīd: 11, 14.
al-Šīrāzī, Ṣadr al-Dīn (Mollā Ṣadrā): 126.
al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn: 87, 131, 231, 312-314.

al-Ṭabarī, voir ʿAlī ibn Rabban al-Ṭabarī.
Ṯābit ibn Qurra: 31-35, 38, 115, 123-126, 334, 337, 380, 384.
al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān: 11, 154.
Thomas de Dara: 49.
Thomas de Harquel: 60.
Thomas de Marga: 56.
al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn: 231.

Usṭāṯ (Eustathios): 81.

Yaḥyā ibn ʿAdī: 4, 6, 11-18, 20, 39-40, 42, 90-92, 112, 118.
Yaḥyā (ou Yūḥannā) ibn al-Biṭrīq, voir Ibn al-Biṭrīq, Yaḥyā (Yūḥannā).
Yaʿqūb ibn Ṭāriq: 253-255, 257.
al-Yaʿqūbī, Ibn Wāḍiḥ: 281, 285-286, 289, 309-310, 329-331, 355, 361.

C. Auctores recentiores

Abū Rīda, M.: 30, 302.
Achena, M.: 268.
Adamson, P.: XXXV, 4, 6-7, 13, 16-18, 29, 31, 38, 142, 146, 166, 197, 263-265, 267, 302-303, 309.
al-Dubayan, A.M.: 371.
Allen, T.W.: XXIV.
Alon, I.: 104, 295.
al-Ṣāwī, A.I.: 282.
Aminrazawi, M.: 312.
Anawati, G.C.: 19.
Andrade, N.J.: 49.
Aouad, M.: 139-140, 144, 146.
Arberry, A.J.: 106, 108.
Athanassiadi, P.: 48.
Avgelis, N.: 7.

Bachmann, P.: 383.
Badawī, A.: 4, 19, 24-25, 33, 87, 93, 96, 99-101, 104, 107-108, 114, 116, 135, 141, 145.
Baffioni, C.: 114, 122.
Bailey, H.W.: 251, 252.
Baltes, M.: 19.
Balty-Guesdon, M.G.: 296, 300, 328.
Barbier de Meynard, Ch.: 259.
Bardenhewer, O.: 172-174, 176, 178.
Barnes, J.: 8.
Bausani, A.: 33.
Becker, A.H.: 52-54
Beitia, A.C.: 241.
Bergsträsser, G.: 96-97, 99, 126, 332-333, 344, 370.
Bertolacci, A.: 5, 31-32, 202.
Bettiolo, P.: 71.
Bhayro, S.: 346.
Bielawski, J.: 105.
Biesterfeldt, H.H.: 103, 106, 331, 344, 386.
Blachère, R.: 296.
Black, D.: 125, 213.
Bladel, K. van: 294, 298.
Boll, F.: 249.
Bos, G.: 75, 264-265.
Boudon-Millot, V.: XXXIII, 95, 99, 108, 325, 333, 336, 360, 362, 366, 385.
Bouyges, M.: 135, 143.
Brague, R.: 24, 111, 138.
Brock, S.: XXVII, 50, 63-64, 68-69, 72-73, 75, 194, 338.
Brooks, E.W.: 68.
Brunner, C.J.: 251-252.
Bruns, I.: 23, 177, 179.
Bruns, P.: XXVII.
Bucur, B.G.: 195.
Bucur, C.: 195.
Budge, E.A.W.: 56, 346.
Burckhardt, T.: 271.
Bürgel, J.C.: 103-105.
Burkert, W.: 192, 250-251.
Burnett, C.: 258, 264-266.

Callataÿ, G. de: 109, 121.
Camplani, A.: 46.
Canfora, L.: XVI.
Cheikho, L.: 296.
Chiaradonna, R.: 6.
Chittick, W.C.: 271.
Combès, J.: 69.
Cronier, M.: 357-358, 361.

D'Ancona, C.: XXVIII, XXX, XXXIV, 2, 5, 95-96, 99, 118, 136, 140, 195, 197, 220.

Daiber, H.: 112, 114.
Dānišpažūh, M.T.: 220, 225.
Daremberg, Ch.: 369, 385.
Davidson, H.A.: 144.
De Boer, T.J.: 228.
De Goeje, M.J.: 95, 259-260, 284.
De Smet, D.: 121, 192.
Degen, R.: XXVII, 322, 354, 381.
Deichgräber, K.: 351.
Diebler, S.: 107.
Diehl, E.: 25.
Diels, H.: 29, 370.
Dieterici, F.: 135, 137, 141, 145, 154, 182.
Dietrich, A.: 293, 325.
Dodds, E.R.: 170.
Dodge, B.: 90, 92, 96, 124, 332.
Dreyer, J.L.E.: 243-245, 247-248.
Drijvers, H.: 51.
Druart, T.-A.: 107.
Dubler, C.: 357-358.
Dunlop, D.M.: 114.

Eichner, H.: XXXIV, 231.
Elamrani-Jamal, A.: 11.
Endress, G.: XXVI, 4, 7, 10-11, 21, 93, 99-101, 116, 119, 135, 140, 143, 168, 176, 179, 181, 199, 203-204, 212, 302-303, 312-313, 321, 326.
Ess, J. van: 140, 260.
Evans, J.: 248-249.

Fähndrich, H.: 328.
Fauser, W.: 183.
Fazzo, S.: 3, 140, 168, 177.
Fenton, P.: 136, 232.
Ferrari, C.: 4, 10, 17.
Festugière, A.J.: 82, 95, 99, 193.
Fiaccadori, G.: 52.
Fichtner, G.: 334.
Fiey, J.-M.: 56.
Fiori, E.: 63, 69, 71, 79.
Fleischer, H.: 281.
Fleischhammer, M.: 288.
Flügel, G.: 91-92, 258, 332.
Fonahn, A: 322.
Fouchécour, C.-H. de: 270.
Frank, R.M.: 24.
Freudenthal, G.: 245, 268.
Furley, D.: 28.

Gabrieli, F.: 107.
Garofalo, I.: 323, 325, 342-343, 345, 347, 363, 371, 373.
Genequand, Ch.: 21-22, 154, 303.
Georr, K.H.: 327.
Giannakis, E.: 4.
Gibbon, E.: XII.
Gīhāmī, G.: 223.
Gloton, M.: 232.
Goldstein, B.R.: 246-249, 257, 263.
Gonzalez Palencia, A.: 14.
Gottwaldt, I.M.E.: 281.
Goulet, R.: XVIII.
Greppin, J.A.C.: 322.
Gril, D.: 231.
Griveau, R.: 56.
Guidi, M.: 11.
Gundert, B.: 324, 335, 343, 345, 361, 372.
Gutas, D.: XXVI, XXVIII, XXX, 2, 7, 75, 90, 105, 107, 111-115, 118, 123-126, 182, 198, 202, 204, 289, 305-306, 309, 312-314, 328-329, 332-333, 335, 339.
Guthrie, W.K.C.: 243.
Gyekye, K.: 4, 13.

Hadot, I.: XXVI.
Hadot, P.: 10, 139, 153.
Halleux, A. de: 60, 64, 66.
Halm, H.: 281.

Harvey, S.: 107.
Hasse, D.N.: 88, 116, 211.
Heiberg, J.L.: 28, 249, 359.
Hein, C.: 10.
Heine, P.: 19.
Heinen, A.M.: 269-270.
Helden, A. van: 244, 246-248.
Henning, W.B.: 251.
Henry, P.: 137-138, 144.
Hoffmann, Ph.: XXVII, 53, 69, 102.
Houtsma, M.Th.: 281, 330.
Hugonnard-Roche, H.: XXVII, XXXI, 1, 54, 67, 70, 73-74, 76, 78, 85, 326.

Ierodiakonou, K.: 7-9, 11.
Iskandar, A.Z.: 325, 328, 348.
Ivry, A.: 3.

Jacquart, D.: 327.
Jokisch, B.: 205.
Jolivet, J.: 6, 270.
Jouanna, J.: 331, 349-351, 353-355, 362, 366, 381, 385.
Juckel, A.: 65.
Judson, L.: 23.
Jullien, F.: 56-57.

Kahle, P.: 99, 348.
Kalbfleisch, C.: 362.
Khalidi, M.A.: 308.
Khalidi, T.: 281-282, 293, 310.
Khalifat, S.: 4, 11, 13.
King, D.: 61, 64, 66-67, 79.
Kirchmann, J.H. von: 206.
Klamroth, M.: 330, 355, 381.
Klein-Franke, F.: 88, 90, 99, 106, 109, 375.
Koningsveld, P.S. van: 328.
Koutzarova, T.: 202.
Kraemer, J.: 21.
Kraus, P.: 33, 99, 138, 348, 385-386.
Kraye, J.: 136.
Kudlien, F.: 351.
Kugener, M.-A.: 58.
Kühn, C.G.: 356, 379, 382-383.
Kutsch, W.: 115, 206.

Labourt, J.: 55.
Lameer, J.: XXVI-XXVII, 5, 117.
Land, J.P.N.: 74.
Landauer, S.: 24.
Landolt, H.: 314.
Lang, H.S.: 19, 26.
Langermann, Y.T.: 75, 248-249, 253-254, 256.
Larrain, C.J.: 348, 386.
Lash, C.J.A.: 67.
Lee, T.S.: 7-8.
Lemay, R.: 257, 259.
Lerner, R.: 110.
Lettinck, P.: 4.
Levey, M.: 103.
Lewis, G.: 144.
Lieber, E.: 322, 326.
Linley, N.: 114.
Lippert, J.: 91, 323.
Littré, É.: 367, 369.
Lloyd, A.C.: 7-8.
Lloyd, G.E.R.: 371.
Lucchetta, G.A.: 33.
Luna, C.: XXVII, 120.
Lyons, M.: 348, 354, 377-378, 380, 382.

Macro, A.D.: 19, 26.
Magdelaine, C.: 330.
Mahdi, M.: 93, 304, 307.
Mallet, D.: 110, 304.
Margouliath, D.S.: 11.
Mango, C.: XVI.
Marmura, M.: 35, 386.

Marquet, Y.: 121.
Marrow, S.: 206.
Martinez-Gros, G.: 300.
Martini Bonadeo, C.: 4, 181.
Massé, H.: 268.
Massignon, L.: 119-120.
Mattock, J.N.: 81, 348, 354, 385.
McGinnis, J.: 19, 36.
McVey, K.: 59-60.
Menze, V.L.: 48.
Merx, A.: 68, 346.
Meyerhof, M.: XXV-XXVI, 117, 304, 326, 333, 343, 347, 384.
Micheau, F.: 327-328, 333, 337.
Michot, Y.: 203.
Minovi, M.: 106, 108.
Mittwoch, E.: 281, 288.
Mohaghegh, M.: 36.
Mommsen, Th.: 362.
Morani, M.: 322.
Muṭahharī, M.: 227.
Müller, A.: 304, 325, 362.

Najjar, F.M.: 110, 304.
Nasr, S.H.: 268.
Nau, F.: 57, 61, 72.
Netton, I.R.: 267-268.
Nickel, D: 374.
Nünlist, T.: 268, 270.
Nyberg, H.S.: 232.

Ormos, I.: 348, 374.
Orthmann, E.: XXXVI.
Overwien, O.: 330, 335, 343, 350, 354, 361, 372.

Panaccio, C.: 237.
Panaino, A.: 251-252.
Patrizi, F.: 136.
Pellat, Ch.: 259, 282.
Peonidis, F.: 7.
Périer, A.: 6.
Perlmann, M.: 284.
Peters, F.E.: 88.
Pfaff, F.: 99, 350-351, 363, 375.
Phillips, J.F.: 25, 28.
Pietrobelli, A.: 335-336, 362, 366, 381, 385.
Pines, S.: 6, 24, 28.
Pingree, D.: 253-254, 258.
Pognon, H.: 354, 381.
Pormann, P.E.: 6, 343-344, 350, 352, 359, 382.
Possekel, U.: 51, 69.

Qāsim, M.: 217.

Rabe, H.: 19, 28.
Radtke, B.: 281-282, 284, 297.
Rashed, M.: XXIV, 5-6, 30, 110, 181, 304.
Rashed, R.: 123, 125-126.
Raven, W.: 193.
Reisman, D.C.: 31-32, 36, 108-110.
Renan, E.: 120.
Rescher, N.: 12, 14, 386.
Riad, E.: 75.
Richter-Bernburg, L.: 380.
Riḍā', N.: 93.
Riedweg, C.: 63-64.
Ritter, H.: 333, 344, 370, 372, 376-378, 380, 384, 386.
Rose, V.: 137, 139.
Roselli, A.: 323, 343.
Rosenthal, E.I.J.: 110.
Rosenthal, F.: 88, 93-94, 102, 107, 114-116, 124, 140, 281-282, 287, 290-293, 321, 349.
Rowson, E.K.: 102-106, 303.
Rudolph, U.: XXXVI, 267.

Sabra, A.I.: 211.
Sachau, E.: 253, 282, 346.

Saffrey, H.D.: XVI, 139.
Saliba, G.: 248-249, 259, 263, 270.
Sālim, S.M.: 371-372.
al-Samarrā'ī, K.: 328.
Savage-Smith, E.: 343.
Sayyid, F.: 293-294.
Schacht, J.: 343, 347, 384.
Schäublin, C.: 82.
Schenkl, H.: 24.
Scher, A.: 56.
Schleifer, J.: 346.
Schmidl, P.G.: 269.
Schmutte, J.M.: 375.
Schöck, C.: 39.
Schramm, M.: 241.
Schröder, H.O.: 348, 386.
Schubert, G.: 231.
Schubring, K.: 351.
Schwyzer, H.-R.: 137-138, 144, 152.
Sezgin, F.: 252-255, 257, 321-323, 336, 344, 370, 376-380.
Sharples, R.W.: 22-23.
Shehadi, F.: 14.
Sideras, A.: 355.
Simek, R.: 248, 250, 260.
Simon, M.: 347, 373.
Sorabji, R.: 2, 7, 25.
Staden, H. von: 378.
Steinschneider, M.: 304, 321-322.
Stern, S.M.: 142, 283, 287-288, 310-311.
Strohmaier, G.: XXVI, 89, 282, 304-306, 321, 332, 337, 341, 346, 348-349, 353-354, 361, 365, 372, 374, 383.
Stroumsa, S.: 125.
Stuckrad, K. von: 257.
Swerdlow, N.: 247.

Tafazzoli, A.: 251-252.
Tağaddud, R.: 90, 123.
Tarchnisvili, M.: 322.
Tardieu, M.: XXV-XXVI, 120.
Tarrant, H.: 90, 94.
Taub, L.C.: 242, 244, 246, 248-250.
Taylor, D.G.K.: 62.
Taylor, R.: 140.
Taylor, T.: 136-137, 143.
Temkin, O.: 325.
Teule, H.: 84.
Theiler, W.: 119.
Thiel, R.: XXVI.
Thillet, P.: 117-119, 121.
Troupeau, G.: 220, 326.
Tuilier, A.: 47.
Turcan, R.: 250.
Türker, M.: 14.
Tytler, J.: 354, 381.

Ullmann, M.: 133, 292, 321, 323, 331, 355-357.
Unat, Y.: 256-257.

Vajda, G.: 99.
Vallat, P.: 110.
Vardanian, S.: 322.
Verbeke, G.: 26.
Vitestam, G.: 269-270.
Volkmann, R.: 137.

Wakelnig, E.: 106-107, 303.
Walbridge, J.: 313.
Walker, P.: 89.
Wallies, M.: 7, 10.
Walzer, R.: 11, 88, 93, 99, 105, 108, 267, 344, 347-348, 362, 372, 376-378, 380, 384-386.
Wasserstein, A.: 353.
Watt, J.: 50- 51, 57.
Watts, E.J.: XXVII.
Weisser, U.: 323, 325.
Wenkebach, E.: 350-351.

Wenrich, J.G.: 321.
West, M.L.: 250.
Westerink, L.G.: XVI, 9, 26, 101.
Wiesner, H.: 3, 140, 168, 177-178.
Wildberg, C.: 28.
Wilkie, S.: 371.
Wilks, M.: 85.
Wilson, N.G.: XVI.
Winkel, M.E.: 246.
Wirmer, D.: 212.
Wisnovsky, R.: 202, 212.
Wolfson, H.A.: 199.
Wright, R.R.: 261.

Yamamoto, K.: 258.
Young, F.: 82.

Ziai, H.: 87, 312.
Zimmermann, F.W.: 95, 118, 139-141, 143-144, 168, 176, 180-182, 206-210, 222.
Zonta, M.: 322.

DÉPOSITAIRES

LIBRAIRIE DROZ S.A.
11, *rue Massot*,
CH-1206 Genève
Tél.: (+41-22) 346 66 66
Fax: (+41-22) 347 23 91
E-mail: droz@droz.org
Web: www.droz.org

DR. RUDOLF HABELT GMBH
Am Buchenhang 1, *Postfach* 150104,
D-53040 Bonn
Telefon: (+49-228) 923 83-0
Telefax: (+49-228) 923 83-6
E-mail: info@habelt.de
Web: www.habelt.de
pour l'Allemagne et les régions de langue allemande

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Les volumes III à V, VII-XII, XIX sont épuisés.

Volumes réimprimés en 1999:

II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE À OVIDE. *Six exposés et discussions par* J. Bayet, A. Rostagni, V. Pöschl, Fr. Klingner, P. Boyancé, L.P. Wilkinson.

VI (1960) EURIPIDE. *Sept exposés et discussions par* J.C. Kamerbeek, A. Rivier, H. Diller, A. Lesky, R.P. Winnington-Ingram, G. Zuntz, V. Martin.

XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE. *Neuf exposés suivis de discussions par* E. Gjerstad, F.E. Brown, P.J. Riis, J. Heurgon, E. Gabba, K. Hanell, A. Momigliano, A. Alföldi, F. Wieacker. *Avec la participation de* J.H. Waszink *et* D. van Berchem.

Volume réimprimés par les Edizioni di Storia e Letteratura, Roma

I (1954/2003) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'À PLATON. *Sept exposés et discussions par* H.J. Rose, P. Chantraine, B. Snell, O. Gigon, H.D.F. Kitto, F. Chapouthier, W.J. Verdenius.

IV (1958/2004) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ. *Sept exposés et discussions par* K. Latte, J. de Romilly, K. von Fritz, K. Hanell, R. Syme, M. Durry, A. Momigliano.

VII (1962/2005) HÉSIODE ET SON INFLUENCE. *Six exposés et discussions par* K. von Fritz, G.S. Kirk, W.J. Verdenius, F. Solmsen, A. La Penna, P. Grimal.

XXVII (1981/2001) LE SACRIFICE DANS L'ANTIQUITÉ. *Huit exposés suivis de discussions par* J.-P. Vernant, G.S. Kirk, W. Burkert, H.S. Versnel, A. Henrichs, G. Piccaluga, U.W. Scholz, R. Turcan. *Entretiens préparés et présidés par* Jean Rudhardt et Olivier Reverdin.

Volumes disponibles:

XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE.

XV (1970) LUCAIN.

XVI (1970) MÉNANDRE.

XVII (1972) ENNIUS.

XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHA I.

XX (1974) POLYBE.

XXI (1975) DE JAMBLIQUE À PROCLUS.

XXII (1976) ALEXANDRE LE GRAND, IMAGE ET RÉALITÉ.

XXIII (1977) CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT.

XXIV (1978) LUCRÈCE.

XXV (1979) LE CLASSICISME À ROME AUX Ier SIÈCLES AVANT ET APRÈS J.-C.

XXVI (1980) LES ÉTUDES CLASSIQUES AUX XIXe ET XXe SIÈCLES.

XXVIII (1982) ÉLOQUENCE ET RHÉTORIQUE CHEZ CICÉRON.

XXIX (1983) SOPHOCLE.

XXX (1984) LA FABLE.

XXXI (1985) PINDARE.

XXXII (1986) ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE.

XXXIII (1987) OPPOSITION ET RÉSISTANCES À L'EMPIRE D'AUGUSTE À TRAJAN.

XXXIV (1989) L'ÉGLISE ET L'EMPIRE AU IVe SIÈCLE.

XXXV (1990) HÉRODOTE ET LES PEUPLES NON GRECS.

XXXVI (1991) SÉNÈQUE ET LA PROSE LATINE.

XXXVII (1992) LE SANCTUAIRE GREC.

XXXVIII (1993) ARISTOPHANE.

XXXIX (1993) HORACE.

XL (1994) LA PHILOLOGIE GRECQUE À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE.

XLI (1996) PAUSANIAS HISTORIEN.

XLII (1996) LES LITTÉRATURES TECHNIQUES DANS L'ANTIQUITÉ ROMAINE.

XLIII (1997) MÉDECINE ET MORALE DANS L'ANTIQUITÉ.

XLIV (1998) LA BIOGRAPHIE ANTIQUE.

XLV (1999) HERMANN DIELS (1848-1922) ET LA SCIENCE DE L'ANTIQUITÉ.

XLVI (2000) LA RÉVOLUTION ROMAINE APRÈS RONALD SYME. BILANS ET PERSPECTIVES.

XLVII (2001) L'HISTOIRE LITTÉRAIRE IMMANENTE DANS LA POÉSIE LATINE.

XLVIII (2002) CALLIMAQUE.

XLIX (2003) GALIEN ET LA PHILOSOPHIE.

L (2004) SÉNÈQUE LE TRAGIQUE.

LI (2005) L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE GRÉCO-LATINE À L'ÉPOQUE PRÉNICÉNIENNE

LII (2006) LA POÉSIE ÉPIQUE GRECQUE : MÉTAMORPHOSES D'UN GENRE LITTÉRAIRE

LIII (2007) RITES ET CROYANCES DANS LES RELIGIONS DU MONDE ROMAIN.

LIV (2008) SÉCURITÉ COLLECTIVE ET ORDRE PUBLIC DANS LES SOCIÉTÉS ANCIENNES.

LV (2009) ESCHYLE À L'AUBE DU THÉÂTRE OCCIDENTAL *par* M. Griffith, J. Jouanna, R. Parker, G. Avezzù, B. Seidensticker, P. Judet de la Combe, A. Podlecki, F. Montanari, F. Macintosh. *Entretiens préparés et présidés par* Jacques Jouanna *et* Franco Montanari.

LVI (2010) DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE – DÉMOCRATIE MODERNE: TRADITION ET INFLUENCES *par* P. Pasquino, C. Mann, K. Piepenbrink, O. Murray, C. Farrar, A. Lanni, E.W. Robinson, M.H. Hansen, P. Schmitt Pantel. *Entretiens préparés par* Mogens H. Hansen *et présidés par* Pierre Ducrey.

LVII (2011) ENTRE ORIENT ET OCCIDENT: LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE GRÉCO-ROMAINES DANS LE MONDE ARABE *par* P. Adamson, H. Hugonnard-Roche, D. De Smet, C. D'Ancona, H. Eichner, E. Orthmann, U. Rudolph, V. Boudon-Millot. *Entretiens préparés par* Richard Goulet et Ulrich Rudolph et *présidés par* Christoph Riedweg.

LVIII (2012) L'ORGANISATION DES SPECTACLES DANS LE MONDE ROMAIN *par* J. Nollé, O. van Nijf, C. Kokkinia, M.L. Caldelli, J.-P. Thuillier, R. Webb, G. Chamberland, C. Jones. *Entretiens préparés par* Kathleen Coleman et Jocelyne Nelis-Clément.

ISSN 0071-0822
ISBN 978-2-600-00757-3

ISBN 978-2-600-00757-3