

Emanuele Rovati

ALCUNE TRACCE DEGLI SCRITTI FILOSOFICI DI ABŪ BAKR AL-RĀZĪ NEL «DIALOGVS» DI PETRVS ALFONSI

I. INTRODUZIONE: IL «DIALOGUS» E LE SUE FONTI ARABE

Semper enim, ut dixi, cum eis [scil. Sarracenis] conuersatus et innutritus es, libros legisti, linguam intelligis (t.5§1, ll. 12-14)¹. Così Moses, l'interlocutore ebreo del *Dialogus* di Petrus Alfonsi, si rivolge al suo antagonista cristiano, Petrus, una versione drammatizzata dell'autore stesso. Ma è verosimile che anche il Petrus storicamente esistito avesse consuetudine con la lingua araba e la cultura musulmana: per gli ebrei andalusi, alla cui comunità egli evidentemente apparteneva fino alla sua conversione al cristianesimo nel 1106, era normale ricevere un'educazione secolare in arabo, così come intrattenere rapporti con gli appartenenti alla religione dominante in quella parte della penisola iberica².

L'ammissione di Petrus nel *Dialogus* di aver letto dei libri in lingua araba si ricollega a un dato rilevato a più riprese dalla ricerca: l'opera fa tacitamente ricorso a varie fonti arabe sconosciute al pubblico latino dell'epoca³. Petrus, che fu anche attivo come traduttore⁴, va dunque considerato

1. Nelle citazioni dal testo del *Dialogus* di Petrus Alfonsi, «t.» seguito da un numero indica il capitolo, o *titulus*, in questione. Ringrazio gli organizzatori del congresso di Valladolid, e specialmente la prof.ssa Estrella Pérez Rodríguez, per la possibilità di presentare parte del mio lavoro sulla ricezione di Abū Bakr al-Rāzī in Petrus Alfonsi, il pubblico della conferenza per le stimolanti osservazioni, e la prof.ssa Carmen Cardelle de Hartmann per le molte discussioni su Petrus e il suo *Dialogus*.

2. Petrus stesso tematizza la sua conversione in *prol.* 1 § 3. Per l'educazione araba degli ebrei andalusi e i loro rapporti con i musulmani si vedano per esempio Scheindlin 1992 e Burnett 1997, p. 42.

3. Cf. Cardelle de Hartmann-Senekovic-Ziegler-Stotz 2018, p. xii.

4. Nello specifico delle tavole astronomiche di al-Khwārizmī (il *Zīj al-Sindbind*) nella redazione di Maslama al Majrīṭī (X sec.), che Petrus tentò tuttavia di adattare al calendario giuliano rendendole così inutilizzabili per diversi dei loro scopi, cf. Neugebauer 1962, pp. 133-4.

come un precursore di quegli autori del XII secolo che non si sarebbero limitati a tradurre dall'arabo testi integrali ma avrebbero anche incorporato nei propri scritti vari elementi di fonti arabe – Adelardo di Bath, Ermanno di Carinzia e Domenico Gundisalvo, per menzionarne alcuni.

Con l'eccezione della letteratura esegetica e di un pamphlet antislamico, l'*Apologia di al-Kindī*⁵, le fonti arabe del *Dialogus* tendono ad essere di carattere filosofico-scientifico. Ciò non sembra essere un caso: nel contesto della controversia tra Petrus e Moses, l'autore adduce numerose *rationes*, delle argomentazioni filosofico-scientifiche di varia lunghezza e complessità volte a comprovare una posizione cristiana o a rifiutare quella ebraica⁶. La logica soggiacente a questa pratica è chiara: Petrus ritiene che il cristianesimo sia perfettamente compatibile con la filosofia e la scienza, mentre varie visioni dell'ebraismo sono giudicate essere inconciliabili con queste discipline e più in generale con il ragionamento logico⁷.

Nel lungo Titulus I, Petrus si serve a più riprese della versione araba del *Liber de orbe*, un trattato cosmografico del X secolo, dal quale sembra anche aver mutuato due dei diagrammi presenti nei manoscritti del *Dialogus*⁸. Forse più frequente, e sicuramente più sofisticato, è l'utilizzo del *Kitāb al-Amānāt wa-l-i‘tiqādāt* di Saadia Gaon («le credenze e le opinioni», *Emunoth ve-Deoth*), un'opera in cui il grande rabbino si propone di dare un fondamento filosofico al credo ebraico. Per esempio, la discussione della Trinità nel Titulus VI riprende alcuni degli argomenti polemici di Saadia, ma sovvertendoli in modo che sostengano la posizione opposta⁹. Anche un'asserzione epistemologica nel Titulus I, di cruciale importanza per definire i concetti di *ratio* e *similitudo* nel *Dialogus*, si rivela ispirata dall'*Emunoth ve-Deoth*¹⁰.

Un'altra fonte del *Dialogus*, questa volta in ambito psicologico, è il *Kitāb al-Farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs* del melchita Qustā ibn Lūqā (c. 820? - c. 912/3?), che sarebbe in seguito stato tradotto in latino con il titolo *De differentia spiritus et animae* e avrebbe avuto grande diffusione nelle università europee¹¹. Come vedremo a breve, Petrus ha giustapposto una cita-

5. Cf. Cardelle de Hartmann (in preparazione) per le fonti esegetiche del *Dialogus* e Forster 2014 per l'utilizzo dell'*Apologia di al-Kindī*.

6. Cf. Cardelle de Hartmann 2023, p. 427.

7. Cf. Tolan 1993, p. 44; Cardelle de Hartmann-Senekovic-Ziegler-Stotz 2018, p. xi; Lissek 2019, specialmente p. 287.

8. Cf. Mimura 2015 e Obrist 2012 per il *Liber de orbe*, e Cardelle de Hartmann (in preparazione) per il suo utilizzo da parte di Petrus.

9. Cf. Cardelle de Hartmann (in preparazione).

10. Cf. Cardelle de Hartmann 2023, pp. 430-1.

11. Wilcox 1985, specialmente p. 104 con la nota 46.

zione piuttosto letterale da quest'opera a un'altra, più libera, dagli *Shukūk 'alā Jālīnūs* («i dubbi a Galeno»). Si tratta di uno scritto del celebre Abū Bakr al-Rāzī (865-925), conosciuto ai latini come il Rhazes autore di due encyclopedie mediche (l'*Ad Almansorem* e il *Continens*) e di vari trattati di alchimia, ma le cui opere filosofiche (inclusi i *Dubbi a Galeno*) non furono mai tradotte integralmente in latino¹².

Queste le fonti filosofico-scientifiche del *Dialogus* individuate finora. Un confronto dettagliato con le opere filosofiche di al-Rāzī ha tuttavia rivelato la presenza massiccia di quest'ultimo nel Titulus I¹³: in uno straordinario tentativo di misurarsi con i famigerati scritti metafisici di al-Rāzī, Petrus ne ha mutuato, rimaneggiato, sovertito, ricombinato e censurato numerose concezioni nel corso della lunga digressione cosmogonica a t.1 §§105-140¹⁴. Ma gli scritti metafisici non sono gli unici di cui s'incontrano tracce concrete nel *Dialogus*. In quanto segue si esamineranno una già nota citazione libera dai *Dubbi a Galeno* (sezione 2.); una citazione riconosciuta qui per la prima volta e presa o dal *Kitāb al-Ṭibb al-rūḥānī* («la medicina spirituale») o dalla perduta *Maqāla fī l-ladhdha* («sul piacere») (sezione 3.); e un riferimento probabile al *Kitāb Sam' al-Kiyān* («la lezione di fisica»), che verrà discusso in relazione al primo frammento identificato di quest'opera altrimenti perduta (sezione 4.).

2. I «DUBBI A GALENO»

Come rilevato da Charles Burnett, varie argomentazioni addotte da Petrus a favore della sostanzialità e incorporeità dell'anima provengono, con alcune aggiunte e omissioni, dalla *Differenza tra lo spirito e l'anima* di Qusṭā ibn Lūqā¹⁵. Lo stesso studioso ha in seguito notato che la sezione

12. Su al-Rāzī si vedano Adamson 2021 e Daiber 2012. La ricezione latina dei *Dubbi a Galeno* sembra essere limitata a Petrus Alfonsi e Ramón Martí, che nel *Pugio fidei* traduce un lungo estratto che include anche la sezione citata nel *Dialogus*; si vedano Burnett 1998, pp. 981-91 e Travelletti 2011, pp. 239-46.

13. Ho intrapreso questo confronto seguendo l'intuizione di Burnett 1998, p. 980: «A careful reading of the *Dialogus* may reveal other parallels with Rāzī's work».

14. Uno studio della ricezione della metafisica di al-Rāzī in Petrus Alfonsi è attualmente in fase di preparazione.

15. Cf. *Dialogus*, t.3§30, ll. 153-64 e Qusṭā ibn Lūqā, *Épître sur la différence entre l'esprit et l'âme*, p. XVII-XIX (testo) e 33-4 (traduzione) (una nuova edizione a cura di Davide Righi e Michele Meroni è in preparazione per la collana *Patrimonio Culturale Arabo Cristiano*). Per un confronto tra i due testi si veda Burnett 1997, pp. 47-8; un'altra possibile reminiscenza del trattato di Qusṭā a t.3§26 è discussa ibid., nota 40.

seguente del *Dialogus*, che discute l'immortalità dell'anima, è parimenti reminiscente di un testo arabo. Si tratta dei *Dubbi a Galeno*, una raccolta di rispettose critiche di Abū Bakr al-Rāzī a varie affermazioni mediche e filosofiche di quello che era il suo grande modello intellettuale¹⁶.

Nel passo del *Dialogus* in questione Petrus distingue tre modi in cui un corpo si può corrompere; tuttavia in nessuno di questi tre scenari l'anima è influenzata dal processo di corruzione, che rimane limitato al corpo e ai suoi accidenti; ne consegue che quando il corpo perisce essa non perisce (ed è quindi immortale):

Hec etiam anima corrupto corpore non corrumpitur. Corporis namque corruptio tribus modis fit: (i) Vel cum quid marcescit et arescit, ut in arboribus uidemus et herbis; (ii) uel cum detrimentum sui patitur, ut sal uel fenum cum de loco ad locum mouetur; (iii) uel cum dissoluitur, ut domus cum destruitur uel aliquod uas cum frangitur. Nulla autem harum fit nisi uel in corpore uel in re que corpori accedit. Sed anima nec corpus est nec fundatur in corpore, nullo itaque horum modo corrumpitur. (t.3§30, ll. 164-71)

Nei *Dubbi a Galeno* di al-Rāzī si ritrova un'analoga distinzione tra tre tipi di corruzione dei corpi:

En effet, toute corruption ne s'opère pas (ii) par la diminution [*tanāqus*] et (i) le marasme [*dhubūl*], mais (iii) il se peut aussi qu'une chose se corrompe alors qu'elle est la plus grande et la plus parfaite qu'elle puisse être, comme la maison construite sur des colonnes, quand s'affaissent ses colonnes, ou comme l'arbre qu'on déracine, ou comme le feu qu'on éteint, et autres choses semblables¹⁷.

L'inversione dei primi due tipi di corruzione rispetto alla lista di Petrus è innocua. Più problematica è l'affinità tra i tipi rispettivamente

Secondo Burnett, le affinità tra il testo del *Dialogus* e la traduzione latina del *De differentia* ad opera di Giovanni di Siviglia potrebbero indicare che Petrus lesse il testo in latino e non nell'originale arabo, cosa che avrebbe importanti ripercussioni sulla datazione del *Dialogus*. Un rinnovato confronto dei due testi mostra però che l'ipotesi di un utilizzo diretto dell'originale arabo è più plausibile, cf. Cardelle de Hartmann (in preparazione).

16. Cf. l'introduzione di Koetschet all'edizione di al-Rāzī, *Doutes sur Galien*, e Adamson 2021, pp. 3-6 e *passim*.

17. Al-Rāzī, *Doutes sur Galien*, p. 11 (traduzione) e 10 (testo): *idb kāna laysa sabīlu kulli fāsidin an yakūna dhālikā yaqa' u bi-hi 'alā sabili t-tanāqusi wa-dh-dhubūli bal qad yakūnu yumkinu an yafṣudu sb-shay' u wa-huwa a'żamu mā kāna wa-akmalu-bū ka-l-bayti l-mabniyyi 'alā 'umadin idbā kharrat 'umadu-bū min taħta-bu wa-sh-shajarati llatī tuq la u wa-n-nāri llatī tufta u wa-naħwi dhalika.*

contrassegnati come (*iii*), che diventa chiara solo alla luce di una seconda discussione del fenomeno qualche riga più sotto nel testo di al-Rāzī:

[O]n ne trouve quasiment pas de corruption de la forme dans les substances lentes à se dissoudre et à s'écouler, sinon lorsqu'elles sont détruites [bi-ntiqādi-hā] alors même qu'elles sont les plus parfaites et les plus complètes qu'elles puissent être. C'est le cas par exemple d'un vase en verre, s'il arrive qu'il soit écrasé par un roc, ou d'une imposante forteresse, s'il arrive que le sol sous elle se dérobe d'un coup¹⁸.

Ritroviamo nel passo appena citato l'esempio del vaso infranto addotto anche da Petrus per spiegare la corruzione improvvisa dei corpi perfetti. L'altra analogia presente nel *Dialogus* e riguardante la casa distrutta presenta similarità con l'esempio della casa nel primo brano di al-Rāzī, ma anche con quello della fortezza nel secondo. Vi è tuttavia una differenza cruciale a livello del contesto in cui i due autori presentano la medesima tipologia della corruzione: al-Rāzī la discute nell'ambito dell'annoso problema dell'eternità del mondo, com'è chiaro fin dal titolo della sezione in questione («spiegazione della contraddizione delle opinioni di Galeno riguardo all'eternità del mondo e della sua creazione»¹⁹). Si consideri la prosecuzione del testo dei *Dubbi a Galeno*:

De même, le monde pourrait se corrompre sous l'action de ce type de corruption [scil. la corruzione improvvisa di un corpo perfetto, ER], même si sa forme était conservée dans son état initial jusqu'au moment de sa corruption. C'est de cette manière que [le monde] se corrompt d'après ceux qui soutiennent, en accord avec leur religion, qu'il se corrompt, c'est-à-dire par la voie de la destruction [soudaine], et non par la voie du marasme²⁰.

18. Al-Rāzī, *Doutes sur Galien*, p. 11 (traduzione) e 10 (testo): *lā yakādu yakūnu fasādu s-sūrati fī l-jawābīri l-baṭī ati t-tahallula wa-i-sayalāna illā bi-ntiqādi-hā wa-biyya akmalu mā kānat wa-atammu ka-l-inā'i mina l-zujājī idhā ttafaqa an yaṣdīma-bū ḫ-ṣakbū wa-l-qasṛi l-mushayyadi idhā ttafaqa an yunkhasifa mā taḥta-hu mina l-arḍi dar atan.*

19. Al-Rāzī, *Doutes sur Galien*, p. 6: *al-faṣlu tb-thānī fī bayyāni tanāquḍi Jālīnūsa fī qidamī l-‘ālamī wa-ḥudūbī-hi*. Si veda l'introduzione di Koetschet alle pp. XXIX-XXXIX.

20. Al-Rāzī, *Doutes sur Galien*, p. 11 (traduzione) e 10 (testo): *wa-ka-dhālikā yumkinu an yafsuda l-‘ālamu bi-hādbā n-naħwi mina l-fasādi wa-in kānat sūratu-hū maħfūzatañ bi-ħāli-hā ilā waqtī fasādi-hi wa-‘alā hādbā l-wajbi yakūnu fasādu l-‘ālamī ‘inda l-qā'ilīna bi-fasādi-hi mina l-mutadayyinīna a-ni ‘alā tariqi l-intiqādi lā ‘alā tariqi db-dbubūli.*

In sostanza, il passo concretamente ispirato dai *Dubbi* nel *Dialogus* non ha nulla a che vedere con la questione dell'eternità del mondo ed è stato inserito da Petrus in un nuovo contesto al fine di provare l'immortalità dell'anima. Questo concetto non era infatti presente nel brano di Qustā ibn Lūqā usato come fonte principale di t.3§30²¹, ragione per cui andava integrato da una fonte diversa.

3. LA «MEDICINA SPIRITUALE» E IL «SUL PIACERE»

Nella sezione cosmologica del Titulus I, Petrus cerca di dimostrare tra le altre cose che l'anima universale e la sua *vis*, qui identificata con la natura, non possono esser le creatrici del cosmo. Partecipando alla creazione delle forme la natura rivela di possedere una potenza ristretta (*restrictum quodammodo posse*, t.1§124). Chi restringe questa potenza non può però essere l'anima stessa, dato che solo un essere onnisciente (*perfectus sapientia*) come Dio, il vero creatore del cosmo, può compiere un'azione simile, mentre l'anima non possiede che un grado di sapienza imperfetto (*perfectam non habet sapientiam*, t.1§126). Moses invita il suo interlocutore a giustificare la sua ultima affermazione (t.1§127): come si può dimostrare che l'anima non ha un grado di sapienza perfetto? Petrus risponde che, dal momento in cui è stata mescolata alla materia, l'anima universale è in balia di un'inesorabile alternanza di piacere e dolore; che la ragione pura, separatasi dalla materia, riconosce la superiorità di ciò che è libero dagli affetti (ossia Dio) rispetto a ciò che ne è soggetto (ossia l'anima); e che l'anima ha dunque sapienza imperfetta (al contrario di Dio, che è stato chiamato *perfectus sapientia* qualche riga sopra). Ecco il testo:

Quia, ex quo anima commixta est materie et materia est anime incorporata, nunquam postea dolorum uicissitudine et uoluptatum caruit anima. Nulla quippe uoluptas oritur, nisi dolor precesserit, ut nemo unquam delectatur bibendo, nisi prius doluerit sitiendo, nemo delectatur comeditione, nisi precesserit dolor in fame, aut etiam in requie, nisi ante doluerit ex labore, sed et sic in cunctis affectionibus. Ratio autem corporea se contagione denudans et seipsam puram considerans perpendit illud quod nichil sentit melius et dignius esse eo, quod tot diuersarum passionum accidentibus subiacet. Constat igitur animam non perfectam habere sapientiam. (t.1§128, ll. 705-14)

21. Evidentemente Qustā ritiene scontato che l'anima sia immortale sulla base degli argomenti già forniti per dimostrarne la sostanzialità e incorporeità. L'immortalità dell'anima non viene affermata se non alla fine del trattato e senza fornirne una prova (cf. p. XXIX per il testo e p. 42 per la traduzione).

La descrizione dell’alternanza tra piacere e dolore come «gioco a somma nulla» si trova anche in un trattato etico di al-Rāzī, la *Medicina spirituale*²². Vi leggiamo che per gli esseri umani il piacere non è altro che un ritorno allo «stato di default naturale» (*al-hāl al-tabī’iyya*) dopo che un dolore li ha rimossi da quello stesso stato; chi crede che alcuni piaceri possano sorgere indipendentemente da un dolore pregresso viene ingannato dal fatto che alcuni dolori si verificano a poco a poco e su un lungo lasso di tempo (e non vengono pertanto percepiti come tali), mentre i piaceri a loro associati avvengono rapidamente amplificando così la sensazione di piacere, onde l’illusione che non siano associati a un dolore. Al-Rāzī conclude:

Il piacere si verifica unicamente in proporzione al dolore dell’abbandono dello stato naturale. È in proporzione al dolore causato dalla fame e dalla sete che si verifica un appagamento tramite il mangiare e il bere, di modo che se l'affamato e assetato ritorna al suo stato iniziale non v'è supplizio più estremo che costringerlo ad assumere [altro cibo e bevande, e ciò] dopo che [mangiare e bere] erano per lui le cose più piacevoli e desiderate. Le cose stanno così anche per gli altri tipi di piacere: questa definizione è per essi interamente cogente e comprensiva²³.

Questo testo presenta non solo la stessa concezione del piacere del *Dialogus*, ma anche la rivendicazione che la definizione datane è applicabile in maniera generale. Inoltre, due dei tre esempi forniti a sostegno di essa (fame e sete) si ritrovano anche in al-Rāzī, mentre il terzo (fatica) è stato verosimilmente aggiunto di proprio pugno da Petrus.

Sarebbe tuttavia prematuro concludere che Petrus faccia qui riferimento alla *Medicina spirituale*. Il passo arabo è infatti parte di un’«esposizione sul piacere» (*al-kalām fī l-ladhdha*)²⁴ alla fine della quale al-Rāzī rinvia a una discussione più esaustiva nel suo scritto *Sulla quiddità del piacere* (*fī mā’iyyat al-ladhdha*). Di quest’opera, generalmente chiamata *Sul piacere*

22. Per il piacere in al-Rāzī, si vedano Adamson 2021, pp. 184-91 e Adamson 2008.

23. Al-Rāzī, *Kitāb al-Tibb al-rūhānī*, pp. 37-38 (testo): *bal laysa yumkinu an takūna ladhdhatun battatan illā bi-miqdāri mā taqaddama-hā min adhā l-khurūjī ‘an at-tabī’ati fa-inna-hu bi-miqdāri adhā l-jū’i wa-l-‘atashī yakūnu l-iltidhādu bi-t-ṣā’āmi wa-sharābi hattā idhā ‘āda l-jā’i u wa-l-‘atshānu ilā ḥalati-bi l-ūlā lam yakun shay’un abla-għba fī ‘adbābi-hi min ikrābi-hi ‘alā tanāwuli-humā ba’da an kānā aladhdha l-ashyā’i ‘in da-hu wa-ahabba-hā ilay-bi wa-ka-dħalika l-hālu fī sā’iri l-malādhħi fa-inna hādhā l-hadda bi-l-jumlati lāzimun li-hā wa-muħtawin ‘alay-hā. Per una traduzione si veda anche al-Rāzī, *Spiritual Physick*, p. 39.*

24. Cf. al-Rāzī, *Spiritual Physick*, p. 38-40 (traduzione) e *Kitāb al-Tibb al-rūhānī*, pp. 36-8 (testo).

(*Maqāla fī l-ladhdha*), sopravvivono alcuni frammenti che effettivamente presentano delle similarità sia con il brano della *Medicina spirituale*, sia con quello del *Dialogus*²⁵. È quindi necessario valutare la possibilità che la fonte di Petrus non sia la *Medicina spirituale*, bensì il *Sul piacere*.

Gli esempi dell'affamato che si sfama e dell'assetato che si disseta vengono usati da al-Rāzī sia nella *Medicina spirituale* sia nel *Sul piacere*, anche se con scopi leggermente diversi. In un frammento del *Sul piacere* si spiega che se qualcuno ha l'impressione che un piacere possa verificarsi senza un dolore pregresso, è perché la sensazione di piacere in questione viene percepita intensamente in quanto istantanea, mentre il dolore a lei associato si è verificato a poco a poco e non è stato percepito attivamente; allo stesso modo chi ha fame e sete non sente dolore perché queste crescono a poco a poco, ma prova comunque piacere quando si sazia e disseta²⁶. Anche la *Medicina spirituale* discute la rapidità delle sensazioni, ma utilizza gli esempi dell'affamato e dell'assetato solo in seguito e con lo scopo di dimostrare il carattere assolutamente relativo di piacere e dolore: la stessa azione può essere fonte di piacere in determinato un momento e di dolore in un altro, e non esiste un «piacere assoluto» che può essere portato all'estremo senza trasformarsi in dolore.

25. I più importanti frammenti del *Sul piacere* sono contenuti nello *Zād al-Musāfirin* di Nāṣir-e Khusraw (XI sec.), che parafrasa in persiano varie sezioni dello scritto di al-Rāzī prima di discuterlo criticamente (cf. *Maqāla fī l-ladhdha*, pp. 148-64). La mia analisi non è stata condotta direttamente sui testi persiani, bensì sulla loro traduzione araba moderna stampata in calce all'edizione di Paul Kraus.

26. Su queste idee di al-Rāzī si veda in particolare Adamson 2021, pp. 184-5. Il testo è il seguente (al-Rāzī, *Maqāla fī l-ladhdha*, pp. 152-4): «È evidente che il piacere sensoriale non è altro che un ristabilimento dal dolore, che il dolore non è altro che l'abbandono dello [stato di] natura, e che lo [stato di] natura non è né dolore né piacere.” Poi [al-Rāzī] dice: “Se l'abbandono dello [stato di] natura avviene a poco a poco e il ritorno allo [stato di] natura in un colpo solo, il dolore non è manifesto ma il piacere sì. Se l'abbandono dello [stato di] natura avviene in un colpo solo e il ritorno ad esso avviene a poco a poco, il dolore è manifesto ma non il piacere”. Poi dice: “Per esempio, l'uomo prova dolore a poco a poco a causa della fame e della sete, cosa che equivale all'abbandonare lo [stato di] natura, così che se raggiunge [condizioni di] fame e sete estreme e mangia e beve una singola volta, ritornando così allo stato in cui era in precedenza, prova del piacere a causa di ciò. Gli capita [di provare] del piacere perché è tornato allo [stato di] natura in un colpo solo, mentre non gli capita [di provare] il dolore della fame e della sete, i quali lo hanno rimosso dallo [stato di] natura a poco a poco. Questo ritorno allo stato in cui è assente il dolore si chiama piacere, e non è altro che un ristabilimento da quel dolore che si è verificato a poco a poco e che è interamente scomparso in un colpo solo”».

Nel *Dialogus*, gli esempi dell'affamato e dell'assetato dimostrano un punto molto generale (*nulla quippe uoluptas oritur, nisi dolor precesserit*) presente in entrambe le fonti possibili. L'assenza di un riferimento alla velocità con cui si verifica una sensazione potrebbe indicare che la fonte di Petrus era la *Medicina spirituale*, la cui formulazione è peraltro abbastanza vicina a quella del *Dialogus*. D'altro canto, il *Dialogus* presenta una vaga similarità con un *leitmotif* del *Sul piacere*, ossia l'asserzione che lo «stato naturale», dal quale deviamo con dolore e al quale torniamo con piacere, è uno stato fisico che non possiamo percepire sensorialmente: la presenza di una sensazione causerebbe automaticamente la deviazione da esso²⁷. Secondo l'interpretazione di Adamson, questo stato neutrale era per al-Rāzī chiaramente preferibile al continuo «avanti e indietro» tra dolore e piacere, anche se ciò non viene affermato esplicitamente nei frammenti superstizi²⁸. Ora, quest'idea richiama quella di Petrus che *illud quod nichil sentit melius et dignius esse eo, quod tot diuersarum passionum accidentibus subiacet*. Se si trattasse di una coincidenza significativa, allora la fonte di Petrus dovrebbe necessariamente essere il *Sul piacere*, perché l'affermazione in questione non si trova nell'«esposizione sul piacere» della *Medicina spirituale*.

È difficile dare una risposta definitiva alla questione, anche perché, lo ricordiamo, il *Sul piacere* è trasmesso in modo frammentario. Sia come sia, un dato resta certo: Petrus ha estrapolato delle idee di al-Rāzī dal loro contesto originale e le ha riutilizzate nel *Dialogus* a sostegno della sua asserzione che l'anima universale non può aver creato il cosmo a causa del suo grado di sapienza imperfetto. Né nella *Medicina spirituale* né nei frammenti del *Sul piacere* si fa accenno a temi del *Dialogus* come il processo cosmogonico, l'anima universale, o anche la natura come *vis animae universalis*. Petrus ha inoltre arricchito il passo da un lato con l'esempio della persona affaticata, dall'altro con il luogo comune platonico che la ragione può riconoscere l'inferiorità di ciò che è soggetto agli affetti.

Inoltre, se il segmento *illud quod nichil sentit melius et dignius esse eo, quod tot diuersarum passionum accidentibus subiacet* dovesse essere concretamente ispirato dallo «stato naturale» rāziano come assenza di sensazioni preferibile al piacere e al dolore, Petrus avrebbe interamente modificato la situazione a cui si applica l'asserzione. Per al-Rāzī lo «stato naturale» è proprio degli esseri umani, l'assenza di sensazioni è uno stato in cui tutti ci troviamo occasionalmente (quando gli elementi esterni, come per esempio la temperatura, sono equilibrati), e l'anima di cui si fa menzione è sempre

27. Cf. al-Rāzī, *Maqāla fī l-ladhdha*, pp. 150, 151, 153.

28. Cf. Adamson 2008, p. 86-7.

quella individuale. In Petrus lo «stato naturale» contingente è diventato la condizione ontologica del divino, sempre estraneo a qualsiasi accidente; il continuo deviare e tornare a esso descrive la condizione dell'anima universale intrappolata nella materia.

4. LA «LEZIONE DI FISICA»

Il *Liber de significatione cometarum* è una compilazione di origine andalusa composta dopo il 1213-1214²⁹ e interamente dedicata alle comete, alle loro cause naturali e ai fenomeni (prevalentemente catastrofici) preannun-

29. Questa la data più recente menzionata esplicitamente nel testo (*An Anonymous Work in Sixteen Chapters Composed in Spain about A.D. 1238*, p. 57). Il suo editore Lynn Thorndike ne colloca il *terminus post quem* al 1238 sulla base del fatto che una cometa è esplicitamente detta preannunciare la caduta del regno di Ibn Hūd, il condottiero che ribellandosi agli Almohadi nel 1228 prese rapidamente il controllo di parte della penisola iberica per poi riperderlo e venire infine assassinato nel 1238 (pp. 9-10). Stahlman (1952) ha in seguito spostato il *terminus post quem* al novembre 1240 perché questa data si accorderebbe meglio con i dati astronomici forniti nel testo; tuttavia, a prescindere dal fatto che l'analisi astronomica non risulta convincente, nessun astrologo medievale avrebbe affermato che un portento verificatosi nel 1240 preannuncerebbe dei grandi avvenimenti accaduti due anni prima. Per quel che riguarda invece la datazione al 1238, la cometa assegnata a quest'anno da Thorndike è esplicitamente datata al 503 AH/1109-1110 AD nei manoscritti del *Liber* (*An Anonymous Work in Sixteen Chapters Composed in Spain about A.D. 1238*, p. 55), ragione per cui l'editore esprime una certa cautela riguardo all'esatta interpretazione della sezione, avanzando anche la possibilità di un problema di trasmissione testuale (p. 10). Tuttavia il 503 AH/1109-1110 AD è precisamente la data in cui i Banū Hūd (la famiglia che controllava la Taifa di Saragozza e di cui l'Ibn Hūd morto nel 1238 si considerava un discendente) furono sconfitti dagli Almoravidi e persero il controllo della loro capitale. Ne consegue che la cometa di cui parla il testo fu davvero osservata nel 1109-1110 ed è inutile al fine di datare la compilazione, la quale include anche materiale più tardo (per esempio la già menzionata cometa del 1213-1214). Thorndike ritiene inoltre che il *Liber* fu redatto in latino, anche se sulla base di fonti originariamente composte in arabo e altre lingue (p. 9), ma l'ipotesi che si tratti di una traduzione latina di una compilazione araba perduta non è ancora stata valutata appieno. Si può per esempio notare che il supposto autore latino cita vari testi arabi effettivamente accessibili in traduzione latina intorno 1213-1214 (come il *Centiloquium* dello Pseudo-Tolomeo e il *De magnis revolutionibus* di Abū Ma'shar), ma in nessuno dei casi che ho analizzato le citazioni risultano provenire dalle traduzioni latine conosciute. L'origine del *Liber de significatione cometarum* va dunque interamente rivalutata, anche alla luce dei tre nuovi testimoni scoperti nel frattempo: Oxford, Bodl., Bodley 472, s. XV¹, ff. 132rb-142ra; Vienna, ÖNB, 5414, s. XV¹, ff. 148ra-163rb; e un frammento in Vienna, ÖNB, 3105, s. XV¹, ff. 63vb-64rb (ringrazio David Juste per avermi indicato questi manoscritti).

ciati dalla loro apparizione. Tra le varie autorità citate in quest'opera figura anche «*Rasis*», cioè Abū Bakr al-Rāzī, di cui viene riportato un estratto da un *liber de auditu naturali*³⁰. Questa fonte è identificabile con il suo perduto *Kitāb Sam' al-kiyān*³¹, letteralmente «il libro dell'ascolto della natura», un'espressione volta a rendere il titolo greco della *Fisica* aristotelica (*physikē akrōasis*) e che tradurremmo pertanto con «lezione di fisica»³².

Il brano trasmesso dal *Liber de significatione cometarum* è l'unico frammento conosciuto della *Lezione di fisica*. Al-Rāzī vi presenta una spiegazione fisica della formazione delle comete e delle stelle cadenti affine a quella esposta da Aristotele nella *Meteorologia*³³. In sostanza, la teoria aristotelica delle comete è la seguente: l'escalazione calda e secca proveniente dalla terra attraversa la sfera dell'aria e giunge in quella del fuoco (inteso come una sostanza estremamente infiammabile), dove viene trascinata dal moto impresso al fuoco dalle sfere celesti che la sovrastano; venendo così scaldata, l'escalazione si infiamma, e a dipendenza di varie condizioni (densità e forma dell'escalazione, quantità di fuoco e di calore, aggiunta di altre escalazioni che alimentano la reazione nel tempo) si assisterà alla formazione di un determinato tipo di stella cadente o di cometa³⁴. Tali fenomeni sono dunque, per Aristotele, fenomeni atmosferici e non celesti.

30. Per quanto mi risulta, gli unici autori ad aver fatto riferimento a questo brano di al-Rāzī (ma senza discuterlo e identificarne la fonte) sono van Nouhuys 1998, pp. 68-9 con la nota 91 e Boudet 2016, p. 214.

31. Al-Rāzī stesso fa riferimento a questa sua opera in due occasioni: nella *Vita filosofica* (*Kitāb al-Sīra al-falsafīyya*, p. 109: *wa-Kitābi-nā fī l-Mudkhalī ilā l-'ilmī t-tābi'i l-mawsūmi bi-Sam'i l-kiyāni*, «il nostro libro *L'introduzione alla scienza naturale* chiamato [anche] *Lezione di fisica*») e nei *Dubbi a Galeno*, dove indica di aver rigettato nella *Lezione di fisica* l'opinione che le mutazioni si verifichino per latenza e apparizione (*Doutes sur Galien*, p. 88: *wa-qad afradnā li-naqđi ra'yī man za'ama anna tab'a l-taghayyurāti kumūnūn wa-zubūrun qawlan fī Kitābi Samā'i (kadhbā) l-kiyāni*). Il titolo figura nell'elenco degli scritti di al-Rāzī compilato da al-Birūnī, cf. *Risāla fī Fibrist kutub Muhammad ibn Zakāriyyā' al-Rāzī*, p. 11 no. 57 (testo) e Ruska 1923, p. 39 no. 57 nota 1 (traduzione). Per quel poco che si sa dell'opera cf. Daiber 2012, p. 270 no. 18 e le note di Koetschet e Ruska ai luoghi citati.

32. *Sam' al-kiyān*, che è solo una delle designazioni della *Fisica* in arabo, è un prestito dal siriaco *shem'ā kyānāyā*, il quale rende a sua volta *physikē akrōasis*, cf. Lammer 2018, pp. 12-4. Su questa base si è ipotizzato che l'opera di al-Rāzī fosse una rielaborazione o un estratto della *Fisica* («Bearbeitung oder Auszug», Ruska 1923, p. 39 no. 57 nota 1). Il frammento nel *Liber de significatione cometarum* rende però chiaro che essa trattava anche di temi che Aristotele aveva discusso nella *Meteorologia*.

33. Aristotele, *Meteor.*, I,4 341b1-342a33.

34. Nello stesso capitolo Aristotele descrive anche un secondo processo tramite il quale si generano le stelle cadenti e altri fenomeni simili, ossia l'eiezione di calore che

I punti essenziali di questa teoria furono quasi universalmente accettati nel Medioevo³⁵ e vari autori ne svilupparono piccole variazioni. Si consideri il frammento di al-Rāzī nel *Liber de significatione cometarum* (cf. *infra* per una traduzione)³⁶:

(1) Dixit Rasis in *Libro de auditu naturali* quod stelle currentes et comete generantur ex vapore valde sicco qui³⁷ ascendit³⁸ per sublime³⁹ et transit usque ad locum ubi coniunguntur nubes, in medio interstitio⁴⁰ aeris. Et iste locus non est nimis calidus⁴¹ propter motum celi. Sed quia quandoque vapores⁴² transeunt locum istum superius ascendendo, incenduntur propter caliditatem⁴³ illius aeris et fiunt quasi flamma. Et extenditur flamma illa secundum quantitatem vaporum⁴⁴ quoisque consumitur eos comburendo. (2) Et contingit quod quandoque commiscetur⁴⁵ istis vaporibus materia multa et spissa et fortis, propter quod oportet quod ista incensio⁴⁶ duret per maius tempus et non potest ita⁴⁷ cito consumi, et ex hoc fiunt⁴⁸ comete. Et quia sunt leves⁴⁹, in alto tendunt circumgirando cum motu firmamenti. (3) Et ille qui scit quod illud quod elevatur super aerem, ut diximus, debet movere motu firmamenti⁵⁰, debet scire quod iste come-

si verifica quando l'escalazione umida si condensa nell'atmosfera. La bibliografia su *Meteorologia* I.4 e sulla sua ricezione è abbondante; si vedano almeno Heidarzadeh 2008, pp. 8-19 e Lettinck 1999, pp. 66-96.

35. Un'eccezione è il celebre astrologo Abū Ma'shar (787?-886?): stando al suo allievo Abū Sa'id Shādhān ibn Bahr, Abū Ma'shar avrebbe osservato una cometa oltre Venere, riconoscendone dunque la natura celeste e non atmosferica, e sarebbe inoltre stato in contatto con studiosi che avevano osservato comete oltre Giove e Saturno (cf. il testo di Shādhān edito in Federici Vescovini 1998, p. 318, e Thorndike 1954, p. 29).

36. Stampo il testo dell'edizione di Thorndike (= *Thorn.*) con l'aggiunta di tutte le varianti non ortografiche del MS Vienna, ÖNB, 5414, ff. 149vb-150ra (= V). V fu identificato solo dopo la pubblicazione dell'edizione e sembra appartenere a un ramo della tradizione diverso da quello di tutti i manoscritti finora collazionati.

37. et *Thorn.*

38. ascendunt *a.c.* V

39. sublime *corr.* : subli^{nē}(?) V subtilitatem *Thorn.*

40. intensatio(?) V

41. clns(?) V

42. quia quandoque vapores] quando vaporis V

43. claritatem V

44. secundum quantitatem vaporum] sed qualitatem vaporis V

45. quod quandoque commiscetur] quandoque quod miscetur V

46. intentio V, *corr. s.l. a.m.*

47. ista V

48. fuit V

49. *om.* V

50. et ille ... firmamenti] *om.* V

te et iste stelle currentes generantur ex talibus vaporibus et⁵¹ quod non sunt stelle, sicut crediderunt aliqui qui non videntur bene sapientes⁵² in naturalibus. (4) Et istud poterit probari, quia non⁵³ apparent per omnes terras, quia tales⁵⁴ sunt que non apparent nisi usque ad centum leucas⁵⁵, et aliique sunt que apparent minus. Et illa⁵⁶ que est⁵⁷ maior omnibus istis videtur in remotioribus locis quam aliqua aliarum, et ex hoc probatur quod est in altiori loco. Sed stelle currentes non apparent per tantum spatum⁵⁸ sicut comete, et hoc est quia sunt in loco magis depresso quam comete. (5) Et quia materia cuiuslibet istarum que dicte sunt est⁵⁹ vapor siccus, significant⁶⁰ siccitatem et malitiam aeris et quod debet⁶¹ corrumpi et generare⁶² pessimas egritudines et nascentia mala et mortes. Et hoc quod dixit Rasis dixerunt Aristotiles⁶³ et alii Greci sapientes.

(1) Al-Rāzī disse nella *Lezione di fisica* che le stelle cadenti e le comete si generano da un'escalazione molto secca che sale verso l'alto e giunge fino al luogo in cui si compongono le nuvole, in mezzo allo strato d'aria. Questo luogo non è eccessivamente caldo a causa del moto del cielo. Ma dato che ogni tanto delle esalazioni passano oltre questo luogo salendo verso l'alto, vengono incendiate a causa del [maggior] calore di quell'aria [più alta] e diventano una sorta di fiamma. [Questa] fiamma si estende a seconda della quantità delle esalazioni [che la formano], fino a quando si spegne avendole bruciate. (2) Ogni tanto succede che molto materiale denso e forte si mescoli a queste esalazioni, ragion per cui la combustione deve durare più a lungo, e non può così estinguersi facilmente; da ciò nascono le comete. Dato che sono leggere, tendono verso l'alto ruotando insieme al moto del firmamento. (3) Chi sa che quel che si eleva oltre l'aria, come detto, deve muoversi con il moto del firmamento, deve [anche] sapere che queste comete e stelle cadenti si generano da tali esalazioni e che non sono stelle, come hanno [invece] creduto alcuni che non sembrano intendersi bene dei fenomeni naturali. (4) Ciò è dimostrabile [sulla base del fatto] che [le comete] non sono visibili da

51. *om.* V

52. *videntur bene sapientes corr.* : *viderunt bene sapientem* V *viderunt sapientem Thorn.*

53. *quandoque* V

54. *quia tales]* *quandoque* V

55. *lequas* V

56. *et illa* *om.* V

57. *x(?) add.* V

58. *om.* V

59. *om.* Thorn.

60. *signat* Thorn. *adnotans* «or perhaps in this and subsequent cases the abbreviation is meant for *significat*»

61. *om.* V

62. *generari* V

63. *Aristotilis* V

tutte le regioni terrestri, poiché sono tali da essere visibili solo per cento leghe, e alcune sono visibili [per una distanza ancora] minore. Una [cometa] più grande di tutte le altre viene vista da luoghi più lontani rispetto a una qualsiasi delle altre, cosa con cui si dimostra che è in un luogo più elevato [di quelle]. Ma le stelle cadenti non sono visibili per uno spazio tanto grande quanto le comete, e questo è [il caso] perché si trovano in un luogo più basso rispetto alle comete. (5) Poiché il materiale di [cui è fatta] una qualsiasi delle [comete e stelle cadenti] menzionate è un'esalazione secca, esse sono indicatori della secchezza e del cattivo stato dell'aria, e dell'inevitabilità del suo corrompersi e del suo causare pessime malattie, cattivi raccolti e decessi. Quel che disse al-Rāzī è stato affermato anche da Aristotele e altri saggi greci.

Anche Petrus Alfonsi, nel Titulus I del *Dialogus*, fornisce una spiegazione della formazione delle stelle cadenti. Il suo intento è confutare un'idea esposta nel Talmud Berakhōt e secondo la quale Dio verserebbe ogni notte due lacrime in mare; questa sarebbe l'origine delle luci che si vedono saettare nel cielo di notte⁶⁴. In realtà, spiega Petrus, questo fenomeno ha una causa ben diversa:

Fumosus quidam uapor de terra consurgit, nimium siccus, unde et locum nubium transit perueniens ad locum, ubi non multus est calor, quoniam remotus est a motu firmamenti. Quo, cum peruererit et iam multus in loco uno coierit, ipsius loci calore licet exiguo paulatim crematur et crematus euanescit. Et id est quod per aerem discursitare uidemus. (t. 1 §90)

Si confronti la prima sezione del frammento rāzīano edito più sopra:

(...) stelle currentes et comete generantur ex vapore valde sicco qui ascendit per sublime et transit usque ad locum ubi coniunguntur nubes, in medio interstio aeris. Et iste locus non est nimis calidus propter motum celi. Sed quia quandoque vapores transeunt locum istum superius ascendendo, incenduntur propter caliditatem illius aeris et fiunt quasi flamma. Et extenditur flamma illa secundum quantitatatem vaporum quousque consumitur eos comburendo.

La descrizione di Petrus si iscrive nella lunga tradizione che fa capo alla *Meteorologia* aristotelica: vi riconosciamo l'esalazione secca che sale fin oltre lo strato d'aria e, una volta ammassatasi in un luogo, viene bruciata dal calore ivi presente, creando così una cometa che lentamente si estingue. Ma il brano presenta anche un'affermazione inconciliabile con la

64. Nel riportare quest'idea Petrus sembra però contaminare due diversi passi del Talmud, cf. Cardelle de Hartmann (in preparazione).

cosmologia aristotelica: lo strato oltre quello d'aria (ossia la sfera di fuoco) è considerato essere lontano dal moto del cielo e pertanto poco caldo. A causa di quest'affermazione Petrus è dunque forzato ad ammettere che l'ignizione del vapore ivi ammassatosi avviene *nonostante* il fatto che quella regione sia *poco calda*, e non *a causa del fatto* che è *molto calda* (poiché appunto vicina alle sfere celesti).

Le peculiarità di questo passo sono spiegabili ipotizzando che Petrus conoscesse la descrizione rāzīana delle comete ma ne abbia riferito la prima parte in modo inaccurato, forse perché la parafrasava a memoria non avendo più a sua disposizione il testo arabo della *Lezione di fisica*. Un indizio in questo senso è che i testi di Petrus e al-Rāzī hanno in comune due aspetti che non si ritrovano in altre descrizioni della formazione di comete e stelle cadenti⁶⁵: la menzione del fatto che l'esalazione secca attraversa lo strato in cui si formano le nuvole (ossia l'aria), e il riferimento alla mancanza di calore in una determinata regione a causa della sua lontananza dal moto celeste. In al-Rāzī lo strato descritto come poco caldo è appunto quello dell'aria in cui si formano le nuvole, mentre lo strato superiore è caldo. Questa differenziazione sembra aver confuso Petrus, che qualifica erroneamente come «poco calda» la sfera sovrastante lo strato d'aria e non lo strato d'aria stesso.

Data la gran diffusione della spiegazione aristotelica delle comete non è possibile escludere che la fonte concreta di Petrus fosse un testo non ancora identificato e indipendente dalla *Lezione di fisica*. Se ci pare comunque lecito considerare al-Rāzī come la fonte più probabile delle stelle cadenti di Petrus, è perché almeno due altre sue opere furono usate nello stesso Titulus I (gli scritti metafisici e la *Medicina spirituale* o il *Sul piacere*) e una terza nel Titulus III (i *Dubbi a Galeno*).

65. Ho analizzato numerose fonti antiche e medievali, orientali e occidentali. L'unica eccezione individuata è soltanto parziale (e potrebbe essere stata ispirata dalla stessa *Lezione di fisica* di al-Rāzī). Si tratta di un passo nell'*Apex physice*, una compilazione scientifica composta probabilmente nell'Italia meridionale o in Sicilia tra il 1137 e il 1151 (per data e luogo si veda Obrist 2012, pp. 237-8). Vi troviamo un riferimento alla regione in cui si formano le nuvole, ma non al poco calore presente in esso: *De Stellis, que videntur cadere, deque Cometis. Quod stelle cadere videntur, vapor quidam admodum siccus in causa est. Is enim collectus sursumque tendens locum nubium transvolat et firmamento appropinquans aerem invenit ex motu ipsius firmamenti calentem, a quo usque adeo calefit, quod accenditur. Protelatur autem flamma, donec ardendo consumatur. Est quidem, quando materia multa et robusta atque spisse conglutinata est. Quare tunc incensionis sue extenso tempore non statim dissolvitur aut dispergitur. Unde stelle ille caudate, quas cometas nuncupamus, oriuntur. Quoniam autem aer, in quo ipse sunt, utpote firmamento vicinus, simul cum ipso rapitur, girant et ipse cum firmamento* (v §25-26).

5. CONCLUSIONI

È sintomatico che in due dei tre casi discussi (*Dubbi a Galeno* e *Medicina spirituale / Sul piacere*) Petrus abbia estrapolato un'asserzione di al-Rāzī dal suo contesto, «riciclandola» al fine di dimostrare un punto completamente diverso da quello della sua fonte. Sembra che inoltre le due citazioni, seppur ragionevolmente vicine all'originale arabo, siano state intenzionalmente rimaneggiate. Non si può tuttavia escludere che Petrus abbia citato a memoria i passi in questione, cosa che potrebbe spiegare almeno alcune delle divergenze dall'originale⁶⁶. Le peculiarità rilevate nel terzo passo esaminato, le stelle cadenti, potrebbero essere un ulteriore indizio in questo senso: ammettendo che la spiegazione del fenomeno risalga effettivamente alla *Lezione di fisica*, Petrus, nel parafrasarla, vi avrebbe commesso un errore grossolano e difficile da spiegare se non supponendo che non avesse (più) accesso diretto alla fonte in questione. A prescindere da queste considerazioni, la nostra analisi ha rivelato un profilo di Petrus Alfonsi come un interessato, preparato e creativo lettore di Abū Bakr al-Rāzī.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

- An Anonymous Work in Sixteen Chapters Composed in Spain about A.D. 1238*, in L. Thorndike (ed.), *Latin Treatises on Comets between 1238 and 1368 A.D.*, Chicago, University, 1950, pp. 9-61.
- Apex phisice anonymi*, trascrizione di H. Lemke, G. Maurach, S. Dase, A. Walter, in «Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft», 49 (1998), Braunschweig, Cramer, pp. 7-80.
- Al-Bīrūnī, *Risāla fi Fibrist kutub Muḥammad ibn Zakāriyyā’ al-Rāzī*, testo e introduzione di P. Kraus, Paris, Matba‘ al-qalam, 1936.
- Abū Bakr al-Rāzī, *Doutes sur Galien*, introduzione, testo critico e traduzione di P. Koetschet, Berlin-Boston, De Gruyter, 2019.
- Abū Bakr al-Rāzī, *Kitāb al-Sīra al-falsafīyya*, in *Rasā'il falsafīyya li-Abī Bakr*

66. Secondo la testimonianza di Walcherio di Malvern (*De dracone* 2.2), quando Petrus si recò in Inghilterra lasciò alcuni suoi libri «*trans mare*» (ossia nella Francia settentrionale secondo Burnett 1997, 55); è in ogni caso probabile che non avesse già più accesso a tutta quanta la sua biblioteca quando compose il *Dialogus* (cf. Cardelle de Hartmann [in preparazione]).

- Muhammad ibn Zakāriyyā' al-Rāzī*, testo critico e introduzione di P. Kraus, al-Qāhira, Università Fu'ād al-Awwal, 1935, vol. I, pp. 97-112.
- Abū Bakr al-Rāzī, *Kitāb al-Tibb al-rūhāni*, in *Rasā'il falsafiyā li-Abī Bakr Muḥammad ibn Zakāriyyā' al-Rāzī*, testo critico e introduzione di P. Kraus, al-Qāhira, Jāmi'iyyat Fu'ād al-Awwal, 1935, vol. I, pp. 1-96.
- Abū Bakr al-Rāzī, *Maqāla fī l-ladhdha, Rasā'il falsafiyā li-Abī Bakr Muḥammad ibn Zakāriyyā' al-Rāzī*, testo critico e introduzione di P. Kraus, al-Qāhira, Università Fu'ād al-Awwal, 1935, vol. I, pp. 139-64.
- [Abū Bakr al-Rāzī] Rhazes, *The Spiritual Physick*, traduzione di A. J. Arberry, Londra, John Murray, 1950.
- Aristotele, *Meteorologica*, testo e traduzione di H. D. P. Lee, Cambridge MA, Harvard University Press, 1952.
- Petrus Alfonsi, *Dialogus*, vol. I. *Kritische Edition mit deutscher Übersetzung*, testo critico di C. Cardelle de Hartmann - D. Senekovic - T. Ziegler, traduzione di P. Stotz, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2018.
- Qusta ibn Lūqā al-Ba'labakki, *Épître sur la différence entre l'esprit et l'âme*, testo e traduzione di G. Troupeau con la collaborazione di J. Dagher, Paris, Paul Geuthner, 2011.
- Walcher of Malvern, De lunationibus *and* De draconē, studio, edizione, traduzione e commento, a cura di C. P. E. Nothaft, Turnhout, Brepols, 2017.

2. Studi

- Adamson, P. 2008. *Platonic Pleasures in Epicurus and al-Rāzī*, in Id. (ed.), *In the Age of al-Fārābī. Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London-Turin, The Warburg Institute - Nino d'Aragno, pp. 71-94.
- Adamson, P. 2021. Al-Rāzī, Oxford, Oxford University Pr.
- Boudet, J.-P. 2016. *Les comètes dans le «Centiloquium» et le «De cometis» du Pseudo-Ptolémée*, in «Micrologus», 24, pp. 195-226.
- Burnett, C. 1997. *The Works of Petrus Alfonsi: Questions of Authenticity*, in «Medium Ævum», 66, pp. 42-79.
- Burnett, C. 1998. *Encounters with Rāzī the Philosopher: Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramón Martí*, in J. M. Soto Rábanos (ed.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. II, pp. 973-92.
- Cardelle de Hartmann, C. 2023. «Ratio» und «similitudo»: Die vernunftkonforme Argumentation im «Dialogus» des Petrus Alfonsi, in C. Semenzato e L. Hartmann (edd.), *Von der Antike Begeistert! Philologie, Philosophie, Religion und Politik durch drei Jahrtausende*, Basel, Schwabe, pp. 425-37.
- Cardelle de Hartmann, C. (in preparazione). *Petrus Alfonsi, «Dialogus»*. Vol. II. *Kommentar*.

- Daiber, H. 2012. *Abū Bakr ar-Rāzī*, in U. Rudolph (ed.), *Philosophie in der islamischen Welt*. Vol. 1. 8.-10. Jahrhundert, con la partecipazione di R. Würsch, Basel, Schwabe, pp. 261-89.
- Dunlop, D. M. 2012. *Hūdids*, in P. Bearman - T. Bianquis - C. E. Bosworth - E. van Donzel - W. P. Heinrichs (edd.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leiden-Boston, Brill. En <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2927> (consultato il 9.1.2023).
- Cardelle de Hartmann-Senekovic-Ziegler-Stotz 2018: vedi Petrus Alfonsi, *Dialogus*. Vol. 1.
- Federici Vescovini, G. 1998. *La versio latina degli «Excerpta de secretis Albumasar» di Sadan. Una edizione*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 65, pp. 273-330.
- Forster, R. 2014. *Der abwesende Dritte. Die Darstellung des Islam im «Titulus V» des «Dialogus» des Petrus Alfonsi*, in C. Cardelle de Hartmann - P. Roelli (edd.), *Petrus Alfonsi and His «Dialogus». Background – Context – Reception*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, pp. 159-82.
- Heidarzadeh, T. 2008. *A History of Physical Theories of Comets, From Aristotle to Whipple*, Dordrecht, Springer Netherlands.
- Lammer, A. 2018. *The Elements of Avicenna's «Physics». Greek Sources and Arabic Innovations*, Berlin-Boston, De Gruyter.
- Lettinck, P. 1999. *Aristotle's «Meteorology» and Its Reception in the Arab World. With an Edition and Translation of Ibn Suwār's «Treatise on Meteorological Phænomena» and Ibn Bājjā's «Commentary on the “Meteorology”»*, Leiden-Boston-Köln, Brill.
- Lissek, M. 2019. «... unter Anwendung der Vernunft ...» Zur Funktion der Vernunft im «Dialogus» des Petrus Alfonsi, in M. Enders - B. Goebel (edd.), *Die Philosophie der monotheistischen Religionen im frühen und hohen Mittelalter. Christliche, jüdische und islamische Denker im Gespräch*, Fulda, Herder, pp. 279-92.
- Mimura, T. 2015. *The Arabic Original of (ps.) Māshā'allāh's «Liber de orbe»: Its Date and Authorship*, in «The British Journal for the History of Science», 48, pp. 312-52.
- Neugebauer, O. 1962. *The Astronomical Tables of al-Khwārizmī. Translation with Commentaries of the Latin Verison edited by H. Suter, Supplemented by Corpus Christi College MS 283*, København, Ejnar Munksgaard.
- van Nouhuys, T. 1998. *The Age of Two-Faced Janus. The Comets of 1577 and 1618 and the Decline of the Aristotelian World View in the Netherlands*, Leiden-Boston, Brill.
- Obrist, B. 2012. *Twelfth-Century Cosmography, the «De secretis philosophie», and Māshā'allāh (Attr. to), «Liber de orbe»*, in «Traditio», 67, pp. 235-76.
- Ruska, J. 1923. *Al-Bīrūnī als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzī's*, in «Isis» 5, pp. 26-50.

- Scheindlin, R. P. 1992. *The Jews in Muslim Spain*, in S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden-New York-Köln, Brill, pp. 188-200.
- Stahlman, W. D. 1952. *On the Date of a Comet Ascribed to A.D. 1238*, in «Isis», 43, pp. 348-51.
- Thorndike, L. 1954. *Albumasar in Sadan*, in «Isis», 45, pp. 22-32.
- Tolan, J. 1993. *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, Gainsville, University of Florida.
- Travelletti, D. 2011. *Front commun. Raymond Martin, al-Ġazālī et les philosophes. Analyse de la structure et des sources du premier livre du «Pugio fidei»*, Fribourg, Université de Fribourg (thèse de doctorat).
- Wilcox, J. 1985. *The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's «On the Difference between the Spirit and the Soul»*, New York City, University of New York (PhD thesis).

ABSTRACT

Some Traces of Abū Bakr al-Rāzī's Philosophical Works in Petrus Alfonsi's Dialogus

Various passages in Petrus Alfonsi's *Dialogus* (c. 1109-1110) betray the influence of the scientific and philosophical works of Abū Bakr al-Rāzī (Rhazes, 865-925). The present paper reviews an already identified quotation from al-Rāzī's *Doubts about Galen* and introduces a hitherto unnoticed borrowing either from the *Spiritual medicine* or the lost treatise *On pleasure*. Furthermore, a probable reference to al-Rāzī's otherwise lost *Lecture on Physics* is discussed by comparing a newly identified fragment of this work in the *Liber de significatione cometarum*. The analysis highlights Petrus' creative use of his sources.

KEYWORDS: Petrus Alfonsi, Abū Bakr al-Rāzī, *Liber de significatione cometarum*, intertextuality, Arabic-into-Latin.

Emanuele Rovati
ORCID: 0009-0006-9715-6985
Universität Zürich
emanuele.rovati@uzh.ch

