

STEFANO D'ANTIOCHIA TRADUTTORE DEL *KITĀB AL-MALAKĪ* DI AL-MAĠŪSĪ: *ACTIONES E VIRTUTES ANIMALES*

Anna Gili

Abstract

By 1127, Stephen of Pisa and Antioch translated the Arabic medical encyclopedia *Kitāb al-Malakī* under the title of *Liber Regalis*. This paper aims to analyze, in book IV, the chapters concerning *virtus*, *actio* and *spiritus animalis* based on a critical edition of both the Arabic original and the Latin translation. Thanks to an attentive analysis of the vocabulary chosen by Stephen and the discrepancies with respect to the *Kitāb al-Malakī*, the paper will show which doctrines about human thought and sensation the translator has conveyed to the Latin readers. Moreover, it will be demonstrated that the definition of *sanitas* discussed at the end of book IV plays an essential role inside the encyclopedia, being the keystone of the whole medical science. Finally, the paper will argue that the knowledge of this very book of the *Kitāb al-Malakī* has suggested to the translator the idea that medicine only plays an imperfect and preparatory role in the path towards *sapientia*.

Keywords: Stephen of Pisa and Antioch, *Liber Regalis*, *Kitāb al-Malakī*, animal virtue, five senses.

Entro il 1127 Stefano, che si definisce *phylosophie discipulus*, completa ad Antiochia la traduzione del *Kitāb al-Malakī* (=KM), opera del medico arabo 'Alī ibn al-'Abbas al-Maġūsī¹, sotto il titolo di *Liber Regalis* (=LR)².

-
- 1 Per un panorama generale sul KM e il suo autore, si rimanda alla sintesi di F. Micheau, 'Alī Ibn al-'Abbas al-Maġūsī et son Milieu, in C. Burnett, D. Jacquart (a cura di), *Constantine the African and 'Alī ibn al-'Abbās al-Maġūsī. The Pantegni and Related texts*, Brill, Leiden 1994, pp. 1-15.
 - 2 Sulla sua biografia e le sue opere cfr. C. Burnett, *Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des Croisades*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 1-78; C. Burnett, *Stephen, the Disciple of Philosophy, and the Exchange of Medical Learning in Antioch*, in "Crusades", V, 2006, pp. 113-129; D. Grupe, *Stephen of Pisa and Antioch: Liber Mamonis. An Introduction to Ptolemaic Cosmology and Astronomy from the Early Crusader States*, Springer, München 2019.

Nella prefazione alla sezione teorica, da lui autonomamente composta, afferma che, secondo il *preceptum Salomonicum*, perseguire la ricerca della *sapientia* è compito imprescindibile dell'uomo; dopo aver appreso le basi della *phylosophia*, egli ha deciso di dedicarsi allo studio della lingua araba, veicolo di conoscenze più complete. Si è quindi dedicato alla traduzione di un testo di medicina che i latini già conoscono, nella versione di Costantino l'Africano, ma in modo non adeguato; questa impresa è però considerata come soltanto propedeutica a un vero avvicinamento alla filosofia.

His igitur in libris nostri primum consumere laboris proposuimus operam, tamenetsi alia his preclariora lingua habeat apud se arabica recondita: omnia scilicet phylosophie archana, quibus deinceps – si divina dederit benignitas – exercitatum dabimus transferendis ingenium. Leviora enim hec preferimus ut ad difficilia via nobis teratur queque corporibus necessaria sunt tempore preponimus ut, his sanitate proposita arte medicine, que ad animi attinent excellentiam longe altiora subsequantur.³

Introducendo la sezione pratica del LR, Stefano spiega perché egli consideri la medicina un sapere *levis*, simile a una palestra in cui l'*ingenium* umano possa prepararsi ad affrontare ciò che è *difficilis*: il medico assume la *scientia* delle *res naturales* dal *phiscus philosophus*, e non si interroga sulla sua veridicità, in quanto il suo scopo è di indagare l'uomo non ricercando i suoi componenti – “animam scilicet et corpus, huiusque partes et utriusque potentias atque ad invicem proportiones” – ma considerandone solo la *humorum temperantia* e la presenza di *languor* e *morbus*⁴ per preservare la prima e combattere i secondi.

Di conseguenza, Stefano ritiene la parte teorica del trattato come subordinata a quella pratica, in cui saranno forniti gli strumenti per raggiungere il fine terapeutico proprio della medicina. Al suo interno, i primi quattro libri presentano le idee sulle *res naturales* che il medico è comunque chiamato ad apprendere, pur assumendole dalla filosofia naturale, e le presentano in tale ottica strumentale. Nel libro IV si trovano, in particolare, capitoli dedicati a *virtus*, *actio* e *spiritus animalis*: il presente lavoro si propone di presentare un'analisi delle tesi più significative ivi esposte, riservando un'attenzione particolare all'aspetto lessicale e alla segnalazione di eventuali divergenze rispetto al testo arabo tradotto⁵. Si tenterà così di

3 Il testo della prefazione è edito e tradotto in C. Burnett, *Antioch as a Link*, cit., pp. 22-30; esso è stato in parte migliorato grazie a una più completa collazione dei codici.

4 Le citazioni provengono sempre dal testo riportato in ivi, pp. 32-33.

5 I testi che verranno citati sono stati costituiti sulla base della collazione dei codici più affidabili del LR, così come il confronto con il KM si basa sulla

illustrare, da un lato, quali contenuti Stefano abbia trasmesso ai suoi lettori latini; dall'altro, perché tale libro svolga un ruolo essenziale all'interno dell'enciclopedia e come esso costituisca un modello per la strutturazione di un discorso medico unitario. Inoltre, si mostrerà che proprio questi passi possono aver suggerito al traduttore l'idea della medicina come sapere imperfetto e soltanto propedeutico all'interno del processo di crescita intellettuale del *sapiens*.

costituzione di un'edizione filologicamente attendibile. La sezione teorica del LR si legge in: (M) Mantova, Biblioteca comunale Teresiana, 111 (A.IV 17); (L) Leipzig, Universitätsbibliothek, 1131; (G) Brugge, Grootseminarie, 98 / 134. Il primo manoscritto è datato alla seconda metà del XII secolo, forse originario dell'Italia settentrionale (cfr. <https://manus.iccu.sbn.it/risultati-ricerca-manoscritti/-/manus-search/cnmd/240404>); il secondo è opera di più copisti, attivi tra il 1169 e gli anni Settanta del XII secolo, ed è originario di un monastero del nord della Germania (cfr. A. Löffler, "*Laudare deum altissimum*": eine medizinische Handschrift aus dem Kloster Nienburg, in "Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige", CXVI, 2005, pp. 291-299; il codice è digitalizzato in <https://digital.ub.uni-leipzig.de/mirador/index.php>); il terzo è probabilmente databile tra la fine del XII e la prima metà del XIII secolo ed è forse di origine francese (non sono disponibili descrizioni aggiornate del codice; esso è digitalizzato in https://sharedcanvas.be/IIIF/viewer/mirador/B_GS_MS098-134). Per il presente lavoro sono stati utilizzati M, ff. 99r-116v, e L, ff. 52r-63r, in quanto G non presenta la porzione di testo studiata: al f. 34r inizia il libro terzo dell'opera e continua fino al f. 46v; al f. 47r si ha direttamente il capitolo IX del quinto libro.

Per quanto riguarda il testo arabo del KM, esso è stato letto sulla base della collazione dei seguenti codici: (C) Berlin, Staatsbibliothek, Ar 6262; (D) Dublin, Chester Beatty Library, Ar 3996; (E) Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ar 129; (G) Princeton, University Library, Garrett Suppl. 1S; (H) London, British Library, Oriental and India Office Collections, Or. 6591; (I) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ar. 2791; (J) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ar. 2792; (K) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ar. 2793; (L) London, Wellcome Historical Medical Library, Or. 55; (N) Oxford, Bodleian Library MS Huntington 195; (O) Oxford, Bodleian Library MS Huntington 436; essi sono tutti datati entro il XIV secolo e provengono dalle regioni islamiche sia orientali sia occidentali. Si è anche fatto ricorso alle due edizioni a stampa: 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī, *Kāmil al-ṣinā'a al-ṭibbyyia*, a cura di Ḥālīd Aḥmad Ḥarbī, Dār al-Wafā' li-Dunyā al-Ṭibā'a wa-al-Naṣr, Alessandria 2018; 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī, *Kitāb Kāmil al-Sinā'a*, Bulaq, Cairo 1877, pur con le necessarie precauzioni, in quanto spesso presentano un testo peggiore rispetto ai codici.

Per i riferimenti alla *Pantegni*, si è fatto ricorso alla trascrizione del testo del codice Helsinki, National Library of Finland, EÖ.II.14, messa a disposizione da Outi Kaltio al link https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/69831/CA_MIX_WEB.pdf?sequence=2, ff. 37r-49r.

La struttura del KM, seguita fedelmente da Stefano, prevede che, dopo aver trattato delle prime *res naturales* nei primi tre libri⁶, il libro IV si occupi di *virtutes* e *actiones*⁷. Si è infatti spiegato che ogni vivente è composto dai quattro elementi e che dal miscuglio di questi deriva la sua *complexio*; essa ha la funzione di “instrumentum et organum per quod operetur natura et anima”. Quest’ultime possiedono delle *virtutes* che permettono loro di operare, individuabili grazie all’osservazione delle loro *actiones*. Si delinea così, all’inizio del libro, un modello di comprensione globale dell’uomo che parte dalle sue minime componenti e arriva a una spiegazione dell’agire proprio della natura e dell’anima, senza richiamare principi esterni: si tratta di un esempio di quella “explication naturaliste globalisante avec ses dérives possibles vers un matérialisme inavoué”⁸ proposta ai lettori europei dalle prime traduzioni dall’arabo, come ha mostrato Daniel-Jacquart⁹. D’altra parte, si deve sin da subito sottolineare che il testo non afferma mai di poter individuare l’essenza di anima e natura, ma solo di voler comprendere e descrivere come esse pieghino alle proprie necessità le diverse complessioni: al medico interessa non tanto stabilire una loro definizione, quanto capire la dinamica della loro relazione col corpo, sulla quale egli è chiamato ad agire in caso di malattia.

Il testo si sofferma quindi sulle *virtutes*, canonizzate dalla tradizione del galenismo tardo antico e medievale nel numero di tre: *naturalis*, *spi-*

6 Sullo sviluppo della divisione della medicina tra teorica e pratica, nonché delle loro ulteriori categorizzazioni, cfr. N. Palmieri, *La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes*, in D. Jacquart (a cura di), *Les voies de la science grecque*, Droz, Genève 1997, pp. 33-133; D. Jacquart, *Les antécédents gréco-latins de l’Isagoge Iohannitii*, in C. Burnett, D. Jacquart (a cura di), *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIIe s.-XVe s.)*, Variorum, Aldershot and Burlington 1997, pp. 81-86.

7 Così nel titolo del libro (*de virtutibus et actionibus*) nel LR; nell’originale si menzionano, oltre a *quwā* e *’af’āl*, anche gli *’arwāh*, ovvero gli spiriti, assenti però nella traduzione. Ciò può essere dovuto al fatto che quest’ultima *res naturalis* è oggetto di trattazione specifica del solo capitolo 19, mentre più spazio è dedicato alle precedenti.

8 D. Jacquart, *La reconstruction médicale de la nature de l’homme aux XIe et XIIe siècles*, in “Revue de Synthèse”, CXXXIV, n. 4, 2013, p. 449.

9 Sul tema cfr. anche J. Küpper, *The Medical, the Philosophical, and the Theological Discourses on the Senses. Congruences and Divergences*, in G. Gubbini (a cura di), *Body and Spirit in the Middle Ages: Literature, Philosophy, Medicine*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 111-124, e I. Caiazzo, *Imagination et intellect chez les maîtres Salernitains*, in M.C. Pacheco, J. Meirinhos (a cura di), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1009-1025.

ritualis, animalis. Posta sotto la direzione dell'anima, la *virtus animalis* svolge alcune funzioni "intellettuali" proprie degli animali razionali, la cui denominazione oscilla sia nel testo arabo, sia nella precisa traduzione, offrendo al lettore, per definirle, una pletora di termini di non sempre chiara differenziazione. Nell'introduttivo capitolo 1, si afferma che tramite tale *virtus* si hanno sia *animus et discretio*, traduzione di 'aql wa-tamyyīz¹⁰, sia *regimen*, termine corrispondente a *tadbīr* e che assume così il significato non solo di "regime di salute" ma anche di "governo, controllo" (del corpo da parte del cervello). Nel capitolo 9, dedicato specificamente alla *virtus animalis*, la cui *sedes e fornax* è il cervello, si afferma poi che il suo primo *genus* è chiamato, nella *totalitas, mens*; esso permette al cervello di svolgere azioni sue proprie e garantisce il *regimen*¹¹. L'autore si propone quindi di descrivere quella che *mens dicitur et cogitatio*.

A rigore, con il termine *cogitatio*, che è resa ricorrente di *fikr*, l'autore intende una delle facoltà ricomprese sotto la *mens*, non il suo complesso. D'altra parte, tuttavia, tale equivalenza tra *mens* e *cogitatio* si può spiegare alla luce del ruolo proprio della seconda: posto che la *mens* si può a sua volta suddividere in tre *virtutes*, rispettivamente responsabili dell'esercizio di *fantasia* (*taḥayyul*), *cogitatio* (*fikr*) e *memoria* (*dīkr*), esse non sono disposte su un piano di parità¹². Memoria e immaginazione sono infatti

10 Dal confronto con l'*Arabic and Latin Glossary*, emerge che *animus* non è in genere usato come traduzione di 'aql, "intelletto", benché, a differenza di *anima*, risulti un'ottima scelta per indicare l'insieme delle attività mentali proprie dell'uomo (cfr. su tale differenza M.-D. Chenu, *Spiritus : Le vocabulaire de l'âme au XIIIe siècle*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", XLI, n. 2, 1957, pp. 212-213).

11 Già Costantino l'Africano traduce l'arabo *dīhn* con *mens*, probabilmente perché il termine, nella tradizione latina, è associato al livello superiore delle facoltà dell'anima: cfr. J. Hamesse, *Spiritus chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Spiritus: IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 7-9 gennaio 1983*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, p. 160. Nella tradizione medica, però, alla *mens*, non è attribuita la facoltà di speculare sulle realtà incorporee o divine, come in quella teologica e religiosa: il significato comune del termine viene così modificato in seguito all'opera di traduzione. Anche il termine *genus* è usato già nella *Pantegni* per la resa di *gīns*, mentre le traduzioni degli altri termini qui richiamati differiscono.

12 Il complesso di facoltà qui descritte come parte della *mens* corrisponde a quelli che sono chiamati tradizionalmente i "sensi interni", riguardo ai quali si rimanda a H. A. Wolfson, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, in "Harvard Theological Review", XXVIII.2 (1935), pp. 69-133, e E.R. Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Warburg Institute, London 1975. Come mostra l'articolo citato, la

asservite alla *cogitatio*, tramite la quale “fit discretio et iudicium regimen-que et rerum abinvicem intelliguntur discrepantie”. La prima espressione (*discretio et iudicium*) traduce l’unico termine arabo *tamyīz*, “distinzione, separazione”, prima corrispondente al solo *discretio*. L’inserzione del concetto di “esercizio del giudizio” è forse suggerita al traduttore dalla *Pantegni*, dove si legge la resa “intellectus iudex et discretor est rei”. Nel seguito, il verbo *intelligo* è aggiunto al testo originale, in cui si fa cenno soltanto a una generica esecuzione delle “differenziazioni” (*fuṣūl*) tramite il pensiero. Anche in questo caso, è possibile un’influenza della *Pantegni*, dove il termine *intellectus* ricorre spesso, in corrispondenza sia di *’aql* sia di *fikr*, in alternanza con *ratio*. Tramite queste traduzioni interpretative del KM, Costantino l’Africano e Stefano attribuiscono alla *mens* nuove capacità giudicatrici e intellettive, suggerendo la possibilità che la sua attività non sia ristretta all’elaborazione dei dati sensibili.

Dopo aver riportato la tradizionale assegnazione di una *statio et locus* all’interno del cervello a ogni parte della *mens*, il capitolo si sofferma sul funzionamento delle tre facoltà.

Singulis autem virtutum proprie deputantur actiones, et eius quidem per quam est fantasia propria est actio res formare [res formare actio *ante corr.* L] et immaginari et ad cogitationem transmittere. Virtus autem que cogitat ipsa est que res speculatur quarum fuit per fantasiam imaginatio¹³, actiones scilicet, artes, scientias aliasque et earum [eorum M] regimen ac dispositionem. Et si quidem de his est actionibus que manu fiunt et ad quas membra moventur, sequitur hec constitutio et propositum agendi, dehinc constitutionem membrorum motus que voluntarie moventur¹⁴; si autem ex illis est que tantum

trattazione dei “sensi interni” presenta alcune differenze nei diversi testi composti in lingua araba, e sicuramente sarebbe interessante conoscere con maggiore precisione la posizione di al-Mağūsī all’interno di questo panorama.

- 13 Il testo arabo, letteralmente, afferma che “il pensiero (*fikr*) è la facoltà che specula (*naẓara*) sulle cose che di cui si è formato rappresentazioni (*taṣawwara*) tramite l’immaginazione (*taḥayyul*) e la facoltà estimativa (*wahm*)”, apparentemente introducendo *wahm* come facoltà parallela a *taḥayyul* e dimostrando una certa confusione a livello terminologico. Stefano risolve questo problema facendo dell’*imaginatio* il risultato della *fantasia*, in modo concorde a quanto affermato nella frase precedente.
- 14 La traduzione di questa frase, poco chiara, è: “la decisione e il proposito di agire seguono questi processi, in seguito il moto delle membra che dispongono di moto volontario (segue) la decisione”. Il pronome *hec* si trova così, al neutro plurale, nei due codici; dato che il soggetto della frase precedente è *virtus* o *cogitatio*, sarebbe più opportuna la forma *hanc*, ma è probabile che esso costituisca la meccanica traduzione dell’arabo *ḍalika*, “ciò, queste cose”. Tale interpretazione è favorita anche dal confronto con la frase successiva, *sequitur illa custodia*, dove

conservantur, sequitur illa custodia. Virtus porro per quam est custodia ipsa est que res conservat quas cogitatio intellectas ordinavit et formavit ac suis impressit locis; durant ergo firme et stabiles usque tempus quo necessaria est earum eductio a potentia in actum.

Alla *fantasia* viene così attribuito il ruolo di creare concetti – derivanti dall’astrazione di forme dalla realtà (*res formare, taṣawwara*) oppure creati, sulla base del reale, dalla *fantasia* stessa (*immaginari, tawahhama*) – per poi trasferirli alla *cogitatio*, che *speculat* su ciò che la prima le sottopone. L’oggetto di speculazione sono le attività pratiche dell’uomo, di cui il pensiero stabilisce *regimen* e *dispositio* (“ordine, strutturazione”) – nuova resa dell’arabo *tamyyīz*. Inoltre, la *cogitatio* agisce su concetti che devono essere soltanto memorizzati, e in questo caso è seguita da un atto di *custodia* (*ḥifẓ*). Per quanto concerne le azioni proprie della memoria, si deve notare che, mentre nel testo originale si afferma che essa “conserva le cose che sono state elaborate dal pensiero, se ne forma rappresentazioni e le imprime nei propri luoghi”¹⁵, nel testo di Stefano tale *virtus* è ricondotta alla sola azione di *conservare*: forse per un’incomprensione del testo arabo, i verbi che ad essa dovrebbero essere riferiti sono messi in relazione con la *cogitatio*, la quale quindi, nel LR, non solo dà struttura ai concetti dopo averli concepiti (*intellectas ordinavit*), ma anche se li rappresenta (*formavit*) e li imprime in sé (*suis impressit locis*). In questo modo, è la *cogitatio* che risulta ulteriormente rafforzata come unica sede di concettualizzazione, nonché in parte dedicata anche alla conservazione; alla memoria non resta che lasciare che le cose restino *firme et stabiles* fino al momento in cui le si debba “far uscire” (*eductio*) dalla *potentia* all’*actus*¹⁶.

illa, pronomi neutro plurale a traduzione di *ḍalika*, ha la funzione di oggetto. Si noti la *variatio* nella scelta del pronome per la resa di *ḍalika*.

15 Si deve sottolineare che, nella tradizione del testo arabo, la maggior parte dei codici afferma che la memoria conserva le cose che “sono state elaborate (*‘umilat*) nel pensiero”, mentre nei codici J e N c’è il verbo *‘ulimat*, ovvero le cose che “sono state conosciute nel pensiero”. La traduzione di Stefano, *quas cogitatio intellectas ordinavit*, non corrisponde in modo evidente a nessuna delle due lezioni, ma l’operazione di “strutturare” concetti dopo “averne avuto inteliezione” sembra potersi ricondurre piuttosto al testo di J e N. Si tratta comunque di una resa interpretativa, in quanto attribuisce alla *cogitatio* (*fikr*) un atto di inteliezione non implicito nel testo arabo, il quale parla di una più generica “elaborazione” o “conoscenza” – e non di “intelletto”, *‘aql*. Ciò è d’altronde conforme alle scelte traduttive precedenti, di cui si è trattato a p. 20.

16 Si noti qui come Stefano riconosca il preciso senso filosofico dei termini *qūwa* e *fi’l*, precedentemente tradotti in altro modo (*virtus, actio*) e ora invece precisamente connessi a “potenza” e “atto”.

Il capitolo decimo passa alla *virtus sentiens*, deputata al funzionamento degli organi di senso e secondo *genus* della *virtus animalis*¹⁷. Dopo aver rimandato ai libri precedenti per quanto concerne l'anatomia sia dell'apparato nervoso¹⁸, sia degli organi di senso¹⁹, si afferma che il tema della presente trattazione è fisiologico, ovvero descrivere

quomodo uniuscuiusque harum perficiatur actio virtutum sentientium, videlicet dico quoniam sentientes virtutes ille sunt que singula sentientia membra in sensam rem immutant.

Segue un elenco dei cinque sensi volto a classificarli in base alla loro *subtilitas*, dipendente dall'elemento da cui essi sono composti: la vista è il senso *subtilior* perché di natura ignea, cui segue l'udito, di natura aerea; si hanno poi l'odorato, ricettacolo di *vapores*, composti da acqua e terra, e il gusto, senso legato all'acqua; infine, il tatto percepisce gli *accidentia* della terra²⁰. Il lessico che descrive la dinamica della percezione sensibile è costituito quindi, da un lato, da *sentio* e i suoi derivati, corrispondenti alla radice araba *ḥss*, dall'altro, da *alteratio*, resa dell'arabo *'istiḥāl*, e *immutatio*, resa di *taḡayyur*. Tale mutazione ha origine negli organi di senso ed è tramite essa che la mente comprende l'oggetto di percezione: "sentitque ea immutatione mens et sentitam comprehendit rem".

17 Per il ruolo dei cinque sensi nel pensiero, medico e non, d'età medievale, si è fatto riferimento al volume "Micrologus", X, 2002; la trattazione del KM è chiaramente basata sulle opere galeniche, come emerge dal confronto con quanto esposto in R.E. Siegel, *Galen on Sense Perception: his Doctrines, Observations and Experiments on Vision, Hearing, Smell, Taste, Touch and Pain, and Their Historical Sources*, Karger, Basel-New York 1970.

18 Si tratta dei capitoli II.10, dedicato ai nervi, e III.11, dedicato al cervello.

19 Il rimando è a III.13-16 per vista, udito, olfatto e gusto; il tatto è probabilmente ricompreso in II.15, capitolo dedicato alle membrane in genere e alla cute.

20 In L.M. Eldredge, *The Anatomy of the Eye in the Thirteenth Century: The Transmission of Theory and the Extent of Practical Knowledge*, in "Micrologus", V, 1997, p. 150, si legge che l'associazione tra i diversi organi di senso e gli elementi non è presente in testi anteriori alla metà del XII secolo; in realtà, tale relazione è già proposta negli scritti di Aristotele (cfr. *De sensu* 2, 438b20-30) e deve aver subito notevoli modifiche nella tradizione galenica. A titolo d'esempio, secondo quanto riportato in B.S. Eastwood, *The Elements of Vision: The Micro-Cosmology of Galenic Visual Theory according to Hunayn Ibn Iṣḥāq*, in "Transactions of the American Philosophical Society", LXXII, n. 5, 1982, pp. 16-18, nell'opera di Hunayn b. Iṣḥāq intitolata *al-'aṣr maqālāt fi-l-'ayn* (*I dieci tratti sull'occhio*) organi di senso ed elementi vengono collegati in modo uguale a quanto esposto nel KM e recepito da Stefano.

Il primo senso trattato è la vista, in nome della sua sottigliezza. Il capitolo presenta una descrizione della dinamica propria della percezione visiva: lo *spiritus videns* (*rūḥ bāṣir*) passa dal cervello verso gli occhi attraverso i due nervi cavi e raggiunge i loro *cristalleis*, vero organo percettivo²¹. Tutte le componenti dell'occhio sono caratterizzate sia dall'umidità, sia dalla vicinanza alla luce, espressa da termini come *claritas*, *lumen*, *nitor*, perché questa *complexio* è adatta a essere alterata velocemente dai colori. Lo *spiritus* coinvolto è a sua volta *subtiliatus* e *clarificatus* fino a raggiungere la *humiditas* propria di un chicco di grandine, assimilabile a quella del *cristalleis*. La sua natura è quella dell'*aer igneus et illuminatus* (*hawā' al-nārī al-muḏī'*): esso è perciò capace, una volta uscito dal cristallino, di unirsi all'*aer illuminatus diurnus* (*hawā' al-muḏī' al-nahārī*)²² a causa della *configuratio*, “somiglianza”, tra i due. Il termine è traduzione di *mušākila* e risulta usato solo da Tertulliano in precedenza (cfr. *ThLL* s.v.), ma Stefano potrebbe averlo coniato autonomamente nel senso di “*figura* (*ṣakl*) condivisa”; esso è essenziale perché proprio tale *configuratio* è la condizione necessaria per il verificarsi della percezione.

Et aer quidem exterior in colores facile et celeriter alteratur spiritusque interior, cum egressus aeri continuatur et unitur, in eum in quem et aer prius alteratus est alteratur colorem et ad oculum eandem defert alterationem; alteraturque ea cristallina humiditas eo quod alterationis facile susceptibilis sit sentitque que in cerebri est ventriculis eiusmodi alterationem mens.

L'unione di *spiritus interior* e *aer exterior* permette quindi un repentino passaggio dell'*alteratio* tra i due; un'*alteratio* che è, prima di tutto, del colore, sulla cui base la mente può dedurre le altre caratteristiche fisiche e spaziali dell'oggetto visto²³. La teoria della vista che ne deriva si può de-

21 Sull'anatomia dell'occhio nel KM cfr. G. Russell, *The Anatomy of the Eye in 'Alī ibn al-'Abbas al-Mağūsī: A Textbook Case*, in C. Burnett, D. Jacquart (a cura di), *Constantine the African*, cit., pp. 247-265. Sulla spiegazione della percezione visiva più diffusa nei testi medici arabi cfr. anche G. Federici Vescovini, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo: studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi, Perugia 2003, pp. 125-253.

22 Bisogna sottolineare che la lettura corretta del testo arabo prevederebbe una descrizione della natura dello *spiritus videns* come *al-hawā' al-nahārī al-muḏī'*, “aria diurna illuminata”, corrispondente infatti all'*hawā' al-muḏī' al-nahārī* “aria illuminata diurna” che esso incontra all'esterno. Nel solo codice D, si legge che la natura dello *spiritus* è di *hawā' al-nārī al-muḏī'*, “aria infuocata illuminata”, corrispondente alla traduzione di Stefano.

23 Se si confrontano questi passi del LR con quanto esposto in G. Spinosa, *Vista, spiritus e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale*, cit., pp. 100-101.

scrivere come un compromesso tra teoria emissiva e teoria immissiva: da un lato, lo *spiritus interior* esce dall'occhio e si unisce all'aria, assimilandosi a essa e partecipando delle sue proprietà; dall'altro, il colore dell'oggetto percepito è, in un modo non specificato, capace di alterare l'aria e trasmettere così un'informazione allo *spiritus*. La spiegazione del processo si concentra così sulla trasmissione di mutamenti qualitativi tra cervello, organo percettivo, *medium* e oggetto, tralasciando ogni considerazione di tipo ottico-geometrico.

L'udito, a sua volta, si dà grazie a una coppia di nervi che uniscono la parte anteriore del cervello ai *duo aurium foramina*. Il vero organo di senso è un *operimentum*, una membrana, in essi presente, la quale ha la stessa *vis in auditu* che la *crystallina tunica* ha *in visu*. La frase è significativa perché Stefano utilizza il termine *vis*, “forza, facoltà d'azione”, per la resa dell'arabo *maqām*, dal significato più generico di “posto”: mentre il KM afferma un semplice parallelismo di funzione tra i due organi, il traduttore li rende più attivi nella dinamica sensoriale. Come nel caso della vista, l'intero processo di percezione è reso possibile dal fatto che organo di senso, cosa percepita e *medium* dell'informazione condividono la stessa composizione: la natura della membrana è *aerea* (*hawā'yyia*), il suo *sentitum* è l'*aer* (*hawā'*), ed esso si verifica

cum sonus intonuerit in aere isque percussus aer ad aures usque pervenerit – ad instrumentum scilicet quod tamquam bedhengum [bedengum *ante corr.* L; bedhengum M] aeri oppositum est²⁴ – a quo ad foramen procedit auditus quemadmodum undarum pervenit ad loca ab aliis motus, quamdiu earum est

vale dei secoli XII e XIII, in C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di Studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale. Venezia, 25-28 settembre 1995*, SISMELE Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 207-230, e, soprattutto, in C. Panti, *I sensi nella luce dell'anima. Evoluzione di una dottrina agostiniana nel secolo XIII*, in “Micrologus”, X, 2002, pp. 177-198, si deve notare che l'enfasi, nel trattato medico, non è sul ruolo della sensazione visiva come mediatrice tra materialità e anima immateriale, bensì sulla fisicità della visione e sulle caratteristiche degli organi che la rendono possibile. Inoltre, la descrizione del processo di assottigliamento dello *spiritus videns* non ha lo scopo di sottolinearne la superiorità, bensì di rendere chiari i meccanismi fisiologici atti a renderlo simile alla natura del cristallino.

24 Questa frase fa riferimento all'orecchio esterno: nel cap. III.15 esso è descritto come un corpo concavo capace di aumentare l'intensità del suono percepito ed è paragonato al *bāḍāhaniġ*, ovvero a un “camino” o “strumento di ventilazione dell'aria” (cfr. F. J. Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary*, W. H. Allen, London 1884, p. 101; R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, vol. I, Leiden, Brill 1927, p. 47).

moveri; commota itaque aliqua aeris parte movet hec aliam qua alia movetur [illi *post add. M*] contigua, donec ad aures veniatur et auditus foramina, ingrediturque locum viti similem usque operimentum quo foramen operitur ab interioribus, alteraturque illius operimenti natura in aeris naturam sonori.²⁵

Un suono percuote l'aria; essa raggiunge il padiglione auricolare, passa poi attraverso la cavità auricolare e colpisce infine la membrana. La traduzione di Stefano rende difficile distinguere l'ordine di questi movimenti perché apporta alcune modifiche al testo originale. Innanzi tutto, per la resa del verbo *qara 'a* ("percuotere") sono usati *intono*, *percutio*, *commoveo*: ciò rende meno ripetitivo il passo, ma anche meno chiaro che la percezione uditiva risiede in un continuo passaggio di percussioni. In ogni caso, l'immagine dell'onda qui proposta risulta particolarmente efficace per comprendere quale concezione della percezione sensibile domini nel LR: essa è data da un passaggio di *alterationes* continuo dall'oggetto fino alla *mens* stessa, reso possibile dalla *configuratio* della natura di tutti gli attori coinvolti. Le *res* viaggiano dall'esterno all'interno senza alcun apparente "salto" nel passaggio dalla materialità dell'esperienza all'immaterialità del pensiero: ciò è sicuramente funzionale all'azione del medico, il quale può dominare questa catena di trasmissione, ma sarà apparso semplicistico agli occhi di un filosofo, quale Stefano pretende di essere.

Anche nel caso dell'*odoratus*, in cui il principio della condivisione di natura tra percepente e percepito gioca un ruolo secondario, la percezione si può ricondurre a processi fisiologici. I bulbi olfattivi sono l'*organum precipuum* di senso²⁶, ed essi riconoscono i *vapores qui a corporibus dissolvuntur humidis* nel modo seguente.

Sentiuntur autem odorem ferentia quoniam vapor qui a corporibus dissolvitur odoriferis aeri miscetur et nares intrat, trahuntque illum duo ad se prore cerebri ventriculi per hec duo similia mamillarum uberibus augmenta a naribus, et ad se inducunt; mutaturque duorum horum natura augmentorum in eiusmodi vaporis naturam attracti, sentitque eiusmodi alteratione mens. Cerebri etenim est natura hanelare propter aeris attractionem frigidi quod per dilatationem fit

25 Su questo passo si sofferma brevemente C. Burnett, *Sound and its Perception in the Middle Ages*, in C. Burnett, M. Fend, P. Gouk (a cura di), *The Second Sense. Studies in Hearing and Musical Judgement from Antiquity to the Seventeenth Century*, The Warburg Institute, London 1991, p. 57.

26 I bulbi sono definiti "duo augmenta que a ventriculis oriuntur cerebri prore duobus queque etiam duobus mamillarum similia sunt uberibus"; il significato di *augmentum* è "protuberanza", corrispondente all'arabo *zā'ida*; si tratta probabilmente di un'innovazione da parte di Stefano, in quanto il termine è prima attestato soltanto nel senso di "incremento, aumento".

et superfluitatum emissionem que reductione conficitur ut calor suo in statu [intactu *ante corr.* L] custodiatur naturalis. Sequitur itaque eius dilatationem aeris a naribus attractio [...].

Nel passo è descritta una meccanica di “attrazione” (*trahere, ad se inducere, vapor attractus*) che permette di comprendere il verificarsi della percezione olfattiva come un “effetto collaterale” della respirazione cerebrale, causa dell’incontro tra l’umidità dei vapori e i bulbi.

Segue il gusto, considerato percezione di una *humiditas aquosa (rutūba mā' iyyia)*, la cui natura è mediana tra quella del vapore e quella della terra. Il suo organo precipuo è la lingua, la cui natura è stata creata *rarafacta [sic] (muḥalḥal)* e *spongie similis (ṣabīh bi-l- 'isfunġ)*, *configurata*, “simile”, alla *humiditatum natura saporiferarum*, alla “natura delle umidità portatrici di sapore”²⁷, e attraversata da nervi atti a portare la percezione al cervello. Anche in questo caso, è la condivisione di caratteristiche fisiologiche tra percepente e percepito a permettere il verificarsi della sensazione: le *res saporifere* si incontrano con la lingua e, in modo proprio e diverso per ogni sapore, ne modificano la natura. Il tatto è trattato più rapidamente: dopo aver affermato che esso si realizza tramite lo stesso meccanismo di *mutatio in sentiti natura e continuatio* (“unione, collegamento”) *sensus illius per nervum proprium ad mentem*, se ne indica una particolarità, ovvero che il suo organo di senso si trova in tutto il corpo, a eccezione di capelli, peli e unghie. Non vi sono ulteriori riflessioni sulla natura dell’organo di senso o della cosa percepita, suggerendo forse una difficoltà nel comprendere il meccanismo del tatto²⁸.

Il capitolo sedici porta il titolo *de his que cuique sensuum convenient vel discordant*. Esso riveste un particolare interesse perché si apre a una considerazione propriamente medica dei cinque sensi, mostrando come la conoscenza del loro funzionamento permetta di mantenerli in uno stato di piacere. Se infatti ogni senso ha un *habitus* e una *qualitas naturalis*, è diletto da certi oggetti come è respinto da altri: per esempio, la vista prova piacere se indirizzata su colori misti di bianco e nero, mentre le recano dolore il bianco e il nero nella loro purezza; inoltre, è da evitare ogni

27 Nel *ThLL* e nel *Lessico Forcellini* non si ha alcuna attestazione dell’occorrenza del termine *saporifer*, una probabile coniazione a opera di Stefano per tradurre *maṭ'ūm*, “ciò che può essere gustato, che ha un sapore”; il modello per la coniazione è il sopracitato *odorifer*, attestato invece già nella classicità.

28 Le peculiarità del tatto, già nella trattazione galenica, sono esposte in V. Barras, *Le “Galen’s touch” : peau, objet et sujet dans le système médical galénien*, in “*Micrologus*”, XIII, 2005, pp. 55-73.

alteratio subita, molto nociva. Il medico può intervenire a curare queste alterazioni dolorose dei cinque sensi, seguendo un principio generale: “sic et omnes reliqui sensus si suo labefiunt a naturali habitu alternis recreantur ex suorum genere sensorum”. Nel caso del gusto, inoltre, si ha anche una componente meccanica.

Gustus denique sensus dulcibus delectatur eo quod huiusmodi linguam ab asperitate leniant sedantque indelectabilia; fugit autem amaros sapores eo quod huiusmodi sapor [sapores *ante corr.* L, M] partes adunet linguae et asperet eiusque immergatur substantie ut etiam continuationes ipsius partium disiungat. Et [he *post add.* M] siquidem pontico lesus est sapore aut insuavi et aspero, unctuosus roboratur, eo quod hic sapor lenit et vacua replet; si autem ex saporibus patitur amaro acerbo aut salso, dulci iocundior fit.

Mentre i sapori dolci leniscono le asperità presenti sulla superficie della lingua, quelli amari penetrano nell'organo fino a separarne le componenti. Lo stesso vale per il tatto: davanti a oggetti troppo freddi o troppo caldi, la cute corre il rischio di essere disgregata o eccessivamente ispessita. Se ne deduce che per la salute dell'uomo l'esposizione a condizioni di sofferenza e disagio fisico non può che portare alla dissoluzione degli organi di senso, ed è quindi da evitare in ogni modo.

Il capitolo diciassettesimo è dedicato alla *virtus voluntarie membra movens*, ultimo *genus* della *virtus animalis*. Esso non spiega come una *constitutio et propositum agendi*²⁹ proveniente dalla *cogitatio* si trasformi in uno stimolo per l'agire di tale *virtus*, e si sofferma piuttosto sulle *actiones* che seguono al passaggio di quest'ultima dal cervello agli organi per mezzo dei nervi.

Moventurque qui in organico sunt membro lacerti sequiturque illorum motum ossis motus, dehinc disgregationis, qui totius est membri per voluntatem motus. Membri vero motus fit lacerti reductione et ad sui radicem originemque retractione [retractionem M], unde et cordam secum in eam retrahit partem ad quam motus est necessarius.³⁰

29 L'espressione ricorre nel testo citato a p. 20.

30 In questo passo è sottinteso *motus sequitur* dopo *disgregationis*, come emerge dal confronto con il testo arabo: “Sono mossi i muscoli che si trovano in una parte del corpo organica, il movimento delle ossa segue il loro movimento, quindi (segue il movimento) dell'articolazione, che è il movimento volontario dell'intera parte del corpo”. Con il termine *disgregatio* Stefano traduce l'arabo *maḡṣil*, dal significato di “articolazione”; esso non è attestato in tale senso tecnico ed è scelto da Stefano probabilmente sulla base del significato della radice *ḡṣl*, “separare, dividere”. L'uso di *corda* a indicare il tendine è già della *Pantegni*. Infine, da quanto emerge dal

La meccanica sottostante al movimento prevede una contrazione del muscolo e una sua ritrazione verso il proprio punto di origine; tale ritrazione coinvolge anche il tendine, che viene ritratto nella direzione verso la quale si desidera muovere l'arto: lo sguardo del medico propone così una spiegazione puramente fisica dell'origine dei movimenti umani, nella quale la volontà è del tutto assente.

Le *actiones* sono l'argomento principale del capitolo diciottesimo, il quale espone una divisione tra *actiones simplices (mufrad)*, compiute da una sola *virtus* – come il movimento volontario –, e *actiones composite (murakkab)*, compiute da due o più *virtutes*, come la percezione da parte dei cinque sensi, poiché “sensus actio duabus fit virtutibus: altera est per quam sensus in sentita alteratur, altera vero sentiens virtus per quam illa sentitur immutatio”. Più ampio è il capitolo diciannovesimo, dedicato agli *spiritus*³¹, che così si apre.

Superest iam nobis dividendum res naturales unum tantum dividens: speculatio scilicet de spiritibus, per quos firmitas fit corporis et subsistentia omnesque eius complentur actiones.³²

Agli *spiritus* è quindi attribuita la funzione di assicurare la consistenza e l'esistenza del corpo, nonché di permettere l'esecuzione delle sue attività. Dopo aver trattato dell'origine dello spirito naturale e vitale, il testo si sofferma sullo *spiritus animalis*, che “animalemque constituit virtutem ac

ThLL, il termine *reductio* non è attestato nel senso medico di “contrazione muscolare”, a resa dell'arabo *taqallaṣa*; *retractio* sembra essere stato già in precedenza utilizzato per indicare una generica “ritrazione, trazione all'indietro” (cfr. *Lessico Forcellini*, s.v.), ma non in riferimento al movimento del muscolo.

- 31 Per un'introduzione al concetto di *spiritus* in testi medici cfr. J. Bono, *Medical Spirits and the Medieval Language of Life*, in “Traditio”, XL, 1984, pp. 91-130; J. Rocca, *From Doubt to Certainty: Aspects of the Conceptualisation and Interpretation of Galen's Natural Pneuma* in M. Horstmanshoff, H. King, C. Zittel (a cura di), *Blood, Sweat, and Tears: the Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Brill, Leiden / Boston 2012, pp. 629-659; D. Jacquart, *La notion philosophico-médicale de spiritus dans l'Avicenne latin*, in G. Gubbini (a cura di), *Body and Spirit in the Middle Ages*, cit., pp. 13-34. Come nelle opere avicenniane, anche nel KM esso è da intendere come una sostanza unitaria, la cui composizione accidentale – e denominazione – cambia a seconda delle *virtutes* di cui è veicolo.
- 32 In questa prima frase ricorre il termine *dividens*, che Stefano utilizza come traduzione di *qism*, “parte, componente” (intesa evidentemente come “ciò che divide” un intero). Il capitolo diciannovesimo parla quindi dell'ultima componente delle cose naturali, ovvero gli spiriti. *Firmitas* e *subsistentia* traducono rispettivamente *tabāt* e *qawām*.

solidat et in sua conservat habitudine”: formare la virtù animale, consolidarla e mantenerla in uno stato di equilibrio. Di tradizione galenica è la descrizione della sua formazione a partire dallo spirito vitale presente nel cuore, nonché del suo passaggio tra i diversi ventricoli³³. Ciò permette che la *mens* eserciti le sue diverse funzioni.

Et per spiritum qui in puppis est vase motus fit et cogitatio, per illum autem qui in prora est cerebri sensus et fantasia, per inhabitantem cerebri medium ventriculorum cogitatio.³⁴

Questa frase, così tradata nel LR, è significativa perché, nonostante prima Stefano abbia chiaramente localizzato la memoria nel ventricolo posteriore, ora attribuisce a tale sede la *cogitatio*, probabilmente per aver confuso l'arabo *dīkr* con *fīkr*. Nei codici del KM i due termini sono ben distinti, e l'errore è probabilmente del traduttore. Ciò suggerisce che egli agisse talvolta in modo meccanico, non troppo attento alle dottrine esposte, perché i capitoli precedenti avrebbero dovuto rendere chiara la collocazione delle diverse facoltà nei tre ventricoli. Si deve poi sottolineare che, benché questo capitolo assegni una funzione fondamentale allo *spiritus*, quest'ultimo è richiamato esplicitamente nei capitoli sopra analizzati solamente nel caso della vista, il che può forse spiegare perché, nel titolo del libro IV, Stefano abbia incluso soltanto virtù e azioni. Alla fine del capitolo, si trova la trattazione del rapporto tra *anima* e *spiritus* che Charles Burnett ha analizzato in riferimento alla *Pantegni*³⁵; di tradizione galenica è non solo l'esperienza anatomica richiamata, ma anche l'atteggiamento scettico sulla possibilità che il medico possa comprendere l'essenza dell'anima. Pur ritenendo preferibile considerarla incorporea, e affermando che lo spirito ne è l'*organum*, l'argomento è rimandato alle opere filosofiche.

Al medico interessa invece un altro aspetto delle *res naturales*: che cosa avviene quando esse escono dalla loro *habitus*, come spiegato nell'ultimo capitolo del libro, il 20. Esso si apre stabilendo che

per rerum naturalium in sua habitudine perseverantiam (*dawām*) et corporis hominis est subsistentia (*qawām*) earumque temperantia (*'i tidāl*) corpus est sanum; si autem temperantia ceciderint [ceciderit *post corr.* L] erit aut infirmum aut non sanum non egrum.

33 Cfr. J. Rocca, *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*, Brill, Leiden 2003, pp. 201-237; 245-253.

34 *Vas* è traduzione di *wi 'ā'*, “vaso” o “contenitore”, qui usato come sinonimo di “ventricolo”.

35 C. Burnett, *The Chapters on the Spirits in the Pantegni of Constantine the African*, in C. Burnett, D. Jacquart (a cura di), *Constantine the African*, cit., pp. 99-120.

Sulla base dell'osservazione delle cose naturali il medico può determinare lo stato di salute di un corpo. La trattazione successiva è basata essenzialmente sulla prima parte dell'*Ars medica* di Galeno³⁶; come ha mostrato Véronique Boudon, in questo testo si tratteggia una “geografia medica” che pone agli estremi la migliore costituzione e la malattia, e nello spazio mediano una gradazione di sfumature più o meno distanti da tali estremi, ma con essi non ancora identificabili³⁷. Questi concetti sono giunti al KM o tramite la traduzione dell'*Ars medica* da parte di Hunayn, o grazie alla versione araba di un suo compendio successivo³⁸. Nel LR si legge che la ricerca di una *diffinitio morbi* ha suscitato una discussione tra i medici.

Galenus etenim et Ypocras quique eorum sequuntur visum aiunt morbum esse nocumentum actionis sensum³⁹; corpus etenim si temperantia egrediatur naturali parva egressione sintque eius actiones perfecte nec sensui appareat in aliquibus eius imminutio actionibus nec vero nocumentum (nocumentu L), eiusmodi corpus sanum esse dicitur; ideo etiam sanitas hac diffinitur diffinitione, que dicit: sanitas est corporis habitudo⁴⁰ per quam actiones eius complentur que in naturali sunt decursu. Diffinitio autem morbi iuxta Galieni

36 Per la lettura del testo greco si è fatto riferimento a Claudius Galenus, *Exhortation à l'étude de la médecine*; *Art médical*, trad. V. Boudon, Les Belles Lettres, Paris 2000. Nel LR si afferma che “sanum corpus ipsum est quod temperatum est in membrorum suorum complexione partibus suis consimilium equalisque est compositionis in membris organicis, figura scilicet, membrorum forma et quantitate, numero, positione, in ea qua potest esse excellentia cuique paratum est”: il testo corrisponde a ivi, p. 278 (cap. II.1); lo stesso vale per la successiva descrizione del *corpus egrotum*, che segue ivi, p. 279 (cap. II.2), e per il corpo neutro, di cui è riportata la stessa triplice definizione datane ivi, pp. 279-280 (cap. II.3-7), benché privata delle più sottili distinzioni e accompagnata da esempi esplicativi.

37 V. Boudon, *Les définitions tripartites de la médecine chez Galien*, in ANRW, Teil II: *Prinzipat*, Band 37/2: *Philosophie, Wissenschaften, Technik*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 1468-1490.

38 Cfr. Claudius Galenus, *Exhortation à l'étude*, cit., pp. 234-242.

39 Nella traduzione di Stefano, il termine *sensus* può corrispondere a diversi vocaboli arabi; in questo caso esso è traduzione di *maḥsūs* (a sua volta resa del greco αἰσθητός). Il testo arabo recita infatti: *al-marḍ huwa ḍarar al-fi'l al-maḥsūs*, “la malattia è un danneggiamento percepibile dell'azione”. Nel testo del LR *sensum* deve quindi essere considerato un participio passato di *sentio* riferito a *nocumentum*: un “danno percepito” o, forse, “percepibile”, nel caso in cui la traduzione attribuisca al participio latino la stessa sfumatura di possibilità propria di quello arabo. La stessa espressione araba è tradotta poi con “actionis quod sentitur nocumentum”, dove è chiaro il parallelismo *sensum / quod sentitur*.

40 Il termine *habitudō* è usato da Stefano per tradurre l'arabo *ḥāl*, “situazione” o, in riferimento al corpo, “costituzione”; in tal senso deve essere inteso in queste definizioni.

et Ypocratis visum aliorumque eos imitantium: habitudo corporis per quam naturalibus accidit actionibus nocumentum sine mediante. [...] Aiunt autem nonnulli quoniam corpus si nature egrediatur habitudinem, sive actionibus nocumentum fiat sive non, infirmum est. Hoc autem vitiosum: communem etenim asserit hoc visum morbum omnium corporum, cum non in ultimo temperantie corpus sit nisi raro inveniri; morbus itaque nichil aliud est quam actionis quod sentitur nocumentum.

L'identificazione tra malattia e ἡ τῆς ἐνεργείας αἰσθητῆ βλάβη – un danneggiamento percepibile dell'azione – deriva dall'*Ars medica*, dove ha lo scopo di evitare di cadere nella ἀεπαθείας, nell'identificazione di ogni allontanamento del corpo dalla perfetta costituzione con la malattia⁴¹. Quale che sia la tradizione che l'ha trasmessa ad al-Mağūsī come parte di una controversia, l'originalità dell'autore arabo risiede nell'averla collocata in questo capitolo finale della trattazione sulle *res naturales*.

Tale scelta permette, in primo luogo, di conferire una certa unità all'intera sezione teorica, il cui centro si colloca così proprio nel libro IV, ovvero nelle nozioni di *virtus* e *actio*; in particolare, nel caso della *virtus animalis*, ciò è evidente nella trattazione dei cinque sensi, la quale, come ha sottolineato Iolanda Ventura, si trova distribuita tra diverse discipline, rischiando “de donner l'impression d'une étude éparpillée et déconnectée des organes des sens, où les différentes disciplines poursuivent leur chemin intellectuel de manière parallèle, sans entrer ni en contact ni en conflit”⁴². Nel LR essa è effettivamente ripartita tra diversi libri, ma non in modo privo di connessioni: il medico deve infatti partire dallo studio della struttura degli organi di senso (anatomia, libro III), concepita come finalizzata all'esecuzione delle funzioni loro proprie, per poterne desumere il funzionamento naturale (fisiologia, libro IV) e la comunicazione con la *mens* (psicologia, libro IV); si potrà così identificare tutto ciò che da queste *actiones* si discosta, ovvero una *diversitas* di *accidentia* che sopravvivono in tali organi, le loro cause (sintomatologia ed eziologia, libro VI) e le malattie stesse (patologia, libro IX); su questa base si potrà sviluppare la terapia, delineata nel libro V (farmacologia) e IX (chirurgia) della sezione pratica. Simili considerazioni valgono anche per la descrizione del cervello e del movimento volontario, a loro volta ripartite fra questi stessi libri. Perciò, tramite la traduzione del KM, il LR fornisce ai lettori latini un modello per una trat-

41 Cfr. Claudius Galenus, *Exhortation à l'étude*, cit., pp. 284 (cap. IV.7); 406-407.

42 I. Ventura, *L'œil et la vision entre anatomie, pharmacopée et chirurgie au Moyen Âge : un dialogue difficile entre savoirs en développement*, in E. Gielen, M. Goyens (a cura di), *Towards the Authority of Vesalius*, Brepols, Turnhout 2018, p. 230.

tazione ben interconnessa e unitaria delle diverse discipline afferenti alla medicina: modello la cui fortuna resta da tracciare, così come sarà necessario proseguire verso uno studio trasversale delle tematiche qui analizzate in relazione al solo libro IV.

In secondo luogo, quest'ultimo capitolo rende chiaro al lettore-medico perché egli debba padroneggiare temi all'apparenza propri della filosofia: non si tratta di descrivere *ex causis per demonstrationem* entità o processi non verificabili dall'osservazione – come l'essenza dell'anima, l'esercizio della volontà, l'intellezione sovrasensibile – bensì di avere una base per identificare, come afferma Stefano nell'introduzione alla sezione pratica, *humorum temperantia* e *morbis*: si noti la ricorrenza degli stessi termini chiave presenti nel capitolo ventesimo⁴³. Al-Mağūsī non riteneva però che ciò andasse a detrimento dell'utilità della medicina: nel KM si legge che l'esercizio di qualsiasi attività intellettuale non può avere luogo senza la salute del corpo, assicurata dall'attività del medico, dotata quindi di un assoluto primato⁴⁴. Stefano, invece, pur traduttore preciso di questa e altre espressioni del trattato, arriva a conclusioni opposte, probabilmente proprio dopo aver letto libri come il IV: nella prefazione, in cui si esprime liberamente, dichiara che il fatto di assicurare la *sanitas* non basta per considerare la medicina più di un sapere introduttivo, destinato a rimandare ad altre discipline fondative⁴⁵. D'altra parte, definire come incompleta la descrizione della natura umana offerta dalla scienza medica permette anche di limitarne le potenziali derive materialiste – evidenziate, come si è detto, da Danielle Jacquart –, rimandando il lettore ad altri testi per una corretta spiegazione dei concetti più problematici.

43 Le citazioni sono sempre sulla base di C. Burnett, *Antioch as a Link*, cit., pp. 32-33.

44 Nel capitolo 3 del libro I del KM si legge: “Dato che l'intelletto non può sussistere senza la salute dell'anima razionale, e la salute dell'anima razionale non può sussistere senza la salute dell'anima animale e vegetativa, e la salute di queste due anime non sussiste senza la salute del corpo, e la salute del corpo non sussiste senza l'equilibrio degli umori, e l'equilibrio degli umori non può sussistere senza l'equilibrio del temperamento, e l'equilibrio del temperamento non può sussistere senza il regime di vita stabilito dalla medicina, grazie alla quale si ha la custodia della salute nei sani, qualora essi siano in questa condizione, e il ripristino della salute in loro, qualora la perdano – se insomma le cose stanno come noi abbiamo appena delineato, allora la medicina per forza è superiore e migliore in utilità rispetto alle altre discipline”.

45 Si fa riferimento al testo citato a p. 16.

APPENDICE

Per rendere più agevole la lettura dell'articolo, si è deciso di costruire un piccolo glossario latino-arabo come sua appendice. Qui sono elencati, in traslitterazione, tutti termini arabi del *Kitāb al-Malakī* richiamati all'interno dell'esposizione, affiancati alla loro traduzione nel *Liber Regalis* e nella *Pantegni*. Si tratta quindi anche di un primo passo verso un confronto più esteso e approfondito delle due traduzioni, tale da ampliare i pochi e brevi accenni presenti nel testo. Si deve però sottolineare che si tratta di un lavoro di natura provvisoria per quanto riguarda la traduzione di Costantino l'Africano: in assenza di un'edizione critica della *Pantegni*, si è fatto ricorso al sopracitato codice di Helsinki (n. 5 p. 17) e al noto codice The Hague, Koninklijke Bibliothek, 73 J-6, ss. 20v-25v. Eventuali varianti sono state indicate nel seguente modo: lezione The Hague / lezione Helsinki. Dato che nella *Pantegni* non è sempre possibile individuare una corrispondenza precisa con il testo di partenza, in quanto alcune frasi sono omesse o abbreviate, in alcuni casi non è stato indicato un corrispettivo del termine arabo.

Testo arabo del <i>Kitāb al-Malakī</i>	Traduzione nel <i>Liber Regalis</i>	Traduzione nella <i>Pantegni</i>
al-'amūr al-ṭabī'yyia	res naturales	res naturales
ṭabāt	firmitas	
ḡins	genus	genus
muḥarrik li-l-'a'ḍā' bi-'irāda	volontarie membra movens	voluntarii motus / voluntarium motum faciens
ḥassa	sentio	sentio sensus operare
ḥifẓ	custodia	custodia
ḥāl	habitus	

'istaḥāla	alterari	mutare
		commutare
		immutare
		se apparare / se adaptare
ḥayawānī	vitalis	spiritualis
muḥalḥal	rarafactus	rarus
taḥayyul	fantasia	fantasia
		immaginatio
tadbīr	regimen	ordinatio
dawām	perseverantia	
ḍikr	memoria	memoria
ḍihn	mens	mens
ruṭūba mā' iyyia	humiditas aquosa	humectatio aquosa
murakkab	compositus	compositus
rūḥ	spiritus	spiritus
rūḥ bāṣir	spiritus videns	spiritus visibilis
zā'ida	augmentum	frustulum
ṣabīḥ bi-l-'isfunġ	spongie similis	sicut spongia
mušākila	configuratio	similitudo
		similis esse
taṣawwara	formare	formare
ḍarar al-fi'l al-maḥsūs	nocumentum actionis senum	nocumentum sensualis actionis
	actionis quod sentitur nocumentum	
ṭabī'ī	naturalis	naturalis
maṭ'ūm	saporifer	gustandus
'i'tidāl	temperantia	moderatio
'aql	animus	intellectus
taḡayyara	immutare	se aptare
mufrad	simplex	simplex
maṣṣil	disgregatio	concatenatio
fi'l	actio	actio
	actus	actus
fikr	cogitatio	intellectus
		ratio

qara‘a	intono	tangere
	percutio	
	commoveo	
qism	dividens	
taqallaṣa	reductio	rugare / regere
qawām	subsistentia	
maqām + gen.	vis + gen.	idem valere quod...
qūwa	virtus	virtus
	potentia	
tamyyīz	discretio	intellectus
	discretio et iudicium	iudex et discretor rerum
	regimen ac dispositio	
naẓara	speculor	
nafsānī	animalis	animatus
		animalis
al-hawā’ al-muḍī’ al-nahārī	aer illuminatus diurnus	aer diei clare
al-hawā’ al-nārī al-muḍī’	aer igneus et illuminatus	
watar	corda	corda
wi‘ā	vas	
tawahhama	immaginari	immaginari