

**UN INCUNABUL DIN COLECȚIA PERSONALĂ A BARONULUI
SAMUEL VON BRUKENTHAL: ARISTOTELES, *METAPHYSICA*,
PADUA, LAURENTIUS CANOZIUS, 1473, CUPRINZÂND
*COMENTARIUL LUNG AL LUI AVERROES***

CONSTANTIN ITTU
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

**An Incunabulum from Baron Samuel von Brukenthal's Private Collection: Aristoteles,
Metaphysica, Padua, Laurentius Canozius, 1473, with Averroes' *Long Commentary***

ABSTRACT

The Brukenthal National Museum Library has an impressive collection of incunabula – to be more precise, 442 titles in 282 volumes –, one of them being Aristoteles, *Metaphysica*, Padua, Laurentius Canozius, 1473. The book, which includes Averroes' *Long Commentary* on the Aristotelian *Metaphysics*, had belonged to Samuel von Brukenthal's private collection. The Italian Laurentius Canozius (1425-1477) – and who is also known as Lorenzo Canozzi, Lorenzo Canozio – was not only a typographer, but a painter and engraver, as well. This copy of *Metaphysics* is important because it contains the Latin version of Averroes' *Long Commentary*, one which was written in Arabic by his author, and lost – maybe burned – because of political reasons. It was stated that the philosophical texts of Ancient Greece were translated from Greek into Arabic, and later on, during the European Middle Ages, they were translated into Latin. This is true, but not completely simply because those texts have been first translated from Greek into Syriac – in Baghdad, but not exclusively there, during the Abbasid dynasty –, then they were translated into Arabic. Another issue which has to be mentioned is the fact that Averroes – who had no knowledge of Greek or Syriac, being born in Cordoba, El Andalus – used other/previous Arabic translations to work out his long commentary. Last but not least, the study is also dealing with the role and importance of the caliphs and the Court noblemen who sponsored – or, at least, encouraged – that fantastic, and, at the same time, the magnificent process of translation not only from one language into another, but also from one philosophical framework into a different one.

Cuvinte-cheie: Biblioteca Brukenthal, incunabul, Aristotel, Metafizica, Averroes, Comentariul Lung

Key words: Brukenthal Library, incunabulum, Aristotle, Metaphysics, Averroes, Long Commentary

Colecția de incunabule a Bibliotecii Muzeului Național Brukenthal din Sibiu adăpostește un exemplar din *Metafizica* lui Aristotel, editat de Laurentius Canozius la Padua în 1473. Este vorba despre un volum de 195 file nenumerate, cu prima filă lipsă, în tipar negru și text pe două coloane cu ornamente în culori, legătura fiind din scoarțe de lemn învelite în piele cu ornamente în fier rece. Editorul, Laurentius Canozius (1425-1477) – cunoscut și ca Lorenzo Canozzi, Lorenzo Canozio – a fost un gravor, tipograf și pictor italian,

a cărui primă ediție din Aristotel precis datată este cea din 22 noiembrie 1472¹. Cartea discutată aici – și care, în catalogul Veturiei Jugăreanu este trecută în felul următor: Aristoteles, *Metaphysica. Cum comm. Averrois*, Padua, Laurentius Canozius, 1473, 2^o – provine din colecția personală a baronului Samuel von Brukenthal² și cuprinde *comentariul lung* al lui Averroes, fiind valoroasă inclusiv din cauza faptului că majoritatea textelor în arabă ale lui Averroes s-au pierdut, supraviețuind doar traducerile în ebraică și latină, una dintre respectivele traduceri în latină regăsindu-se în acest incunabul.

Pornim la drum în acest demers, având drept reper afirmația lui Hegel, din *Istoria filosofiei grecești*, pusă la începutul operei respective, anume că, *orice om care gândește, când se apropie de Grecia, se simte acasă*³. Pentru Aristotel, metafizica era *prote philosophia* („prima filosofie”), în situația în care este îndeobște cunoscut faptul că termenul *metafizică* vine din două cuvinte grecești, *meta* (după) + *physica* (fizică). Mai puțin știut este însă faptul că cel care este considerat părintele cuvântului – *metafizică* fiind privită azi, ca și ieri, drept un domeniu distinct din filosofie – este editorul lui Aristotel, Andronicus din Rodos (trăitor în Roma secolului I î. Hr.). Inițial, s-a crezut că este vorba doar de un simplu aspect redacțional, anume că Andronicus a pus cartea *primei filosofii* chiar după *Fizica* lui Aristotel, numind-o *Metafizica*, cu sensul de „cartea care vine după cartea despre fizică”. Știm azi că Aristotel nu și-a numit nicăieri opera *Metafizica*, iar știința pe care el o căuta este definită ca *episteme*⁴.

La rândul-i, conceptul de *episteme* a fost privit, în gândirea antică, atât ca o cunoaștere adevărată, opusă lui *doxa* („opinie” sau „judecată”), cât și o cunoaștere teoretică – în situația în care, de cele mai multe ori, termenii pe care îi folosim nu au sensuri unice, singulare; din contră sunt *pollahos legomenon*, „cu sensuri multiple”⁵ –, una aflată, evident, în opoziție cu *praktike* („acțiune” sau „activitate”) și *poietike* („poetică” sau „artă”)⁶. Însă, în greacă, *ta meta ta physika* poate însemna fie ceea ce se află, sub raport redacțional, *după* tratatele de fizică – așa cum am arătat mai sus –, fie ce se află *dincolo* de domeniul de studiu al fizicii⁷; altfel exprimat, „ceea ce depășește lumea fizică” sau „ceea ce se situează dincolo de natură”⁸.

Pentru cel de-al doilea sens, avem mărturia neoplatonicianului Simplicius, viețuitor în secolul al VI-lea d. Hr., care a înțeles sintagma *ta meta ta physika*

¹ Krays 1995, p. 191.

² Jugăreanu 1969, p. 36; Schatz, Stoica 2007, p. 149.

³ Tsatsos 1979, p. 2.

⁴ Aristotel 2007, p. 9.

⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁶ Peters 1993, p. 67, 232, 230.

⁷ *Ibidem*, p. 10.

⁸ Turcan 2021, p. 53.

drept știința care are ca obiect de cercetare realitatea suprasensibilă, cu alte cuvinte, transcendentul. Anterior lui Simplicius, Alexandru din Aphrodisia (secolul al III-lea d. Hr.), cunoscut comentator al operei lui Aristotel, percepe sintagma în discuție ca însemnând „ceea ce vine pe locul doi, după fizică” sub raportul didactic de dobândire a cunoașterii. Ca reper, el a luat afirmația lui Aristotel că o cunoștință, cu cât este mai abstractă, cu atât este mai greu de dobândit, or metafizica este mai greu de abordat decât fizica⁹ din pricină că este mai abstractă decât aceasta¹⁰. Chiar dacă într-un alt registru, întâlnim ideea și la mistica germană Hildegard von Bingen (1098-1179), în viziunea căreia *se cuvine mai întâi să fie cele trupești și după aceea să vină cele spirituale; deoarece chiar și robul vestește dinainte venirea stăpânului său, nu domnul merge înaintea robului care îi slujește*¹¹.

Este posibil ca *poietike*, amintit fugitiv în rândurile de mai sus, să trimită cu gândul la o altă temă aristotelică, de data aceasta din *De anima*, una privind dihotomia *nous pathetikos* („intelect pasiv”) – *nous poietikos* („intelect activ”) și unde *nous poietikos* este considerat ca nefiind caracteristic umanului, ci sferei Divinului, iar conectarea la acea sferă îl înnobilează spiritual pe om¹². În sprijinul acestei afirmații vine – ne spun specialiștii în istoria filosofiei – sintagma *ouk hote men noei hote d’ou noei*, care trebuie nu tradusă, ci interpretată în felul următor: „mintea – cu trimitere la *nous poietikos* – [nu se află în situația ca] o dată [să] știe, iar altădată [să] nu [știe]”, deoarece, fiind de sorginte divină, nu cunoaște odihna precum lucrurile pământești însuflețite¹³.

De altfel, *Metafizica* are, spre finalul său (cartea a XII-a, 1072b-1073a), un pasaj [...] *prea puțin remarcat și prea puțin comentat până acuma de către exegeți*, pasaj în care Stagiritul ridică problema vieții veșnice și a deplinei fericiri, *problemă intens valorificată ulterior de către creștinism*. Ca să fie înțeles paragraful anterior, trebuie subliniată o idee a lui Aristotel, anume că viața omului comportă trei paliere: a) la baza unei astfel de construcții piramidale se află nivelul vegetativ, comun plantelor, animalelor și omului, nivel care constă din hrănire (*trophein*), respectiv schimb de materii cu natura înconjurătoare; b) nivelul cunoașterii prin simțuri (*aisthesis*), pe care omul îl are comun doar cu animalele, nu și cu plantele, și care constă în schimb de impresii senzoriale cu mediul înconjurător; c) *episteme*, explicat în rândurile de mai sus, motiv pentru care nu necesită o revenire, cu adaosul că acest nivel, privit *inclusiv* ca „viață contemplativă”, este considerat unul specific doar omului și Divinului, – și care permite/determină un schimb ideatic între cele două entități –, Divin înțeles într-o pură

⁹ Streijger, Bakker 2016, *passim*; Lang 1992, p. 162, 287.

¹⁰ Peters 1993, p. 11.

¹¹ Hildegard din Bingen 2021, p. 179.

¹² White 2004, p. 725-739; Brentano 1992, p. 313-341.

¹³ Kamińska 2017, p. 21.

viziune aristotelică, ca *Arche* („Principiu”) sau *Proton kineoun* („Prim mișcător”), care mișcă lucrurile spre bine. În sens aristotelic, *actul contemplării este cea mai mare și mai pură fericire. Divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi oamenii din când în când*¹⁴. La propria-i interogație – *cum se face [...] că nimeni nu încearcă plăcerea în mod continuu? Nu cumva din oboseală?* – Aristotel constată că *nimic din ce e omenesc nu e capabil să desfășoare o activitate fără întrerupere*¹⁵.

De la ideea de *plăcere* se poate glisa spre cea de/despre *râs*, iar reperul este *Etica nicomahică*, în traducerea arabă a lui Hunayn ibn Ishaq (m. 873), datorită faptului că traducătorul (creștin, fluent în limba siriacă) a răspândit zicerea lui Aristotel că numai omul râde, el fiind singura ființă logică și elocventă. Însă, în acel al IX-lea secol, teologii musulmani erau prinși într-o dispută dacă Divinul *se miră și zâmbește* sau nu. Unii dintre ei au considerat că răspunsul ar fi pozitiv, în schimb, oponenții lor au privit antropomorfismul ca fiind incompatibil Atotștiutorului, *deoarece nu se miră și nu râde decât cine „întâi nu știe și apoi știe”*¹⁶.

Această a doua concluzie ne trimite – chiar dacă, aparent, indirect – la interogația lui Thoma d’Aquino (†1274), *are Dumnezeu liber arbitru?* din *Summa theologiae*. Iar răspunsul dominicanului este unul negativ: *Se pare că Dumnezeu nu are liber arbitru [...] liberul arbitru este facultatea rațiunii și a voinței prin care se alege binele și răul. Dar Dumnezeu nu vrea răul [...]. Așadar, nu există liber arbitru în Dumnezeu*¹⁷.

Revenind la pasajul aflat spre finalul *Metafizicii*, în care autorul ridică problema vieții veșnice, *problemă intens valorificată ulterior de către creștinism* – cum am accentuat mai sus –, se consideră că teza conform căreia filosofia a pătruns în creștinism elenizându-l este exagerată. Se estimează, în schimb, că teologia a împrumutat metode și terminologie filosofică, fără a abdica de la adevărurile Revelației. În istoria filosofiei, epoca filosofiei medievale (250-1500) este structurată în două perioade, prima fiind filosofia patristică (sec. II-VII), iar a doua, cea scolastică (sec. VIII-XV). Pentru filosofia patristică, fundamentală este credința creștină, în situația în care importanța gândirii grecești nu poate fi nicidecum neglijată. Este perioada unor discuții aprinse și dezbateri aprige privind raportul dintre filosofie și teologie, și, pe cale de consecință, cel dintre credință și cunoaștere¹⁸.

Surprinși de sărăcia teologiei aristotelice, filosofii medievali, cu precădere cei de limbă arabă – aici fiind incluși, firește, și creștinii – au pus în circulație,

¹⁴ Iuga 2015, p. 48.

¹⁵ Chindea 2008, p. 103; Aristotel s. a., p. 204, 209.

¹⁶ Tartler 2017, p. 12.

¹⁷ Kenny 2022, p. 76.

¹⁸ Turcan 2021, p. 89.

sub numele Stagiritului, scrieri de sorginte neoplatonică, cele mai cunoscute fiind *Liber de causis*, respectiv *Theologia Aristotelis*. Aceasta din urmă a fost un apocrif atribuit lui Aristotel care cuprindea fragmente din ultimile trei *Enneade* ale lui Plotin, fiind o realizare a mediilor neoplatonice de expresie siriacă, tradusă în arabă în secolul al IX-lea¹⁹.

De altfel, în relativ recentul periodic *Aristotelica*, al cărui prim număr a apărut în 2022, editorii subliniază: *nu mai este o surpriză că, de-a lungul secolelor, chiar curente ori autori care nu se raportează la Aristotel sau chiar au opinii contrare aristotelismului pot fi privite/priviți, într-un fel ori în altul, ca aristotelici, fie prin prisma presupuzițiilor acestora, fie prin cea a categoriilor conceptuale [...] aristotelismul fiind și astăzi, așa cum probabil s-a dorit a fi, o gramatică universală a gândirii raționale și o bază pentru dialogul elevat*²⁰.

*

După cum am menționat în titlu, acest incunabul cuprinde și comentariile lui Averroes la *Metafizica* aristoteliană. Desigur, este vorba despre ibn Rushd, latinizat Averroes, născut la Cordoba, în 1126 și decedat în 1198 la Marrakesch, în Marocul dinastiei almohade, dinastie care a domnit, începând cu secolul al XII-lea, în actualul Magreb și în Andaluzia. Însă, în Andaluzia, până la bătălia de la Las Navas de Tolosa, din 1212, când au fost învinși de hispanicii Reconquistei²¹. De fapt, Almohazii s-au constituit inițial ca sectă religioasă, întemeiată de Abu-Mahomed ibn Tumart, apoi în dinastie (1147-1269), care, după ce a preluat puterea în Magreb, va cuceri Spania, în 1195, pierzând-o odată cu înfrângerea de la Las Navas de Tolosa²².

Averroes provenea dintr-o familie de juriști de prestigiu, tatăl și bunicul deținând demnitatea de *cadiu* (judecător civil), iar el, în tinerețe, a studiat jurisprudența (*fiqh*), teologia, medicina, matematica, astronomia, literatura și filosofia, îndeplinind, la rândul-i, funcția de judecător. Se pare că dascălul care l-a marcat a fost Ibn Tufayl (1105-1185) – în latina medievală Abentofal sau Abubacer –, unul dintre marii gânditori andaluzi ai acelor secole²³. Fără să fie un simplu „moștenitor” al gândirii lui Ibn Tufayl, Averroes a considerat că filosofia nu poate fi privită ca o alternativă autonomă la credință. Chiar dacă – susține gânditorul andaluz – afirmațiile filosofice nu concordă întotdeauna cu cele ale religiei, totuși filosofia (se) constituie (într-)un autentic ghid spre adevărurile de credință²⁴.

Iar, dacă am amintit termenul arab *fiqh* (inițial: „cunoaștere” sau „înțele-

¹⁹ Chindea 2008, p. 113.

²⁰ Fazzo, Kraye 2022, p. 1.

²¹ Lewis 2002, p. 137.

²² Constantinescu 1996, p. 12.

²³ Rus 1994, p. 281.

²⁴ di Giovanni 2019, p. 10.

gere”), se cuvine menționat faptul că a fost privit ca reflectând *cea mai tipică „știință” islamică*, la îmbinarea preceptelor existente în Coran cu cele din *Hadith* (Tradiție). *Fiqh* va căpăta sensul oarecum specializat de „știință a legii religioase” sau, într-o altă traducere – e drept, nu tocmai exactă pentru universul islamic – de „drept canonic”²⁵. Domeniul acesta se ambiționează să cuprindă întregul comportament uman, atât relațiile oamenilor cu Divinitatea, sub forma prescripțiilor rituale, cât și a relațiilor interumane, de la prevederile de drept, de politică, la cele de etichetă ori de bună cuviință. *Fiqh* este considerată „știința” prin excelență în Islam, motiv pentru care *ulama* (pl. *ulemalele*), „învățatul” sau, prin extensie, „savantul” este adevăratul cunoscător de *fiqh*, nu teologul²⁶. Aici, poate că ar trebui meditat asupra faptului că, în Europa, Dante (1265-1321) devenise apărătorul unei concepții filosofice asupra smereniei, subliniind că însuși cuvântul *filosof* – nu „înțelept”, ci „iubitor de înțelepciune” – este *nu o vocabulă de aroganță, ci una de umilință*²⁷. De reținut, însă, confuzia creată de traducerea cuvântului opus lui *ulama*, anume *ummi*, care, într-o abordare strictă, este tălmăcit prin „analfabet”, versus percepția sensului său, cu raportare la Coran, percepție ce presupune persoana care nu cunoaște textele sacre²⁸: *Printre ei sunt și neștiutori de buche – ummiyy în original*²⁹ –, *care nu cunosc Cartea decât din auzite* (Coran 2, 78).

În istoria gândirii islamice, întâlnim un triumvirat format din *’aql* („rațiune”, „intelect”), *kalam* („teologie”) și *fiqh* („lege”) și unde *’aql* – echivalent al grecescului *nous*³⁰ – este privit ca fiind sursa cunoștințelor religioase, bazată pe *naql*, pe „transmiterea” acestora în concordanță cu *Hadith*, cu Tradiția, mai precis, cu tradiția revelată³¹. *’Aql* vine din verbul *aqala* care are, printre altele, și sensul „a interioriza”, la care se pot adăuga, oarecum irelevante pentru noi, „a îngrădi”, „a interna”, „a depăși” etc³². Coranul are o atitudine de reproș amestecat cu dispreț pentru cei care nici măcar nu se străduiesc să aibă trăiri spirituale, catalogându-i ca fiind deopotrivă muți și surzi, iar, prin aceasta, inferiori regnului animalier: *Mai rău decât dobitoacele înaintea lui Dumnezeu sunt surzii și muții care nu pricep nimic* (Coran 8, 22). Însă schimbarea, spune, în altă parte, scripta sfântă, trebuie să vină de la oameni, indivizi ori colectivitate: *Dumnezeu nu schimbă nimic la un popor până ce acesta nu-și schimbă ce are în suflet* (Coran 13, 11).

²⁵ Angheliescu 1986, p. 71.

²⁶ *Ibidem*, p. 71-72.

²⁷ de Libera 2000, p. 301, n. 144; Cosma 2013-2014, p. 95.

²⁸ Wilde 2019, p. 93.

²⁹ *Coranul* 2010, p. 472.

³⁰ Peters 1993, p. 190.

³¹ GaneaBassiri 2016, p. 187-203.

³² Rasyid et al. 2020, p. 228.

În tot acest context, accentul pus pe relațiile interumane din *fiqh*, în special pe cele de etichetă, va deveni nu o sursă, ci una dintre sursele apariției literaturii arabe clasice, definită ca *da'b* (pl. *adab*). Dacă, într-o primă etapă, *adab* însemna un comportament în concordanță cu normele sociale tribale, conservate și, în același timp, transmise prin intermediul proverbelor (*mathal*, pl. *amthal*), aforismelor (*hikma*, pl. *hikam*), povestirilor războinice locale (*ayyam*, pl. *al-^carab*), nu în ultimul rând, prin poezii (*shi'r*). Aici, analiza pornește de la cuvântul *sha'ir* („poet”), care, în epoca preislamică, însemna „cel care știe”, iar *shi'r* încă nu însemna „poezie”, ci „cunoaștere”, posibil „cunoaștere magică”³³. Ulterior, primii auditori ai revelației coranice, tocmai datorită faptului că au fost sensibili la exprimările poetice, au reținut ori și-au însușit mai ușor noul mesaj³⁴, iar prezența, în Coran, a unei sure, *sura 26*, (supra)numită *Poezii*, sugerează locul acordat genului în cadrul textului sacru³⁵.

Lexicografii arabi sunt de acord că *adab*, îmbogățindu-se între timp și însemnând „tradiție”, își are sorgintea în rădăcina *‘DB*, cu sensul ei dublu, de *lucruri minunate și invitație* [la masă]³⁶. De la faza sa medie, cea a sensului de „tradiție”, *adab* va evolua, ca rezultat al contactului lumii arabe – inclusiv violent, prin cucerire – cu alte culturi, la cel de „educație”, devenind, în coordonatele cronologice ale dinastiei abbaside, echivalent al termenului latin *urbanitas*. Or, *urbanitas* era privit în Europa cultivată ca fiind plurivalent, cu sensurile de *politețe, rafinament, curtoazie*³⁷. În fine, conceptualizat, *da'b - adab* definește etica de curtean cultivat. La un moment dat, literatura care va oglindi termenul în discuție va dezvolta genul *rasa'il* (gen epistolar) și cel *nasa'ih* (sfaturi adresate celor puternici), iar mai târziu, în secolul al VIII-lea, conceptul de *adab* va cuprinde un set de valori care definesc un *adib* (un „gentleman islamic”), unul croit pentru demnități înalte³⁸ – Averroes însuși, prin demnitățile deținute, fiind un potrivit exemplu, în acest sens.

*

Averroes a trăit într-o Andaluzie pluriculturală, multietnică și plurireligioasă, în care chiar și creștinii rămași fideli credinței lor, s-au împărtășit de avantajele culturale ale limbii arabe, după cum aflăm de la Alvaro, creștin din Cordoba, care, cu regret, remarcă următoarele: *mulți dintre coreligionarii mei citească poeziile și povestirile arabilor, cercetează scrierile teologilor și filosofilor musulmani, nu pentru a le contracara, ci pentru a învăța cum se pot exprima cât mai corect și elegant în arabă. Unde mai întâlnești azi un laic dispus să citească*

³³ Rosenthal 1970, p. 5-10.

³⁴ Bauer 2010, p. 707.

³⁵ *Ibidem*, p. 715.

³⁶ Pettersson 2006, p. 201-202.

³⁷ *Ibidem*, p. 202.

³⁸ Natij 2019, p. 342-368.

niște comentarii a Sfințelor Scripturi în latină? Care dintre ei cercetează Evangheliile, Profeții sau Faptele Apostolilor? Toți tinerii creștini, remarcați pentru calitățile lor, știu numai limba și literatura arabilor, citesc și studiază cu zel cărți arabe, ridicând mari biblioteci la prețuri exorbitante și proclamând pretutindeni că o astfel de literatură merită toată admirația. Aproape că nu există cineva printre noi capabil să scrie o scrisoare unui prieten, într-o latină cât de cât acceptabilă, dar sunt nenumărați cei care pot nu numai să se exprime în arabă, dar chiar să compună poezii cu o artă care o depășește pe cea a arabilor înșiși³⁹.

Contemporan atât cu Maimonide (1135-1204), cât și cu Aberald (1079-1142), Averroes este considerat ca ultimul filosof al Spaniei maure. Dinastia berberă a Almohazilor nu a privit cu ochi buni studiul filosofiei, considerându-l sursă de erezii și necredință, astfel că, în vremea lor, filosofii și discipolii acestora au fost persecutați, iar lucrările lor au fost interzise, confiscate și puse pe foc. Drept consecință, majoritatea textelor filosofilor arabi scrise în original s-au pierdut, iar singurele care au reușit să înfrunte veacurile au fost traduceri lor în latină și ebraică. O soartă asemănătoare au avut-o și lucrările în arabă ale lui Averroes, care însă traduse și, astfel, salvate, au stârnit interesul iubitorilor de filosofie evrei din Spania, Provența și Italia⁴⁰.

În 18 martie 1229, după negocieri fructuoase încheiate cu un tratat de pace cu sultanul ayyubid, al-Kamil, Frederic al II-lea s-a încoronat rege al Ierusalimului⁴¹. Încoronat împărat la Roma, încă din 1220, Frederic al II-lea von Hohenstaufen a domnit mai mult asupra domeniilor sale italiice, decât asupra celor aflate la nord de Alpi. Acest pasionat de știința și cultura arabă a fost excomunicat, în 1227, de papa Grigore al IX-lea (1227-1241) – papă care, printre altele, a denunțat în 1238, *lumina sfântă* de la Ierusalim, ca fiind o fraudă⁴² – din cauza faptului că nu a fost de acord să participe la cea de-a șasea cruciadă. Cu toate acestea, o suită de întâmplări din Europa au făcut ca, în urma unor tratative, împăratul Frederic al II-lea de Hohenstaufen să accepte plecarea în cruciadă, cu condiția de a se putea căsători cu Isabela al II-a, regina Ierusalimului. Mariajul a avut loc, Isabela a venit și a locuit la Palermo, iar încoronarea lui din 1229 a survenit după moartea reginei din anul 1228⁴³. La rândul său, aflat în dificultate din cauza unor conflicte dinastice, sultanul kurd din dinastia abyyudă, al-Malik al-Kamil (1179-1238) – nepotul lui Saladin –, s-a văzut obligat să încheie, în 1229, un tratat de pace pe zece ani cu Frederic al II-lea, în virtutea căruia Ierusalimul și celelalte locuri sfinte ale regatului

³⁹ Lewis 2002, p. 134.

⁴⁰ Marenbon 2011, p. 99-105.

⁴¹ Halper 2019, p. 243.

⁴² Le Strange 2010, p. 202.

⁴³ Louda, Mclagan 1991, p. 223-225.

Ierusalimului au revenit cruciaților⁴⁴. Ca protector imperial al literelor și artelor, Frederic a fost fondatorul Universității din Neapole și realizatorul unui amplu proiect de traducere a textelor arabe în limba latină. În acest context, nu mai puțin de cincisprezece comentarii ale lui Averroes au fost traduse în arcul cronologic al anilor 1224-1250, textele respective fiind răspândite mai întâi la Paris și Köln, apoi în restul Europei catolice, unde *au fost citite, studiate, interpretate și discutate în mediile universitare ale timpului*⁴⁵. În paralel, s-a dezvoltat un nou curent cultural, cel al traducerilor arabe nu numai în latină, ci și în ebraică. Una dintre figurile emblematice a fost Jacob Anatoli, care emigrase din Provența la Napoli în 1231, aici, el ocupându-se, în principal, de traducerea comentariilor lui Averroes. Într-un text, Anatoli mulțumește Divinității că Frederic este patronul său pe tărâm cultural, că împăratul cultivă mecenatul, oferindu-i *hrană și bani*. Provensalul nu a fost singurul implicat în acest demers, aici se cuvine a fi amintiți, printre alții, Jacob ben Mahir ibn Tibbon (1235-1306), Samuel ben Judah din Marsilia (1294-?) ori Qalonimos ben Qalonimos (1286-1328)⁴⁶.

În schimb, în Spania, patria lui Averroes, era faimoasă Școala de traducători din Toledo sau *Escuela de traductores de Toledo*⁴⁷, școală ce a cunoscut două etape distincte: prima, din secolul al XII-lea, sub patronajul arhiepiscopului Raimond de Toledo (1125-1152), când s-au tradus opere filosofice și religioase din arabă în latină. Ideea posibilității unor astfel de traduceri se baza pe teza esențială că filosofia și religia nu se opun una alteia, teză care va fi bine argumentată ulterior, în secolul al XIII-lea, de filosoful scandinav Boethius din Dacia (1240-1284), unul dintre protagoniștii mișcării filosofice cunoscută sub denumirea de *averroism latin*⁴⁸.

Însă coordonatele culturale europene se schimbă odată cu apariția universităților, Bologna și Salerno revendicându-și statutul de cele mai vechi universități ale Europei. Bologna, fondată în 1088 și orientată spre drept, nu a avut o clădire permanentă a universității până în anul 1565, în vreme ce Salerno, orientată spre medicină, și-a pierdut relativ repede gloria academică. Universitatea, ca *instituție*, a prins primele rădăcini la Paris, respectiv la Oxford⁴⁹, anul de fondare al ultimei menționate fiind 1096 – de altfel, a doua cu activitate neîntrerupă de la începuturile sale până azi, după cea din Bologna –, apoi Cambridge, atestată documentar în 1209, la care trebuie amintită neapărat cea din Paris, din secolul al XII-lea, recunoscută de regele Franței, Filip August

⁴⁴ Ittu 2000, p. 72.

⁴⁵ Halper 2019, p. 244.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 245; Burnett 1999, p. 259-299.

⁴⁷ Alten et alii 2014, p. 153-155.

⁴⁸ de Libera 2000, p. 286, n. 28; Marenbon 2007, p. 135-147.

⁴⁹ Kenny 2022, p. 64.

la 1200 și de papa Inocențiu al III-lea la 1250⁵⁰. Exemplele ar putea continua cu menționarea universităților lusitano-hispanice, noi rezumându-ne doar la universitatea din Coimbra, fondată în 1290 de regele Dinis (Denis) al Portugaliei (1279-1325) și recunoscută în același an de papa Nicolae al IV-lea. La început și-a avut sediul la Lisabona, apoi, în 1308, a fost transferată la Coimbra, alternând între cele două orașe până în 1537, când a rămas definitiv la Coimbra⁵¹.

Întorcându-ne pe malurile Senei, când legatul papal aprobă statutul Universității din Paris, în 1215, exista deja – și încă de cinci ani, anunțată prin „vocea” trimisului papal, Robert din Courson (†1219)⁵² – interdicția de a se preda metafizica lui Aristotel, precum și orice *summa* a acesteia. La rândul său, papa Grigore al IX-lea ordonă din nou, în 1231, ca textele interzise în 1210 să nu fie predate înainte de a fi examinate de o comisie de teologi cu scopul de a elimina erorile. Cu toate acestea, nici Parisul, cu atât mai puțin Oxfordul, nu au fost afectate în adevăratul sens al cuvântului. Pe la 1250, textele lui Aristotel erau predate totuși în universități⁵³. Practic, noul peisaj cultural era *efectul stărilor din trecut și cauza celor din viitor*⁵⁴, dovadă că, la aproximativ trei decenii după moartea lui Averroes, episcopul Robert Grosseteste (1175-1253) – cu studii la Oxford, unul dintre pionierii introducerii traducerilor din textele filosofice grecești și arabe în universul creștinismului latin – va cita copios din *Comentariul lung* al andaluzului la *Metafizica* în lucrările sale, scrise între 1225 și 1231, *De potentia et actu* și *De motu supercelestium*⁵⁵. Să-l lăsăm, fie și pentru câteva clipe, pe Joseph Goering, editorul său modern, să ne vorbească despre Robert Grosseteste: „nici unul [dintre contemporanii săi] nu a îmbrățișat cu așa putere sau cu o așa capacitate întregul spectru al cunoștințelor din acel timp, trecând cu ușurință de la muzică și medicină la astronomie și cosmologie, de la studiul [...] lui Aristotel la Părinții greci și latini și mai departe, traducând ori comentând „Ierarhiile” lui Pseudo-Dionisie”⁵⁶.

De altfel, aceasta a fost epoca în care exegeți ai textelor aristotelice ori hermeneuți ai scrierilor lui Averroes au devenit personalități marcante în universitățile din Padova sau Bologna, din Ferrara sau Veneția, dominând demersul filosofic al timpurilor lor⁵⁷.

⁵⁰ Ittu, Ittu 2019, p. 9-10.

⁵¹ Kenny 2022, p. 64-65.

⁵² Aquino 1997, p. 7.

⁵³ Mesaroș 2005, p. 231.

⁵⁴ Mamulea 2021, p. 93.

⁵⁵ Amerini, Galluzzo 2014, p. 90.

⁵⁶ Goering 2003, p. XI; Panti 2003, p. 156-157.

⁵⁷ Giglioni 2013, p. 10.

*

Mult timp s-a susținut că operele filosofiei clasice grecești s-au tradus din greacă în arabă, iar apoi, prin intermediul unor nuclee culturale medievale, cum au fost Sicilia lui Frederic al II-lea Hohenstaufen ori Școala de traducători din Toledo-ul hispanic, din arabă în latină. Corect, dar incomplet: în primul rând, „versiunea” arabă a filosofiei, științei și medicinei grecești (se) constituie (într-)o veritabilă punte de legătură între operele Antichității și lumea islamică a Evului Mediu și, în același timp, (într-)un punct de pornire pentru formulările abstracte din limba arabă, formulări hrănite din și prin excelente traduceri, cu precizarea că niciun traducător nu a fost musulman. În acest context, traducerile s-au făcut fie din texte grecești, adăpostite în bibliotecile unor personalități care cunoșteau această limbă, fie pe traduceri existente deja în siriacă⁵⁸. În al doilea rând, traducerile în arabă aparțin diferitelor școli de traducători, cuprinse într-un arc cronologic care începe cu epoca lui al-Ma'mun (813-833) și se încheie la sfârșitul secolului al X-lea⁵⁹.

În secolul al VII-lea, când limba arabă a devenit dominantă într-o arie vastă, dar nu avea încă un alfabet stabil, s-au scris texte arabe în alfabet siriac, iar această metodă, de a scrie un text dintr-o limbă în alfabetul alteia, s-a numit *garshuni*⁶⁰. Un singur exemplu: *Paradisul noetic* („al-Firdaws al-'aqli”) – și unde intelectul uman, *'aqli*, este echivalentul în arabă a aceea ce filosofii greci au numit *nous*, cum am precizat într-una dintre paginile anterioare –, un tratat mistic și ascetic anonim scris în greacă, cândva între secolele VII-XI, după toate probabilitățile în Palestina ori Sinai – deși sorgintea sa bizantină nu poate fi exclusă –, al cărui original s-a pierdut, dar a supraviețuit în/prin două manuscrise scrise în *garshuni*⁶¹. Că siriaca a fost un adevărat intermediar între greacă și arabă, o dovedește și un manuscris arab cuprinzând lucrarea lui Arhimede, *Despre sferă și cilindru* – terminată de el în jurul anului 225 î. Hr. și în care este pentru prima dată descris în detaliu cum se calculează suprafața sferei și a cilindrului, precum și volumele lor – în care scribul se plânge că, din textul în limba siriacă avut la dispoziție, lipsește materialul ce ar fi trebuit să fie la început⁶².

Se afirmă, pe bună dreptate, că *limbile care au jucat un rol hotărâtor în transmiterea și diseminarea cunoștințelor pe spații geografice mari au fost, de obicei, limbile marilor puteri politice din diferitele epoci istorice, însă cu unele excepții, cum au fost pali și siriaca. [...] Pali, care nu a devenit niciodată vehiculul lingvistic al unei mari puteri politice, a ajuns vectorul de răspândire a*

⁵⁸ Walzer 1953, p. 91.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 93.

⁶⁰ Kiraz 2012, I, p. 29-31.

⁶¹ Treiger 2020, p. 329.

⁶² Lorch 2001, p. 314.

cunoștințelor pe arii extinse din sud-estul asiatic datorită faptului că a fost instrumentul de convertire folosit de misionarii budiști [plecați din India]⁶³.

La fel s-a întâmplat cu limba siriacă – ramură a limbii aramaice, vorbită inclusiv de Iisus și contemporanii săi din Țara Sfântă – aceasta identificându-se deopotrivă cu o biserică, în sensul larg al cuvântului, și cu o credință, creștinismul. S-au păstrat până astăzi mai mult de douăzeci de mii de manuscrise în limba siriacă, în majoritate, scrieri cu subiecte de teologie, filosofie, comerț, știință și medicină⁶⁴. În sensul larg al cuvântului, biserica menționată aici este *biserica siriană* sau *siro-orientală* – din care azi fac parte, *biserica maronită*, *biserica iacobită*, cea *chaldeeană catolică*, nu în ultimul rând cea *siro-catolică* –, iar limba utilizată de creștinii și scriitorii creștini din provinciile celui de-al treilea Imperiu Persan sau Part (până în 226 d. Hr.), Imperiul Sasanid (226-640 d. Hr.), respectiv în vremea Califatului arab a fost *limba siriacă* sau *siriană veche*⁶⁵.

Dar, să-l lăsăm pe profesorul clujean Alexander Baumgarten să ne explice, cu savoarea-i caracteristică, consecințele decretului lui Iustinian prin care se interzicea predarea filosofiei non-creștine în imperiu, filosofii fiind obligați să ia calea exilului în acel Imperiu Persan menționat mai sus⁶⁶: *după 529, grosul textelor aristotelice, alungate dintre greci de împăratul care nu i-a mai vrut filosofi, a plecat spre perși și spre creștinii sirieni. Aici s-a întâmplat pentru prima oară ce avea să se repete de nenumărate ori în istoria culturii, cu diferite limbi [...] sirienii au înțeles că își pot fixa limba traducându-l pe Aristotel, iar la Nisibis, învățatul Sergius a comentat, în siriacă, „Categoriile”. De aici lucrurile au mers mai departe, până când arabii [...] au întâlnit „falsafa” [filosofia în arabă, dar cu sensul ca fiind cea de sorginte elenă – n. n. C. I.] sub numele lui Aristotel și s-au gândit că dar mai de preț grecii nu le puteau face⁶⁷.*

Ioannes Malalas (cca 491-578), autorul celei mai vechi cronici bizantine ajunse până la noi, *Chronographia*, vorbitor nativ de siriacă – numele *Malalas* provenind se pare din siriacul *malolo* („retor” sau „orator”) – și care s-a familiarizat mai târziu în tainele scrierii grecești⁶⁸, afirma: *în vremea consulatului lui Decius, împăratul a emis un decret și l-a trimis atenienilor, în decret precizându-se că nimănui nu-i este îngăduit nici să predea filosofie și nici să nu se ocupe de astronomie [...] – cu precizarea, deloc de neglijat, că astronomia era o disciplină studiată în școlile filosofice, inclusiv la Atena⁶⁹.*

⁶³ Takahashi 2014, p. 29.

⁶⁴ Michelson, Gibson 2016, p. [3].

⁶⁵ Avva Iosif Hazzaya 2019, p. XVIII-XXI.

⁶⁶ Adămuț 2003, p. 25.

⁶⁷ Baumgarten 2012, p. 29.

⁶⁸ Lapidge 1996, p. 98.

⁶⁹ Watts 2004, p. 171-172.

Aici se cuvine să-l amintim pe Paul Persanul (Paulos Parsaya, în siriacă), teolog și filosof din secolul al VI-lea, de la Curtea regelui sasanid Khosroe I (aprox. 531-579), monarh cunoscut ca patron al filosofiei grecești în regatul persan. Paulos Parsaya a trăit în vremea patriarhului nestorian Ezekiel (567-580), iar informații nesigure și, prin aceasta, prea puțin credibile, îl dau, mai întâi, ca fiind aspirant la tronul mitropolitan de Persis, apoi ca apostaziat care a trecut la zoroastrism. Ambele afirmații sunt contestate de majoritatea cercetătorilor de azi, iar ceea ce se știe cu certitudine este că Paul Persanul este autorul unor tratate în limba siriacă, azi pierdute, privind textele aristotelice⁷⁰.

A doua personalitate este Sergiu de Resh'ayna, medic și preot din secolul al VI-lea, cunoscut mai ales pentru traducerea lucrărilor medicale din greacă în siriacă, scrieri care au fost ulterior traduse în arabă, în timpul califatului abbasid, în arcul cronologic al secolelor VIII-IX. Astfel, Sergiu de Resh'ayna este autorul unui *Comentariu* la *Categoriile* lui Aristotel în care se întâlnește una dintre primele referințe la Platon⁷¹. De altfel, Sergiu, considerat unul dintre reprezentativii autori siro-occidentali ai *școlii perșilor*, privea logica aristotelică drept un instrument de primă importanță pentru înțelegerea textelor Sfintei Scripturi⁷². Cele două personalități, Paul Persul și Sergiu de Resh'ayna, traducători din greacă în siriacă, au contribuit la îmbogățirea moștenirii patrimoniului aristotelic, atât prin traduceri propriu-zise – la rândul lor, surse pentru alte traduceri –, cât și prin comentariile pe care aceștia le-au scris, comentarii, în *majoritatea lor inedite*⁷³. De altfel, școala gânditorilor siro-arabi din Bagdadul secolului al X-lea – aici fiind inclus și al-Farabi (Abu Nasr al-Farabi; 870-950), numit „al doilea dascăl” (*al-mu'allim al-thani*), în tradiția filosofică islamică, *primul dascăl* fiind, firește, Aristotel – a fost cea care a stabilit supremația aristotelianismului asupra tuturor tradițiilor filosofice care circulau în universul musulman al timpului⁷⁴.

Se poate afirma că un predecesor al școlii gânditorilor siro-arabi din Bagdadul secolului al X-lea a fost patriarhul siriac Timotei I de Seleucia-Ctesiphon (780-823), care s-a conturat ca una dintre personalitățile cultural-religioase de prim ordin din vremea sa. Dacă, până atunci, *catolicosul* (patriarhul) rezida în vechiul oraș-reședință de iarnă a foștilor dinastii sasanizi, în Seleucia-Ctesiphon, Timotei decide să mute sediul patriarhal în noua capitală, la Bagdad, spre a putea fi în contact cu suveranul-calif și în acest fel, să-și poată apăra credințioșii, în caz de nevoie. Astfel, un edificator exemplu al intențiilor patriarhului de a fi un autentic protector al creștinilor în fața puterii politice

⁷⁰ Perkams 2019, p. 129-146.

⁷¹ Arzhanov 2019, p. 6.

⁷² Avva Iosif Hazzaya 2019, p. XXVII.

⁷³ Aydin 2016, p. 3-9, 273; Baumstark 1894, p. 358-438.

⁷⁴ Watt 2004, p. 21.

musulmane este *Apolologia* pe care acesta a prezentat-o în fața califului al-Mahdi (775-785). Specialiștii în domeniu, care au studiat și publicat acest manuscris, afirmă că este unul dintre primele documente în care sunt oglindite mai degrabă relațiile, decât raporturile creștino-musulmane⁷⁵, în situația în care, în Coran, musulmanii sunt desemnați cu apelativul „o, voi cei ce credeți” (*Coran* 5, 8), iar creștinii cu sintagma *ahl al-Kitab* („oameni ai Cărții [sfinte]”; *Coran* 4, 171 și 5, 15). De aici și până la afirmația *Ahl al-Injil* („oamenii Evangheliei”; *Coran* 5, 47) nu a mai fost decât un pas. Controversele au început de la afirmația credincioșilor creștini că Divinitatea poate avea un Fiul, afirmație contestată în Coran, inclusiv în scurta sură 112 (*Surat al-iklas*, „Crezul”), pe care o cităm aici integral: *Spune: Unul este Dumnezeu! Dumnezeu! Absolutul!! El nu naște și nu se naște, / Și nimeni nu-i este asemenea.* Pe cale de consecință, Iisus ne este înfățișat în textul coranic drept prooroc și mesager divin (*Hristos, fiul Mariei, nu a fost decât un trimis. Și alți trimiși au fost înaintea sa*; 5, 75), ori ca om (*Iisus este înaintea lui Dumnezeu precum Adam pe care l-a creat din țărână*; 3, 59), în niciun caz drept Fiul lui Dumnezeu⁷⁶.

Din bogata contribuție literară a patriarhului Timotei, cu puternice accente ecleziastice, interesează, în economia acestei lucrări, doar colecția sa epistolară. Teologul și poetul Abdisho bar Brikha, trăitor spre sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul celui următor, autor de texte în arabă și siriacă, a afirmat că ar fi existat în jur de două sute de epistole timotiene, dar sigur este doar faptul că cincizeci și nouă au ajuns până în zilele noastre, constituind o sursă extrem de bogată și variată de informații. Însă, *epistola 43*, scrisă cândva, între anii 781/782, este de un interes aparte, deoarece îl anunță pe fostul său dascăl, Petion, că tocmai a încheiat o traducere din Aristotel în arabă – bineînțeles, din siriacă, limba oficială a bisericii pe care o păstorea –, traducere solicitată de chiar califul abbsaid al-Mahdi⁷⁷. Catolicosul îl roagă pe Petion să-i mai găsească și alte comentarii la Aristotel, precum și traduceri în siriacă din Grigore de Nazians și Pseudo-Dionisie Areopagitul, deoarece își propune să le traducă în arabă⁷⁸.

În fine, un autor siriac din secolul al IX-lea, Iwannis de Dara, despre care izvoarele istorice nu ne spun nimic, menționează existența unei opere pseudo-platoniciene, care n-a ajuns până la noi în versiunea siriacă, ci în cea arabă, sub titlul *Maqalat fi ithbat fadail al-nafs* (cu sensul: *Despre virtuțile sufletului*). Prin intermediul acestui text, cititorul are posibilitatea de a pătrunde în gândirea arabă, pendulând de la *al-nafs al-ammarah*, adică de la sufletul care îndeamnă la rele, exprimat în Coran prin *Eu nu mă dezvinovățesc, căci sufletul este cel care*

⁷⁵ Kuhlmann 2012, p. 167-176.

⁷⁶ Hämeen-Antilla 2009, p. 22-23.

⁷⁷ Farouk 1974, p. 139-150.

⁷⁸ Takahashi 2014, p. 38-39.

atâță spre rău (12, 53), la *al-nafs al-lawwamah*, înțeles ca *suflet mereu-dojenitor* (Coran 75, 2), până la *al-nafs al-mutma'innah*, adică *suflet împăcat* sau, în exprimare coranică, *suflet ostoit* (89, 27). Iar aceasta, în situația în care o lucrare în siriacă, una cunoscută în versiunea sa latină sub titlul *De virtutibus et vitiis*, operă a lui Aristotel, a fost considerată în epocă drept o scriere a lui Platon. Un fragment din versiunea siriacă începe cu descrierea părților sufletului, descriere clar platoniciană în universul de gândire elen, numai că versiunea în discuție omite numele lui Platon, sugerând că diviziunea respectivă ar fi fost rod al gândirii Stagiritului. Unii specialiști în filosofia Antichității târzii susțin că lumea arabă și-a dorit astfel fundamentarea unei „armonii” între acești doi mari gânditori al Greciei clasice⁷⁹, demers inițiat de al-Kindi – cel care introduce, la cumpăna secolelor VIII-IX, filosofia greacă în lumea islamică⁸⁰ –, afirmație pe care nu o contestăm, ci ne mărginim să adăugăm că fusese inițial un demers porfirian⁸¹. De altfel, nu doar Porfir, ci, în general, neoplatonicienii, au urmat calea conform căreia rezultatele observațiilor unui gânditor sunt rezumate de acesta nu pentru a fi imediat acceptate – respectiv însușite – de următorul, ci pentru a fi examinate din nou. Ținta era înțelegerea, nu edificarea. Semnificativ în acest sens este faptul că, atunci când și-au propus o reformă a politeismului, ei nu s-au gândit la instituirea persecuției ca sancțiune⁸².

*

De precizat că nu doar Aristotel a stârnit interes în lumea musulmană, ci și comentariile lui Averroes la textele aristotelice, motiv pentru care n-ar trebui să ne surprindă faptul că andaluzul a ajuns să fie cunoscut, simplu, drept *comentatorul*⁸³. De reținut că el este al doilea autor din istoria filosofiei care, traducând și analizând operele lui Aristotel, a primit acest supranume, primul fiind Alexandru de Afrodisia, trăitor în secolul al III-lea d. Hr. – *ho exegetes*⁸⁴, bineînțeles, în greacă.

De la Averroes – sau ibn Rushd, prescurtat în arabă, cum am menționat deja – ne-au rămas trei feluri de comentarii la textele aristotelice: marele comentariu (*tafsir* sau *sharh*), comentariu mijlociu (*talkhis*) și comentariu scurt sau prescurtat (*jami'*, la pl. *jawami'*). Singurul care interesează în economia acestui excurs este comentariul mare la *Metafizica* lui Aristotel, cunoscut, în arabă, ca *Tafsir ma ba'd al-tabi'ah* („Ce se află dincolo de natură”). De reținut că, în principiu, în comentariul mare asupra unui text aristotelic, Averroes citează *in extenso* fiecare paragraf, iar expunerea teoretică constituie atât o

⁷⁹ Arzhanov 2019, p. 15.

⁸⁰ Martinez Lorca 2021, p. 39.

⁸¹ Bertolacci 2009, p. 147.

⁸² Whittaker 2007, p. 22, 29.

⁸³ Husik 1909, p. 416.

⁸⁴ Fazzo, Zonta 2016, p. 985.

introducere, cât și o elaborare a ideilor cuprinse în respectivul comentariu⁸⁵. În schimb, în comentariul mediu, sunt menționate doar primele cuvinte ale paragrafelor citate, după care urmează explicarea lor, fără a ne oferi un reper de departajare între cuvintele lui Aristotel și cele ale lui Averroes-comentatorul. La comentariile mici (*jawami*) întâlnim exclusiv comentariile andaluzului⁸⁶.

Averroes a trăit în secolul al XI-lea, dar, atunci când se fac referiri la opera sa, la traducerile sale, trebuie avut în vedere că, în limba arabă, întâlnim atât cuvântul *falsafa*, cu sensul de filosofia de sorginte elenă, cât și *hikma*, care, într-o exprimare inițială, a însemnat „cuvinte înțelepte” sau „înțelepciune”⁸⁷. Ajunși aici, trebuie remarcat faptul că există opinii în concordanță cu care istoria filosofiei islamice este prezentată „superficial” (Tarek Ladjal), fiind raportată doar la un șir redus de gânditori, șir care începe cu al-Kindi și se încheie cu Averroes. Or, din acest context – în coordonate deopotrivă secvențiale și cronologice – ar rezulta că universul filosofic islamic ar fi fost, în acel interval, aproape în exclusivitate, aristotelian. Drept contraargument este adusă în discuție concurențialitatea, cu accente de conflict filosofic, extinsă pe parcursul întregului secol al X-lea, între școlile de gândire din Bagdad și Khorasan. Școala (aristotelică) din Bagdad a migrat spre Maroc și Andaluzia – unde Averroes a devenit o personalitate în domeniu –, în vreme ce Școala din Khorasan se va regăsi în *Hikmat al-Ishraq* („filosofia iluminării”), ale cărei rădăcini se regăsesc atât în gândirea lui Zoroastru, cât și în cea a lui Platon, cu accent, spun specialiștii, pe gândirea acestuia din urmă. Fondatorul acesteia a fost Shihab al-Din al-Suhrawardi (pe scurt: Suhrawardi; cca 1154-1191), născut în nordul Iranului. *Kitab Hikmat al-Ishraq* („Cartea înțelepciunii iluminării”) – a se vedea mai sus, *hikma* („înțelepciune”) – este considerată drept unul dintre cele mai influente texte filosofice din istoria intelectuală a islamului. Autorul ei, al-Suhrawardi, a devenit astfel cunoscut pentru critica sa asupra gândirii peripatetice – de extracție aristoteliană, bineînțeles – care se vehicula în lumea arabă⁸⁸.

Se cuvine precizat că traducerea arabă a *Metafizicii* este azi pierdută, dar s-a păstrat și transmis datorită comentariilor care au însoțit fragmente ale acestei opere, în situația în care, iar acest aspect se cuvine a fi subliniat, Averroes nu știa greacă și nu vorbea siriacă, el fiind, cum am arătat, născut la Cordoba, în El Andalus/Andaluzia, departe de vorbitorii nativi de siriacă⁸⁹. În comentariul său, folosește, repetitiv, expresia *qala Aristu* („Aristotel a spus”), cu precizarea, pentru cititorul de azi, că a avut la dispoziție câteva variante arabe de traducere pe care apoi le-a folosit în textul său. Acele versiuni au fost realizate în diferite

⁸⁵ Rus 1994, p. 282.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 282-283.

⁸⁷ Endress 2012, p. 266.

⁸⁸ Ladjal 2018, p. 198.

⁸⁹ Walzer 1953, p. 121, n. 5.

etape ale traducerilor greco-arabe, atât de fertile în timpul dinastiei abbaside de la Bagdad. Din acest motiv, cercetătorii zilelor noastre afirmă că uneori au fost obligați să folosească două versiuni arabe pentru a afla adevăratul sens al unei fraze din greacă⁹⁰.

Astfel, prima carte a *Metafizicii*, după ordinea pe care o știm azi din greacă, *Alpha elatton* („Cartea Alfa mare (I)”) ⁹¹ a beneficiat atât de traducerea lui Ishaq ibn Hunayn (830-910), în textul principal, cât și de altă traducere, realizatorul acesteia fiind considerat a fi Ustat, trăitor în secolul al IX-lea, așa cum aflăm de la Ibn Al-Nadim, autorul impresionantului compendiu din secolul al X-lea, *Kitab al-Fihrist* sau „Cartea catalog”⁹².

A doua carte introductivă a lui Aristotel, *Alpha meizon* („Cartea Alfa mic (II)”) ⁹³ a fost disponibilă în limba arabă numai din anul 987, însă ce a avut Averroes la dispoziție a fost traducerea unui oarecare Nazif, din secolul al X-lea, menționat în scrierile timpului ca fiind medic și matematician, sub rezerva că traducerea lui Nazif nu apare în compendiul *Kitab al-Fihrist*⁹⁴.

Cea de a treia carte a *Metafizicii*, anume *Cartea Beta* (III)⁹⁵, exista în timpul lui Averroes în traducerea aceluiași Ustat, deși fragmentar, cu precizarea că o altă traducere este menționată în *Kitab al-Fihrist*. Aceasta din urmă avea adăugate și comentariile lui Syrianus, despre a cărui viață se știe foarte puțin: printre altele, că, pe de o parte, a devenit *diadohul* (conducătorul) Școlii neoplatonice din Atena și că a murit în anul 437, iar pe de altă parte, că din voluminoasa-i operă au supraviețuit doar *Comentariile* la cărțile *Beta* (III), *Gamma* (IV), *My* (*Mu* XIII) și *Ny* (*Nu* XIV) din *Metafizica* lui Aristotel⁹⁶. Cert este că un manuscris cuprinzând *Cartea Beta* se afla în posesia lui Yahya ibn ʿAdi (d. 974), una dintre proeminentele personalități ale grupului cunoscut drept *aristotelienii din Bagdad*⁹⁷. Se pare că Ustat ar fi fost traducătorul *Cărții Gamma* (IV), cu precizarea că Averroes s-a inspirat și dintr-o altă traducere, posibil cea datorată lui Ishaq ibn Hunayn. Cărțile *Delta* (V), *Epsilon* (VI) și *Zeta* (VII) se regăsesc, de asemenea, grație traducerii realizată de Ustat. Dacă, pentru *Zeta*, Averroes s-a folosit și de epitomele lui Nicolaus Damascenus – istoric și filosof evreu elenizat, născut la Damasc, trăitor în secolul I d. Hr. și un apropiat al regelui Herod (Irod) cel Mare – pentru *Heta* (*Eta* VIII), el a avut la dispoziție doar textul lui Ustat, ca și în cazul cărților *Theta* (IX) și *Iota* (X), numai că, în

⁹⁰ Bonadeo 2011, p. 1.

⁹¹ Aristotel 2007, p. 53.

⁹² Bonadeo 2011, p. 2.

⁹³ Aristotel 2007, p. 101.

⁹⁴ Bonadeo 2013, p. 40.

⁹⁵ Aristotel 2007, p. 111.

⁹⁶ Bonadeo 2011, p. 2.

⁹⁷ Rudolph, Hansberger, Adamson 2017, p. 421-422.

cazul acestora două, la comentarii, andaluzul a recurs la o altă versiune de traducere, posibil cea realizată de Ishaq ibn Hunayn⁹⁸. În cazul *Cărții Kappa* (XI), nu s-au păstrat nici traducerea și nici comentariul lui Averroes – după unii autori, el nu ar fi avut la dispoziție textul acesteia, opinie care nu este împărtășită în totalitate de specialiști –, însă, din fericire, el face prezentarea conținutului acesteia, în introducerea la comentariul *Cărții Lambda*, regretând că nu îi este disponibilă⁹⁹.

Lambda (XII), cartea teologică, prin excelență, a *Metafizicii* a fost tradusă de șase ori, semn al interesului acordat de lumea islamică gândirii lui Aristotel. Averroes s-a folosit de două traduceri arabe, prima, la rândul-i tradusă din siriacă de Abu Bishr Matta ibn Yunus (filosof arab creștin; †940), una dintre figurile centrale ale *aristotelienilor din Bagdad*. Cercetări relativ recente, publicate în 2016, confirmă supozițiile anterioare, conform cărora porțiuni generoase ale introducerii lui Averroes din *marele comentariu* la această carte (*Lambda*) provin, într-adevăr, din traducerea siro-arabă a lui Abu Bishr Matta la un text al lui Alexandru din Afrodisia, din secolul al III d. Hr¹⁰⁰. La rândul-i, etapa de traducere siriaco-arabă a operei lui Alexandru din Afrodisia s-a dovedit de mare importanță pentru istoricul cercetărilor actuale, din moment ce comentariile acestuia la *Metafizica*, este vorba de cele la cărțile 1-5, s-au pierdut¹⁰¹. Capitolul I din *Cartea Lambda* – teologică, așa cum am afirmat mai sus – debutează cu următoarea afirmație a lui Aristotel: „*Investigația noastră are ca obiect Ființa. Într-adevăr, sunt cercetate /aici/ principiile, rațiunile de a fi ale Ființelor. Căci, dacă toată realitatea este înțeleasă ca un întreg, Ființa este întâia sa parte; iar dacă ea e luată în succesiunea /categoriilor/, și în acest fel Ființa este prima, apoi vine calitatea, apoi cantitatea*”¹⁰².

Cât despre cărțile *My* (*Mu*) și *Ny* (*Nu*), nu s-au păstrat nici traduceri în arabă, nici comentariul lui Averroes, dar există argumente în favoarea ipotezei că el era familiarizat cu ele, din moment ce are o descriere a lor la începutul *Cărții Lambda*¹⁰³. Concluzionând, se știe astăzi că Averroes a citat și comentat unsprezece din cele paisprezece cărți ale *Metafizicii*, lipsind *Kappa*, *My* (*Mu*) și *Ny* (*Nu*).

*

O temă interesantă ar fi cea referitoare la califii și demnitarii musulmani care au sponsorizat – sau numai au încurajat – traduceri, dar, chiar dacă, aparent, tema respectivă pare să fie tangențială acestei contribuții. Labeeb

⁹⁸ Bonadeo 2011, p. 2.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 2-3.

¹⁰⁰ Fazzo, Zonta 2016, p. 989.

¹⁰¹ Mesaroș 2005, p. 222, n. 209.

¹⁰² Aristotel 2007, p. 429.

¹⁰³ Bonadeo 2011, p. 3.

Ahmed Bsoul, de la Khalifa University, Abu Dhabi, autorul cărții *Translation Movement and Acculturation in the Medieval Islamic World* (Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2019), se concentrează în capitolul *Caliphs and Dignitaries Sponsors of the Translation Movement* (p. 117-139), asupra personalităților care au sprijinit demersurile, personalități de talia califului al-Ma'mun (813-833) – fiul vestitului calif Harun al-Rașid (786-809), *sultanul celor „O mie și una de nopți”* –, care s-a zbatut nu numai să găsească mijloace financiare, ci și să obțină niște manuscrite în greacă sau siriacă potrivite traducerilor în arabă. Tot aici este subliniat rolul deloc de neglijat al demnitarilor de la Curtea abbasidă, care, în termeni actuali, au devenit, și ei, sponsori ai traducătorilor. Dintre aceștia, de amintit Banu Musa („Fiii lui Moise”), trei frați, persani de origine, care au activat la *Bayt al-Hikmah* („Casa Înțelepciunii”), cu alte cuvinte în marea bibliotecă din Bagdad, cu rol sau statut de academie a timpului. În categoria celor care au încurajat și/sau sponsorizat traducerile este amintit medicul Curții, Bukhtishu' ibn Jibra'il¹⁰⁴, creștin persan nestorian, membru al unei familii care a dat Curții califilor abbasizi medici pe parcursul a trei secole și care, precum majoritatea celor din neamul său, *avea cunoștințe* [în domeniu] *din greacă și hindi, inclusiv din Platon, Aristotel, Pitagora și Galen*¹⁰⁵, cât și Muhammad ibn al-Zayyat, fiu de bogat negustor persan, ajuns la demnitatea de vizir pe durata domniei a trei califi, din 836 până în 847, când și-a găsit sfârșitul, fiind torturat și executat¹⁰⁶.

Tot la acest subcapitol se cuvine a fi menționate (și) câteva particularități privind traducerile. Spre pildă, în paginile anterioare am menționat că exprimarea *falsafa* desemna *filosofia*, ca împrumut din greacă, dar se cuvine precizat că este posibil să se fi dorit operarea unei distincții – poate nu neapărat o disociere – de cuvântul arab *hikma*, care, într-o exprimare inițială, însemna „cuvinte înțelepte” sau „înțelepciune”¹⁰⁷. Interesant este și faptul că, dacă într-o fază inițială, *pneuma* („spirit”, „duh”) din greacă s-a tradus în arabă prin *ruh* („spirit”), evoluțiile ulterioare vor înlocui acest cuvânt cu un concept aparte, anume cu *ruhani* („spiritual”), atât în cazul textelor neoplatonice, cât și cele ale lui Aristotel¹⁰⁸. De reținut că în ebraica biblică și în siriacă, „spirit” sau „duh” se scria *ruha* [citit *ruah*], cu precizarea că, în cele două limbi, *Ruah Hakodesh* („Duhul/Spiritul Sfânt”) este [la] feminin¹⁰⁹. Nu este mai puțin adevărat că, în secolul al IX-lea, traducătorii arabi și latini vor face diferența între „spirit” și „suflet”, în formula în care „spirit” era tradus prin *pneuma* (în greacă), *ruh* (în

¹⁰⁴ Cooperson 2016, p. 391.

¹⁰⁵ Meyerhof 1928, p. 348.

¹⁰⁶ Sourdel 1971, p. 974.

¹⁰⁷ Endress 2012, p. 266.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 268.

¹⁰⁹ Brock 1999, p. 327.

arabă), respectiv *spiritus* (în latină), iar „suflet” prin *psyche* (în greacă), *nafs* (în arabă), *anima* (în latină)¹¹⁰.

La final, de menționat seria discuțiilor din 1026, desfășurate la Nisibis, faimos centru cultural al vremii, între arhiepiscopul nestorian al locului, Ilie (*Illiya al-Nasibi*, în arabă, *Elias Nisibenus*, în latină) și un vizir musulman. În argumentarea superiorității limbii siriace asupra celei arabe, arhiepiscopul a invocat ca argument, aparent de necontestat, faptul că arabii au învățat tot ce știau din surse siriace, în timp ce procesul invers se produsese rar, poate chiar extrem de rar¹¹¹. Cu cei doi demnitari, suntem în mirificul Orient, unde realul și imaginarul se împletesc armonios, dovadă fiind subiectul cărții arhiepiscopului, intitulată *Kitab al-Majalis* („Cartea întâlnirilor” – *majalis* fiind „întâlniri” ori „sesiuni” în arabă, dar titlul poate fi înțeles, nu tradus, și ca „Dialoguri”) și din care aflăm că autorul a fost invitat de vizir să-l viziteze, după ce acest demnitar musulman a fost vindecat nu de medici, ci de un călugăr creștin, prin „punerea mâinilor”. Și astfel, între 15 și 29 iulie 1026, înaltul prelat creștin a făcut o serie de șapte vizite vizirului abbasid Abu'l-Qasim al-Husayn ibn Ali al-Maghribi cu intenția de a aborda o serie de subiecte, nu în ultimul rând cele privind credința creștină. Au mai urmat alte vizite, una în decembrie 1026, a doua în iunie 1027, iar cele trei epistole păstrate, două de la *Illiya al-Nasibi* și una de la Abu'l-Qasim, sunt mărturii ale bunelor relații dintre cei doi¹¹².

*

Odată cu apariția tiparului, în secolul al XV-lea și, prin aceasta, odată cu apariția primelor tipărituri din secolul amintit – cu alte cuvinte, a *incunabilelor* –, ediții parțiale sau complete ale operelor lui Aristotel și Averroes – în greacă, latină, arabă ori ebraică – au îmbogățit bibliotecile timpului. Un singur exemplu: Aristoteles, *Metaphysica. Cum comm. Averroes*, editată la Padua de Laurentius Canozius, 1473, o bijuterie a Bibliotecii baroniale von Brukenthal, exemplar ce a făcut subiectul acestui excurs.

¹¹⁰ Endress 2012, p. 269.

¹¹¹ Jenkins 2018, p. 120.

¹¹² Diez 2017, p. 493-514.

Abrevieri bibliografice

- Adămuț 2003 – Anton I. Adămuț, „Studiu introductiv”, în Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Iași, 2003, p. 5-34
- Alten et alii 2014 – H.-W. Alten, A. Djafari-Naini, M. Folkerts, H. Schlosser, K.-H. Scholte, H. Wesemüller-Kock, H. Wußing, *4000 Jahre Algebra. Geschichte–Kulturen–Menschen*, 2. Aufgabe, Berlin, Heidelberg, 2014
- Amerini, Galluzzo 2014 – Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Leiden, Boston, Brill, 2014
- Anghelescu 1986 – Nadia Anghelescu, *Limba și cultură în civilizația arabă*, București, 1986
- Aquino 1997 – Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroïștilor împreună cu fragmentele corespondente din Aristotel și Siger de Brabant*, traducere din limba latină, note, tabel cronologic și Postfață de Alexander Baumgarten, Satu Mare, 1997
- Aristotel s. a. – Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere din limba elină de Traian Brăileanu, s. a.
- Aristotel 2007 – Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, București, 2007
- Arzhanov 2019 – Yury Arzhanov, „Platon In Syriac Literature”, în *Le Muséon*, 132, 1-2, 2019, p. 1-36
- Avva Iosif Hazzaya 2019 – Avva Iosif Hazzaya [Văzătorul de Dumnezeu], *Scrieri duhovnicești*, traducere, studiu introductiv și note: Ierom. Agapie Corbu, Arad, 2019
- Aydin 2016 – Sami Aydin, *Sergius of Reshaina: introduction to Aristotle and his Categories, addressed to Philotheos*, Syriac text with introduction, translation, and commentary by Sami Aydin, Leiden, Boston, 2016
- Bauer 2010 – Thomas Bauer, „The Relevance of early Arabic Poetry for Qur'anic studies including observations on “Kull” and on Q 22:27, 26:225, and 52:31”, în Angelika Neuwirth et al., *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden, Boston, 2010, p. 699-732
- Baumgarten 2012 – Alexander Baumgarten, *7 idei înrăuritoare ale lui Aristotel*, București, 2012
- Baumstark 1894 – Anton Baumstark, „De Sergio Resainensi librorum Graecorum interprete Syro”, în *Lucubrationes Syro-Graecae*, Jahrbücher für classische Philologie, Suppl. 21.5; 1894, p. 358-438
- Bertolacci 2009 – Amos Bertolacci, „Different Attitudes to Aristotle's Authority in the Arabic Medieval Commentaries on the Metaphysics”, în *Antiquorum Philosophia*, 3, 2009, Pisa, Roma, p. 145-166
- Bonadeo 2011 – Cecilia Martini Bonadeo, “Averroes' Long Commentary on the Metaphysics”, în *Bibliotheca Arabica Scholasticorum* Online, 2011, disponibil online în format electronic la adresa:
https://www.academia.edu/19037978/Averroes_Long_Commentary_on_the_Metaphysics_Online
- Bonadeo 2013 – Cecilia Martini Bonadeo, *Abd al-Latif al-Bagdadi's Philosophical Journey. From Aristotle's “Metaphysics” to the “Metaphysical Science”*, Leiden, Boston: 2013
- Brentano 1992 – Franz Brentano, „Nous Poietikos: Survey of Earlier Interpretation”, în M. Nussbaum, A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, 1992, p. 313-341
- Brock 1999 – Sebastian Brock, „The «Ruah Elohim» of Gen. 1, 2 and its Reception in the Syriac Tradition”, în A. Wénin et al. (eds.), *Lectures et relectures de la Bible: Festschrift P.-M. Bogaert*, Leuven, 1999, p. 327-349
- Burnett 1999 – Charles Burnett, „The Sons of Averroes with the Emperor Frederick and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd”, în Gerhard Endress, Klaus Braun (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution*

- and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, (Cologne, 1996), Leiden, 1999, p. 259-299
- Chindea 2008 – Gabriel Chindea, *Paradoxul transcendenței la Aristotel și Plotin*, București, 2008
- Constantinescu 1996 – Gabriel Constantinescu, *Filosofia arabă a istoriei. Ibn Haldun*, București, 1996
- Cooperson 2016 – Michael Cooperson, "An Early Arabic Conversion Story: The Case of al-Fadl b. Sahl, in al-Shaykh al-Mufid's Theology", în Alireza Korangy et al. (eds.), *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*, Berlin, Boston, 2016, p. 386-399
- Coranul* 2010 – *Coranul*, traducere din limba arabă, introducere și note: George Grigore, București, 2010
- Cosma 2013-2014 – Iulia Cosma, „Referiri, mențiuni și opinii traductiv-pretraductologice in Convivio al lui Dante”, în *Analele Universității de Vest din Timișoara, Seria Științe Filologice*, nr. 51-52, 2013-2014, p. 89-99
- Diez 2017 – Martino Diez, "The Profession of Monotheism by Elias of Nisibis: An Edition and Translation of the Fifth Session of the Kitab al-majalis", în *Islam And Christian-Muslim Relations*, vol. 28, nr. 4, 2017, p. 493-514
- Endress 2012 – Gerhard Endress, "Platonizing Aristotle: The Concept of «Spiritual» (ruhani) as a Keyword of the NeoPlatonic Stand in Early Arabic Aristotelism", în *Studia graeco-arabica*, nr. 2, 2012, p. 265-279
- Farouk 1974 – Omar Farouk, "Some Observations on the Reign of the 'abbasid Caliph al-Mahdi 185/775-169/785", în *Arabica*, T. XXI, fasc. 2, 1974, p. 139-150
- Fazzo, Kraye 2022 – Silvia Fazzo, Jill Kraye, "Aristotelica, Why Now?", în *Aristotelica*, nr. 1, 2022, p. 1-4
- Fazzo, Zonta 2016 – Silvia Fazzo, Mauro Zonta, "The First Account of Aristotle's 'Metaphysics' In Fourteen Books: Alexander of Aphrodisias' 'Fragment Zero'", în *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 108, nr. 4, oct-dec. 2016, p. 985-995
- GaneaBassiri 2016 – Kambiz GaneaBassiri, "Prioritizing Metaphysics over Epistemology: Divine Justice ('Adi) and Human Reason ('Aqi) in al-Shaykh al-Mufid's Theology", în Alireza Korangy et al. (eds.), *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*, Berlin, Boston, 2016, p. 187-203
- Gigliani 2013 – Guido Gigliani, "Averroan, Averroist and Averroistic", în Ana Akasoy, Guido Gigliani (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, 2013, p. 1-34
- di Giovanni 2019 – Matteo di Giovanni, "Averroes, Philosopher of Islam", în Peter Adamson, Matteo di Giovanni (eds.), *Interpreting Averroes. Critical Essays*, Cambridge, 2019, p. 9-16
- Goering 2003 – Joseph Goering, "Introduction: Editing Robert Grosseteste", în Evelyn A. Mackie, Joseph Goering (eds.), *Editing Robert Grosseteste*, Toronto, Buffalo, London, 2003, p. XI-XIV
- Halper 2019 – Yehuda Halper, "Are there Second Intentions in De Interpretatione 16a 3-8? The Hebrew Aristotelian Commentary Tradition in the 13th-15th Centuries", în *Studia graeco-arabica*, nr. 9, 2019, p. 243-262
- Hämeen-Antilla 2009 – Jaakko Hämeen-Antilla, "Christians and Christianity in the Qur'an", în David Thomas, Barbara Roggema (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I (600-900), Leiden, Boston, 2009, p. 21-30
- Hildegard din Bingen 2021 – Hildegard din Bingen, *Scivias*, părțile I-II, ediție bilingvă, traducere din limba latină de Marinela Diana Marinescu, îngrijire critică și introducere de Lavinia Grijac, Iași, 2021

- Husik 1909 – Isaac Husik, "Averroes on the Metaphysics of Aristotle", în *The Philosophical Review*, vol. 18, nr. 4, 1909, p. 416-428
- Ittu 2000 – Constantin Ittu, *Cruciadele clasice: teologia politică a Europei heraldice între domniile regilor Ierusalimului Balduin I și Henric al II-lea (1100-1324)*, Sibiu, 2000
- Ittu, Ittu 2019 – Gudrun-Liane Ittu, Constantin Ittu, *Educație, emancipare, gastronomie: școlile de fete și asociațiile de femei din Sibiu de la sfârșitul secolului al XIX-lea până în 1948*, Sibiu, 2019
- Iuga 2015 – Nicolae Iuga, *Din istoria marilor idei etice și pedagogice*, Cluj-Napoca, 2015
- Jenkins 2018 – Philip Jenkins, *Istoria pierdută a creștinismului*, traducere din limba engleză de Mihai Moroiu, consultant științific Ierom. Agapie Corbu, București, 2018
- Jugăreanu 1969 – Veturia Jugăreanu, *Catalogul colecției de incunabile*, Sibiu, Muzeul Brukenthal, Biblioteca Brukenthal, MCMLXIX [1969]
- Kamińska 2017 – Sonia Kamińska, "Rational vs. Mystical Readings of Aristotle's *Nous Poietikos*. Introduction to the Subject and Overview of Central Positions", în *Analiza i Egzystencja*, nr. 39, 2017, p. 19-35
- Kenny 2022 – Anthony Kenny, *Filosofia medievală*, vol. II, traducere din limba engleză de Iovan Drehe și Antoaneta Sabău, Oradea, 2022
- Kiraz 2012, I – George Kiraz, *Turras Mamlla: A Grammar of the Syriac Language*, vol. I, Piscataway, N.J., 2012
- Kraye 1995 – Jill Kraye, "The printing history of Aristotle in the fifteenth century: a bibliographical approach to Renaissance philosophy", în *Renaissance Studies*, vol. 9, nr. 2, 1995, p. 189-211
- Kuhlmann 2012 – Karl-Heinz Kuhlmann, "The Apology of Timothy, the Patriarch, before Caliph Mahdi. The Christian-Muslim Dialogue Yesterday and Today", în C. Samuel Geevarghese Panicker, Rev. Jacob Thekeparampil (eds.), *The Harp*, vol. 8-9, 2012, p. 167-176
- Ladjal 2018 – Tarek Ladjal, "The Philosophical Conflict between the School of Baghdad and the School of Khorasan in the Tenth Century: Towards a New Understanding of the Development of Islamic Philosophy", în *Al-Masaq. Journal of the Medieval Mediterranean*, vol. 30, issue 2, 2018, p. 191-211
- Lang 1992 – Helen S. Lang, *Aristotle's Physics and its Medieval Varieties*, New York, 1992
- Lapidge 1996 – Michael Lapidge, *Anglo-Latin Literature*, vol. 1: 600-899, London and Rio Grande, 1996
- Lewis 2002 – Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Oxford, 2002
- de Libera 2000 – Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, traducere de Mihaela și Ion Zgărdău, Timișoara, 2000
- Lorch 2001 – Richard Lorch, "Greek-Arabic-Latin: The Transmission of Mathematical Texts in the Middle Ages", în *Science in Context*, vol. 14, issue 1-2, June 2001, p. 313-331
- Louda, Mclagan 1991 – Jiri Louda, Michael Mclagan, *Lines of Succession. Heraldry in the Royal Families of Europe*, Macdonald Illustrated, 1991
- Mamulea 2021 – Mona Mamulea, „Controversa «Ignorabimus» în România secolului al XIX-lea: Conștiința ca limită a cunoașterii științifice”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*”, vol XVII, *Teorii ale adevărului*, București, Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru”, 2021, p. 87-103
- Marenbon 2007 – J. Marenbon, "Latin Averroism", în Anna Akasoy, J.E. Montgomery, P.E. Pormann (eds.), *Islamic Crosspollinations. Interactions in the Medieval Middle East*, Exeter, Gibb Memorial Trust, 2007, p. 135-147

- Marenbon 2011 – John Marenbon, "Aristotelianism in the Greek, Latin, Syriac, Arabic and Hebrew Traditions", în *Encyclopedia of medieval philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Springer, 2011, p. 99-105
- Martinez Lorca 2021 – Andrés Martínez Lorca, *Filosofia medievală. De la al-Farabi la Ockham*, București, 2021
- Mesaroș 2005 – Claudiu Mesaroș, *Filosofii cerului. O introducere critică în gândirea Evului Mediu*, Timișoara, 2005
- Meyerhof 1928 – Max Meyerhof, "An Arabic Compendium of Medico-Philosophical Definitions", în *Isis*, vol. 10, nr. 2, 1928, p. 340-349
- Michelson, Gibson 2016 – David A. Michelson, Nathan P. Gibson (eds.), *A Guide to Syriac Authors. Syriac Biographical Dictionary*, vol. II, Vanderbilt University, 2016
- Natij 2019 – Salah Natij, "Le concept d'adab est-il dérivé du mot da 'b ? : retour sur une hypothèse ancienne de Vollers et Nallino", în *Journal of Arabic Literature*, nr. 50, 2019, p. 342-368
- Panti 2003 – Cecilia Panti, "Robert Grosseteste's Early Cosmology", în Evelyn A. Mackie, Joseph Goering (eds.), *Editing Robert Grosseteste*, Toronto, Buffalo, London, 2003, p. 135-166
- Perkams 2019 – Matthias Perkams, "The Syro-Persian Reinvention of Aristotelianism: Paul the Persian's Treatise on the Scopes of Aristotle's Works between Sergius of Rēš'aynā, Alexandria, and Baghdad", în *Studia graeco-arabica*, nr. 9, 2019, p. 129-146
- Peters 1993 – Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici, București, 1993
- Pettersson 2006 – Anders Pettersson (ed.), *Notions of Literature Across Times and Cultures*, Berlin, New York, 2006
- Rasyid et al. 2020 – Aguswan Rasyid et al., "What al-Quran say about 'Aql'", în *European Journal of Molecular & Clinical Medicine*, vol. 7, issue 11, 2020, p. 228-234
- Rosenthal 1970 – Franz Rosenthal, *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970
- Rudolph, Hansberger, Adamson 2017 – Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, vol. 1: 8th-10th Centuries, 2017, cap 7, „The Baghdad Aristotelians”, p. 421-525
- Rus 1994 – Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, București, 1994
- Schatz, Stoica 2007 – Elena-Maria Schatz, Robertina Stoica, *Catalogul colectiv al incunabilelor din România*, București, 2007
- Sourdel 1971 – Dominique Sourdel, "Ibn al-Zayyat", în B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, H-Iram, 1971, p. 974
- Le Strange 2010 – Guy Le Strange, *Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500. Translated from the Works of the Medieval Arab Geographers*, Nabu Press, 2010
- Streijger, Bakker 2016 – Michiel Streijger, Paul J. J. M. Bakker (eds.), *John Buridan, Quaestiones Super Octo Libros Physicorum Aristotelis (Secundum Ultimam Lecturam): Libri III-IV*, 2016
- Takahashi 2014 – Hidemi Takahashi, "Syriac as a Vehicle for Transmission of Knowledge across Borders of Empires", în *Horizons*, vol. 5, nr. 1, 2014, p. 29-52
- Treiger 2020 – Alexander Treiger, "The Noetic Paradise (al-Firdaws al-'aqli). Chapter XXVI", în Barbara Roggema, Alexander Treiger (eds.), *Patristic Literature in Arabic Translations*, Leiden, Boston, 2020, p. 328-376
- Tsatsos 1979 – Constantin Tsatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, cu un cuvânt al autorului, în românește de Lia Brad, prefață de Romul Munteanu, București, 1979

- Turcan 2021 – Nicolae Turcan, *Filosofia pe scurt. I. De la presocratici la Hegel*, Cluj-Napoca, 2021
- Tartler 2017 – *Umor și satiră în literatura arabă clasică: al-Gahiz, al-Hamadani, al-Hariri*, o antologie de Grete Tartler, Iași, 2017
- Walzer 1953 – Richard Walzer, "New Light on the Arabic Translations of Aristotle", în *Oriens*, vol. 6, nr. 1, 1953, p. 91-142
- Watt 2004 – John W. Watt, "Syriac Translators and Greek Philosophy in Early Abbasid Iraq", în *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, nr. 4, 2004, p. 15-26
- Watts 2004 – Edward Watts, "Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529", în *The Journal of Roman Studies*, vol. 94, 2004, p. 168-182
- White 2004 – Michael J. White, "The Problem of Aristotle's *Nous Poietikos*", în *The Review of Metaphysics*, vol. 57, issue 4, June 2004, p. 725-739
- Whittaker 2007 – Thomas Whittaker, *Neoplatonismul: un studiu asupra istoriei elenismului*, traducere și îngrijire ediție: Alexandru Anghel, București, 2007
- Wilde 2019 – Clare Wilde, "The Utility of Christian Arabic Texts for Qur'anic Studies", în David Bertaina et al. (eds). *Heirs of the Apostles*, Leiden, Boston, 2019, p. 93-114