

di riferimenti teoretici, storici e culturali, oltrè ispirata a una precisa nozione della trascendenza, ci sembra esprimere felicemente questo concetto: mostrando la convergenza in esso di tutti i motivi che costituiscono la complessa dinamica dell'esistenza rivolta come giustificazione di se stessa a un principio trascendente. Per questo ci sembra particolarmente adatta ad esprimere la liberazione dai molti equivoci che nella concezione sia idealistica che storicistica, o quanto meno esistenzialistica di tipo recente, aduggia il concetto di trascendenza, che si mostra così e solo così effettivamente operante sul piano storico, nell'intessere il motivo della realtà con quello dell'idealità presiedente al divenire. Solo così la giustificazione della libertà e della contingenza ci sembra raggiungere il suo significato, e così esprimere in modo adeguato la legittimità di quella morale dello sforzo che rappresenta oggi una esigenza comune a molte tendenze di varia provenienza, ma che rischia altrimenti di naufragare nella tautologia di una morale immanente in cui la stessa propensione verso l'altro appare, non appena posta, tosto riassorbita nel comune quanto indiscriminato denominatore di una esistenza conclusa unicamente in se stessa e priva di effettiva apertura e possibilità di sviluppo in senso sia etico che religioso.

G. MASI

GOICHON A. M., *Le récit de Hayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*. Un volume di pp. 254. Desclée de Brouwer, Paris, 1959.

Fra gli scritti di Avicenna editi sotto il titolo complessivo di *Traité mystiques* da A. F. Mehren negli anni 1889-1899, c'è anche questo Discorso, che è stato ripubblicato nel 1952 da Henry Corbin insieme con una versione e commento persiano e con traduzione francese. Sebbene l'edizione e la traduzione di H. Corbin rappresentino, secondo l'autrice del presente studio, un notevole progresso rispetto a quella del Mehren, il Corbin interpreta il testo di Avicenna alla luce della traduzione e del commento persiano; non solo: insiste « su utilizzazioni molto posteriori all'epoca in cui fu scritto il testo e scelte in un ambiente gnostico particolarissimo, ristretto, di cui sappiamo da Sohrawardi stesso che non era quello di Avicenna » (p. 16). Il commento dell'autrice, invece, interpreta il testo del discorso di Hayy ibn Yaqzān alla luce delle grandi opere filosofiche di Avicenna. L'A. ci avverte che prende il termine *récit*, col quale traduce l'arabo *qissa*, "au sens simple", ossia in senso ampio, che non indica necessariamente una narrazione concreta, ma può significare, come dice un autore citato in nota, « mere talk, a case, an affair, a speech, news, a narrative, a tale, a story or even a biography » (p. 15); ci è sembrato quindi di poterlo tradurre con *discorso*. Discorso tutto

pieno di termini e di allusioni che rimandano alle opere filosofiche di Avicenna, come dimostra l'ampio commento. Per dare un'idea della ampiezza di questo, diremo che i venticinque capitoli del testo, tradotto dall'A., occupano sì e no venticinque pagine del volume.

L'autrice del commento è ben nota per la sua competenza nella lingua e nella filosofia araba e specialmente nella filosofia di Avicenna; le dobbiamo, infatti, non solo traduzioni di Avicenna, ma, accanto ad altre opere minori, (fra le quali il prezioso volumetto *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe occidentale*), lo studio fondamentale su *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, del 1937. La sua interpretazione è quindi non frutto di una posizione arbitraria, ma di una assidua penetrazione nel pensiero e nel vocabolario di Avicenna.

L'autore che parla in prima persona — nel testo di Avicenna — rappresenta l'anima umana, la quale, dominando le facoltà sensibili, esce da questo terreno del suo dominio ed incontra un Saggio, che rappresenta l'Intelletto agente. Il Saggio parla all'anima (è lui infatti il datore delle specie intelligibili all'anima) e delinea "una geografia metafisica del mondo", in cui la regione centrale è rappresentata dal mondo visibile, dalle forme immerse nella materia. Due altre regioni sono quelle della materia e delle forme considerate separatamente. L'anima perviene a conoscere la materia — che per sé è inconoscibile — con un processo di pensiero guidato dalla logica. La logica è rappresentata da una fonte di acqua, perchè purifica l'anima e la prepara a ricevere dall'Intelletto agente la conoscenza della materia. La materia riceve le forme, dalle più semplici, quelle dei quattro elementi, a quelle dei corpi più perfetti, che sono gli animali. Il discorso spiega poi come « queste forme, di cui è stata descritta la funzione come forme sostanziali, possono essere possedute dall'intelligenza come forme intelligibili » (p. 13). Esse sono colte prima dai cinque sensi esterni e conservate nella memoria; poi l'anima che sa dominare gli impulsi sensibili e l'immaginazione si eleva alla conoscenza delle realtà intelligibili e delle stesse Intelligenze pure, gerarchicamente adunate intorno all'Essere primo e necessario. « Talora, fra gli uomini, alcuni solitari emigrano verso di lui » (p. 232) e il Saggio Hayy ibn Yaqzān conclude con queste parole rivolte all'anima: « Se vuoi, seguimi verso Lui » (p. 234).

Ho detto sopra che il commento si fonda su una profonda conoscenza di Avicenna: le interpretazioni delle singole frasi non sono mai date senza precisi e minuti raffronti — anche di terminologia — con altri testi di Avicenna. Per dare un'idea del procedimento seguito dall'A. mi limiterò a pochi esempi. Il secondo capitolo comincia, nella traduzione della Goichon, con queste parole « Alors que j'étais établi sur mon pays tout entier.... » *Je, io ('anā)* significa l'anima per

Avicenna, come commenta il filosofo al-Razi. A conferma di questa interpretazione di al-Razi l'A. osserva che l'anima è detta da Avicenna anche sostanza che dirige o che regge (*mudabbir*), e ciò che è retto è un *bilād*, ossia una provincia, un paese, termine adoperato nella frase sopra citata per indicare il dominio dell'io (pp. 22-23).

Il testo citato sopra continua, nella traduzione della Goichon: «..... une sortie avec mes compagnons se prépara pour moi.... Pendant que nous tournions en rond les uns pour les autres, voici qu'un Sage splendide se présente à nous. » Dopo una breve presentazione del Saggio, si dice, nel capitolo terzo: « Alors j'eus le désir de le fréquenter.... Lorsque nous nous fîmes approchés, il nous salua le premier.... » (p. 32). L'uscita, commenta la Goichon, significa il processo dalle attività sensitive alla conoscenza intellettuale; Avicenna, infatti, usa sempre un verbo che significa *uscire* per indicare il passaggio dalla potenza all'atto intellettuale. Il « tourner en rond les uns pour autres », che traduce il verbo *tatawafa* nella sesta forma, indica l'interdipendenza delle facoltà che preparano l'anima a ricevere l'illuminazione dell'Intelletto agente, lo splendido Saggio, di cui si può desiderare la luce, ma che può darla solo lui per primo, con la sua parola, donando le forme intelligibili al nostro intelletto possibile.

Ognuna di queste interpretazioni è suffragata dalla citazione di larghi passi tradotti di opere di Avicenna, specialmente del *Kitāb al-nafs* del *Sifā* (*De anima*) e dell'*Isarat*, la cui traduzione, col titolo *Livre des directives et remarques*, fu pubblicata dalla Goichon nel 1951.

Oltre ai passi di altre opere di Avicenna che possono aiutare a capire il significato del *Discorso*, l'A. ne cerca anche le fonti, che sono specialmente Galeno, Aristotele, Tolomeo, Alfarabi, il Corano, leggende semite e persiane.

Aggiungeremo poi che non ultimo pregio, fra i molti di questo bel libro, è quello di essere comprensibile anche per chi, come la scrivente, ignora la lingua araba.

S. VANNI - ROVIGHI

MAZZARELLA P., *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena. Saggio interpretativo*. Pubblicazione dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania, serie filosofica, monografia n. 3. Un volume di pp. 184. Cedam, Padova, 1957.

Il *De divisione naturae* di Scoto Eriugena ha esercitato ed esercita sugli studiosi un fascino particolare; la profondità del suo pensiero, in pieno IX sec., la stranezza del suo linguaggio, l'organicità fondamentale della sua dottrina hanno tentato ormai parecchi studiosi. Questo saggio interpretativo del M. si aggiunge ad una lunga serie di sforzi per svelare il vero

pensiero eriugeniano; esso si fa apprezzare sia per il suo equilibrio che per la sicura analisi del testo, il che non è poco pregio in una trattazione come questa.

Il titolo del volume precisa il suo contenuto: il compito propostosi dall'A. non è quello dell'indagine storica, nè di quella ambientale, l'una e l'altra già fatte del resto ottimamente dal Cappuyns, e neppure quello dell'analisi di tutte le opere dell'Eriugena, bensì soltanto un contributo all'interpretazione del *De divisione naturae*, mostrando la insufficienza o la parzialità delle precedenti interpretazioni. Due capitoli introduttivi sono dedicati alla dimostrazione dell'appartenenza di Scoto alla Patristica ed alla esposizione delle varie interpretazioni; sette altri capitoli sono dedicati all'analisi dei temi fondamentali del *De divisione naturae* e precisamente dell'essenza e dell'individuo, sull'essenza nello spazio nel tempo e nelle cause primordiali, sulla teologia negativa e positiva, su Dio creatore, sul mondo creato, sull'uomo e sul ritorno delle cose in Dio; una brevissima conclusione ed una completa bibliografia perfezionano il volume.

Il M. distingue la intenzionalità dell'Eriugena dal contenuto della sua dottrina; circa la prima sostiene la ortodossia di Scoto: « Non è d'altronde l'Eriugena un eretico perchè, anche se non poche proposizioni filosofiche e teologiche del suo sistema sono errate, egli non volle deliberatamente errare » (p. 175). Circa il contenuto due sono i concetti fondamentali che guidano la interpretazione del M. e cioè che il *De divisione naturae* è uno sforzo non riuscito per conciliare il neo-platonismo con la dottrina cristiana e che tutto il sistema riposa su una posizione equivoca: l'unità e distinzione delle cause primordiali del Verbo (pag. 75). Il M. vede nella dottrina delle cause primordiali create e coesistenti nello stesso tempo a Dio, l'anima del pensatore irlandese e la fonte delle sue affermazioni sia teistiche che panteistiche.

Con questa interpretazione il M. si stacca dalle interpretazioni panteistiche, razionalistiche ed agnostiche, ma si stacca anche dalle interpretazioni ortodosse del Gilson e del Cappuyns; a proposito di quest'ultimo il M. fa una critica la più analitica e la più dura.

Anche per chi scrive la interpretazione ortodossa non convince e la interpretazione del M. sembra più vicino al vero. Ma bisogna riconoscere che nel testo dell'Eriugena i termini di essere, non essere, creazione, natura, conoscibilità hanno un significato diverso da quello comune, oscuro e pertanto non sempre facile da individuare. Per il M. l'ambiguità dell'Eriugena è soltanto apparente (p. 175), per chi scrive invece l'ambiguità *quoad nos* è reale ed essa spiega la possibilità delle varie interpretazioni. « Questo dell'Eriugena è lo sforzo più poderoso e più acuto, ma non per questo riuscito, di inserire nella logica del neo-platonismo il Cristianesimo » scrive il