



Медвидь Михаил. Перевод. <http://astropoisk-nn.tk>

## Джузеппе Бецца

### Некоторые соображения о хилеге и алькокодене.

*Animus est quo sapimus, anima qua vivimus* (лат., Это разум, которым мы растем, душа, которой мы живем.)

Nonio, *De compendiosa doctrina*, ed. W.M. Lindsay Leipzig 1903 426,27

Первое соображение в доктрине о рожденьях — это определение продолжительности жизни. Это суждение, как говорит Птолемей, «занимает ведущее место среди вопросов о событиях, следующих за рождением, ибо, как говорит древний, смешно давать частные предсказания тому, кто по сумме лет своей жизни никогда не достигнет вообще времени предсказанных событий»[1].

Некоторые считают, что «древним», анонимным автором, которого цитирует Птолемей, является египтянин Петосирус. В любом случае можно предположить, что время, в которое жил этот древний, было примерно за пять веков до Птолемея. Это время, когда апотелесматика представляла собой технику в научном контексте, и ожидалось, что она сможет предвидеть все, что происходит в осязаемой земной реальности, исходя из осязаемых небесных явлений.

Сейчас мы кратко разъясним основы, на которых основывается астрологическая теория продолжительности жизни, и, учитывая большое количество вариантов, ограничимся комментариями о наиболее общих и существенных чертах. Только Солнце и Луна, *clarissima mundi lumina* (лат., ярчайшие светила мира) Вергилия, как бы заключают в себе свои собственные жизнеозначающие качества. Эта посылка, составляющая основную теорему, тем не менее имеет несколько следствий. Мы увидим, что есть и другие вещи, обладающие теми же качествами, что и Светила: сизигия новолуния или полнолуния перед рождением, восходящий градус на Востоке, или гороскоп, и лунный гороскоп, или жребий фортуны. Таким образом, есть пять факторов, обозначающих жизнь, и с этим согласны все эксперты в искусстве Апотелесматики.

Мы должны иметь в виду, что преобладание светил зависит, с одной стороны, от их света, белого и состоящего из всех цветов радуги, а с другой стороны, от того, что их движение производит измеримые циклические периоды, естественные периоды времени, известные как

год, месяц и день, которые являются мерами, используемыми для расчета жизни всех существ в этом мире[2]. Следовательно, следует заключить, что, поскольку планеты не выполняют этих двух вышеупомянутых условий, они не могут означать жизнь. Но это не так. Астрономы рассматривают периоды для каждой планеты, которые представляют собой комбинации суммы их сидерических и синодических обращений, с целью установить наименьшее целое число лет, до того, как планета и Солнце вернутся в то же самое положение. Эти периоды, на которые ссылается Птолемей в первой главе девятой книги *Альмагеста*, вероятно, возникли в вавилонской астрономии во времена Ахеменидов (т. е. ок. V-IV вв. до н. э.), но мы имеем свидетельства о них только после завоевания Александра Македонского. Планетарные периоды этих пяти блуждающих звезд не такие, как в астрологических текстах. Они были адаптированы, чтобы согласоваться с количеством градусов, которыми каждая планета управляла по терму (*horia*), как в египетской системе, так и в древней рукописи Птолемея. Астрологи называли эти периоды «полными годами» звезд, а затем разработали малые годы, являющиеся результатом целого ряда синодических обращений. После этого были получены средние годы из среднего арифметического этих крайних значений.

В птолемеевском учении о продолжительности жизни нет и следа планетных периодов, и, тем не менее, даже у Птолемея одна из пяти блуждающих звезд может иногда означать жизнь. Таким образом, мы можем попытаться предложить вывод, который в его теоретических аспектах является общим для всей астрологической мысли. Учитывая, что значение планет является частным, а значение светил — универсальным, поэтому планеты означают форму и вещи в частности. Итак, если они обозначают жизнь, они обозначают ее как субстанцию и случайность. Следовательно, они указывают не только на определенную продолжительность, но и на определенный вид жизни. В этом пункте можно увидеть расхождение между Птолемеем и остальными грекоязычными астрологами. После рассмотрения возможности того, что одна из пяти планет может означать жизнь, Птолемей не отличает ее по этому существенному фактору от других сигнификаторов, которые все называются *aphetai*, *emissores*. Термин происходит от *aphiêmi*, *emittere*, «испускать», «вызывать происхождение». Следовательно, сигнификатор, каким бы он ни был, есть то, что инициирует или посылает животворящее движение оттуда, где оно находится. Расстояние, измеряемое по сигнификатору, есть мера самой жизни. Жизнь прекращается, когда планета с повреждающей природой выступает против нее, телесно или фигурально, или когда суточное движение утягивает ее в невидимую полусферу. Не все встречи смертельны, а только те, где повреждающая природа преобладает над исцеляющей силой числом или силой.

Эта птолемеевская доктрина, взятая отдельно от гораздо более широкого контекста, является общепринятой среди аксиом древней астрологии и описывает возможные события и представляется чистой теорией случайности. Однако учение о продолжительности жизни формулировалось в текстах на греческом языке по-разному и рассматривало, наряду с теорией случайного движения *афеты*, теорию эссенции (сущности). Показательный отрывок можно найти в *Компендиуме Астрологумены* Антиоха Афинского[3], который еще раз упоминается во введении к *Тетрабиблосу* Птолемея, ложно приписываемому Порфирию[4]. Здесь либо Солнце, либо Луна, либо Асцендент называются преобладающими (*epikratêtores*), потому что они преобладают в обозначении жизни, в то время как планета, имеющая право на их положение, называется *oikodespotes*. Из контекста кажется очевидным, что этот термин не может быть передан обычным термином «хозяин дома или домицилия». На самом деле, *oikodespotês* и здесь, и в других местах — это планета, имеющая определенные права (*logoi*) или близость/родство (*oikeiôsis*) в этих местах рождения. Поэтому его следует переводить как *dominus*, господин, а *oikodespoteia*, *dominatus*, как господство. Эта функция, возможно, могла

быть обозначена термином *despotês*, который в греческом первоначально означал хозяина дома, главу семьи, но позже он потерял свой первоначальный смысл, и слово *oikodespotês* так использовалось в греческой версии Нового Завета, что, по-видимому, имеет то же значение, что и «господин» и «хозяин», время от времени относящиеся то к таким демоническим силам, как Вельзевул, то к Христу, или к Самому Богу [5]. Грамматик Поллукс во II веке до н. э. заметил, что это слово было изобретено недавно и приобрело специальное значение в астрологическом лексиконе. Это выражение имеет отношение к правлению, осуществляемому на естественно определенной территории [6], в конкретном субъекте. Следовательно, оно связано с *oikos* не в смысле планетарного домициля или «дома», определяемого его стенами, а как «очаг», дом, семья, определяемые кровными узами.

Псевдо-Порфирий утверждает, что каждая из этих двух планет имеет свое собственное качество: в случае *epikratêtôr* она имеет качество кормчего, а в случае *oikodespotês* — хозяина [7]. Следовательно, если бы хозяин был богат и имел прочный и хорошо защищенный корабль для пересечения морей, задача кормчего заключалась бы в том, чтобы привести его в целостности и сохранности в порт. Это отношения между преобладающей планетой и ее *dominus*, господином. Первая есть *apheta* (афета), показатель жизни, а вторая есть та планета, которая, имея права и близость/родство (*logoi, oikeiôseis*) по отношению к первой, определяет ее качество и провозглашает силу жизни. Эта сила определяется специфической природой *dominus*: Сатурн не может указывать больше лет, чем Юпитер, Юпитер не может указывать больше лет, чем Венера, и так далее. Это также зависит от состояния *dominus* в целом — от части неба, его движения, яркости и аспектов, которые оно получает от других планет — во время рождения. Это функция судовладельца. Дело кормчего состоит в том, чтобы провести корабль и при хорошей погоде, и при ненастье, которые судовладелец может только теоретически предвидеть и опасаться, если он сознает слабость своего корабля или, напротив, доверяет его прочности. Тем не менее, может случиться так, что годы, обозначенные *dominus*, не достигнуты *афетой* и что сильный шторм рано потопит корабль. Однако обратное не следует принимать как должное, поскольку *dominus* означает силу жизни, которая может раскрыться в процессе.

Фигура *dominus* завершает существенную часть теории, которой, по-видимому, не хватает учению Птолемея. *Dominus* и *apheta* присутствуют в большинстве произведений греческих авторов эллинистического и позднего периода, среди которых Балбилл, Доротей, Павел Александрийский, Гефастийон, Реторий. У Веттия Валента встречаются те же технические термины, что и у Антиоха и псевдо-Порфирия: *epikratêtôr* и *oikodespotês*. В арабской астрологии эти слова стали называться *haylāj* (хайладж) и *kadhkhudāh* (кадхудах), которые позже были транскрибированы западными средневековыми астрологами как *hyleg* (хилег) и *alcochoden* (алькокоден, алькоходен) или как другие искаженные формы исходных слов. Эти термины дошли до арабов благодаря переводам на пехлеви Доротей Сидонского, эти переводы поощрялись первыми царями Сасанидов (Ардашир I и Шапур I, 224-272 гг. н.э.) вместе с другими переводами греческих и индийских астрономических и астрологических работ. Принято считать, что эти термины являются переводом греческих слов *aphetês* и *oikodespotês* [8]. Вопреки этому у нас есть все арабские и персидские астрологические тексты, которые дают объяснение этим терминам. В своих *Ключах знания* аль-Хорезми отмечает, что «на персидском языке *хайладж* означает женщину мужчины, а *кадхудах* — ее супруга» [9]. Эта идентификация основана на *haylāj* как на синониме *kadbânû*, хозяйки дома, *mater familias* (лат., матери семейства), и привела к метафорическому представлению человеческой пары. Эта метафора была заимствована средневековыми переводчиками с арабского: «*Мастера астрологии*, — писал Иоанн Севильский, — называли управителей жизни Хилегом и Алкоходеном, что

можно перевести как жена и муж» [10], а у Ибн Эзры — это мать и отец [11]. Мы хотели бы процитировать здесь отрывок из перевода Иоанна Севильского *De nativitatibus* Умара ибн аль-Фаррухана ат-Табари, который в конце VIII века перевел Доротея с пехлеви на арабский:

*«Следует знать, что значение hylech может быть передано на латыни как «жена», а alcohoden — как «муж». Как жена без помощи мужа не может хорошо вести свой дом и оставаться с ребенком, так и hylech без власти alcohoden не может указать количество лет жизни, несмотря на астрономов, которые используют только hylech без учета alcohoden. О hylech говорят, что это место жизни, потому что из него можно узнать состояние жизни, тогда как алкоходен есть дающий или означающий годы» [12].*

Гвидо Бонатти утверждает, что *хилег* содержит отпечаток жизни, а *алкоходен* содержит основу [13]. Эта пара похожа на человеческую, представленную как небесные праотцы, также понимается как пара противоположностей. В комментарии к рождению Искандара ас-Султана, правителя Фарса с 1409 по 1414 год, аль-Каши утверждает, что *al-hilâj* соответствует телу, а *al-kadhkhudâh* — душе [14]. То, что соответствует телу, есть источник жизни, и поэтому слово *хайладж* было переведено таким образом в Персидском словаре *Бурхан-и-Кату'* М.Х. ибн Халафом ат-Табризи в середине XVII века [15].

Вместо метафоры кормчего и судовладельца у Псевдо-Порфирия мы имеем здесь прямую ссылку на медицинскую теорию, получившую широкое развитие в Средние века. Пьетро д'Альбано, рассматривая пару *hyleg/alcohoden* = жена/муж, мать/отец, снова заявил, что первый термин аналогичен материи, а второй — форме [16].

Низами рассматривает отношения мать/отец в этих аристотелевских терминах формы и материи: семь сфер блуждающих звезд являются отцами, четыре элемента подлунного мира являются материями, и когда влияние отцов взаимодействует с влиянием матерей, и все пространство между воздухом и огнем заполнено им, происходит зарождение и проявление животного мира [17]. Аристотель в начале своей *Метеорологии* выражает то же самое понятие в том, что мы могли бы определить как физические термины: *«Этот, наш земной мир, каким-то образом необходимо находится в преемственности с высшими трансляциями, так что вся его природа управляется ими. С них начинается принцип движения всех существ, который надо считать первопричиной» [18].* Этот отрывок часто цитируется с поздней античности до эпохи Возрождения и далее как авторитетный аргумент, подтверждающий реальность влияния небес. Когда Аристотель говорит, что должна быть связь между нашим земным миром и небесными сферами, комментаторы утверждают, что контакт возможен, потому что нет пустоты [19]. Однако это ответ через отрицание, и его недостаточно. Что дает преемственность между началом и крайностями, представленными в виде причинного влияния? Для Птолемея это некий атрибут, распространяемый эфирной и вечной природой [20], для Галена — разум Солнца, Луны и звезд [21], для псевдо-Ямвлиха — свет [22]. То, что для Псевдо-Ямвлиха есть свет, для Александра Афродисийского есть *«природа (physis) эфирного и божественного тела, движущегося в круговом движении и объемлющего собой все материальное существование, пассивного и неизменного в связанном и непрерывном движении» [23].* Александр описывает это в своей критике стоического учения о пнеуме. Он ясно утверждает, что влияние планет есть сила (*dynamis*) и что эта сила либо причинна, либо не причинна вовсе, и если она причинна, то материя принимает форму и фигуру благодаря звездам. Даже человеческая душа в своих трех составных частях (разумной, жизненной и природной) рождается из материи, которая принимает форму от силы обращения звезд.

Поэтому Александр утверждает, что «сила звезд является причиной различий между душами» [24].

В свете вышеизложенного мы можем понять аллегорию Низами о союзе небесных и земных отцов и матерей или многочисленные метафоры Братьев Чистоты, например, тело как хорошо обставленный дом, в котором душа выполняет свою роль хозяина дома [25]. Вывод Александра, согласно которому душа, как форма, есть сила, рожденная из смешения четырех первоэлементов (жара, влаги, холода, сухости), подхвачен Галеном в его трактате *Способности души следуют темпераменту тела*. Это смешение требует соотношения между соединенными элементами, о чем знают врачи: Пьетро д'Абано, не вдаваясь в платоновско-аристотелевский спор о том, является ли душа гармонией или просто предполагает ее, напоминает, что Пифагор называл гармоническое соединение души с телом «человеческой мускулатурой» [26]. Пьетро д'Абано пытается объяснить, из чего состоит это гармоническое соотношение, и начинает с утверждения, что универсальные причины жизни — это движение и свет небес, тогда как средние причины представлены *хилегом* и *алкокодемом*. Затем за средними причинами следуют частные, являющиеся первичными качествами и их соотношениями. Жизни благоприятствует как обилие тепла и влаги, так и преобладание активных качеств над пассивными (жар над влагой, холод над сухостью). Первое условие описывает материальную причину, второе — формальную. Пьетро д'Абано не уточняет, указывает ли первая причина на *хилег*, а вторая на *алкокодемом*, а лишь говорит, что предрасположенность к долгой или короткой жизни зависит от различных соотношений между этими показателями и первичными качествами [27]. Из этого можно понять теорию гармонических соотношений, которая, по крайней мере, со времен Гиппократов пронизывала, иногда слишком настойчиво, всю древнюю и средневековую медицину.

В этой медицинской теории мы можем распознать следы зарождающегося анимизма: органические тела оживляются душой, дыханием жизни, связывающим растительную и чувственную жизнь в связующее целое. Это идея, имеющая космическое измерение и устанавливающая параллель между миром и человеком, в том смысле, что животворящий дух приводит в движение жидкости в телах подобно циклическому движению ветра, времен года и планет. Внутренние и внешние чувства человека происходят от этого животворящего духа, который пронизывает тело и управляет его физиологическими функциями. Его источником является сердце, но когда он действует в мозгу, он называется разумным духом, в печени — естественным духом, а в сердце — жизненным духом. Это тройственное разделение душевных способностей, повсеместно принятое врачами со времен Галена. Функция разумной души — думать и различать; жизненной души — ощущения и движения; естественной или вегетативной — питание и рост. Каждая из этих душ имеет свой путь, по которому движутся в теле ее собственные свойства, начиная с места оптимального темперамента: разумная циркулирует в нервах, начиная с мозга, лучший темперамент которого сухость; витальная циркулирует в артериях, отходящих от сердца, где она — это жар; естественная движется в венах, исходящих из печени, где оптимальный темперамент — это влага в пропорции с умеренным жаром. Каждой из этих душ и на основании их способностей астрологи приписали определенные сигнификаторы: Солнце и Меркурий — разумной, Луна — неразумной или чувствительной, что движется от сердца; восходящий градус и снова Луна к устройству соков, которые движутся одновременно из сердца и печени. Но отношение этих сигнификаторов к способностям души не имеет никакого отношения к *хилегу* и *алкокодему*. Они, по сути, выражают жизнь в действии и силу, происходящую непосредственно из крови, бегущей по артериям. Поэтому нужна душа крови.

Из трех душ этой медико-философской теории та, что дает жизнь, имеет в культурной традиции семитских народов аналогию в жизненном принципе, обитающем в сердце. Идентичность этой силы в различных семитских культурах можно найти в их общем корне: *napishtu* в аккадском, *nephesh* в иврите и *nafs* в арабском. Среди различных значений *nephesh* и *nafs* можно найти: «душа», «дыхание, животворящий дух», «сущность», «кровь» и «сперма». Запреты на употребление в пищу крови можно объяснить тем, что кровь – это душа, *nephesh* [28]. Аль-Шахрастани в своем описании верований доисламских арабов о жизни и смерти говорит о душе крови, которая каждые сто лет посещает могилу умершего в виде птицы-призрака [29]. Кровь — это душа в том смысле, что в крови есть душа, которая считается причиной ее жизненной силы. В этой душе мы видим греческий *thymos*, основное значение которого — живительная сила, дыхание. Это слово, происходящее от *thymian* — растворяться в дыму, — заключает в себе идею паров, поднимающихся от свежeproлитой крови. На самом деле *thymos* покидает тело, когда кровь перестает вытекать, это волны, которые некоторые интерпретируют как кровь-душа [30]. Пьетро д'Абано говорит, что дух, питающийся теплом и влажностью, представляет собой пар, умеренный кровью [31] или мягкой субстанцией, состоящей из паров соков, и начинается он в сердце [32]. Или, не желая слишком далеко отходить от первоначального представления о дыхании духа, начало его находится в сердечно-легочном центре. Низами описывает это так: «*Это тонкий пар, поднимающийся из крови, он распространяется к самым дальним артериям и подобен сиянию солнца*» [33]. Хотя эта жизненная душа нематериальна, она нуждается в субстрате, который Авиценна определяет двумя крайними способами: водянистый пар, когда влага, субстанция души, здорова, и черный как сажа пар, подобный влаге, поднимающейся по утрам от долины, когда есть избыток гуморов или когда тело болеет [34].

Между этой так определенной душой и *алькокодедом* существует объективное тождество: каждый живой вид, каждый человеческий темперамент, каждая человеческая раса имеет подходящую *nephesh* или душу крови. То же самое и с *алькокодедом*: индийцы живут дольше благодаря естественной поддержке Сатурна, чем тирренцы. Когда Пьетро д'Альбано утверждал условия долголетия, то, объявив два соотношения (жар и влага по отношению к холоду и сухости, активные качества по отношению к пассивным), он изложил третье слово, сердце, которому указанные качества должны быть соразмерны [35]. Кроме того, душа крови меланхолика не является душой крови сангвиника, а среди меланхоликов существуют различные темпераменты, которые не могут соответствовать одной и той же душе крови. Но если соотношение между элементами, составляющими темперамент живого существа, изменится, изменится и душа крови. Врачи узнают это изменение по биению сердца и пульса, по изменению тела, по температуре кожи и ее изменению на сухую и влажную. Эти признаки считаются внешними проявлениями соответствующих изменений паров, поднимающихся от движения крови. Душа крови описана Абу Бакром аль-Хасаном ибн аль-Хасибом аль-Караша в девятой главе его *Liber Genethliacus*: это ветер, который планета Юпитер приносит во второй месяц вынашивания зародыша и который обитает в сердце и управляет естественным жаром, который после смерти покинет тело, когда сердце истлеет [36].

Животворящий дух един, прост и неделим, его функция в теле недифференцирована, что мы можем сравнить с функцией кислорода. Тем не менее, если мы говорим, что каждое тело имеет свою душу крови, мы имеем в виду, что ее цикл, будь то сезонный, месячный, недельный, ежедневный или часовой, в каждом теле различен. Различно время, которое охватывают четыре природных элемента, составляющих органические тела, иное соотношение элементарных качеств, иное отношение их к сердечно-легочному центру. Принимая во

внимание все эти различия, специфика жизненного духа проявляется как динамизм, жизненная сила отдельного индивидуума. В этом отношении он аналогичен *алькокодену*.

Также можно сравнить отношения между функционирующим телом и его силой или жизненным духом с отношениями, существующими между матерью и отцом, *хилегом* и *алькокодемом*. Джалал ад-Дин ар-Руми пишет: когда наступает ночь и на небе загораются звезды, во всех наших желаниях преобладают *хайладж* и *кадхудах*[37]. Другими словами, все наши желания, то есть алчность и воздыхания, замыслы и стремления, движимые как размышлениями, так и инстинктами, переносятся и направляются небесной парой. Поэтому можно предположить, что она выполняет охранительную функцию по отношению к человеку и что пара *хилег/алькокоден*, по-видимому, ограничивается физиологическими функциями. Возвращаясь затем к главе о Псевдо-Порфирии, которая начала наши размышления об этой паре, наш автор пишет:

*«необходимо определить и провести различие между хилегом (epikratêtôr), алькокодемом (oikodespotês) и господином рождения (kyrios tês geneseôs). Древние, по сути, связали эти слова воедино и не делали между ними реальных различий»* [38].

Здесь мы имеем определение оригинальной триады, третий член которой в арабской астрологии звучит как *al-mubtazz*, то есть *альмутен* западных средневековых астрологов. *Альмутен* — это тот, кто завоевывает владения, отбирая их у других силой [39]. Следовательно, в арабском слове есть значение, которого нет в греческом. Для арабов это господин, завладевший властью, для греков — господин, осуществляющий свою власть. Текст псевдо-Порфирия заканчивается следующим наблюдением: *«Когда господином будет та же планета, которая управляет афетой, тогда она будет управлять великими событиями»* [40]. Это астрологическая основа представления об ангеле-хранителе, сила которого обратно пропорциональна законам человеческой демократии. Когда хозяин и господин отождествляются друг с другом в земных делах, они изменяют условия подчиненного им человека, и его свободная воля ослабляется.

---

[1] Ptolemy, *tetrabiblos* III, 10. ed. Robbins p. 271.

[2] Cf. Arist. *gen.an.* IV,10; 777b16-778a9.

[3] *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum (CCAG)* VIII/3, p. 118.9.

[4] *CCAG* V/4, pp. 206-208.

[5] Mt. 10, 25; Lc. 2, 29; Mt. 13, 27.

[6] Cf. Ios. Flav., *in Ap.* II, 11, where *oikodespotês* designates the national lord as opposed to the foreign one.

[7] *CCAG* V, 4 pag. 206.5 : *idian gar hekastos echei dynamin, hôsper nauklêros kai kybernêtês.*

[8] Cf. A Bausani, *Appunti di astronomia-astrologia arabo-islamiche*, Venezia 1977, p. 211; C.A. Nallino, *Al-Bâtânî sive Albatanii Opus astronomicum ad fidem codicis Escorialensis arabice editum, latine versum, adnotationibus instructum*, Mediolani Insubrum 1903, II p. 355; V. Stegemann, *Astrologische Zarathustra-Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abû 'l-Hasan 'Alî i. abî 'r-Rijâl* (11.Jhdt.), *Orientalia*, 1937, p. 323, n.1; P. Kunitzsch, *Mittelalterliche astronomisch-astrologische Glossare mit arabischen Fachausdrücken*, Bayerische Akad. d. Wiss. (philos.-hist.Kl.) Munich 1977, p. 36, n.37.

[9] Cf. the translation in E. Wiedemann, *Aufsätze zur arabischen Wissenschafts-Geschichte*, Hildesheim-New York, 1970, II p. 209.



- [10] *Epitome totius astrologiae, conscripta a Ioanne Hispalensi Hispano...* Noribergae 1548, II, 5 (cc. 13r).
- [11] *Liber nativitatum*, in: *Opera...* Venetiis 1507, cc. XLVIIIrb.
- [12] *Omar de nativitatibus et interrogationibus...* Venetiis 1524, cc. 3r.
- [13] *Tractatus astronomie*, Auguste 1491, cc. BB4v: "Ylez nam significat radicem vite: alcocoden vero numerum annorum eius, quoniam status vite accipitur ab ylez, datio vero annorum accipitur ab alcocoden; sed tamen neuter illorum sufficit ad dandum vitam nato sine altero, sicut enim vir solus non sufficit ad generandum sic nec mulier sola sufficit ad concipiendum seu gignendum: unus enim sine alio gignere non potest: ylez enim dat vitam formaliter, alcocoden dat eam effective".
- [14] L. P. Elwell-Sutton, *A Royal Timurid Nativity Book*, in: *Logos Islamikos. Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wockens*, ed. by R. M. Savory and D. A. Agis, Toronto, 1984, p. 128. This nativity was drawn up in his 27th year by Mahmûd ibn Yahya ibn al-Hasan ibn Muhammad 'Imâd al-Munajjim al-Kâshî, who is otherwise unknown.
- [15] Cf. *Enzyklopaedie des Islam* II, Leiden-Leipzig 1927, pp. 324-325 (L. Massignon); cf. I. A. Vullers, *Lexicon Persico-latinum*, I-II, Bonn 1855-1864, s.v. haylaj.
- [16] *Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et medicos versantur*, Venetiis 1565, cc. 33.2B: "Causa vero universalis et prima est coelum motu, et luce. Mediae vero secundum geneasticos sunt duae: quarum una proportionatur materiae, seu matri, vel uxori, quae hylech i. e. vita persice appellatur. Secunda quidem alcohodem, quae formam seu patrem, aut nuptum importat".
- [17] *Revised Translation of the Chahar Maqala ("Four Discourses") of Nizâmî-i-'Arûdî of Samarqand followed by an abridged translation of Mîrzâ Muhammad's Notes to the Persian Text*, by E. G. Browne, London 1921, p. 7.
- [18] *meteor.* I, 2; 339a21-26.
- [19] Cf. Olimpiodoro, *In Aristotelis meteora commentaria*, ed. G. Stuve, Berolini 1900, p. 15,21; Alexander of Aphrodisia, *In Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Berolini 1899, p. 6,2.
- [20] *quadr.* I, 2 Boll-Boer p. 4, 3-4.
- [21] *De usu partium* XVII, 1 (Kuhn III, pp. 358-359).
- [22] "Light wraps itself around that which it illuminates... (light which) is in the air without mixing in with it... a single continuity... It is one and the same entirely and everywhere, it is indivisibly present in all beings that can participate, all full of its perfect power, for its unlimited excellence, to have in itself all beings, remaining united to itself wherever, connecting terms to princes" (Italian translation by A. R. Sodano di Giamblico, *I misteri egiziani*, Milano 1984, pp. 76-77).
- [23] *De mixtione*, ed. R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisia on Stoic Physics*, Leiden 1976, p. 132 (Bruns p. 223,9).
- [24] *Quaestiones, De fato, De mixtione*, ed. I. Bruns, Suppl. arist.II/2, Berlin 1892, p. 48,18.
- [25] Y. Marquet, *La philosophie des Ihwân as-Safâ '. De Dieu à l'homme*, Lille 1973, pp. 322, 358.
- [26] *Conciliator...* diff. XXI, cc. 34.1B.
- [27] *ibid.* cc. 33.33F.
- [28] Cf. Deut. 12, 23; Lev. 17, 14. The Seventy translate nephesh with *psychê*.
- [29] *Livre des religions et des sectes*, trad. J. Jolivet et G. Monnot, Paris 1986-1993t. II p. 499-500. Cfr. Mas'ûdî, *Les prairies d'or*, ed. Ch. Pellat, Paris 1962, p. 447 : «Prétendaient que l'âme (nafs) n'est autre chose que le sang (dam) et que l'esprit (rûh) est l'air qui circule à l'intérieur du corps et qui produit le souffle (nafas) de la respiration».
- [30] Cf. R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1954, p. 44.
- [31] *Conciliator...* diff. XXI, cc. 3.3H.



[32] *Conciliator...* diff. LIX, cc. 87.4G.

[33] *Chahár Maqála...* p. 8. Cfr. the analogous definition of nafs by “Alí ibn Muhammad al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta’rifât*, ed. M. Glouton, Teheran 1994, p. 424.

[34] *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book* by O. C. Gruner, London 1930, p. 125.

[35] *Conciliator...* diff. XXI, cc. 33.3E.

[36] *Alubatri astrologi diligentissimi Liber Genethliacus sive de nativibus...* Norimbergae 1540. The Italian translation of this chapter can be found in: G. Bezza, *Arcana Mundi. Antologia del pensiero astrologico classico*, Milano 1995, vol. II, pp. 813-817.

[37] Cf. L. Massignon, *Les infiltrations astrologiques dans la pensée islamique*, Eranos Jhrb.

[38] CCAG V/4 p. 206,3-5.

[39] Cf. al-Khwârizmî, in E. Wiedemann, *op cit.* II, p 208.

[40] CCAG V/4, p. 208, 3-5.

<http://www.cieloeterra.it/eng/eng.articoli.considerations/eng.considerations.html>

Джузеппе Бецца - итальянский астролог, переводчик и философ, представитель итальянской школы традиционной астрологии