

*Cristina D'Ancona*

**LA CIRCOLAZIONE DIRETTA E INDIRECTA DEL TESTO DI PLATONE IN ARABO.  
TRADUZIONI DEI DIALOGHI, COMPENDI, RACCOLTE DI 'SENTENZE'**

*Pisa, 15 febbraio 2007*

La conoscenza di Platone nel mondo arabo medievale ci appare dominata da un paradosso: nel mondo colto (non solo i filosofi, ma anche i letterati: un esempio sorprendente è citato da F. Rosenthal, *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*, 387) Platone è noto, citato e quasi famoso; se però si prende il *Plato Arabus* oppure la raccolta *Aflatûn fî l-Islâm* di Badawî, si constata che i testi effettivamente conosciuti sono stati pochissimi.

Il *Plato Arabus* comprende tre volumi: I. l'epitome del *Timeo* di Galeno, assieme a frammenti di altre epitomi galeniane<sup>1</sup>; II. una esposizione della filosofia platonica redatta da al-Fârâbî; III. il compendio delle *Leggi* sempre di al-Fârâbî. La raccolta *Aflatûn fî l-Islâm* contiene le stesse cose del *Plato Arabus*, e inoltre estratti dalla *Repubblica*, dalle *Leggi*, dal *Fedone* e dal *Critone*, "sentenze", *spuria* e citazioni. L'idea che emerge da questa prima occhiata alle informazioni disponibili è che i dotti arabi sanno che cosa ha detto Platone, ma i testi pervenutici sono assai pochi. Se si percorre la letteratura bio-bibliografica araba appare però evidente un'ampia conoscenza dei testi platonici.

Per ridurre questa discrasia partiremo dalla notizia su Platone presente nel *Libro del Catalogo*, *Kitâb al-Fihrist*, opera di Ibn al-Nadîm, figlio di un importante libraio di Bagdad. Il *K. al-Fihrist* è stato scritto entro la fine del X s. Una copia autografa di questo catalogo era conservata nella biblioteca califfale di Bagdad (Yaquṭ, m. 1229, dice di averla vista). La biblioteca fu distrutta nell'invasione mongola del 1258, che segna la fine del califfato 'abbaside, ma ne esistevano evidentemente delle copie altrove, tramite le quali il testo è giunto sino a noi. L'editore ottocentesco, Flügel, ebbe a disposizione solo copie mutili del testo (Parigi, Istanbul, Vienna e Leida). Negli anni '60 del XX s. Minovi scoprì alla Chester Beatty di Dublino un nuovo manoscritto del s. XI, una copia più completa, che secondo Minovi dipende direttamente dall'autografo. L'edizione di Tajaddud si fonda sul ms scoperto da Minovi.

Più tardo rispetto al *K. al-Fihrist* è la *Cronaca dei dotti*, *Ta'rikh al-hukamâ'*, di al-Qifî (m. 1248), che è stato *qadi* di Aleppo e ha raccolto un grande biblioteca. Si tratta di un dizionario biografico delle personalità scientifiche (circa 400 voci). Non possediamo più l'originale, ma la rielaborazione di Zuzânî (m. 1249), allievo diretto di al-Qifî. Per l'epoca più antica si basa sul *K. al-Fihrist*, privilegiando la parte biografica delle notizie rispetto a quella bibliografica.

Un'altra fonte importante è costituita dalla storia della medicina di Ibn Abî Usaybi'a (m. 1236). Organizzata in "classi" (*Tabaqât*) secondo le nazioni e le scuole, si fonda sia sul *K. al-*

---

<sup>1</sup> Queste epitomi sono perdute in greco e attestate soltanto dal celebre traduttore Hunayn ibn Ishaq (m. 911), che nella sua Lettera sulle traduzioni delle opere di Galeno, edita da Bergsträsser nel 1925, dice di aver trovato questi sommari e di averli tradotti. Il colofone di uno dei due mss, istanbul, Aya Sofya 2410, dice che essi sono stati tradotti da 'Isa ('Isa b. Yahyâ b. Ibrâhîm, il traduttore di Galeno dal siriano in arabo) e che Hunayn ha corretto il sommario della *Repubblica*.

*Fihrist* che su al-Qiftî: sono importanti per noi si i capitoli III-VI (sulla medicina greca) che il IX (sulle traduzioni).

Ultima voce importante è la *Bibliografia* di Hajjî Khalîfa (m. 1658), che fu fonte della *Bibliothèque Orientale* di d'Herbélot. Si tratta di un lessico bio-bibliografico in ordine alfabetico che contiene circa 14500 titoli; per le traduzioni dal greco dipende dalle fonti precedenti, ma integra anche materiale dossografico (usa ad es. il *Libro delle religioni e delle sette* di al-Shahrastânî, m. 1153). Dopo l'edizione ottocentesca di Flügel, quella di Yaltakaya è basata sull'autografo.

Passiamo adesso alle fonti dossografiche.

(i) La prima e più antica dossografia è costituita dall'Aezio arabo. Tra la fine del I s. a. C. e l'inizio del I d. C. Aezio scrive la *Συναγωγή τῶν ἀρεσκόντων* basandosi sui cosiddetti *Vetusta placita*, cioè una raccolta di opinioni prodotta nell'ambito della scuola di Posidonio e basata a sua volta sui 6 libri delle *Φυσικῶν δόξαι* di Teofrasto. Prima del 177 d C., un anonimo realizza un'epitome dell'opera di Aezio, che già nel Catalogo di Lampria compare tra le opere di Plutarco, ma Diels (*Dox. Gr.*, 1879) ha dimostrato che non può essere di Plutarco. Attraverso l'epitome dello pseudo-Plutarco, il materiale raccolto da Aezio si è diffuso dappertutto: Eusebio lo usa per la *Praep. ev.*, lo conoscono Cirillo di Alessandria, Galeno. Questo testo è arrivato anche nel mondo arabo grazie alla traduzione di Qustâ ibn Lûqâ, contemporaneo di al-Kindî, ed è edito (Daiber 1980); è stato utilizzato da al-Shahrastânî per il suo monumentale *Libro delle religioni e delle sette* e, come vedremo, anche il *K. al-Fihrist* rinvia a "Plutarco" per la conoscenza della vita di Platone.

(ii) Contemporaneo dello Ps.-Plutarco è lo Ps.-Ammonio. Anche questi sono dei *Placita*, *Arâ' al-falâsifa* come quelli di "Plutarco": tesi tipicamente neoplatoniche vi compaiono attribuite ai filosofi presocratici, e l'intera raccolta è attribuita ad Ammonio, il commentatore alessandrino di Aristotele. Anche questa raccolta di opinioni è fonte di al-Shahrastânî. Nel 1958 S. Stern scopre il ms che contiene l'intero testo, Istanbul, Aya Sofya 2450; l'editore (Rudolph, 1989) ha mostrato la vicinanza fra questo testo e i riadattamenti di opere greche prodotti nel circolo di al-Kindî e soprattutto ha scoperto che il testo di base è la *Refutatio omnium haeresium* di Ippolito di Roma (su questo testo cfr. Mansfeld 1992).

(iii) Vi è poi lo *Scrigno della Sapienza*, *Siwân al-Hikma*: una raccolta di notizie sui filosofi e le loro dottrine, in serie cronologica (inizia con Talete e finisce con Abû Sulaymân al-Maqdisî, un contemporaneo di al-Sijistânî), attribuita a Abû Sulaymân al-Sijistânî al-Mantiqî (m. 987) ma composta circa venti anni dopo la sua morte. Non è giunta sino a noi: ciò che ne possediamo sono due recensioni del XII s., e un supplemento bio-bibliografico di al-Bayhaqî (m. 1169). Le fonti sono: la *Cronaca dei medici* di Ishâq ibn Hunayn e i *Nawâdir al-Falâsifa* risalenti anch'essi a Ishâq ibn Hunayn (studiati da Gutas 1975); i *Placita* di Aezio e la *Storia della filosofia* di Porfirio. Anch'esso è fonte di al-Shahrastânî.

(iv) *Libro delle religioni e delle sette* di al-Shahrastânî (m. 1153). Nel suo grande catalogo eresiologicalo, al-Shahrastânî ha una sezione sulla *falsafa - hikma*, divisa in due parti: una sui sette sapienti, Talete, Anassagora, Anassimene, Empedocle, Pitagora, Socrate e Platone, e un su altri dotti (Omero, l'Accademia, Epicuro, Zenone, Crisippo, Tolomeo); Aristotele è una voce a parte. Seguendo il modello delle dossografie di cui si è detto sopra, nelle quali i quattro principali filosofi dell'antichità sono Pitagora, Socrate, Platone e Aristotele, anche al-Shahrastânî considera Platone un filosofo divinamente ispirato.

Ulteriori fonti che attestano la conoscenza di Platone sono l'*India* di al-Bîrûnî (m. 1048) e la selezione di massime di Mubashshir ibn Fâtik, composta negli anni 1048-49.

Consideriamo il testo del *K. al-Fihrist* (nell'ed. Tajaddud). Dalla riga 14 alla riga 19 abbiamo informazioni dossografiche, dalla riga 19 alla riga 28 c'è l'elenco dei libri di Platone tratto da "Teone", nel quale è stato identificato naturalmente Teone di Smirne. Questa lista non ha attestazione greca. Viene poi riportata un'altra lista, tratta da fonti diverse. C'è una nuova parte dossografica. Prendiamo in esame le informazioni biografiche su Platone. Viene citato il "libro di Plutarco", cioè l'Aezio arabo che abbiamo già incontrato. Compare poi Teone di Smirne, che riferisce dell'iniziale interesse di Platone per la poesia e del suo passaggio al circolo socratico. Viene poi menzionato il legame di Platone con Pitagora. Si dice che è stato maestro di Aristotele, che gli succedette alla morte. Interviene poi un'altra fonte: uno scritto di Ishâq ibn Hunayn, forse i *Nawâdir al-Falâsifa* di cui abbiamo parlato. Si riprende poi di nuovo l'esposizione di Teone e si elencano i libri di Platone: si tratta di una lista e al tempo stesso di un ordinamento, che però ha poco in comune con quelli a noi noti dalle fonti greche: è differente dall'ordinamento tetralogico trasilliano, dall'ordine per trilogie attribuito a Aristofane di Bisanzio, differente dall'ordinamento della cosiddetta "lista breve" del prologo di Albino, e differente anche dal canone neoplatonico di lettura dei dialoghi. Il problema è che il *K. al-Fihrist* afferma che fu Teone ad ordinare i dialoghi in tetralogie. I primi due testi citati, *Repubblica* e *Leggi*, sono stati tradotti in arabo da Hunayn e da Yahyâ Ibn 'Adî. Nel procedere della lista si arriva al *Sofista* e qui ci si ferma per parlare del "manoscritto" di Yahyâ Ibn 'Adî, forse una grande lista di testi. Conclusa la presentazione di questa lista se ne riporta un'altra che Ibn al-Nadîm attribuisce ad una "fonte autorevole". C'è un primo problema con il *Timeo*, del quale nella notizia di Ibn al-Nadîm si dice che esso è stato "corretto" da Yahyâ Ibn 'Adî. Segue poi un dialogo "sul *Tawhîd*". Si tratta forse del *Parmenide* nella sua tipica esegesi neoplatonica? Questa seconda lista ci porta assai vicini al Platone leggibile, che circolava. Si fa poi menzione dell'ordine tetralogico. Rispetto a questa lista abbiamo però poche coincidenze con l'attestazione di Platone testimoniata dai testi. Endress (2007) ha suggerito che Platone fosse conosciuto meglio all'epoca di al-Kindî che non da al-Fârâbî. Si nota tuttavia un evidente scollamento fra il Platone tradotto e il Platone ricostruito della *falsafa*.

\*\*\*

Le tracce di traduzioni arabe di testi platonici che abbiamo riguardano: *Simposio*, *Critone*, *Fedone*, *Timeo*, *Repubblica*, *Leggi*. Già questo ci dice che il quadro della diffusione araba dei testi platonici è più vasto e ampio rispetto sia al mondo siriano che a quello latino. C'è molto più materiale, anche se frammentario.

- (i) Il *Fedone* è attestato nel *K. al-Fihrist*, ma non si parla di traduzione araba, mentre si sa di una traduzione di una parte del commento di Proclo (perduto in greco), ad opera di 'Isa ibn Zur'a, un filosofo cristiano. L'esistenza di una traduzione araba del commento di Proclo del *Fedone* è uno delle fonti possibili a cui si può pensare per risolvere la questione della circolazione del *Fedone*, che è vastamente conosciuto ma di cui non esiste una traduzione araba né attestata né conservata. La fonte più ricca di citazioni del *Fedone* è il *Libro sulla sopravvivenza dell'anima dopo la morte* di al-'Âmirî (m. 992). Gli estratti sono numerosissimi e diffusi dappertutto, il che suggerisce l'esistenza di una traduzione integrale. Il *Fedone* è citato anche nell'*India* di al-Bîrûnî. Ci sono 15 citazioni e l'editore del testo, Sachau, pensa che le citazioni di al-Bîrûnî provengano dal commento di Proclo. Il

problema è che ci sono tracce del solo testo del *Fedone*, e non dell'intervento di un commentatore. Sachau aveva pensato a questo perché la traduzione è spesso letterale, ma si perde la struttura dialogica. Associando questo ai dati del *Fihrist* che parla di una traduzione del commento di Proclo, Sachau aveva elaborato la propria soluzione. La cosa si complica negli anni '60, quando Bürgel scopre una traduzione persiana del *Fedone* realizzata a partire da un testo arabo. Da questa traduzione persiana, che contiene circa 2/3 del dialogo, si può cercare di ricostruire il testo del *Fedone*. Il testo risale al 1374, è diviso in 4 sezioni tematiche, e Bürgel ha dimostrato che il testo persiano non ha niente in comune con le citazioni del *Fedone* di al-Bîrûnî e al-Âmirî, ma ha invece notevoli convergenze con un testo medico persiano. Il medico persiano cita il *Fedone*, compreso il mito finale. Per ricapitolare, il testo più tardo di tutti, la traduzione persiana del 1374 che permette una retroversione del testo arabo, mostra somiglianze solo con l'*Adâb al-tabîb* di Ishâq ibn 'Alî al-Ruhawî, testo medico del IX secolo, ma non con al-Bîrûnî né con al-Âmirî. Al-Mubashshir e al-Qiftî danno dati biografici di Socrate tratti dal *Fedone*. Anche qui non c'è alcun rapporto con le traduzioni di al-Bîrûnî e al-Âmirî né con la traduzione persiana. Ci sono poi gli Ikhwân al-Safâ', che nella IV epistola, 34-35 presentano una parafrasi di *Fedone* 63 B. Vi sono dunque prove molteplici di circolazione, ma nessuna trova conferma in Ibn al-Nadîm, che lo cita nella lista di Teone ma non come testo tradotto. Gli studi mostrano invece la presenza di molteplici traduzioni di questo dialogo. Se si esclude al-Âmirî, legato al circolo di al-Kindî, questo genere di traduzioni suggerisce una circolazione del testo in ambito non propriamente filosofico, ma scientifico. Pensiamo ad al-Bîrûnî, che era un dotto di carattere enciclopedico, o al medico persiano. Questo testo è ritenuto importante, ma è percepito come sganciato dai testi filosofici veri e propri. È come se il *Fedone* avesse cominciato a circolare molto presto fra gli eruditi in modo autonomo.

- (ii) Discorso analogo per la circolazione del *Critone*, menzionato solo nella lista di Teone. Del dialogo ci sono però tracce di traduzione. Esiste una parafrasi di *Critone* 44-45 (descrizione delle virtù di Socrate) nelle massime di Mubashshir. La presenza di questa parafrasi testimonia la presenza di una qualche traduzione del testo.
- (iii) Il *Simposio* è un caso ancora più clamoroso, perché non compare nemmeno nella lista dei dialoghi il cui nome è conosciuto da Ibn al-Nadîm. Al-Kindî invece scrive un'opera, l'*Accordo dei filosofi sulle allegorie dell'amore*, andata perduta ma riportata da un medico della celebre famiglia dei Bakhtîshu (medici nestoriani importanti nell'ambito dei circoli dotti della Bagdad 'abbaside). Ibn Bakhtîshu in un'opera sulla fisiologia dell'amore riporta ampi riassunti del testo di al-Kindî, da cui si desume la presenza di varie parti del *Simposio*. L'articolo di Gutas (1988) offre ampie informazioni sul contenuto di questa opera perduta e sull'influenza del *Simposio*. Da questo appare certa una circolazione del testo del dialogo, o come traduzione o come epitome.
- (iv) La circolazione si restringe molto nel caso della *Repubblica*. È il primo dialogo menzionato nella lista di Teone. Si dice nel *K. al-Fihrist* che il testo è stato commentato da Hunayn. Il commento presuppone l'esistenza una traduzione o una

parafrasi. Come vedremo poi, se della *Repubblica* c'è stata una parafrasi e delle *Leggi* una vera e propria traduzione, questo collimerebbe con alcune indicazioni che riguardano le *Leggi*. Una traduzione, o presupposta al commento di Hunayn o coincidente con l'atto identificato dal verbo *fassara* relativo a Hunayn, comunque c'è stata. Ci sono lunghe citazioni che hanno la forma di un'epitome, tuttavia molto riconoscibile perché preserva la forma dialogica e non è una sintesi delle dottrine ma mantiene la struttura della frase. È una questione studiata da Arberry. Le citazioni si trovano nel *Libro della felicità e del modo di conseguirla* di Ibn Abî Dharr, contemporaneo di al-Fârâbî. In questo autore Minovi ha identificato al-Âmirî, ma Rowson, l'editore di al-Âmirî, è scettico su questa possibilità. Il testo contiene molte citazioni dell'*Etica Nicomachea*, ma anche dalla *Repubblica*: sono citati passi da tutto il testo platonico con una sequenza che privilegia 350-360, ma sono attestati anche gli ultimi libri della *Repubblica*. Questo testo arabo fa parte di un genere letterario ben attestato nella cerchia letteraria e culturale a cui appartiene al-Âmirî. Attraverso scritti del genere si sosteneva l'idea che la felicità non si possa conseguire senza la filosofia, sia nella *polis* che nel singolo. Abbiamo inoltre una citazione letterale dal II libro della *Repubblica* (359), il mito dell'anello di Gige, nella quarta epistola degli Ikhwân al-Safâ'. C'è poi l'enorme questione del commento di Averroé alla *Repubblica*. Se c'è un commento, questo significa che c'è un testo tradotto. Il commento di Averroé non è conservato nel testo arabo ma in una traduzione e in una epitome ebraica. Abbiamo Samuel ben Jehuda che a Marsiglia nel 1320 traduce dall'arabo in ebraico il commento di Averroé sulla *Repubblica* (questa traduzione è edita da Erwin Rosenthal). Su questa traduzione ebraica è basata una epitome di Joseph Kaspi del 1331. Sempre sulla prima traduzione ebraica sono basate tutta una serie di traduzioni successive: la traduzione latina di Elia del Medigo fatta per Giovanni Pico della Mirandola; la traduzione latina fatta da Giacomo Mantino a Tortosa nel 1539 per il papa Paolo III, la traduzione inglese di Rosenthal e tutte le traduzioni moderne seguenti. Fra tutte queste quella migliore è quella di Ralph Lerner del 1974 che torna ai manoscritti di ben Jehuda, staccandosi a volte dalla traduzione inglese di Rosenthal. A questo quadro è annessa la questione del perché Averroé abbia commentato la *Repubblica*. Si pensa che questo sia dovuto all'assenza della *Politica* di Aristotele. Altri pensano che una traduzione della *Politica* ci sia stata e che sia stata una scelta deliberata da parte di Averroé dovuta ad una propensione a seguire il punto di vista di al-Fârâbî per il quale il filosofo deve essere re. Questo ha delle implicazioni per la traduzione delle *Leggi*.

- (v) Riguardo al *Timeo* si è visto che nel *K. al-Fihrist* quando il *Timeo* è menzionato nell'ambito della lista di Teone si parla di una "correzione" della traduzione effettuata da Yahyâ ibn 'Adî, mentre nella seconda lista si parla della correzione da parte di Hunayn della antica traduzione di Ibn al-Bitrîq. Questa traduzione antica è attestata anche da al-Bîrûnî, che la attribuisce nominalmente a Ibn al-Bitrîq. C'è la citazione della prosopopea a 41 A 5, il discorso del demiurgo agli dei giovani. (questa citazione di al-Bîrûnî attesta  $\theta\epsilon\omega\nu \omega\nu$  come A F Y e la tradizione indiretta). Il dialogo è citato dappertutto, ma è molto difficile distinguere le citazioni. Nel complesso sono citazioni quasi indistinguibili da ispirazioni dottrinali, che quindi potrebbero essere di seconda mano. Questo

soprattutto perché sotto il nome di Platone circola il compendio di Galeno al *Timeo*. È un caso che sembra parallelo a quello delle *Leggi*. È ben possibile che, avendo a disposizione un testo intitolato: *Libro di Platone detto Timeo*, qualcuno pensi di citare Platone mentre invece cita Galeno. Esiste il commento di Proclo, che possediamo in greco, ma solo fino a 44 D, mentre in arabo è conservato un passo relativo a 89 E -90 C. Si trova in un manoscritto, Aya Sofia 3425, che ha la traduzione del *Περὶ ἐθῶν* di Galeno. Endress su questo punto è cauto, ritiene possibile che quelle che sono citate possano essere note aggiuntesi al testo di Galeno, come se un lettore tardo avesse annotato Galeno rinviando al testo di Proclo. Sempre al-Bîrûnî nell'*India* cita nominalmente *Timeo* 90 A, l'immagine dell'uomo come pianta celeste, rimandando al commento di Proclo.

- (vi) Veniamo alla questione delle *Leggi*. Abbiamo resti della traduzione di almeno una parte delle *Leggi*, sempre in al-Bîrûnî. A differenza delle citazioni del *Fedone*, che perdono la forma dialogica, qui essa si mantiene ed è rispettato l'ordine dei libri. Gabrieli sostiene che al-Bîrûnî ha avuto accesso ad un testo delle *Leggi* che, sebbene parafrastico, è certamente migliore di quello a partire dal quale al-Fârâbî ha composto il suo compendio delle *Leggi*. La questione delle *Leggi* comincia con Leo Strauss, che aveva una visione del pensiero di al-Fârâbî che ha fatto scuola. Strauss negli anni '30 del XX s. scrive *Persecution and the Art of Writing*, in cui teorizza che il filosofo sia sempre stato in rotta di collisione con l'autorità politica. Tutti i filosofi avrebbero elaborato una strategia di dissimulazione per non dire espressamente cose che li avrebbero portati a fare la fine di Socrate. Strauss elabora questa teoria a partire da alcuni espliciti passi di Maimonide. Questo stesso discorso è applicato a al-Fârâbî, ma è soprattutto un allievo di Strauss, Muhsin Mahdî, a pensare che tutta la produzione farabiana vada letta in questo testo. L'idea centrale di al-Fârâbî sarebbe che la religione è *philosophia inferior*, per cui la *umma* non deve essere guidata dall'autorità religiosa ma dai filosofi. Le masse che non hanno accesso al pensiero dimostrativo devono essere condotte al bene da tutto l'armamentario utilizzato dalla religione e dai suoi simboli. Questa cosa è detta espressamente da Averroè, che ammonisce di non utilizzare il ragionamento dimostrativo in materia religiosa con quanti non hanno accesso all'utilizzo di questi strumenti, che solo i filosofi sanno utilizzare con cura. Tutto questo ha un effetto sulla *querelle* circa l'accesso o non accesso di al-Fârâbî alle *Leggi*. Se prendiamo il compendio delle *Leggi*, come aveva notato Gabrieli, si vede che il testo delle *Leggi* su cui si fonda al-Fârâbî è assai meno accurato del testo attestato da al-Bîrûnî. Il compendio di al-Fârâbî sembra basato su una cosa che non sono le *Leggi*. Si è quindi pensato che egli si sia servito di un compendio, forse quello di Galeno. Leo Strauss stesso compone un articolo per contestare questa interpretazione. Se al-Fârâbî cita in modo vago il testo platonico, è perché questo fa parte della sua strategia di dissimulazione. C'è una ulteriore questione che interferisce, che è quella della comparsa del trattato di al-Fârâbî contro Filopono. Alla fine del suo scritto *Contro Giovanni Grammatico* in cui si contestano le conclusioni anti-aristoteliche di Filopono, c'è una frase in cui al-Fârâbî afferma che Filopono ha sbagliato a comprendere alcuni passi aristotelici, ma soprattutto che il suo scritto contro Aristotele non riporta il vero pensiero di Filopono, ma ciò che Filopono ha detto per evitare che la filosofia fosse

condannata dai cristiani. Così acuito il dibattito, la questione di andare a vedere se ciò che al-Fârâbî ha epitomizzato fosse il testo vero delle *Leggi* o a sua volta un'epitome si è caricata di un valore dottrinale enorme. Gli straussiani sostengono che abbia utilizzato il testo vero e proprio delle *Leggi*, dissimulando però circa i contenuti del testo. Gutas ha contestato questa tesi, propendendo per l'utilizzo di un'epitome. Harvey sostiene che il carattere fondamentale del testo soggiacente al compendio di al-Fârâbî sia quello di un altro compendio. Questo torna a Gabrieli e alla distanza esistente fra il testo di al-Fârâbî e quello di al-Bîrûnî.

Per quanto riguarda i compendi, c'è una esposizione della filosofia platonica di al-Fârâbî che diviene una fonte per autori successivi. Il primo autore citato nella bibliografia, Steinschneider, aveva scoperto in due manoscritti ebraici a Monaco un testo di Shem Tob Falaquera che attorno agli anni '40 del 1200 scrive un *Inizio della sapienza* che contiene un excursus sulla necessità della filosofia per il conseguimento della felicità. Contiene una esposizione della filosofia di Platone e poi di Aristotele. La fonte di Falaquera è al-Fârâbî. Al-Fârâbî propone una lista dei dialoghi platonici che non corrisponde né a quella di Teone, né a quella di Diogene Laerzio, ma sembra situarsi fra l'antica fonte (Trasillo o Teone) e quella di Ibn al-Nadîm. C'è nella lista di al-Fârâbî un commento al contenuto di ogni dialogo. Comparando le due liste si conclude che si tratta di liste diverse. Anche se si può cercare una logica nelle sequenze di Teone e al-Fârâbî, è difficile far combaciare le due cose. Nello studio di Rosenthal e Walzer che introduce l'edizione del testo di al-Fârâbî ci sono le prove dell'indipendenza totale del testo farabiano rispetto alla tradizione neoplatonica: soprattutto il fatto che il *Parmenide* sia ritenuto un dialogo "logico", ma anche l'immagine globale di Platone che emerge da questo scritto. Endress (1997) osserva che all'epoca di al-Fârâbî il titolare della filosofia nel senso di scienza dimostrativa è Aristotele e Platone è colui che addita agli uomini la strada della felicità e della virtù nella vita personale e collettiva, ma non è lui il filosofo per eccellenza. Questo Platone cede il campo al vero maestro, che è Aristotele. Un Aristotele che è fortemente condizionato da Plotino.

Concludiamo parlando dell'importanza dell'immagine di Platone fornita dagli pseudoepigrafi aristotelici nell'ambito del circolo di al-Kindî. Il più importante di questi testi è la *Teologia di Aristotele*, che descritta, nel prologo, come il complemento della *Metafisica* di Aristotele. La *Teologia di Aristotele* è in realtà una traduzione di una parte delle *Enneadi* plotiniane. Il punto decisivo si trova alla fine del primo capitolo della *Teologia*, dove si riprende il trattato di Plotino sulla discesa dell'anima nel corpo. Là dove Plotino sta parlando del *Timeo* qualcuno, forse al-Kindî stesso, aggiunge una vasta dossografia su Platone innescata dall'esplicito riferimento al *Timeo*. In questa dossografia c'è un'esposizione della dottrina platonica fatta da Aristotele. Aristotele loda Platone per aver corretto le opinioni materialiste dei primi filosofi. Chi ha composto questo testo conosceva certamente la dossografia aristotelica su Platone dell'inizio della *Metafisica*. La fusione fra Platone e Aristotele è totale e quest'ultimo appare come l'allievo di Platone. Aristotele diventa il filosofo per eccellenza perché ha seguito e spiegato Platone. È questa tradizione quella che ispira al-Âmirî e il "quartetto filosofico" studiato da Gutas (1975), in cui Pitagora, Socrate, Platone e Aristotele sono legati l'uno all'altro, creando il *topos* per cui Aristotele è il maestro primo perché erede di questa tradizione. Aristotele ha ereditato l'insegnamento di Platone e ha spiegato ciò che ancora c'era da spiegare.

Quello che abbiamo visto non deve farci pensare ad una visione totalmente errata di Platone. Walzer aveva la fermissima convinzione per cui cercando nelle testimonianze arabe si sarebbero trovate moltissime opere perdute. In realtà questi dati ci impongono uno strabismo che dobbiamo accettare. Siamo una situazione per cui abbiamo citazioni di testi e traduzioni, ma al tempo stesso il Platone degli arabi è assai diverso dal Platone originale. Lo stesso discorso vale per Aristotele. Dunque è vero che quello che questi testi ci indicano non è il Platone dei dialoghi, ma al tempo stesso occorre riconoscere, al di sotto delle attestazioni e delle percezioni arabe, una conoscenza del Platone dei dialoghi. Il Platone degli arabi è questo, quello che ha insegnato ad Aristotele la dottrina della creazione del mondo e la dottrina delle tre ipostasi. Questa lettura di Platone influenza al-Fârâbî, Avicenna e lo stesso Averroé.



*La circolazione diretta e indiretta del testo di Platone in arabo.  
Traduzioni dei dialoghi, compendi, raccolte di 'sentenze'*

**BIBLIOGRAFIA**

M. Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius) des Arabischen Philosophen Leben und Schriften* mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern, nebst Anhängen Joh. Philoponus bei den Arabern, Leben und Testament des Aristoteles von Ptolemaeus, Darstellung der Philosophie Plato's, grösstentheils nach handschriftlichen Quellen, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint Petersburg, VIIIe série, tome XIII, No. 4, 1869, Reprint Philo Press, Amsterdam 1966.

*Plato Arabus* edidit R. Walzer, vol. I, Galeni *Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta* ediderunt P. Kraus et R. Walzer. Vol. II Alfarabius, *De Platonis Philosophia* ed. F. Rosenthal et R. Walzer. Vol. III, Alfarabius, *Compendium Legum Platonis* ed. et latine vertit F. Gabrieli, in aedibus instituti Warburgiani, Londinii 1943-1952 (Corpus Platonium Medii Aevi ... ed. R. Klibansky), Kraus Reprint, Nendeln, Liechtenstein 1973.

'A. Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris 1968 (Études de Philosophie Médiévale, 56), 35-45.

— *Platon en pays d'Islam*. Textes publiés et annotés, Mc Gill University, Montreal - Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tehran 1974.

**1. Opere bio-bibliografiche**

Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, I - II (= Rödiger - Müller), Leipzig 1871-1872; *Kitāb al-Fihrist li-n-Nadīm*, ed. R. Tağaddud, Tehran 1971, 1973<sup>3</sup>. Trad. inglese: B. Dodge, *al-Nadīm. The Fihrist, a tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia UP, New York-London 1970.

al-Qiftī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, auf Grund der Vorarbeiten A. Mullers hrsg. von J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903.

Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. I. Ibn al-Ṭaḥḥān (= A. Müller), Cairo - Königsberg, 1882-1884 (repr. F. Sezgin, Frankfurt a. M. 1995, Islamic Medicine, vol. 1-2).

Ḥağğī Ḥalīfa, *Kaṣf al-Zunūn 'an asāmi l-kutub wa-l-funūn*, ed. S. Yaltakaya, I-II, Istanbul 1941-1943.

M. Steinschneider, *Die arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1960 (= ristampa di una serie di articoli apparsi tra il 1889 e il 1896 nelle

riviste «Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen», «Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», «Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin»).

## 2. Opere dossografiche

H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1980.

U. Rudolph, *Die Doxographie des pseudo-Ammonius. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Steiner, Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 49/1).

D. M. Dunlop, *The Muntakhab Şiwān Al-Ḥikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī*. Arabic Text, Introduction and Indices. Mouton Publishers, The Hague - Paris - New York 1979 (Near and Middle East Monographs, 4).

Al-Bīrūnī's *India*. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about A. D. 1030, edited in the Arabic original by E. Sachau, Harrassowitz, Leipzig 1925 (I ed. London 1887) (= Abū Rayḥān al-Bīrūnī, *K. Ta'rīḥ al-Hind*, o *Taḥqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla fī l-'aql aw marqūla*).

Alberuni's *India*. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about A. D. 1030, an English Edition with notes and indices by E. C. Sachau, Kegan Paul, London 1910.

al-Mubaššir ibn Fātik, *Muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim*, ed. 'A. Badawī, *Los Bocados de oro*, edición crítica del testo árabe con prólogo y notas, Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, Madrid 1958.

al-Şahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, *Book of Religions and Philosophical Sects* by Muhammad Al-Shahrastani, ed. W. Cureton, London 1842-1846.

Th. Haarbrucker, *Abu -'l Fath' Muh'ammad asch-Schahrastāni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, zum ersten Male aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen, I-II, Halle 1850-1851 (repr. Hildesheim 1969).

Şahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, I. Introduction, traduction et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Leuven, s.d. (1984); II. Introduction, traduction et notes par J. Jolivet et G. Monnot, Leuven, s.d. (1993).

## 3. Studi

A. J. Arberry, «An Arabic Treatise on Politics», *The Islamic Quarterly* 2 (1955), 9-22, rist. in *Plato in the Arabic Tradition*. Texts and Studies collected and reprinted by F. Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the J.-W. Goethe University, Frankfurt a.M. 2000, 239-42 (Islamic Philosophy, 96), 243-56.

- «Some Plato in an Arabic Epitome», *The Islamic Quarterly* 2 (1955), 86-99, rist. in *Plato in the Arabic Tradition*, 258-71.
- J. Bielawski, «*Phédon* en version arabe et le *Risālat al-Tuffāḥa*», in J. M. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, Brill, Leiden 1974, 120-34.
- H. H. Biesterfeldt, «*Phaedo Arabus*: Elemente griechischer Tradition in der Seelenlehre islamischer Philosophen des 10. und 11. Jahrhunderts», in G. Binder - B. Effe, *Tod und Jenseits im Altertum*, Bochumer Altertumswissenschaften Colloquium, Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier 1991, 180-202.
- J. C. Bürgel, «A New Quotation from Plato's *Phaido* and its Relation to a Persian Version of the *Phaido*», in *Actas do IV Congresso de Estudios Arabes e Islamicos*, Coimbra - Lisboa 1968, Brill, Leiden 1971, 281-90.
- Th.-A. Druart, «Un sommaire du sommaire farabien des *Lois* de Platon», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 19 (1977), 43-35.
- «Le Sommaire du Livre des *Lois* de Platon (*Ġawāmi' Kitāb al-Nawāmīs li-Aflātūn*) par al-Fārābī, édition critique et introduction», *Bulletin d'Études Orientales* 50 (1998), 109-55.
- G. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn 'Adī. An Analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977.
- «La 'Concordance entre Platon et Aristote', l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval», in *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters hrsg. von B. Mojsisch - O. Pluta (Festschrift K. Flasch), Amsterdam - Philadelphia 1991, 237-57.
- «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*, 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.
- «Building the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelianism in the Sources of al-Kindī», in *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought"..., Brill, Leiden 2007, p. 319-50.
- F. Gabrieli, «Le citazioni delle *Leggi* platoniche in al-Bīrūnī», *La Parola del Passato* 2 (1947), 309-13, rist. in *Plato in the Arabic Tradition*, 239-42.
- D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven 1975 (American Oriental Series, 60).
- «Plato's *Symposion* in the Arabic Tradition», *Oriens* 31 (1988), 36-60.
- «Galen's Synopsis of Plato's *Laws* and Fārābī's *talḥīṣ*», in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, 101-19.
- S. Harvey, «Did Alfarabi read Plato's *Laws*?», *Medioevo* 27 (2003), 51-68.
- Klein-Franke, F., «Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam», *Israel Oriental Studies* 3 (1973), 120-39.
- R. Lerner, *Averroes on Plato's Republic*, transl. with introd. and notes, Cornell U.P., Ithaca - London 1974 (rist. 2005).
- W. L. Lorimer, «Plato in Afghanistan and India», *The American Journal of Philology* 53 (1932), 157-61, rist. in *Plato in the Arabic Tradition*, 233-37.
- M. Mahdi, «The *Editio princeps* of Fārābī's *Compendium Legum Platonis*», *Journal of Near Eastern Studies* 20 (1961), 1-24.

- F. Niewöhner, «Polis und madīna — Averroes' Platon-Lektüre», in P. Bruns (ed.), *Von Athens nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Borengässer, Bonn 2003 (Hereditas. Studien zu Alten Kirchengeschichte, 22), 76-91.
- J. Parens, *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws*, SUNY Press, Albany 1995.
- F. E. Peters, «The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition», in P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology*, SUNY Press, Albany 1979 (Studies in Islamic Philosophy and Science), 14-45.
- D. C. Reisman, «Plato's *Republic* in Arabic: a newly discovered passage», *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), 263-300.
- Erwin I. J. Rosenthal, «Averroes' Paraphrase of Plato's *Politeia*», *Journal of the Royal Asiatic Society* 1934, 737-44.
- *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, edited with an Introduction, Translation and Notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge U.P., Cambridge 1956 (rist. 1969).
- F. Rosenthal, «On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World», *Islamic Culture* 14 (1940), 387-422 (rist. in *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Variorum, Aldershot - Brookfield 1990).
- «Al-Mubaššir ibn Fātik. Prolegomena to an Abortive Edition», *Oriens* 13-14 (1960-61), 132-58.
- E. K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate. Al- 'Āmirī's Kitāb al-Amad 'alā l-abad*, American Oriental Society, New Haven 1988 (American Oriental Series, 70).
- L. Strauss, «How Farābi Read Plato's *Laws*», in *Mélanges Massignon* (1957), 319-54, rist. in *What Is Political Philosophy?* The Free Press, New York 1959.
- A. Swift-Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Brill, Leiden 1976 (Columbia Studies in the Classical Tradition, 3), Appendix III, *The Arabic "Lives of Plato"*, 216-18.
- P. Thillet, «Remarques sur le *Liber Quartorum* du pseudo-Platon (*K. al-Rawābī li-Aflāṭūn*)», in C. Viano (ed.) *L'Alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, Vrin 2005 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 32), 201-32.
- J. Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, SUNY Press, Albany 2000.
- P. E. Walker, «Platonism in Islamic Philosophy», *Studia Islamica* 79 (1994), 5-25.
- R. Walzer, «Platonism in Islamic Philosophy», in *Recherches sur la tradition platonicienne. Entretiens sur l'Antiquité Classique III*, Vandœuvres - Genève 1957, 201-26, rist. in Id., *Greek into Arabic*, B. Cassirer, Oxford 1963, 236-52; in Sezgin [ed.], *Plato in the Arabic Tradition*, 275-98.