

LA DOTTRINA DELLA CREAZIONE NEL *LIBER DE CAUSIS*

I.

Vi sono almeno tre luoghi bonaventuriani in cui una dottrina estratta dal *Liber de Causis* è impiegata per chiarire il concetto di « creazione ». Due di essi si trovano nel commento alle *Sentenze*, uno nelle *Collationes in Hexaemeron*.

Nel primo passo S. Bonaventura ricorre a uno degli assiomi del *De Causis* che gli sono più familiari, quello secondo cui il principio primo esercita la propria causalità uniformemente su tutte le realtà derivate, e i diversi gradi di perfezione di queste ultime dipendono dalla loro diversa capacità recettiva (1). Egli cita a senso il lemma del *De Causis*, che, qui come altrove (2), considera come un'opera aristotelica:

Deus autem, sicut dicit Philosophus, non habet ordinem nec aliquam habitudinem. Nam « prima causa eodem modo se habet ad omnia, quamvis alia alio et alio modo se habeant ad ipsam »; et in duodecimo *primae Philosophiae* dicit quod primum et summum bonum non ordinatur ad haec creata (3).

È degno di nota in questo passo il fatto che Bonaventura trovi una piena consonanza tra la dottrina del *De Causis* e la tesi di Aristotele sulla attività riflessiva dell'intelletto divino (4). Per il fatto stesso di essere affiancata al lemma del *De Causis*, l'idea aristotelica secondo cui il pensiero divino non può avere

(1) « La causa prima è presente in tutte le cose in un unico modo; invece le cose non sono presenti nella causa prima tutte in un unico modo »: *Liber de Causis*, ed. Bardenhewer, § 23 [24], 102.2-3. La fonte di questa lemma è *El. Th.* 142, ed. Dodds, 124.27-28.

(2) Cfr. *In I Sent.*, d. XXVII, p. I, art. un., q. II, Quaracchi, vol. I, 471; *ibid.*, d. XXXVII, p. I, art. III, q. II, vol. I, 646; *ibid.*, d. XLIII, art. un., q. I, vol. I, 765 e 766; *ibid.*, d. XLVI, art. un., q. I, vol. I, 819; *In II Sent.*, d. II, p. I, art. II, q. II, vol. II, 65; *ibid.*, d. XXXVII, art. I, q. II, vol. II, 865; *In III Sent.*, d. XXXII, art. un., q. III, vol. III, 701; *De perfectione evangelica*, q. IV, art. III, vol. V, 195; *Collationes in Hexaemeron*, coll. XXII, *ibid.*, 442; *Sermo de Trinitate*, vol. IX, 352.

(3) *In I Sent.*, d. XXX, art. un., q. III, vol. I, 526.

(4) *Metaph.*, XII, 9, 1074b33-1075a10.

come proprio oggetto gli enti in movimento perde il suo carattere potenzialmente inconciliabile con l'idea di creazione, e viene incorporata in una teoria dell'agire divino in cui il tratto dominante è quello neoplatonico.

Nel secondo passo la dottrina del *De Causis* per cui l'essere è la prima realtà creata da Dio viene estrapolata dal suo contesto e — sempre in qualità di detto aristotelico — adottata come spiegazione del fatto che « creazione » non indica una entità intermedia fra il creatore e la creatura, ma la natura stessa della realtà creata, in quanto creata.

Philosophus *De Causis*: « prima rerum creatarum est esse »; sed nihil ex parte creaturae est ante creari; ergo creari non est aliud quam esse, ergo nec creatio quam essentia: ergo nulla est differentia creationis ad creaturam (5).

Nel terzo passo il *De Causis* è chiamato a spiegare la relazione fra la suprema semplicità della causa prima e la sua infinita potenza creativa. Dopo avere affermato che la causa prima è *immediata*, potentissima e *actualissima*, Bonaventura prosegue così:

Haec etiam causa, quia est una, est summe simplex; et eo quod est summe simplex, est infinita, quia « virtus vel causa, quanto magis unita et simplex, tanto magis infinita », non quidem distensione molis, sed virtutis (6).

In questo caso il *Liber de Causis* ha trasmesso a Bonaventura un assioma che governa l'intera dottrina causale neoplatonica — l'idea della reciproca implicazione fra semplicità e potenza causale —, e Bonaventura lo ha applicato alla spiegazione della attività creatrice di Dio.

Questa integrazione fra la teoria neoplatonica della causalità e la dottrina teologica della creazione non è naturalmente una peculiarità di Bonaventura. Egli dovette sentirsi legittimato a impiegare gli assiomi neoplatonici del *De Causis* nella spiegazione della dottrina cristiana su Dio creatore proprio dal fatto che quel testo presenta esplicitamente il rapporto fra la causa prima e il mondo come una creazione. Il mio contributo al nostro colloquio odierno consisterà dunque nel presentare la dottrina della creazione che si incontra nel *De Causis*, per mostrare

(5) *In II Sent.*, d. I, p. I, art. III, q. II, vol. II, 33.

(6) *Coll. in Hexaem.*, coll. XII, vol. V, 386.

nel suo momento originario quell'integrazione fra creazionismo e neoplatonismo, che nelle fasi più mature della filosofia islamica si presenta come un fatto ormai acquisito (7).

II.

Il *Liber de Causis* è un breve trattato diviso in proposizioni che a prima vista si susseguono piuttosto disordinatamente. La sua fonte principale è l'*Elementatio Theologica* di Proclo, e proprio dal confronto con quest'opera si è indotti a pensare che l'autore del breve scritto segua, anche se non sempre con successo, un piano. Egli infatti trasceglie proposizioni e parti di proposizioni dallo scritto procliano, e riorganizza la materia che ha estratto in una sequenza di argomenti che non è più quella della *Elementatio*, e non è nemmeno completamente casuale. Dopo avere forgiato una proposizione generale sulla causalità, egli descrive infatti sommariamente i tre gradi della realtà sovrasensibile, causa prima, intelletto e anima. Nel seguito dello scritto presenta con maggiore ampiezza le prerogative dell'ordine degli intelletti e delle anime, e passa poi a trattare del principio primo dal punto di vista non della sua natura — che è stata dichiarata inesprimibile — ma della sua causalità universale. In conclusione l'autore ripercorre i gradi della realtà, dalle più elevate sostanze sovrasensibili sino alle cose generabili e corrutibili, e ne afferma l'universale dipendenza dall'Uno (8).

Fra le modifiche introdotte dall'autore del *De Causis* rispetto alla fonte procliana, l'idea di creazione è tra le più palesi, e pertanto è stata precocemente segnalata (9). Tuttavia la formulazione che essa riceve non è stata sinora oggetto di studi specifici (10), volti a mettere in luce il modo nel quale l'autore l'ha in-

(7) Cfr. ad es. AL-KINDĪ, *Fī al-Falsafa al-ūlā*, ed. Abū Ridā, Dār al-Fikr al-'Arabī, Il Cairo 1950, I, 162.9-13 (cfr. trad. A. L. IVRY, *Al-Kindī's Metaphysics*, SUNY Press, Albany 1974, 114).

(8) Cfr. il mio *Le fonti e la struttura del Liber de Causis*, « Medioevo » 15 (1989), 1-38.

(9) Cfr. S. THOMAE DE AQUINO, *Super Librum de Causis expositio*, ed. Saffrey, p. 104.1-11.

(10) Fanno in parte eccezione: L. SWEENEY, *The Doctrine of Creation in Liber de Causis*, in: *An Etienne Gilson Tribute*, Presented by his North American Students, C. J. O'NEIL Ed., The Marquette University Press, Milwaukee 1959, 274-289; C. J. DE VOGEL, *Some Reflection on the Liber de Causis*, « Vivarium » 4 (1966), 67-82; K. KREMER, *Die « Creatio » nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis*, in: *Ekklesia*, Festschrift für Matthias Wehr, Paulus Verlag, Trier 1962, 321-344.

serita nella tessitura dello schema derivativo neoplatonico e le fonti alle quali si è ispirato.

Nel *De Causis* il concetto di creazione si incontra o sotto forma di modifica di una tesi procliana, o in passi indipendenti dalla fonte greca. Appartengono al primo gruppo i luoghi del testo nei quali l'autore o ha sostituito a un termine procliano le espressioni « creare », « creatore », « creato », « creatura », oppure le ha aggiunte. Nella proposizione 4, ad esempio, l'autore ha trasposto il teorema 138 della *Elementatio Theologica*, ed ha iniziato riprendendo letteralmente il lemma; ma al posto delle parole di Proclo

fra tutti i partecipanti del carattere divino e resi divini, primo e supremo è l'essere (11),

incontriamo:

la prima fra le cose create è l'essere, e prima di esso non c'è alcuna creatura (12).

Nel seguito immediato della proposizione, e sempre nel contesto di una dipendenza letterale da Proclo, l'autore del *De Causis* continua a interpretare l'*on* procliano come la prima creatura, e a parlare, più in generale, di « cose create » là dove Proclo parla di ipostasi divine. Ecco come prosegue infatti il teorema procliano:

Se infatti l'essere trascende sia l'intelletto che la vita, come si è dimostrato — dal momento che questo principio è quello che causa il maggior numero di effetti dopo l'Uno —, l'essere sarà il più elevato. Rispetto a questi altri principi infatti esso è più unitario, e per questo motivo di gran lunga più venerabile. Prima di esso infatti non c'è nient'altro, se non l'Uno. E infatti che cosa ci potrebbe essere prima della molteplicità unitaria, se non l'Uno? Ora, la molteplicità unitaria è l'essere, in quanto esso consta di limite e illimitate (13).

Ed ecco come prosegue il *De Causis*:

Ciò perché l'essere è al di sopra della sensazione, al di sopra dell'anima e al di sopra dell'intelletto, e dopo la causa

(11) *El Th.*, 138, Dodds 122.7-8.

(12) *Liber de Causis*, § 4, Bardenhewer 65.4-5.

(13) *El. Th.*, 138, Dodds 122.9-14.

prima non c'è nulla di più vasto né alcuna cosa che sia stata creata prima di esso. Per questa ragione, dunque, esso risulta superiore a tutte le cose create, e più intensamente unito. Ed esso non è tale se non per la propria vicinanza all'essere puro, uno e vero, nel quale non c'è una molteplicità di varie ipostasi. Invece l'essere creato, pur essendo uno, tuttavia si moltiplica, nel senso che accoglie la molteplicità. Ed esso non risulta molteplice se non per questo: per il fatto che — pur essendo semplice, e benché fra le creature non ci sia nulla di più semplice — è comunque composto di finito e infinito (14).

Nel seguito della proposizione 4 l'autore abbandona la fonte greca e sviluppa una propria dottrina: l'identificazione — del tutto estranea al pensiero di Proclo — fra l'essere e l'intelletto (15). Anche in questa parte autonoma da Proclo egli continua a parlare di « essere creato per primo » (16).

Una modifica del pensiero di Proclo analoga a questa si incontra nella proposizione 15 (16 nella numerazione « latina ») (17): anche qui l'ipostasi procliana « essere » (*to on auto to prōton*) diventa l'« essere creato per primo » (18). Distaccandosi momentaneamente dal teorema procliano che sta rielaborando, l'autore del *De Causis* affianca poi all'« essere creato per primo » l'« Essere primo creatore », che è ovviamente l'Uno stesso. Il primo principio riceve dunque in questo passo del *De Causis* due connotazioni estranee a Proclo: è « essere », ed è « creatore ». La prima modifica è molto significativa dal punto di vista propriamente filosofico, ed interessante anche dal punto di vista della

(14) *Liber de Causis*, § 4, Bardenhewer 65.5-11.

(15) Cfr. il mio *La doctrine néplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le Moyen Age. Le Liber de Causis par rapport à ses sources*, « Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale » 59 (1992), 41-85.

(16) *Liber de Causis*, § 4, Bardenhewer 66.5-8.

(17) In numerosi manoscritti latini, e presso la maggior parte dei commentatori medievali, il *De Causis* è diviso non in 31 proposizioni, come nell'originale arabo, ma in 32. Ciò accade per lo sdoppiamento della proposizione 4. Pertanto è invalso l'uso di indicare le proposizioni successive alla quarta anche con il numero « latino » fra parentesi.

(18) Proclo aveva detto: « Infatti se pure l'essere in sé e primo possiede la potenza, esso non è però la potenza in sé. Infatti possiede anche il limite, mentre la potenza prima è illimitata » (*El. Th.*, 92, Dodds 82.27-31). L'autore del *De Causis* ha trasformato così questa frase: « E se si dice che l'essere creato per primo, cioè l'intelletto, è una potenza infinita, diciamo che l'essere creato non è la potenza, ma possiede una potenza. [...] Ma l'essere creato per primo, cioè l'intelletto, ha anche un limite, e la sua potenza ha un limite, al quale si ferma la sua causalità » (Bardenhewer, § 15[16], 88.4-10)

ricostruzione delle origini del *De Causis* (19). Ma è la seconda modifica che ci interessa qui, ed è degno di nota il fatto che dopo avere introdotto — nel contesto di una dipendenza letterale da Proclo — l'« Essere primo creatore » quale contrappunto dell'« essere creato per primo », l'autore del *De Causis* ricorra a uno dei più famosi temi scritturali circa l'attività creatrice di Dio:

L'Essere primo dunque è misura sia degli esseri primi e intelligibili che degli essere secondari e sensibili: e ciò perché Egli è quell'Essere che ha creato gli esseri e li ha misurati con la misura confacente a ciascun essere (20).

Anche nella proposizione 21[22], nella quale l'autore riprende il teorema 131 degli *Elementi di Teologia*, dedicato al carattere di « sovraperfezione » dell'Uno, il primo principio è definito « creatore », e la sua capacità di creare tutte le cose è introdotta appunto come prova di tale carattere. Proclo aveva detto:

Agli dèi infatti non si addice né la manchevolezza, né la pura e semplice completezza: difatti ciò che è manchevole è imperfetto, ed è impossibile che in questo stato di imperfezione renda perfetto qualcos'altro; d'altra parte ciò che è completo è solo autosufficiente, ma non è ancora pronto per donare ad altri. È dunque necessario che ciò che ricomprenda altre cose, ed estende ad altre cose le proprie donazioni, sia sovraperfetto (21).

L'autore del *De Causis* fa propria questa dottrina, inserendo la seguente modifica:

La causa prima è al di sopra di ogni nome con cui viene denominata. Ciò perché ad essa non si addice né la manchevolezza né la pura e semplice perfezione, perché ciò che è manchevole è imperfetto e non può compiere una azione perfetta, dal momento che è manchevole. D'altra parte ciò che presso di noi è perfetto, pur essendo autosufficiente, non è capace di creare qualcos'altro, né in generale di effondere qualcosa da sé. E se è così, allora diciamo che il Primo non è né manchevole né semplicemente perfetto, ma anzi è sovraperfetto, poiché è colui che crea le cose ed effonde

(19) Me ne sono occupata nell'articolo citato alla nota 15.

(20) *Liber de Causis*, § 15[16], Bardenhewer, 89.8-9.

(21) *El. Th.*, 131, Dodds 116.18-23.

sopra di esse le perfezioni con effusione perfetta, essendo Bene senza fine e senza dimensione (22).

Accanto a passi come questi — nei quali la dottrina della creazione viene inserita accanto a una tesi procliana o sostituisce una espressione di Proclo (23) — vi sono luoghi del testo nei quali l'autore presenta l'idea di creazione attraverso una formulazione indipendente dalla *Elementatio Theologica*. In questi casi le dottrine che egli elabora sono particolarmente interessanti e caratteristiche, e sono state percepite come tali anche dai lettori medievali del *De Causis*.

Si tratta innanzitutto dell'idea di creazione « per intermediari », che l'autore del *Liber de Causis* formula così:

E ciò perché la causa prima ha creato l'essere dell'anima con la mediazione dell'intelletto: ecco perché l'anima è tale da compiere un'azione divina. Dopo aver dunque creato l'essere dell'anima, la causa prima l'ha posta come substrato dell'intelletto, affinché l'intelletto vi svolgesse le sue azioni proprie (24).

Questa dottrina, che Bonaventura ha severamente criticato (25), è del tutto indipendente da Proclo e non è stata formulata originariamente dall'autore del *De Causis*: egli l'ha ripresa dalla parafrasi araba delle *Enneadi*. Ivi la tesi della creazione « con la mediazione dell'intelletto » compare in qualità di adattamento della dottrina plotiniana delle tre ipostasi, Uno, intelletto e anima. Nel farla propria l'autore del *De Causis* ha tentato — come si vede dal passo appena citato — di evitare la conseguenza implicata in alcune formulazioni meno elaborate, che

(22) *Liber de Causis*, § 21[22], Bardenhewer, 99.4-100.1.

(23) Cfr. ad es. § 19[20], Bardenhewer, 95.2-3 e 5-7; § 21[22] 99.6-7; § 29[30], 110.2-7 e 111.3-5.

(24) *Liber de Causis*, § 3, Bardenhewer, 64.2-4.

(25) « Quidam namque dixerunt quod animarum productio est mediante intelligentia, ut, sicut corpus caeleste ad productionem facit corporis humani, sic etiam intelligentia ad productionem animae; et hoc plures senserunt philosophi, et sensisse videtur Auctor in libro *De Causis*. Ratio autem, quae movit eos ad hoc ponendum, fuit et divina unitas, quae non patiebatur ut Deus immediate produceret multa, et divina immutabilitas, quae non patiebatur ut Deus produceret nova. Sed haec tamquam haeretica abiicienda sunt, et ostensa sunt esse falsa supra distinctione prima. Unde verbum illud *De Causis* tamquam hereticum est respuendum, nisi quis intelligat quod anima dicitur creari ab intelligentia in hoc, quod aliquam illuminationem suscipit mediante illa »: *In II Sent.*, d. XVIII, art. II, q. III, vol. II, 452.

si incontrano nella parafrasi araba delle *Enneadi*: affiancare a Dio creatore un'altra entità dotata di capacità creatrice. Egli ha cercato infatti di precisare che la « mediazione » dell'intelletto è relativa soltanto alla comunicazione della facoltà intellettuale all'anima, mentre la creazione del suo essere rimane prerogativa della sola causa prima (26).

Alla dottrina della creazione « con la mediazione dell'intelletto » è connessa intrinsecamente l'idea per cui l'intelletto è « la prima creatura creata dalla causa prima » (27). Nella parafrasi araba delle *Enneadi* questa idea rappresenta l'adattamento creazionista della originaria dottrina plotiniana per cui la prima realtà derivata dall'Uno è l'intelletto. L'Uno, che trascende sia le forme, sia il pensiero, produce innanzitutto una realtà che è al tempo stesso cosmo delle forme e pensiero di pensiero: l'intelletto divino, artefice dell'universo e « padre dell'anima ». Nell'adattamento arabo questo tema si trasforma nell'idea per cui Dio crea prima di ogni altra cosa l'intelletto, e questa prima e nobilissima creatura coopera nella creazione dei gradi inferiori di realtà. L'idea è ripresa dall'autore del *De Causis*, in questi termini:

La causa prima non è né intelletto, né anima, né natura; essa anzi è al di sopra dell'intelletto, dell'anima e della natura, poiché crea tutte le cose. Essa però crea l'intelletto senza alcun intermediario, e crea l'anima, la natura e le altre cose con la mediazione dell'intelletto (28).

L'intelletto è dunque la prima creatura della causa prima: si tratta del grado più elevato fra tutte le realtà create, mediante il quale la causa prima produce tutte le altre; e tuttavia non rimane dubbio sul fatto che si tratti di una creatura, dipendente dal primo principio per tutto il suo essere ed agire. In coerenza con il tentativo di distinguere la causalità propria di Dio da quella della prima creatura di Dio, l'autore del *De Causis* ha elaborato un'altra dottrina molto caratteristica. Nella proposizione 17[18] egli riprende la tesi proclama secondo la quale

(26) Ho trattato questo punto nel mio studio *La doctrine de la création « mediante intelligentia » dans le Liber de Causis et dans ses sources*, « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques » 76 (1992), 209-233.

(27) *Liber de Causis*, § 6[7], Bardenhewer, 73.4-10.

(28) *Liber de Causis*, § 8[9], Bardenhewer, 78.2-5. Ho esaminato questa proposizione nel mio « *Cause prime non est yliathim* ». *Liber de Causis, prop. 8[9]: le fonti e la dottrina*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale » 1 (1990), 327-351.

ciascuno dei tre principi intelligibili supremi — l'essere, la vita, l'intelletto — comunica all'intero ordine dei propri partecipanti la caratteristica corrispondente (29). Ora, l'autore del *De Causis* è persuaso che l'essere « primo » è Dio stesso. Di conseguenza, egli dapprima ritocca la frase procliana, e poi inserisce una propria digressione, allo scopo di mostrare che l'effetto proprio della causalità divina è l'essere, e che questa produzione dell'essere differisce qualitativamente dagli altri tipi di causalità. Proclo aveva detto:

Se infatti l'impartecipato di ciascuna serie comunica a tutte le realtà comprese in quella serie la propria caratteristica, allora è chiaro anche che l'essere assolutamente primo comunica a tutte le cose il limite e contemporaneamente l'il-limite, visto che esso è in senso del tutto primario il risultato della mistione di questi due principi (30).

Secondo l'autore del *De Causis*, invece,

se ogni causa dà al proprio effetto qualcosa, allora senza dubbio l'essere primo dà ai propri effetti l'essere (31).

In modo simile, egli prosegue — sempre sulla falsariga di Proclo — anche il principio « vita » dà ai propri effetti il movimento (32). A questo punto tuttavia gli pare necessaria una digressione; egli abbandona Proclo, per spiegare che c'è comunque una sostanziale differenza fra il modo di causare proprio del principio primo — l'Essere — e il modo di causare dei principi subordinati, vita o intelletto:

Ma la vita prima dà la vita alle realtà che le sono subordinate non per creazione, ma per informazione. Analogamente anche l'intelletto non dà la scienza e le altre prerogative alle realtà che gli sono subordinate, se non per informazione, e non per creazione, perché questo modo è proprio della causa prima soltanto (33).

Anche in questo caso, l'autore del *De Causis* è debitore alla parafrasi araba delle *Enneadi* per l'ispirazione centrale, attorno

(29) *El. Th.*, 102, Dodds 92.1-4.

(30) *Ibid.*, Dodds 92.5-8.

(31) *Liber de Causis*, § 17[18], Bardenhewer, 92.4-6.

(32) *Ibid.*, Bardenhewer, 92.6-8.

(33) *Ibid.*, Bardenhewer, 9.1-4.

a cui è costruita questa distinzione (34). È in questa parafrasi infatti che egli ha trovato sia la tesi che il primo principio è « essere », sia l'idea per cui la realtà intelligibile — il mondo delle forme — non è la prima in assoluto, ma è a sua volta trascesa da un principio ancora superiore, la cui causalità precede e include la causalità formale. È tuttavia opera dell'autore del *De Causis* la congiunzione dei due temi, e la fortuna successiva della distinzione fra causalità « per modum creationis » e causalità « per modum informationis » ne testimonia l'efficacia. L'azione causale del principio primo è la più universale, quella che non ne presuppone altre e che tutte le altre presuppongono: essa ha per effetto l'essere, per destinatario tutte le creature, per autore l'Essere puro, primo e vero.

III.

La rassegna dei luoghi nei quali l'autori del *De Causis* è ricorso all'idea di creazione ci ha messo in possesso dei seguenti dati: innanzitutto, in corrispondenza di una vasta gamma di tesi e di nozioni procliane egli ha introdotto questo concetto, con una frequenza tale da suggerire che esso rappresentava ai suoi occhi l'equivalente naturale dell'intero vocabolario procliano relativo alla derivazione dall'Uno. In secondo luogo, quando ha formulato la propria concezione dei rapporti tra Dio e il mondo indipendentemente da Proclo, egli ha ripreso dottrine tipiche della parafrasi araba delle *Enneadi*. Non si tratta però di imitazione pedissequa: l'autore del *De Causis* ha ripreso letteralmente alcune formule dei testi « plotiniani » arabi, ma adattandole ai propri scopi, e talvolta assicurando loro una formulazione più sintetica e più coerente rispetto a quella originaria.

Alla ricerca del contenuto filosofico risultante da questa combinazione di fonti neoplatoniche e dottrina creazionista, il primo punto da esaminare naturalmente è questo: che cosa intende il parlante arabo quando dice che Dio è « creatore ».

Il linguaggio teologico arabo dispone di vari termini per questa nozione. Essi sono tutti di origine coranica, e il significato particolare di ciascuno è nettamente individuato, grazie al fatto che nella letteratura teologica, o *kalām*, si è precocemente sviluppato il genere letterario del commento ai nomi di-

(34) Per i passi dei *Plotiniana Arabica* che provano questa affermazione, cfr. l'articolo citato qui sopra alla nota 26.

vini, le *ṣifāt Allah* (35). Come è noto, il Corano non è la parola di Dio nello stesso senso in cui lo è la Scrittura: esso è stato pronunciato originariamente da Dio in arabo, e le parole arabe di cui si compone sono la parola di Dio increata, che sussiste eternamente presso di lui nella stessa forma in cui è stata rivelata a Muḥammad (« Noi abbiamo fatto discendere il Corano come parola araba », *Sura XX (Tā-Hā)*, 113). Tre le componenti del Corano, accanto ai precetti di morale personale, a una antropologia e una escatologia, si trova un teodicea, costituita essenzialmente da una serie di attributi — *ṣifāt* — che Dio dichiara propri: uno, eterno, onnisciente, creatore, remuneratore, dotato di volontà, parola, vista e udito (36). L'interpretazione di questi attributi divini ha costituito un elemento determinante nella formazione di distinte scuole teologiche nel mondo musulmano (37). Esiste inoltre un importante *ḥadīth* — un detto o una azione di Muḥammad riportati in una trasmissione di testimonianze canonica — secondo il quale Dio ha novantanove nomi, la cui conoscenza è garanzia di accesso al Paradiso (38). Per questo insieme di motivi si incontrano numerosi commenti ai nomi divini della teologia speculativa islamica, e il valore da attribuire a ciascuno di essi è quindi ben documentato.

Il termine coranico più frequente per indicare in Dio il creatore di tutte le cose è *khāliq*, come d'agente del verbo *khalāqa*, « creare ». Il senso primitivo della radice *kh l q* è concreto: determinare quanta parte occorre di un materiale per realizzare un oggetto, prima di eseguire il taglio. Così l'uso più astratto del termine nel Corano indica l'atto di creare, e Dio come creatore, con l'accento che cade sulla misura e l'ordine assegnati alle cose nell'atto stesso con cui sono create. Come nel passo del *De Causis* citato sopra (39), nel Corano si incontra l'idea di una misura esatta assegnata alle cose all'atto della loro creazione da parte di Dio: « Egli ha creato (*khalāqa*) tutte le cose, e ne ha deter-

(35) Cfr. D. GIMARET, *Les noms divins en Islam*, Les Editions du Cerf, Paris 1988, in particolare il capitolo primo, intitolato « Le commentaire des noms divins en Islam: un genre littéraire à succès ».

(36) Cfr. G. C. ANAWATI, *Théologie musulmane au Moyen Age*, dans: *Antike und Orient im Mittelalter*, Misc. Med. I, De Gruyter, Berlin 1962, 196-218; A. H. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalām*, Harvard University Press, Cambridge-London 1976, in part. 205-303.

(37) Cfr. M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari et de ses premiers grands disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1965.

(38) Cfr. GIMARET, *Le noms divins*, 51 sg.

(39) Cfr. qui sopra p. 140 e nota 20.

minato le proporzioni con misura determinata (*fa-qaddarahu taqdiran*) » (40).

Un altro termine importante con cui Dio è designato come creatore è *al-barī*, che deriva dalla stessa radice semitica *br'* con cui si apre il libro della Genesi (*bara Elohim...*), e che i commentatori dei nomi divini considerano sostanzialmente sinonimo di *khāliq* (41). Ma in rapporto all'analisi del lessico del *De Causis* il nome più importante è senz'altro *al-mubdi^c* per indicare il Creatore, e *ibdā^c* per indicare la creazione. Sono questi infatti, assieme ai loro derivati, i termini che si incontrano nella quasi totalità dei passi in cui l'autore del *De Causis* introduce l'idea di creazione. Il carattere specifico assegnato dai commentatori e lessicografi musulmani alla nozione di *ibdā^c* rispetto agli altri modi di esprimere la creazione rende questo termine particolarmente adatto agli impieghi filosofici. Al-Kindī e al-Fārābī lo useranno (42), Avicenna ne darà anche una famosa definizione (43). La radice *bd^c*, infatti, indica l'idea di un inizio assoluto, di una innovazione radicale. I commentatori del Corano sottolineano il diverso uso dei verbi *bada^ca* e *khalāḡa* in questo modo: il primo è usato a proposito della creazione del cielo e della terra, il secondo per la creazione dell'uomo dall'argilla (44). Dio dunque è *mubdi^c* in quanto crea in senso assoluto, senza materia

(40) Cor. XXV, 2. Cfr. R. ARNALDEZ, *Khalq. Création*, in *Encyclopédie de l'Islam*, IV, 1012-1020; GIMARET, *Les Noms divins*, 280 sg.

(41) Essi tentano comunque di trovare alle distinzioni di significato: *ii barī* « sarebbe colui che crea senza copiare da un modello (...); inoltre si adopera quasi sempre quando si tratta in particolare della creazione degli esseri viventi »: ARNALDEZ, *Khalq*, 1013.

(42) A proposito di al-Kindī cfr. la definizione di « creazione » riportata qui sotto alla nota 45, e inoltre R. WALZER, *New Studies on al-Kindī*, in: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford, 175-205, in part. 187-190. Cfr. inoltre WOLFSON, *The Philosophy of the Kalām*, 355 sg.; K. STALEY, *Al-Kindī on Creation: Aristotle's Challenge to Islam*, « *Journal of the History of Ideas* » 50 (1989), 355-370. L. GARDET, *Ibdā^c*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, III, 685-686, cita a proposito di al-Fārābī la dottrina della prima intelligenza come « prima fra le cose create (*mubda^cāt*) », nelle *Uyūn al-masā'il*, ed. Dieterici.

(43) « La creazione (*ibdā^c*) consiste nel fatto che da una cosa proviene l'essere appartenente a un'altra, dipendendo unicamente da quella senza intermediari di materia, di strumenti o di tempo, mentre ciò che è preceduto dal non-essere temporale non può fare a meno di un intermediario. L'*ibdā^c* è dunque più elevata in dignità della produzione per generazione e della produzione nel tempo » (IBN SINA, *Livre des directives et des remarques (Kitāb al-Isharāt wa'l-Tanbihāt)*, trad. A. M. Goichon, Beyrouth-Paris 1951, 385-386).

(44) Cfr. GARDET, *Ibdā^c*; GIMARET, *Les noms divins*, 309-310.

né modello preesistente. Pertanto l'*ibdāc* diverrà nella lingua filosofica il termine tecnico per il concetto di creazione *ex nihilo*, effetto del *kun* divino (il nostro *fiat*), instaurazione dell'essere di tutte le cose a partire dal non-essere.

Questa interpretazione dell'*ibdāc* divina come creazione dell'essere delle cose a partire da uno stato anteriore di non-essere è esplicita in al-Kindī, che definisce la creazione (*al-ibdāc*) come « fare apparire le cose dal nulla » (45). Ora, è noto che anche nel Corano è riportato — con lievi modifiche rispetto al testo biblico — l'episodio del roveto ardente narrato in *Ex. 3, 14*, nel quale Dio si manifesta a Mosè come « colui che è » (secondo la traduzione dei Settanta) (46). Si potrebbe dunque pensare che l'idea di creazione come produzione dell'essere derivato delle cose da parte di Colui che « è » l'essere originario, non-derivato, provenga direttamente dal substrato religioso comune alle due culture ebraica ed araba. Tuttavia l'analisi dei versetti 11-14 della *Sura XX (Tā-Hā)* mette in luce il fatto che ivi Allah non si sta ponendo in alcun rapporto con la nozione di « essere », come essa è elaborata nella tradizione linguistica e filosofica nata in Grecia. Ali al-Jamal Elamrani ha mostrato che si tratta qui della manifestazione del nome supremo di Dio, « Allah », senza alcun rapporto con il tema della sua « esistenza » o della sua « essenza » (47). Le interpretazioni della nozione di *ibdāc* come produzione dell'essere dal nulla ad opera di un principio primo che è « Essere puro, primo e vero » sono perciò da considerare debitorie della filosofia greca, attraverso la letteratura di traduzione. È stata infatti la filosofia greca — per esprimere in breve, e banalizzando, un tema affrontato da molti punti di vista (48) — ad avere inaugurato la « questione dell'essere », una

(45) *Rasā'il al-Kindī al-falsafīya*, ed. ABŪ RIDĀ, Dār al-Fikr al-ʿarabiya, Il Cairo 1950, I, 165.11; cfr. D. GIMARET, *L'épître des définitions attribuée à Kindī*, in: AL-KINDI, *Cinq épîtres*, Centre d'Histoire des sciences et des doctrines, Histoire des sciences et de la philosophie arabes, Editions du CNRS, Paris 1976, 15.11 e 31.

(46) Per le discussioni sull'interpretazione del nome di Dio in *Ex. 3, 14*, cfr. A. CAQUOT, *Les énigmes d'un hémistiche biblique*, in: *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-14*, Etudes Augustiniennes, Paris 1978, 19-26, e H. CAZELLES, *Pour une exégèse de Ex. 3, 14*, *ibid.*, 27-44.

(47) A. AL-JAMAL ELAMRANI, *Sur la révélation de Dieu à Moïse d'après la sourate Ta'-Ha', versets 11-14*, in: *Dieu et l'être*, 171-177.

(48) Per tenersi al punto di vista propriamente filosofico, si può avere un'idea di questo tema e delle sue implicazioni da E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1972; per una visione d'insieme della problematica filosofico-linguistica cfr. A. C. GRAHAM, *Being in Linguistics and Phi-*

problematica che risale almeno a Parmenide. Questa questione ha ricevuto nell'area culturale di lingua araba sviluppi importanti, e — se si fa fede a Kahn (49) — addirittura decisivi. Ciò pone naturalmente un serio problema, che in questa sede posso solo menzionare. I testi filosofici greci che hanno esercitato maggiore influenza sul periodo formativo della filosofia islamica sono stati, come è ben noto, quelli di Aristotele e di alcuni suoi commentatori, da un lato, e quelli di tradizione neoplatonica d'altro lato. In nessuna di queste due tradizioni filosofiche Dio è considerato come l'istanza prima e assoluta dell'« essere », che produce le realtà derivate dando loro l'essere. Ma l'autore della parafrasi araba delle *Enneadi* intende precisamente in questo modo la processione della molteplicità dall'Uno plotiniano, e l'autore del *De Causis* interpreta proprio così la creazione, che sostituisce qua e là alla *proodos* procliana. A quale modello si sono ispirati, giacché la linguistica comparata ci assicura che la nozione di « essere » è piuttosto estranea alla struttura della frase araba, e la lessicografia coranica ci mette in guardia dall'applicare ad Allah la « metafisica dell'Esodo »? Naturalmente esiste qualche autore greco che indica in Dio l'« essere puro », e che può pertanto aver fornito il modello al parafrasta delle *Enneadi* (dal quale mi pare chiaramente dipendere l'autore del *De Causis*). È stata proposta la candidatura di Porfirio, ed ha altrove presentato le ragioni per le quali questa ipotesi mi pare richiedere molta cautela (50). Credo infatti che l'indagine vada svolta innanzitutto

losophy: a Preliminary Inquiry, « Foundations of Language » 1 (1965), 223-231; C. H. KAHN, *The Greek Verb « To Be » and the Concept of Being*, « Foundations of Language » 2 (1966), 245-165; *On the Theory of the Verb « To Be »*, in: *Logic and Ontology*, ed. by M. K. MUNITZ, SUNY Press, Albany 1973, 1-20; *The Verb « Be » in Ancient Greek*, Foundations of Language supplementary Series, Reidel 1973; *Some Philosophical Uses of « To Be » in Plato*, « Phronesis » 26 (1981), 105-134.

(49) In un articolo ben noto C. Kahn ha sostenuto che la distinzione fra essenza ed esistenza è stata resa possibile dalla riflessione filosofica che si è esercitata sulla separazione tra funzione esistenziale e funzione copulativa, tipica della lingua araba (nella quale i due significati corrispondono a due strutture linguistiche distinte): *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, « Archiv für Geschichte der Philosophie » 58 (1976), 324-334. Cfr. inoltre F. A. SHEHADI, *Arabic and the Concept of Being*, in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. by G. F. Hourani, SUNY Press, Albany 1975, 147-157. Cfr. inoltre R. SCHONBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnis*, De Gruyter, Berlin-New York 1986, in particolare 241 sg.

(50) Cfr. il mio *La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le Moyen Age. Le « Liber de Causis » par rapport à ses sources*, cit. qui sopra alla n. 15.

nell'ambito della letteratura teologica della Chiesa d'Oriente, e in particolare presso gli autori neoplatonici cristiani che — come Dionigi lo pseudo-Areopagita — soddisfano al tempo stesso le caratteristiche di affinità dottrinale con la tematica dell'« Essere puro » propria agli scritti neoplatonici arabi, e le richieste di verisimiglianza storica (51).

Dal momento in cui la produzione della molteplicità da parte dell'Uno è stata interpretata come *ibdāc*, instaurazione dell'universo nell'essere, si sono prodotti due fenomeni obiettivamente interessanti, e addirittura di grande significato per la storia della metafisica occidentale, se si pensa all'influenza del *De Causis* sugli autori del XIII secolo.

Da un lato, la creazione è stata spiegata con le leggi proprie della causalità neoplatonica. La legge della maggiore influenza del principio più remoto — che nell'universo concettuale neoplatonico giustifica la dipendenza di tutti i gradi di realtà via via più complessi e persino contingenti dal principio di unità — è divenuta legge della inclusione dell'efficacia causale dei principi sovrasensibili subordinati nell'unica causalità il cui effetto è l'essere, quella di Dio. L'assioma della perfetta inalterabilità della causa nella produzione di effetti — che Plotino aveva elaborato al fine di spiegare come l'Uno possa essere eternamente il principio di tutte le cose, senza che la produzione della molteplicità comporti alcun mutamento nella sua natura — è trasformata nella definizione di « creazione » come effetto della « sovraperfezione » di Dio. L'idea della simultanea trascendenza e immanenza dell'Uno nel molteplice — con cui i neoplatonici esprimono la necessità che l'Uno sia al tempo stesso separato dal molteplice, per salvaguardarne la definizione, e presente a tutti i suoi effetti in quanto vera causa — è presa a modello per l'onnipresenza di Dio nel creato non con la sua natura, che rimane trascendente, ma con la sua universale influenza causale e con

— in luogo dell'unità —
è divenuta l'effetto proprio della causalità di Dio.

(51) Non si dimentichi che tutti i principali traduttori di opere filosofiche greche attivi a Bagdad nel periodo di composizione dei *Plotiniana Arabica* e del *De Causis* erano cristiani provenienti dalla Siria, e quindi verosimilmente familiari con la letteratura teologica della Chiesa d'Oriente. Cfr. M. ALLARD, *Les chrétiens à Bagdad*, « Arabica » 9 (1962), 375-388; J. M. FIEY, *Chrétiens syriaques sous les abbassides, surtout à Bagdad (749-1258)*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 1980. Sulle traduzioni siriane del corpus di scritti dello pseudo-Areopagita cfr. dom P. SHERWOOD, *Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis*, « Sacris Erudiri » 4 (1952), 174-184; J. M. HORNUS, *Le corpus dionysien en syriaque*, « La Parole de l'Orient » 1 (1970), 69-93.

la sua provvidenza. In conclusione, incontriamo nel *De Causis*, applicate al rapporto fra Dio creatore e l'universo creato, tutte le principali leggi che Plotino ha elaborato — e il neoplatonismo successivo ha assiomatizzato — per adattare all'Uno il modello platonico della causalità delle idee.

D'altro lato, con il *De Causis* la *platonica familia* si è acquistata una prospettiva ontologica, che nella formulazione originaria del neoplatonismo manca del tutto. Ci ovviamente non significa che ne è assente la questione dell'essere: ma non è certo formulata nei termini della domanda « perché c'è l'essere, invece del nulla? ». Né in Plotino, interessato soprattutto alle condizioni di intelligibilità del reale, né in Proclo, attento direi esclusivamente alle regole di deduzione della molteplicità dall'unità, questa domanda ha ragione di essere posta. Naturalmente il *Liber de Causis* non è il primo esempio di intreccio fra dottrina neoplatonica della derivazione dall'Uno e dottrina monoteistica della creazione: autori come Gregorio di Nissa e Dionigi hanno fornito esempi paradigmatici di tale congiunzione (52). Ma il *De Causis* ha questa peculiarità, che l'idea di creazione non solo acquisisce a propria spiegazione i criteri fondamentali della causalità neoplatonica, ma a sua volta influisce su quest'ultima. Il tema plotiniano dell'Uno che è infinito perché trascende ogni determinazione formale sarà attivo nella successiva storia della metafisica occidentale nella forma che gli ha dato il *De Causis*: la causa prima è infinita e trascende ogni determinazione formale perché essa sola è Essere puro. Il tema della causalità del primo principio, che comunica ai derivati l'unità — che è la condizione fondamentale per la loro stessa realtà —, là dove i principi inferiori aggiungono perfezioni via via meno essenziali, eserciterà la sua influenza sulla filosofia posteriore prevalentemente nella formulazione che ne ha dato il *De Causis*, quando ha distinto la causalità *per modum creationis* da quella *per modum informationis*. In questo modo l'essere — in luogo dell'unità — è divenuto l'effetto proprio della causalità di Dio, e invece di

(52) Cfr. H. A. WOLFSON, *The Meaning of « ex nihilo » in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas*, in: *Medieval Studies in Honor of J. D. M. Ford*, Harvard University Press, Cambridge 1948, 355-370, ristampato in: *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Harvard University Press, Cambridge University Press, Cambridge-London 1973 (1979[2]), 207-221; *The Identification of « ex nihilo » with Emanation in Gregory of Nyssa*, « Harvard Theological Review » 63 (1970), 53-60, ristampato in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, 199-206; *The Philosophy of the Kālam*, cit., 355-455.

venire concepito come la prima commistione di unità e molteplicità — e quindi come il primo stadio di allontanamento dall'Uno — è divenuto la similitudine più perfetta che sussiste fra il principio primo, « Essere puro, uno e vero » e gli esseri derivati da lui per creazione.

Il tredicesimo secolo ha conosciuto la dottrina neoplatonica del rapporto fra l'universo e il suo principio soprattutto in questa versione, sia attraverso il corpus pseudo-dionisiano che attraverso il *Liber de Causis*.

CRISTINA D'ANCONA COSTA

