

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

6

Direttore

Irene ZAVATTERO
Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca Maria BIANCHI
Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO
Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO
University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI
Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI
All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE
Sapienza – Università di Roma

Segretario di redazione

Coralba COLOMBA
Università del Salento

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento.

Per studium et doctrinam

Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo
Studi in onore di Loris Sturlese

a cura di

Alessandra Beccarisi
Alessandro Palazzo

Contributi di

Nadia Bray
Alessandra Beccarisi
Sara Ciancioso
Coralba Colomba
Diana Di Segni
Alessandro Palazzo
Massimo Perrone
Fiorella Retucci
Elisa Rubino
Antonella Sannino
Irene Zavattero





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVIII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-1286-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: marzo 2018

Indice

- 9 Introduzione
Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo
- 19 Per un'antropologia della dignità. Il *Microcosmo* di Joseph ibn Tzaddik
Diana Di Segni
- 41 «Quod anima sit in horizonte duorum mundorum». Psicologia e antropologia in Guglielmo d'Alvernia
Antonella Sannino
- 57 La dignità dell'uomo nell'Inghilterra medievale
Fiorella Retucci
- 79 «Magis videtur fuisse Stoicus». La ricezione di Avicbron in Alberto il Grande
Nadia Bray
- 99 Il Socrate di Alberto: profeta, astrologo, mago
Alessandro Palazzo
- 125 Nota su una nuova citazione di Alfredo Anglico nei *Meteora* di Alberto il Grande
Elisa Rubino

- 133 L'uomo temperante e continente nel *De bono* di Alberto Magno fra fonti classiche e *Ethica borghesiana*
Irene Zavattero
- 161 Le virtù connesse alla giustizia nel VI libro del *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo. Alcune note sulle fonti
Coralba Colomba
- 173 L'*Opus imperfectum in Matthaem* dello ps.-Crisostomo nell'opera di Meister Eckhart
Massimo Perrone
- 197 Dall'uomo naturale all'uomo divino. Uno studio sull'antropologia eckhartiana
Sara Ciancioso
- 221 La teoria dell'intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante Alighieri
Alessandra Beccarisi
- 245 Indice dei nomi

Introduzione

ALESSANDRA BECCARISI*, ALESSANDRO PALAZZO**

Questo volume è un omaggio a Loris Sturlese e alla sua attività di ricerca. Vi contribuiscono solo gli allievi, cioè coloro che hanno composto la loro tesi di laurea o di dottorato sotto la sua direzione, traendo giovamento dal suo insegnamento. Da lui siamo stati avviati allo studio della filosofia medievale, imparando a conoscerne fonti, autori e dibattiti. Sotto la sua guida attenta noi tutti abbiamo curato l'edizione di testi di filosofia medievale.

In particolare, molti di noi hanno editato testi appartenenti a quella cultura filosofica tedesca che in un importante contributo del 1984 egli definiva come una “cultura alternativa”, tra il 1250 e il 1350, ai dibattiti coevi e alle tendenze prevalenti nei grandi centri europei in Francia, Inghilterra e Italia¹. La derivazione dei suoi motivi da Alberto Magno, il non tomismo o l'antitomismo dei suoi maggiori esponenti, la presenza al contempo di posizioni di stampo rigorosamente tomista, la pluralità dei livelli del dibattito (in latino e in volgare, con trattati, questioni, opuscoli, prediche) e lo sfondo prevalentemente neoplatonico erano i tratti principali di quel microcosmo culturale². Era una tesi storiografica innovativa, che aveva sicuramente trovato stimolo nella fondazione della collana del *Cor-*

* Università del Salento.

** Università degli Studi di Trento.

1. L. STURLESE, *Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250–1350)*, in K. FLASCH (hrsg. von), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner, Hamburg 1984 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beihefte 2), pp. 22–33: p. 23: «... questa cultura diventa allora, nella sua particolarità, da cultura provinciale, una vera e propria cultura alternativa. Con le sue tradizioni, le sue discussioni, i suoi testi ».

2. Ivi, p. 24.

*pus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*³, di cui Loris Sturlese è stato inizialmente uno degli animatori fino a diventare, nel corso degli anni, il principale curatore. Non a caso proprio nel 1984, usciva su *Studi medievali* una breve nota (*Idea di un «Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi»*)⁴, che di fatto certificava il nesso tra la proposta storiografica di una cultura tedesca medievale e l'attività di edizione delle opere dei filosofi e dei teologi tedeschi del secolo delle origini (1250–1350). Oggi, a distanza di più di trent'anni e dopo la pubblicazione di molteplici articoli, saggi, studi⁵, edizioni critiche⁶,

3. Il primo volume venne pubblicato nel 1977: DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia: Schriften zur Intellekttheorie*, B. MOJSISCH (ed.), Meiner, Hamburg 1977 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, 2,1).

4. L. Sturlese, *Idea di un «Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi»*, «Studi medievali», s. III, 25 (1984), pp. 459–465.

5. Cfr. gli studi su Alberto Magno (*infra*, nn. 15, 18) e su Ulrico di Strasburgo (*infra*, n. 25); la biobibliografia di Teodorico di Freiberg (L. STURLESE, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Meiner, Hamburg 1984 [Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beihefte, 3]) e i vari saggi sulla tradizione manoscritta delle opere di Eckhart e sul processo al domenicano (*infra*, n. 27); gli approfondimenti sulla ricezione di Proclo in Germania, in particolare in Bertoldo di Moosburg [L. STURLESE, *Il dibattito su Proclo latino nel medioevo fra l'Università di Parigi e lo Studium di Colonia*, in *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel. Juin 1985*, Editions du Grand-Midi, Zürich 1987, pp. 251–275] e i contributi su Taulero e Suso (*infra*, n. 8).

6. All'interno della collana Sturlese è stato editore di varie opere: cfr. DIETRICH VON FREIBERG, *Tractatus de dotibus corporum gloriosorum, Tractatus de intelligentiis et motoribus caelorum, Tractatus de corporibus caelestibus*, in DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia: Schriften zur Metaphysik und Theologie*. Mit einem Vorwort und einer Einleitung von K. FLASCH, Meiner, Hamburg 1980 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, 2,2), pp. 261–289, 347–385; DIETRICH VON FREIBERG, *Tractatus de animatione caeli, Tractatus de origine rerum praedicamentaliū, Fragmentum de subiecto theologiae*, in DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia: Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*. Mit einer Einleitung von K. FLASCH, Meiner, Hamburg 1983 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, 2,3), pp. 1–46, 119–201, 275–282; DIETRICH VON FREIBERG, *Tractatus de iride et de radialibus impressionibus, Epistulae, Indices*, in DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia: Schriften zur Naturwissenschaft, Briefe*, Meiner, Hamburg 1985 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, 2,4), pp. 95–268 (*De iride* in Mitarb. mit M. R. PAGNONI–STURLESE), pp. 289–378; BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Prologus, prop. 1–13*, M. R. PAGNONI–STURLESE, L. STURLESE (edd.). Mit einer Einleitung v. K. FLASCH, Meiner, Hamburg 1984 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, 6,1); BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologiam Procli, prop. 14–34*, L. STURLESE, M. R. PAGNONI–STURLESE, B. MOJSISCH (edd.), Meiner, Hamburg 1986 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, 6,2); BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio*

e soprattutto di due volumi dedicati alla *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*⁷, l'idea di una peculiarità speculativa tedesca durante il Medioevo appare un dato acquisito dalla storiografia contemporanea.

I saggi raccolti in questo volume ruotano intorno a differenti temi, autori e contesti. Eppure ad uno sguardo attento non sfuggirà una certa unità, che non va cercata tanto nell'identità tematica, quanto piuttosto nell'attività di ricerca di Sturlese, alla quale ciascun saggio si ispira, ora nella scelta dell'oggetto di indagine, ora nella metodologia impiegata, ora nella prospettiva storiografica adottata. I saggi non riprendono soltanto il concetto di filosofia tedesca medievale, che, seppur fondamentale, è solo uno dei contributi offerti da Sturlese alla medievistica filosofica, ma attingono anche alle nuove letture storico-filosofiche, alle originali ipotesi di lavoro e alle innovative indicazioni metodologiche che Sturlese ha suggerito nel corso della sua carriera. Pur nella varietà delle questioni trattate, quindi, gli undici contributi di questo volume toccano e approfondiscono quasi tutti i principali interessi scientifici di Sturlese.

L'uomo, colto nei suoi molteplici aspetti (l'anima, l'intelletto, le virtù morali, le operazioni mirabili, la natura divina) è il soggetto di vari contributi. Di antropologia trattano Diana Di Segni, Antonella Sannino, Fiorella Retucci e Sara Ciancioso, ponendo a tema la nobiltà e la divinità umane⁸.

super Elementationem theologicam Procli, 184–211, L. STURLESE (ed.) unter Mitarbeit von A. PUNZI, Meiner, Hamburg 2014 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, 6,8).

7. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del secolo XII*, L. S. Olschki, Firenze 1990 (Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria», Studi, 105); ID., *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il XIII secolo*, L. S. Olschki, Firenze 1996 (Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria», Studi, 149). Esiste anche una versione tedesca: L. STURLESE, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen. 748–1280*, in Zusammenarbeit mit dem Verfasser übersetzt von J. BAUMANN, Beck, München 1993.

8. Cfr. L. STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart, 2007, con speciale riguardo ai saggi nn. 3 (*Von der Würde des unwürdigen Menschen. Theologische und philosophische Anthropologie im Spätmittelalter*, pp. 35–45), 4 (*Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts. Eine Lektüre von Pred. 16a Quint*, pp. 47–60), 5 (*Seele und intellektueller Seelengrund auf Deutsch und Latein. Eine Lektüre von Pred. 17 Quint*, 61–77), 12 (*Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des 'Seelengrundes' in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg*, pp. 169–197), e 13 (*Heinrich Seuses »Buch der Wahrheit: Versuch einer »vernünftigen« Interpretation*, pp. 199–230).

Diana Di Segni si occupa del concetto di microcosmo in un autore ebreo attivo nella Spagna del XII secolo, cioè in Joseph ibn Tzaddik, di cui analizza il *Sefer ha-Olam ha-katan* (*Il Libro del Microcosmo*)⁹. La dottrina proposta da Joseph ibn Tzaddik non è riconducibile alla tipologia formulata da Rudolf Allers¹⁰, che individua tre categorie concettuali: il microcosmismo elementaristico (l'uomo contiene gli elementi di cui è formato il mondo), il microcosmismo strutturalistico (il mondo è un sistema all'interno del quale l'uomo è parte integrante delle leggi universali che lo regolano) e il microcosmismo olistico (l'uomo organizza il mondo esterno e la società attraverso l'organizzazione sociale e l'arte). Secondo Di Segni il microcosmismo di Joseph ibn Tzaddik ha un carattere cosmologico, gnoseologico e teologico, perché, proprio in quanto il mondo è simile alla sua causa, cioè a Dio, l'uomo, conoscendo se stesso, non solo conosce l'universo, ma anche Dio. Joseph ibn Tzaddik insiste inoltre sulle analogie fisiche tra uomo e cosmo, valorizzando la dignità dell'uomo nella sua interezza e non solo la nobiltà della sua parte intellettuale.

La sezione psicologica (*De anima*) del *Magisterium divinale et sapientiale* di Guglielmo d'Alvernia costituisce l'oggetto del contributo di Antonella Sannino¹¹. La studiosa concentra la sua attenzione su alcune fondamentali questioni (definizione dell'essenza dell'anima, determinazione del rapporto tra anima e corpo, funzione dell'intelletto) di psicologia e antropologia. Si sottolinea la necessità, in contrasto con una certa *vulgata* storiografica, di interpretare le dottrine di Guglielmo alla luce di un vasto spettro di fonti (neoplatonismo cristiano, agostinismo, aristotelismo, avicennismo, ermetismo, stoicismo, neoplatonismo del *Liber de causis* e del *Fons vitae*, ecc.) e in relazione al complesso contesto parigino della prima metà del XIII secolo, nel quale affiorano «i germi di una nuova antropologia della dignità umana»¹².

Fiorella Retucci individua un momento forte dell'affermazione della *dignitas hominis* medievale nell'attività filosofica e teologica di

9. D. DI SEGNI, *Per un'antropologia della dignità. Il Microcosmo di Joseph ibn Tzaddik*, pp. 19–39.

10. R. ALLERS, *Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus*, «Traditio», 2 (1944), pp. 319–407.

11. A. SANNINO, «Quod anima sit in horizonte duorum mundorum». *Psicologia ed antropologia in Guglielmo d'Alvernia*, pp. 41–55.

12. Ivi, p. 55.

un gruppo di intellettuali francescani di primo livello attivi ad Oxford nel XIII secolo: Roberto Grossatesta, Tommaso di York e Ruggero Bacone¹³. Accomunati da interessi scientifici e istanze dottrinali, da progetti politico-culturali e da una certa estraneità alla tradizione parigina, questi intellettuali sviluppano, ciascuno a suo modo, il tema della dignità dell'uomo, sforzandosi di fondarlo su basi filosofiche e teologiche. La studiosa propone una ricca selezione di testi dei tre autori, isolando i motivi e i caratteri peculiari di questa antropologia ottimistica.

Sara Ciancioso, esamina il concetto di natura umana nella produzione eckhartiana¹⁴. Attraverso un approccio lessicografico, Ciancioso è stata in grado di identificare tutti i sintagmi *humana natura* e *menschliche Natur*. Dallo studio sistematico di tutte le occorrenze emerge che caratteristica peculiare dell'antropologia eckhartiana è l'esistenza di più livelli ontologici della natura umana: l'uomo raggiunge la sua perfezione essenziale non nell'attualizzazione del corpo da parte dell'anima, ma attraverso l'assunzione della forma semplice della natura umana, di cui Cristo è immagine. L'antropologia eckhartiana ha quindi un marcato fondamento cristologico. Al di là e al di sopra dell'unione ipostatica, cioè dell'assunzione della forma umana pura, esiste un ulteriore grado di perfezionamento, che è quello dell'*homo proficiens*, cioè dell'*homo divinus*, che si è assimilato a Dio secondo l'intelletto.

I contributi di Nadia Bray, Alessandro Palazzo, Elisa Rubino e Irene Zavattero ruotano intorno alle fonti e al pensiero di Alberto Magno¹⁵.

Irene Zavattero dedica il suo contributo al *De bono*, sezione morale del *De creaturis*, cioè della summa composta da Alberto mentre

13. F. RETUCCI, *La dignità dell'uomo nell'Inghilterra medievale*, pp. 57–78.

14. S. CIANCIOSO, *Dall'uomo naturale all'uomo divino: uno studio sull'antropologia eckhartiana*, pp. 189–213.

15. Cfr. e.g., L. STURLESE, *Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, in *Id.*, *Homo divinus*, n. 1, pp. 1–13; *Id.*, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2 (1990), pp. 373–426; *Id.*, «Intelletto acquisito e divino». *La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana*, «Giornale critico della filosofia italiana», 82 (2003), pp. 161–189. A Sturlese va il merito di aver posto all'attenzione del dibattito scientifico influenti e originali tesi e interpretazioni: la svolta razionalistica del 1248, la centralità di Ermete, il carattere "scientifico" della conoscenza dell'*intellectus adeptus*, ecc.

insegnava a Parigi, prima di trasferirsi a Colonia nel 1248 con l'incarico di fondare uno *Studium* generale dell'ordine domenicano¹⁶. La studiosa focalizza l'attenzione su questioni lessicali relative ai concetti di temperanza e continenza, virtù che, in quest'opera giovanile, Alberto non può ancora separare perché sprovvisto della versione integrale dell'*Ethica Nicomachea*. Un elemento particolarmente degno di nota è il ricorso massiccio che Alberto fa all'*Ethica Borghesiana* (frammento dei libri VII–VIII, estratto probabilmente dalla versione di Burgundio da Pisa), tanto da costituire, come sottolinea Zavatiero, la prima solida attestazione di questa traduzione nella prima metà del XIII secolo. In appendice, si allega la sinossi dei brani del trattato sulla temperanza del *De bono* e dei passi dell'*Ethica Borghesiana*, per mostrare l'ampiezza del prestito e l'adesione letterale alla fonte da parte di Alberto.

Alessandro Palazzo ricostruisce l'immagine di Socrate in tre opere di Alberto, il *De somno et vigilia*, la *Politica* e il *De mineralibus*¹⁷. Figura paradossale, perché ricostruita in assenza delle fonti primarie, cioè dei dialoghi platonici, e proprio a causa di questa lacuna figura proteiforme, perché forgiata da Alberto alla luce di una molteplicità di fonti indirette e del suo genio filosofico. Così dalle opere di Apuleio, Cicerone e Averroè ricava un Socrate profeta con qualche tratto in comune con l'Ermete mago e profeta già indagato da Sturlese¹⁸; sulla base della *Politica* di Aristotele elabora una singolare figura di Socrate astrologo della politica, fautore di una forma di determinismo assoluto; il *De physicis ligaturis* di Costa ben Luca è all'origine del Socrate mago e incantatore.

Elisa Rubino dedica il suo contributo all'analisi puntuale di una citazione esplicita di Alessandro di Afrodisia contenuta nei *Meteora* di Alberto Magno, nella quale si descrive la capacità del caldo e del freddo di separare e trasformare le sostanze simili e quelle dissimili¹⁹. Attraverso un certosino esame della citazione e del contesto, Rubino è in grado di escludere una dipendenza diretta. Fonte immediata è

16. I. ZAVATTERO, *L'uomo temperante e continente nel De bono di Alberto Magno fra fonti classiche e Ethica Borghesiana*, pp. 133–159.

17. A. PALAZZO, *Il Socrate di Alberto: profeta, astrologo, mago*, pp. 99–124.

18. L. STURLESE, *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste*, «Archives de Philosophie», 43 (1980), pp. 615–634.

19. E. RUBINO, *Nota su una nuova citazione di Alfredo Anglico nei Meteora di Alberto il Grande*, pp. 125–132.

in realtà Alfredo di Shareshill o Alfredus Anglicus, che per primo nel Medioevo glossò il testo aristotelico e che si soffermò anch'egli sul passo in questione. Le analogie tra il testo di Alfredo e quello di Alberto consentono di affermare con ragionevole certezza tale dipendenza, anche se tra i due esistono delle differenze spiegabili con il fatto che Alfredo fece ricorso alla *translatio vetus*, mentre Alberto ebbe accesso anche alla traduzione di Moerbeke²⁰.

Nadia Bray si interroga sull'appropriatezza della definizione di *Stoicus* in riferimento ad Avicbron²¹. Apparentemente incongrua, questa denominazione si inquadra nella più generale interpretazione albertina dello stoicismo, considerato «come lo sviluppo radicale di dottrine tipicamente platoniche ed incompatibili con la filosofia di Aristotele»²². La dottrina avicbroniana dell'intelletto umano appare infatti pienamente corente con la teoria stoica della ragione perfetta. La consonanza dello stoicismo con gli errori platonici (la dottrina della reminiscenza e la latenza delle forme) spiega anche perché la filosofia avicbroniana sia causa di diffusione di gravi errori filosofici tra i Latini²³.

La giustizia e le virtù correlate nel *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo costituiscono l'oggetto del contributo di Coralba Colomba²⁴. La studiosa non solo si ricollega alla storiografia recente incline

20. Di scienza nel Medioevo Sturlese si è occupato in una serie di studi: cfr. e.g. L. STURLESE, *Luci ed ombre nella scienza del medioevo: due testi inediti sul fenomeno del magnetismo*, in *Symmetry in Nature. A volume in Honour of Luigi A. Radicati di Brozolo*, II, Scuola Normale Superiore, Pisa 1989 (Quaderni), pp. 773-778; Id., *Filosofia e scienza della natura nel «Lucidarius» medioaltotedesco. A proposito della diffusione dei testi e delle idee di Guglielmo di Conches nella Germania medievale*, «Giornale critico della filosofia italiana», 68 (1989), pp. 161-183. Da segnalare sono anche le edizioni di testi scientifici, come il *De iride* di Teodorico di Freiberg (*supra*, n. 6) e *Petrus Peregrinus de Maricourt, Opera. Epistula de magnete*, L. STURLESE (ed.); *Nova compositio astrolabii particularis*, R. B. THOMSON (ed.), Scuola Normale Superiore, Pisa 1995 (Centro di cultura medievale della Scuola Normale Superiore, 5), pp. 1-109.

21. N. BRAY, «Magis videtur fuisse Stoicus». *La ricezione di Avicbron in Alberto il Grande*, pp. 79-97.

22. Ivi, p. 80.

23. Anche Sturlese si è occupato del *Fons vitae*, in particolare della tradizione manoscritta dell'*Epitome Campililiensis*: cfr. L. STURLESE, *L'«Epitome Campililiensis» del Fons vitae di Avicbron. Note sul testo e sulla tradizione manoscritta*, in *Palaeographica diplomatica et archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, I, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979 (Storia e letteratura, 139) pp. 429-453.

24. C. COLOMBA, *Le virtù connesse alla giustizia nel VI libro del De summo bono di Ulrico di Strasburgo: alcune note sulle fonti*, pp. 153-164.

ad accentuare gli elementi di originalità dell'opera di Ulrico rispetto alle fonti albertine²⁵, ma propone anche di rileggere il *De summo bono* come una delle grandi sistemazioni teologiche prodotte in ambito domenicano negli anni '60 e '70 del XIII secolo, accanto alla tarda *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, riconducibile almeno in parte ad Alberto, e alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. È su questo sfondo che va letta la dottrina della giustizia di Ulrico, elaborata sulla base di fonti circolanti in ambito domenicano e consultate anche da Tommaso. È difficile determinare la natura delle relazioni testuali tra le opere dei due domenicani; è indubbio però che i due seguirono agli inizi degli anni '50 presso lo *Studium generale* di Colonia, le lezioni di Alberto sull'*Ethica Nicomachea* la cui eco si avverte nelle opere di entrambi.

Alessandra Beccarisi propone un interessante confronto tra Dante e Eckhart, due contemporanei che mai si incontrarono personalmente, ma la cui attività culturale presenta innegabili punti di contatto (produzione bilingue in latino e volgare, destinatari laici, contenuto programmaticamente filosofico delle opere volgari)²⁶. Beccarisi ritiene di rinvenire un altro punto di contatto nella riflessione intorno a una comunità umana universale, basata in entrambi gli autori su una dottrina dell'intelletto. L'uomo deve attualizzare le proprie potenzialità intellettuali, ma sia secondo il predicatore domenicano sia secondo il poeta italiano ciò non è possibile al singolo individuo, né una singola città può permettere questo stato di perfezione: occorre, invece, l'umanità intera, che è pertanto già una *societas*, seppure in potenza²⁷.

25. Tra i primi anche STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il XIII secolo*, pp. 159–180.

26. A. BECCARISI, *La teoria dell'intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante Alighieri*, pp. 215–238.

27. Numerosissime le pubblicazioni di Sturlese su Meister Eckhart, alcune ripubblicate in L. STURLESE, *Homo divinus*: n. 2 (*Meister Eckhart. Ein Porträt*, pp. 15–34), 6 (*Hat es ein Corpus der deutschen Predigten Meister Eckharts gegeben? Liturgische Beobachtungen zu aktuellen philosophiehistorischen Fragen*, pp. 79–94), 7 (*Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des Opus tripartitum*, pp. 95–106). A queste vale la pena aggiungere almeno: L. Sturlese, *Eckhart, l'inquisizione di Colonia e la memoria difensiva conservata nel codice Soest 33*, «Giornale critico della filosofia italiana», 80 (2001), pp. 62–89, Id., *Meister Eckhart e la "cura monialium". Osservazioni critiche su un mito storiografico*, in S. CAROTI et alii (ed. by), *Ad ingenii acutionem. Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Brepols, Turnhout 2006 (*Textes et Etudes du Moyen Age*,

Massimo Perrone censisce tutte le citazioni esplicite dell'*Opus imperfectum in Matthaem*, attribuito quasi unanimemente dalla tradizione manoscritta a Giovanni Crisostomo, nelle opere eckhartiane²⁸. L'analisi testuale di tutti i passi consente a Perrone di concludere una dipendenza diretta da Tommaso d'Aquino in certi casi e identificare il ramo della tradizione dell'*Opus imperfectum* entro cui si collocava il codice da cui Eckhart citava. Vengono commentati inoltre i contenuti dottrinali dei passi citati. A complemento del contributo è allegato un *Index* di tutte le citazioni letterali ed esplicite secondo l'ordine omiletico nel contesto essenziale in cui compaiono con indicazione del luogo corrispondente nell'*Opus imperfectum*.

Il saggio di Massimo Perrone applica alle citazioni dello pseudo-Crisostomo un approccio dossografico allo studio delle fonti eckhartiane già promosso da Sturlese in due volumi collettivi, nei quali le citazioni esplicite di alcune tra le principali fonti del domenicano tedesco (il *De anima* e la *Metafisica* di Aristotele, Avicenna, il *Liber de causis* e Proclo, lo pseudo-Dionigi, Platone, Maimonide, ecc.) sono state censite, analizzate sul piano formale e studiate nei loro contenuti dottrinali²⁹.

Alberto Magno, Ermete Trismegisto, Ulrico di Strasburgo, Eckhart, le fonti di Eckhart, in altre parole gran parte di quella cultura provinciale tedesca nel secolo delle origini è passata in rassegna in questo volume. Ma sono indagate anche altre realtà culturali e linguistiche (i Francescani di Oxford nel XIII secolo, l'Università di

38), pp. 463–482; *Observations sur la prédication d'Eckhart Le rôle des prédications dans l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart avec quelques réflexions sur la «locutio emphatica»*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 98 (2014), pp. 443–455. Sturlese è editore delle opere latine di Eckhart (*Die lateinischen Werken*) pubblicate dalla casa editrice Kohlhammer e traduttore delle prediche tedesche: MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche tedesche sul tempo liturgico*, L. STURLESE (a cura di), Bompiani, Milano 2014.

28. M. PERRONE, *L'Opus imperfectum in Matthaem dello ps.-Crisostomo nell'opera di Meister Eckhart*, pp. 165–188.

29. L. STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart I: Aristoteles • Augustinus • Avicenna • Dionysius • Liber de causis • Proclus • Seneca*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008 (Dokimion, 34); Id. (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart II: Aristoteles • Cicero • Liber XXIV philosophorum • Moses Maimonides • Origenes • Plato • Thomas Aquinas*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2012 (Dokimion, 37); Id., *Eckhart und seine Quellen. Präsentation eines historiographischen Projekts*, in F. LÖSER, D. MIETH (hrsg. von), «Meister-Eckhart-Jahrbuch», 7 (2013) (*Meister Eckhart in Original*), pp. 89–104.

Parigi di Guglielmo di Alvernia nella prima metà del XIII secolo, la Spagna dell'ebreo Joseph ibn Tzaddik nella prima metà del XII secolo), accomunate dall'interesse per il tema della dignità dell'uomo³⁰.

Nella maggior parte dei contributi prevale l'attenzione alle fonti, l'analisi filologica, l'approccio dossografico, insomma l'attenzione al dettaglio. Questo volume non contiene grandi narrazioni, ma studi puntuali, su questioni apparentemente marginali.

Esso risponde pertanto ad un'esigenza di approfondimento, di precisazione e di riconsiderazione: testi per la prima volta editi forniscono materiale di discussione; opere già conosciute sono riesaminate alla luce di nuove prospettive di indagine; nuove ipotesi sono formulate e vecchie abbandonate sulla base di puntuali analisi delle fonti. Insomma, la ricerca non si arresta di fronte alle grandi sintesi, ma procede, *per studium et doctrinam*.

30. Anche i saggi che non sono diretti allo studio del mondo tedesco non prescindono dal paradigma della cultura provinciale, ma applicano questo schema storiografico ad altre realtà culturali o linguistiche: l'analisi dei Francescani di Oxford condotta da Fiorella Retucci è indicativa al riguardo. L'universalizzazione del concetto di filosofia provinciale e la sua estensione ad aree linguistico-culturali sono coerenti con gli ultimi sviluppi della riflessione di Sturlese: cfr. L. STURLESE, *Filosofia nel Medioevo*, Carocci, Roma 2014.

Per un'antropologia della dignità

Il *Microcosmo* di Joseph ibn Tzaddik

DIANA DI SEGNI*

Introduzione

Nel suo scritto *Von der Würde des unwürdigen Menschen* apparso nel volume *Homo divinus*¹, Loris Sturlese rileva come quella retorica rinascimentale, che vedeva nella nascita del concetto di dignità umana un punto di rottura con l'epoca precedente, si contrapponesse esplicitamente alla cosiddetta antropologia della miseria sostenuta da Innocenzo III nel suo trattato *De miseria humane conditionis*². Questo rigido schema dicotomico, nel quale si oppongono la buia miseria medievale da un lato e la “riscoperta” dell'uomo dall'altro, era già stato scardinato da Eugenio Garin, che aveva mostrato come la letteratura patristica avesse contribuito in maniera decisiva allo sviluppo dell'ideale della dignità umana³. Sulla scia di questa interpretazione, Loris Sturlese propone un'alternativa alla “canonica” opposizione di Medioevo e Rinascimento, suggerendo come chiave di lettura la nozione di somiglianza tra umano e divino nella creazione. Il concetto di dignità umana sarebbe pertanto già presente nel testo biblico, e più precisamente nella narrazione della *Genesi*, sancito dalla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza divina (*Gen.* 1,26). La somiglianza tra l'umano e il divino rappresenta quindi l'argomento

* Universität zu Köln.

1. L. STURLESE, *Von der Würde des unwürdigen Menschen. Theologische und philosophische Anthropologie im Spätmittelalter*, in Id., *Homo divinus*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 35–46.

2. Cfr. LOTHARIUS CARDINALIS (INNOCENTIUS III), *De miseria humane conditionis*, I, M. MACCARRONE (ed.), Valdona, Verona 1955.

3. Cfr. E. GARIN, *La 'dignitas hominis' e la letteratura patristica*, «La Rinascita» 1 (1938), pp. 102–146.

fondativo della dignità umana e di conseguenza ciò che consente di pensare un'alternativa all'antropologia della miseria.

La nozione di *dignitas* attribuita all'epoca rinascimentale riconosce all'uomo una duplice valenza, da un lato egli è concepito come un'entità mediana tra gli esseri superiori e quelli inferiori, ed è quindi un intermediario tra questi due; dall'altro, tale posizione determina uno stato dinamico dell'uomo, che può mutare la propria condizione divenendo ciò ch'egli desidera, ovvero tanto un essere superiore quanto inferiore⁴. In tal modo, l'uomo è considerato come un essere in grado di autodeterminarsi. Questo ideale di mediazione tra due realtà trova appunto il suo fondamento in quella corrispondenza tra umano e divino di cui si è appena detto. Alla base dell'idea che nella costituzione dell'uomo si rispecchi l'immagine del divino, vi è la nozione di correlazione tra le parti del piccolo e le parti del grande, in altre parole il rapporto di corrispondenza che lega il microcosmo con il macrocosmo. In quest'ottica, il valore dell'uomo consiste nel suo essere egli stesso immagine totale del mondo, poiché ogni parte del suo essere corrisponde ad una macro-parte del creato.

Seguendo il percorso suggerito da Loris Sturlese, che aveva trovato nella riflessione di alcuni pensatori domenicani tedeschi una risposta all'antropologia della miseria innocenziana, ci si propone qui di guardare ad un testo frutto della riflessione giudaico-medievale iberica, alla ricerca, ancora una volta, di un'alternativa alla rigida opposizione tra pensiero medievale e rinascimentale in ambito antropologico. Se anacronistica ci pare la domanda relativa alla nozione stessa di *dignitas hominis*, lo scopo di questo contributo è quello di fornire un'immagine più sfaccettata e complessa della riflessione medievale in ambito antropologico, rispetto alla narrazione storiografica, fortemente segnata dalla retorica rinascimentale, che vede l'uomo al centro della creazione come una novità del secolo XV.

L'interesse nell'affrontare tale questione proprio attraverso un testo appartenente alla letteratura filosofica ebraica del XII secolo

4. Sul concetto di *dignitas* nel Rinascimento, si veda tra gli altri G. DI NAPOLI, *Contemptus mundi e dignitas hominis nel Rinascimento*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 48/1 (1956), pp. 9-41; P.O. KRISTELLER, *Renaissance Concepts of Man, and Other Essays*, Harper & Row, New York 1972; L. SOZZI, *La dignité de l'homme à la Renaissance*, G. Giappichelli, Torino 1982; E. GARIN, *Sulla dignità dell'uomo. Scritti raccolti in occasione del novantesimo compleanno*, Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa 1999; M. CILIBERTO, *Pensare per contrari: Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005 (Storia e Letteratura 226).

risiede, da un lato, nella fecondità che tale tradizione rispecchia — trasmettendo al contempo il sapere greco, mediato dalle traduzioni arabe, e la stessa filosofia islamica — dall'altro nell'aver le sue radici in quel medesimo testo biblico che sì, sancisce la somiglianza tra l'umano e il divino, ma vieta al contempo ogni rappresentazione mondana della divinità. Se il nesso di corrispondenza tra l'umano e il divino trova il suo fondamento di possibilità nell'incarnazione, in un sistema nel quale tale nozione è assente, e anzi in conflitto continuo contro ogni interpretazione antropomorfa della divinità, la questione della somiglianza con il divino assume un significato particolare. Non a caso, Mosè Maimonide inizia la propria *Guida* con l'interpretazione di *Gen.* 1,26, ovvero fornendo un'interpretazione allegorica dell'episodio della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza divina. La preoccupazione maimonidea risiede proprio nella definizione di tale somiglianza sulla base non di un antropomorfismo, bensì della caratteristica umana dell'apprensione intellettuale:

Ciò che dunque si intende con il detto biblico “facciamo l'uomo a Nostra immagine” è la forma specifica, ossia la comprensione intellettuale, non la figura e la configurazione esteriore [...] A proposito dell'uomo [...] a causa dell'intelletto divino a lui congiunto, si dice che egli è “ad immagine di Dio e a sua somiglianza”⁵.

L'urgenza di sancire tale concetto, sin dal principio della propria opera, era determinata dalle numerose interpretazioni rabbiniche indirizzate verso una lettura letterale e antropomorfa del testo biblico. Testi quali il *Shi'ur Qomah*⁶, che insiste sulle misure del corpo divino, e una buona parte della letteratura cabbalistica, con l'immagine dell'*Adam qadmon*, ponevano l'accento su aspetti più prettamente corporei⁷. Allo stesso tempo, Maimonide era ben cosciente che tali letture non si riscontravano unicamente in testi mistici, bensì che

5. MOSÈ MAIMONIDE, *La Guida dei Perpleksi*, trad. M. ZONTA, Utet, Torino 2003, p. 91.

6. Cfr. M.S. COHEN, *The Shiur Qomah: Texts and Recensions*, Mohr [Siebeck], Tübingen 1985. Sull'interpretazione del testo, cfr. ID., *The Shiur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, Latham 1983.

7. L'*Adam qadmon* rappresenta l'uomo primordiale, l'immagine mistica della divinità, cfr. G. SCHOLEM, *La cabala*, trad. R. Rambelli, Edizioni Mediterranee, Roma 1982, pp. 133–148; cfr. anche ID., *La kabbalah e il suo simbolismo*, trad. A. SOLMI, Einaudi, Torino 2001, pp. 142–146.

avessero trovato spazio pure nella letteratura rabbinica, nelle parti narrative come anche nella legislazione da essa sancita, che nei *responsa* teneva conto del principio della sacralità del corpo umano in quanto immagine del divino⁸. Se, quindi, il principio dell'incarnazione così come è elaborato nella teologia cristiana è naturalmente assente nell'universo giudaico, d'altro canto interpretazioni antropomorfe e richiami tra corpo umano e divinità erano ben presenti, tanto nella letteratura cabbalistica, quanto nella più canonica letteratura talmudica.

Nel testo che ci si propone qui di analizzare, il *Sefer ha-Olam ha-katan* (*Il Libro del Microcosmo*) di Joseph ibn Tzaddik (m. 1149), la corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo si inserisce, quindi, in una tradizione che da un lato respinge ogni forma di antropomorfismo, dall'altro lo presuppone sulla base di una particolare interpretazione di *Gen.* 1,26. Come si vedrà, in costante equilibrio tra questi due piani, la funzione dell'uomo assume in quest'opera una valenza gnoseologica, in quanto la massima delfica del "conosci te stesso" si trasformerà nella norma tramite cui accedere alla conoscenza del cosmo.

1. Il Microcosmo di Joseph ibn Tzaddik

Composto a Cordova nel XII secolo, il *Sefer ha-Olam ha-katan* (*Il Libro del Microcosmo*) di Joseph ibn Tzaddik è incentrato, come suggerisce il titolo, sull'idea di una corrispondenza tra mondo superiore e mondo inferiore per il tramite dell'uomo. Probabilmente originariamente redatto in arabo, il *Microcosmo* sopravvive solo in un'anonima traduzione ebraica⁹. Dell'originaria composizione in arabo non si hanno informazioni, al punto che è stato ipotizzato che il *Microcosmo* fosse

8. Su questo tema, si veda lo studio di Y. LORBERBAUM, *In God's Image. Myth, Theology, and Law in Classical Judaism*, Cambridge University Press, New York 2015.

9. Il *Sefer ha-Olam ha-Katan* è trasmesso da sei manoscritti: Oxford, Bodleian Library, Ms. Poc. 280, ff. 29r-32r; Oxford, Bodleian Library, Ms. Opp. 583, ff. 97-141; Oxford, Bodleian Library, Ms. Mich. 491; Hamburg, Stadtbibliothek, Cod. hebr. 92; München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 65; Parma, Biblioteca Palatina, De Rossi 1174. Del testo ebraico esistono due edizioni: JOSEPH IBN TZADDIK, *Sefer Olam ha-Katan*, A. JELLINEK (ed.), J. Fischl, Leipzig 1854 (edito sulla base del codice di Amburgo, mentre in una pagina sono riportate le varianti del codice di Monaco); ID., *Sefer ha-Olam ha-katan*, S. HOROVITZ (ed.), Druck von Th. Shatzky, Breslau 1903 (edito sulla base di cinque manoscritti). Tutte le citazioni saranno prese da questa

stato scritto direttamente in ebraico¹⁰; tuttavia, i numerosi arabismi sembrano indicare che si tratti di una traduzione¹¹. Poiché in uno dei manoscritti compare, al termine dell'opera, il nome "Mosè", Adolph Jellinek, il primo editore del testo, ipotizzò che la traduzione fosse opera di Moses ibn Tibbon¹²; al contrario, Moritz Steinschneider identificava il traduttore con Nachum Hamaarabi¹³.

Della vita di Joseph ibn Tzaddik non si sa molto: visse a Cordova, dove fu giudice, assieme al padre di Maimonide, dal 1138 fino al 1149, anno della sua morte¹⁴. Oltre che come maestro e interprete del Talmud, fu noto anche come poeta, autore di poesie religiose che entrarono nei riti di varie comunità ebraiche¹⁵. Sembra che avesse composto anche un trattato di logica in arabo, che però è andato perduto¹⁶.

Nella celebre epistola che Maimonide indirizzò a Shemuel ibn Tibbon, il traduttore della *Guida dei PerpleSSI*, contenente l'indicazione dei testi da leggere per comprendere la *Guida* e prepararsi al compito di tradurla — epistola che divenne presto una sorta di bibliografia filosofica imprescindibile per chi si accostasse alla materia

edizione. Inoltre, esiste una traduzione inglese sulla base dell'edizione di Horovitz: ID., *The Microcosm of Joseph ibn Saddiq*, transl. by J. HABERMAN, Fairleigh Dickinson University Press, Madison 2003.

10. Cfr. L. WEINSBERG, *Der Mikrokosmos: ein angeblich im 12. Jahrhundert von dem Cordubenser Josef ibn Tzaddik verfasstes philosophisches System*, W. Koebner, Breslau 1888.

11. Per alcuni esempi di arabismi, cfr. l'introduzione di S. HOROVITZ alla sua edizione del *Sefer ha-Olam ha-Katan*, pp. XIII–XVI. Si veda ugualmente M. STEINSCHNEIDER, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, Berlin 1893, pp. 409–410.

12. Si tratta del codice Hamburg, Stadtbibliothek, Cod. hebr. 92, cfr. l'introduzione di A. JELLINEK alla sua edizione del *Sefer ha-Olam ha-katan*, p. XV.

13. STEINSCHNEIDER, *Die Hebräischen Übersetzungen*, p. 409.

14. Le poche informazioni sulla vita dell'autore si desumono dal *Sefer ha-Qabbalah* di Abraham ibn Daud, cfr. *Sefer ha-Qabbalah*, G.D. COHEN (ed.), Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1967, p. 61,238–241. Ibn Daud descrive ibn Tzaddik come un poeta liturgico, celebre per la sua erudizione e il "timore divino".

15. Il poeta Jehuda Al-Ḥarizi si espresse con favore in merito alle poesie di ibn Tzaddik, cfr. JEHUDA AL-ḤARIZI, *Sefer Tahkemoni*, Y. TOPOROVSKI (ed.), Maḥbarot le-sifrut, Tel Aviv 1952, c. 3, p. 45; per la traduzione inglese, si veda ID., *The Tahkemoni of Judah Al-Ḥarizi. An English Translation*, transl. by V.E. REICHERT, Raphael Haim Cohen's Press, Jerusalem 1965, vol. 1, p. 80. Per le poesie di ibn Tzaddik, si veda Y. DAVID, *The poems of Joseph ibn Tzaddik: Critical edition with Introduction and Commentary*, The American Academy for Jewish Research, New York 1982 [ebr.].

16. Nel *Microcosmo*, Joseph ibn Tzaddik rimanda a questo trattato, cfr. *Sefer ha-Olam ha-katan*, p. 6,5–6.

—, il *Sefer ha-Olam ha-katan* è menzionato tra le opere consigliate, sebbene Maimonide non lo avesse letto, come egli stesso affermava:

Per ciò che concerne il libro *Microcosmo*, composto da Rabbi Joseph Ha-Tzaddik, non l'ho visto, ma conoscevo l'autore e il suo pensiero, e so che grande è la sua scienza e il valore del suo libro, nel quale segue il metodo dei Fratelli della Purità¹⁷.

Com'è noto, l'epistola di Maimonide segnò radicalmente il pensiero filosofico ebraico medievale, a tal punto che gli autori qui suggeriti furono poi tradotti in ebraico ed ebbero circolazione, mentre gli altri furono dimenticati¹⁸. Tuttavia, nonostante il giudizio di Maimonide, il *Microcosmo* non ebbe in realtà grande diffusione nel Medioevo, bensì fu letto e citato molto poco¹⁹.

A dispetto del titolo, il *Microcosmo* non è incentrato unicamente sulla tematica macro-microcosmica, si tratta piuttosto di un manuale volto a presentare sinteticamente le principali posizioni filosofiche dell'epoca. In linea generale, il testo di ibn Tzaddik può essere definito come un'opera neoplatonica eclettica, che risente tanto dell'influenza della filosofia aristotelica quanto del *Kalam*²⁰. Seppur eclettico, il sistema di ibn Tzaddik mostra una sua coerenza interna, dal momento

17. Cfr. MOSES MAIMONIDES, *Iggerot ha-Rambam*, I. SHAILAT (ed.), Ma'aliyot Press, Jerusalem 1988, vol. 2, p. 552. Il giudizio di Maimonide su ibn Tzaddik, e in particolare il riferimento ai Fratelli della Purità, è stato spesso discusso, cfr. S. STROUMSA, *A note on Maimonides' Attitude toward Joseph ibn Tzaddik*, in *Shlomo Pines Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, M. IDEL, W.Z. HARVEY, E. SCHWEID (ed.), vol. II, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1990 (Jerusalem Studies in Jewish Thought, 9), pp. 33–38 [ebr.].

18. In merito si veda S. HARVEY, *Did Maimonides Letter to Samuel ibn Tibbon determine which Philosophers would be studied by later Jewish Thinkers?*, «The Jewish Quarterly Review» 83/1–2 (1992), pp. 51–70.

19. Una lunga citazione tratta dal *Microcosmo* si trova nel commento alla *Genesis* di David Kimḥi; per gli autori che esplicitamente si riferiscono a ibn Tzaddik, cfr. M. DOCTOR, *Die Philosophie des Josef ibn Zaddik nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den Lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht*, Aschendorff, Münster 1895, p. 4; si veda inoltre l'introduzione di HOROVITZ alla sua edizione del *Sefer ha-Olam ha-katan*, p. II, e l'introduzione di JELLINEK, pp. VIII–X.

20. Per un'introduzione al pensiero di ibn Tzaddik, cfr. G. VADJA, *La philosophie et la théologie de Joseph ibn Zaddiq*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 24 (1949), pp. 93–181; DOCTOR, *Die Philosophie des Josef ibn Zaddik*; S. HOROVITZ, *Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, Heft 3, in *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung*, Schatzky, Breslau 1906.

che è interamente orientato al tema della conoscenza del cosmo e di Dio. L'opera è concepita come la risposta ad un quesito postogli da un allievo in merito al sommo bene, alla virtù e al modo di raggiungerle:

l'allievo mi domanda cosa intendano i saggi quando parlano del bene permanente e della virtù perfetta, e dicono che questa virtù e questo bene non esistono in questo mondo, e dicono che il raggiungimento di questa cosa conviene ad ogni essere dotato di ragione²¹.

Ibn Tzaddik si scaglia duramente contro i propri contemporanei, considerati ebrei solo nel nome e uomini unicamente in apparenza²². In particolare, l'autore critica aspramente le credenze relative all'antropomorfismo divino diffuse all'epoca²³ — una posizione che ricorda la polemica maimonidea contro l'interpretazione letterale del testo biblico²⁴. In questo contesto, Joseph ibn Tzaddik riconosce l'esistenza di un conflitto tra le credenze del popolo e il pensiero filosofico — anch'esso un tema che troverà ampia trattazione nella *Guida dei perplessi*²⁵ —, ma il suo scopo è combattere le tendenze antropomorfe e presentare una concezione adeguata della divinità.

Il *Microcosmo* è suddiviso in quattro parti, e ciascuna di queste è suddivisa a sua volta in "porte"²⁶: la prima contiene una trattazione elementare della fisica aristotelica; la seconda è dedicata all'antropologia e alla psicologia; la terza tratta questioni teologiche, quali l'esistenza, l'unità e l'incorporeità divine, mentre la quarta parte affronta l'etica e l'escatologia.

21. *Sefer ha-Olam ha-katan*, p. 1,5–8.

22. Ivi, p. 43,25–26.

23. Per gli esempi di antropomorfismi, cfr. ivi, pp. 43–44.

24. Cfr. *Guida*, I, 1–16; 18–30; 36–45.

25. Cfr. ad esempio *Guida*, Introd., p. 69: «Il fine di quest'opera non è di far comprendere tutte queste cose al volgo, e nemmeno ai principianti, e neppure di insegnarle a chi non studia altro che la scienza della Legge [...] Il fine di quest'opera è di dare un avvertimento ad ogni uomo religioso che [...] abbia conseguito una credenza certa nella nostra Legge, sia perfetto nella pratica religiosa e nella morale, ed abbia studiato le scienze filosofiche».

26. Per una presentazione generale dei contenuti dell'opera si veda, oltre alle introduzioni alle due edizioni ebraiche e alla traduzione inglese, I. HUSIK, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Jewish Publication Society, New York 1930, pp. 125–149.

Nella prima parte, ibn Tzaddik affronta le principali nozioni aristoteliche, con l'intento di verificare la validità della conoscenza umana²⁷. Prima di poter descrivere l'universo, infatti, egli ritiene necessario garantire valore al processo conoscitivo dell'uomo. Gli strumenti conoscitivi umani — i sensi e l'intelletto — sono analizzati, insieme alla natura stessa della scienza, con lo scopo di dimostrarne la trasmissibilità²⁸.

La seconda parte è dedicata agli elementi metafisici con cui l'universo è composto, e cioè la materia, la forma, la sostanza e l'accidente²⁹. In secondo luogo, si passa alla descrizione della natura dei corpi celesti, presentando una trattazione cosmologica di impronta fondamentalmente aristotelica³⁰. Successivamente, ibn Tzaddik descrive l'uomo, il suo corpo e le tre anime, presentando un insieme di dottrine di stampo aristotelico-avicenniano, assieme a nozioni mediche e fisiologiche tratte da Galeno³¹.

La terza parte affronta questioni teologiche quali la conoscenza di Dio e il rifiuto delle credenze antropomorfe. Se l'essenza di Dio non può essere conosciuta, i suoi effetti possono invece portare ad una conoscenza della divinità³². Accanto all'assoluta unità di Dio — ma non unità numerica, altrimenti si tratterebbe di un attributo³³ —, il rapporto tra Dio e la sua volontà è oggetto di analisi: se la volontà è eterna, infatti, così dovrebbe esserlo il mondo creato per suo mezzo; d'altro canto, se il mondo è stato creato, allora la volontà è sopraggiunta in un secondo momento³⁴. Infine, la sezione si conclude con un altro tema caro a Maimonide, ovvero l'impossibilità di attribuire predicati positivi a Dio³⁵.

La quarta parte è incentrata sull'etica, e in particolare sul senso dei comandamenti per l'uomo. Se l'uomo ha il dovere di compor-

27. Cfr. *Sefer ha-Olam ha-katan*, pp. 3–6.

28. *Ibid.*

29. Cfr. *ivi*, pp. 7–10.

30. Cfr. *ivi*, pp. 10–13.

31. Cfr. *ivi*, pp. 25–30; pp. 33–39. Sulla dottrina dell'anima di ibn Tzaddik, si veda HOROVITZ, *Die Psychologie*, pp. 147–207; DOCTOR, *Die Philosophie des Josef ibn Zaddik*, pp. 28–39; VADJA, *La philosophie et la théologie*, pp. 112–133.

32. Cfr. *Sefer ha-Olam ha-katan*, p. 48.

33. Cfr. *ivi*, pp. 49–50.

34. Cfr. *ivi*, pp. 53–54.

35. Cfr. *ivi*, pp. 57–59.

tarsi in maniera corretta in questo mondo, il sistema di punizione e ricompensa è volto invece ad un *eschaton* che si darà nel mondo a venire³⁶.

Nell'impossibilità in questa sede di approfondire la questione delle fonti, esplicite e implicite, nell'opera di Joseph ibn Tzaddik³⁷, molto sommariamente si possono riconoscere, tra i riferimenti principali, oltre naturalmente ad Aristotele e Platone, l'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, così come era stato indicato da Maimonide nella sua epistola. Probabilmente, l'accesso a queste fonti greche era avvenuto per il tramite delle traduzioni e parafrasi arabe. Inoltre, una notevole influenza fu esercitata dall'opera di ibn Gabirol, soprattutto in relazione agli elementi neoplatonici³⁸.

2. La teoria micro–macrocosmica

Per quel che riguarda la teoria micro–macrocosmica, così come è esposta nel *Sefer ha–Olam ha–katan*³⁹, la riflessione, come si è detto, principia con il quesito posto dall'allievo in merito al supremo bene e alla virtù. A tale domanda, ibn Tzaddik risponde che il raggiungimento del supremo bene e della perfetta virtù è possibile, e che la strada per accedervi è la conoscenza. Vi sono due modi per raggiungere la conoscenza, esiste una via più lunga e difficile, che passa attraverso le varie scienze, come l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, la musica, la logica e la retorica; la via più breve consiste invece nel conoscere l'uomo, poiché l'uomo riassume in sé tutto l'universo, e perciò conoscerlo equivale a conoscere tutte le scienze:

Per questo l'uomo è detto “piccolo mondo”; perché egli assomiglia a tutto ciò che è nel mondo: il suo corpo è somigliante al

36. Cfr. *ivi*, pp. 70–71.

37. Per una trattazione approfondita della questione delle fonti, si rimanda a DOCTOR, *Die Philosophie des Josef ibn Zaddik*, in particolare per lo studio della relazione con l'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità* e ibn Gabirol. Si veda inoltre l'introduzione di HOROVITZ alla sua edizione del *Sefer ha–Olam ha–katan*, pp. III–IX. Il carattere eclettico dell'opera si evince anche dalla varietà delle fonti cui si fa riferimento, che comprendono anche Socrate, Senofane, Empedocle, Galeno e i Mutakallimum.

38. Cfr. DOCTOR, *Die Philosophie des Josef ibn Zaddik*.

39. Per una presentazione generale, si veda E. BERTOLA, *La visione del macrocosmo e del microcosmo di Bernardo Silvestre e di Josef ibn Saddiq*, «Archivio di Filosofia» 52/1–3 (1984), pp. 535–590.

mondo sensibile e la sua anima razionale è somigliante al mondo spirituale⁴⁰.

L'uomo è un microcosmo che rispecchia in sé gli aspetti corporali e metafisici del cosmo. Il mondo è rappresentato in scala ridotta dall'uomo, perché il corpo dell'uomo è il mondo fisico in miniatura e l'anima dell'uomo è in piccolo il mondo intellegibile. La conoscenza avviene tramite l'osservazione di sé, che include la conoscenza del tutto, e per questo i filosofi definiscono la filosofia come conoscenza di sé; la massima delfica rappresenta quindi per ibn Tzaddik la definizione stessa di filosofia:

A questo proposito, i filosofi hanno detto, determinando la definizione e la descrizione della filosofia, che la filosofia è la conoscenza dell'uomo di sé⁴¹.

Dalla conoscenza di sé, l'uomo può passare alla conoscenza del cosmo e del divino, che è il fine ultimo del processo gnoseologico:

La via che porta alla conoscenza di ogni cosa è per l'uomo la conoscenza di sé, poiché conoscendo il proprio corpo, egli conosce il mondo fisico, e conoscendo la propria anima, egli conoscerà il mondo spirituale, dal quale può raggiungere una certa conoscenza del Creatore⁴².

Dal punto di vista del sensibile, il corpo umano corrisponde al mondo materiale, in esso vi è infatti riprodotto tutto il mondo fisico. Il corpo possiede perciò la natura dei minerali, delle piante e degli animali; genera e perisce; cresce, si nutre e fiorisce come le piante. Il corpo eretto dell'uomo somiglia a un albero con grandi rami, mentre i peli sono come arbusti:

In esso vi è la natura del vegetale, dell'animale e dei minerali. In esso vi è inoltre somiglianza con tutto ciò che c'è nell'intero mondo, perché nessun essere intelligente dubita che lui possieda il potere

40. Cfr. *Sefer ha-Olam ha-katan*, p. 2,9-11.

41. Ivi, p. 2,11-12. Questa definizione è tratta dall'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità*. Sulla ricezione della massima delfica, cfr. A. ALTMANN, *The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism*, in *Biblical and Other Studies*, A. ALTMANN (ed. by), Harvard University Press, Cambridge 1963, pp. 196-232.

42. *Sefer ha-Olam ha-katan*, p. 21,1-3.

di aumentare tramite la crescita, e la crescita è l'estensione delle estremità del corpo, dopo che queste sono state chiuse. Questa è una caratteristica che condivide con le piante. [...] Ha la qualità del grande terebinto, i cui rami invitano al paragone con il corpo umano; e i peli che crescono sul suo corpo hanno la medesima qualità delle erbe e degli arbusti⁴³.

Al pari degli altri esseri sensibili, il corpo umano ha tre dimensioni, è formato dalla mescolanza di elementi e di qualità — dal momento che passa dal caldo al freddo, dall'umidità alla secchezza — ed è soggetto a generazione e corruzione:

La dimostrazione che il corpo umano è della stessa natura delle altre cose esistenti è che, come loro, è generato e si corrompe, e che la sua origine viene dai quattro elementi. Da questi è formato e in questi ritornerà alla fine; è dalla loro materia che cresce ed è nutrito. Inoltre, in lui si trovano i quattro umori naturali: bile rossa, bile nera, flegma e sangue. Passa dal freddo al caldo e viceversa, e ugualmente da uno stato umido ad uno secco⁴⁴.

Al pari delle piante, l'uomo ha un'anima vegetativa, che gli garantisce la facoltà di produrre un altro da sé, ma a differenza dei vegetali, la radice dell'uomo sta in alto:

L'uomo è una pianta celeste [...] e siccome la radice dell'uomo è la sua parte più importante e questa guarda al cielo, per questo noi siamo una "pianta celeste". Per questa ragione, l'uomo è chiamato "frutto rovesciato", e questo è il motivo per cui il cuore dell'uomo è all'inverso, perché la parte più stretta del suo cuore punta in basso, mentre ci si aspetterebbe che punti in alto⁴⁵.

Invece, al pari degli animali, l'uomo ha un'anima vitale, che gli attribuisce la capacità di movimento e la sensibilità⁴⁶. L'uomo possiede inoltre le caratteristiche tipiche degli animali: la forza del leone, il timore della lepre, la mitezza dell'agnello, la furbizia della volpe. Come il ragno, l'uomo si costruisce la casa:

43. Ivi, p. 19,14–16, 29–31.

44. Ivi, p. 19,7–13.

45. Ivi, p. 24,19–23. L'idea dell'uomo come albero rovesciato si trova anche in Platone, *Tim.*, 90a.

46. Ivi, p. 19,26–27.

È in riferimento alla sua anima animale, e non a quella razionale, che i filosofi hanno detto che il leone è coraggioso, la lepre debole, l'agnello mite e la volpe furba. Ma tutte queste qualità si trovano nell'uomo, per cui alcuni sono coraggiosi, altri deboli e così via. E la capacità di tessere si trova presso altri animali oltre l'uomo, come gli aracnidi, e quella di costruire si trova presso i ragni⁴⁷.

Inoltre, al livello del mondo sublunare, le arterie corrispondono ai fiumi e ai canali, le ossa ai monti, mentre i peli alle piante:

I mari, i fiumi e i laghi corrispondono ai vasi sanguigni che pulsano nell'uomo, e cioè le arterie, e quelle che non pulsano ma si riempiono unicamente di sangue (*scil.* le vene). Le montagne corrispondono nell'uomo alle ossa, le piante ai peli, e i quattro elementi ai quattro umori che sono in lui⁴⁸.

Rispetto agli altri vegetali e animali, il corpo umano si erge verso l'alto, perché è più puro e sottile degli altri corpi. Per questo, le somiglianze tra il corpo umano e gli esseri naturali non si limitano al mondo sensibile, bensì si estendono anche al mondo celeste. La testa dell'uomo assomiglia alle sfere celesti, e ogni parte del suo viso — gli occhi, le orecchie, le narici e così via — trova una sua corrispondenza con un elemento celeste:

Come è stato spiegato, diciamo che i nostri predecessori hanno comparato la testa dell'uomo alla sfera celeste in questo modo: gli occhi alle due luminarie, cioè il sole e la luna; le orecchie ai pianeti più alti, cioè Saturno e Giove; le narici a Venere; la bocca a Marte; la lingua a Mercurio, perché Mercurio è legato all'articolazione e alla parola⁴⁹.

Inoltre, le dodici vertebre della colonna vertebrale rappresentano le dodici costellazioni dello Zodiaco⁵⁰. Infine, il ragionamento prosegue comparando il corpo alla scansione temporale cosmica: i denti rappresentano i giorni del mese solare, gli organi del senso i giorni della settimana e così via:

47. Ivi, p. 20,3–8.

48. Ivi, p. 24,31–33.

49. Ivi, p. 24,24–27.

50. Ivi, p. 24,28–29.

Trentadue denti sono stati posti nella sua bocca per corrispondere ai giorni del mese solare. E Dio creò in lui anche dodici orifizi per corrispondere ai dodici mesi dell'anno, e sette organi di senso per corrispondere ai sette giorni della settimana. Per quel che riguarda i dodici orifizi, sette sono nel capo, e corrispondono ai sette giorni della settimana, e cioè: le orecchie, gli occhi, le due narici e la bocca [...] Ci sono altri due orifizi nel petto, uno nell'ombelico, un passaggio anteriore e uno posteriore. Questi sono un totale di dodici orifizi che corrispondono ai dodici mesi dell'anno⁵¹.

Terminate le analogie a livello sensibile, si passa alle corrispondenze tra l'anima e il mondo intellegibile; in essa, infatti, vi sono anima e intelletto, esattamente come nel mondo vi sono l'anima e l'intelletto universali. Tuttavia, queste analogie appaiono molto meno elaborate rispetto alle corrispondenze con il mondo sensibile. Al di là di una generica affermazione della relazione tra queste due entità, ibn Tzaddik non entra in ulteriori dettagli, come invece aveva fatto nel caso del corpo umano.

Tramite la conoscenza della propria anima, l'uomo giunge alla conoscenza del mondo superiore, e a mezzo di questa conosce il divino. È la somiglianza che permette all'uomo di giungere alla conoscenza divina, dal momento che Dio, in quanto causa dell'universo, somiglia in qualche modo al suo effetto. Conoscendo l'universo, quindi, si conosce Dio stesso:

Il Creatore è la causa del mondo e il suo fondamento. Esso è simile a Lui, perché l'effetto è simile in qualche modo alla sua causa⁵².

La conoscenza del divino è pertanto il fine ultimo del processo, che parte dall'uomo e arriva a toccare l'universo e il suo Creatore, per poi tornare nuovamente all'uomo, in quanto immagine e somiglianza del divino.

3. Le fonti della teoria macro–microcosmica

La maggior parte delle teorie appena esposte è il frutto di un sincretismo tra fonti tradizionali rabbiniche e fonti filosofiche neoplatoni-

51. Ivi, p. 25,1–6.

52. Ivi, p. 41,3–4.

che arabe, come l'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità*. Naturalmente, la tematica macro–microcosmica trovava già un'elaborazione nel pensiero filosofico greco⁵³, ma giunge a ibn Tzaddik tramite la mediazione dei Fratelli della Purità e, in misura molto minore, tramite ibn Gabirol. Tanto le singole analogie, quanto l'impostazione teorica della struttura macro–microcosmica, si ritrovano in queste due fonti, giustapposte dall'autore.

(I) Nella letteratura tradizionale ebraica medievale, le teorie micro–macrocosmiche trovano il loro fondamento principalmente nel *Sefer Yetzirah*, ma anche in alcuni passi del *Talmud* e del *Midrash*⁵⁴. Come si è detto, l'immagine del microcosmo è richiamata numerose volte in relazione al commento a *Gen.* 1,26. A differenza dell'elaborazione, ad esempio, della filosofia greca, tanto la letteratura rabbinica quanto gli scritti mistici danno enfasi agli aspetti sensibili del paragone tra uomo e mondo naturale, in maniera analoga a quanto si è visto per il *Sefer ha–Olam ha–katan*.

Il termine "olam katan", piccolo mondo, è attestato nella letteratura midrashica⁵⁵, infatti una sezione della raccolta *Otzar Midrashim*

53. Per la storia delle teorie macro–microcosmiche si veda: A. MEYER, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro–und Makrokosmos*, Sturzenegger, Bern 1900; R. ALLERS, *Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus*, «Traditio» 2 (1944), pp. 319–407; A. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon. Etude de Mythologie comparée*, Almqvist & Wiksells, Uppsala 1951; G.P. CONGER, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, Columbia University Press, New York 1922; M.T. D'ALVERNY, *L'homme comme symbole. Le Microcosme*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo. Atti della XXIII settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. I, CISAM, Spoleto 1976, pp. 123–183; R. FINCKH, *Minor mundus homo: Studien zur Mikrokosmos–Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1999. Sebbene il termine microcosmo non appaia in Platone, nel *Timeo* si trovano gli elementi essenziali di questa teoria. L'universo è considerato come un essere vivente, in quanto possiede anima e mente; il cosmo è pertanto come un animale perfetto nella sua unità (*Tim.* 30b–d). Inoltre, le parti del corpo umano sarebbero state fatte ad immagine del mondo, ed è per questo che l'universo è come un uomo in grande (*Tim.* 44d). La parola "microcosmo" appare invece in Aristotele (*Phys.* VIII, 2, 252b,26–27), dove microcosmo e macrocosmo sono esplicitamente giustapposti. Nel *De An.* (III, 8, 431b), invece, si dice che l'anima appartiene a tutte le cose.

54. Cfr. CONGER, *Theories of Macrocosms and Microcosms*, p. 38. Per una panoramica di queste teorie, cfr. Z. ALMOG, *Critical edition of Moses ibn Tibbon's Olam Katan with an Essay on the History of Microcosm in Medieval Jewish Philosophy*, Dropsie College, Philadelphia 1966, pp. 51–88.

55. Per le occorrenze, cfr. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, vol. 5, Jewish Publication Society, Philadelphia 1909–1938, p. 64, n. 4.

è intitolata proprio *Haggadat Olam katan*⁵⁶. In questo testo, l'intero creato è paragonato all'uomo, e vi si ritrovano elementi in comune con la teoria di ibn Tzaddik, come la corrispondenza tra il sole e la luna e gli occhi nel volto umano:

I maestri hanno insegnato: La creazione del mondo è stata come la creazione dell'umanità, poiché ogni cosa che Dio ha creato nel mondo è stata creata anche nell'essere umano. I cieli sono la testa dell'umanità, il sole e la luna sono gli occhi umani, le stelle sono i capelli sulla testa umana⁵⁷.

Il testo prosegue paragonando le costellazioni a caratteristiche umane. Come si è visto, il tema dell'analogia con le costellazioni è presente anche nel *Sefer ha-Olam ha-katan*, ma nel caso del *Midrash* le corrispondenze appaiono più dettagliate:

Ariete — come è tosato ogni anno e i suoi peli crescono, così anche gli esseri umani tagliano i propri capelli e crescono. Toro — il collo dell'uomo, come il toro porta un carico sul collo, così gli esseri umani portano un carico sul proprio collo [...] Gemelli — due spalle dell'uomo. Cancro — le mani e le dita dell'uomo, perché il cancro tira fuori le sue mani e i suoi piedi le une dagli altri. Leone — il cuore dell'uomo che è chiamato cuor di leone. [...] Bilancia — le braccia e le gambe dell'uomo salgono da qua e scendono da là. Scorpione — la rabbia dell'uomo [...] Sagittario — la giustizia dell'uomo [...] Acquario — a volte pieno a volte vuoto, così gli esseri umani a volte sono pieni e a volte sono vuoti. Pesci — così come i pesci viaggiano da un'estremità all'altra del mare, così gli esseri umani vanno da un'estremità del mondo all'altra⁵⁸.

Infine, nel *Midrash* sono esposte le analogie tra il corpo umano e il mondo naturale. Anche in questo caso, la descrizione è più ampia rispetto al testo di ibn Tzaddik e le similitudini sono lievemente differenti:

Sulla terra vi sono monti e colline, campi, foreste, alberi e animali piccoli e grandi, e ogni cosa è stata creata nell'uomo. Quando (*scil.*

56. Si tratta di un'antologia di *midrashim* minori raccolti agli inizi del XX secolo, cfr. *Otzar Midrashim*, J.D. EISENSTEIN (ed.), J.D. Eisenstein, New York 1915.

57. *Otzar ha-Midrashim, Olam Katan*, I, 3.

58. Ivi, I, 4.

l'uomo) siede, è simile alle colline; quando sta in piedi, è simile alla montagna; quando si stende, somiglia ai campi. I capelli della sua testa e la barba somigliano alla foresta di alberi [...] Sulla terra vi sono fiumi e acqua, acqua salata, acqua calda, acqua fredda, acqua fresca, e tutto ciò è creato nell'uomo: il mare — il polmone dell'uomo; i fiumi — l'esofago dell'uomo, i fiumi che vanno verso il mare e non sono pieni, così l'esofago mangia e beve e il polmone non è riempito. L'acqua salata esce dagli occhi dell'uomo, l'acqua fredda dalla sua bocca, l'acqua amara dalle orecchie, l'acqua fresca dalla sua bocca. Sulla terra vi è freddo e caldo, venti, deserto e insediamenti, e tutto ciò è creato nell'uomo. I venti caldi e freddi, quando egli apre le sue narici e soffia escono venti freddi, quando apre la bocca e soffia escono fuori venti caldi⁵⁹.

In un altro scritto rabbinico, il *Midrash Tanḥuma*, il termine “*olam katan*” appare invece in riferimento al tabernacolo, i cui differenti oggetti rappresentano concetti astronomici e organi del corpo umano⁶⁰.

Oltre al *Midrash*, anche il *Talmud* fornisce numerose analogie tra la natura e l'uomo. Accanto al consueto paragone tra le varie parti del corpo e i boschi, i fiumi e così via, nel trattato di *Derekh Eretz Rabbah* si trova la descrizione della somiglianza tra cosmo e occhio umano⁶¹. Un'esposizione dettagliata della teoria macro-microcosmica è presente anche nello scritto *Avot de-Rabbi Natan*, un commento ai *Pirkei Avot*⁶². In maniera analoga al *Sefer ha-Olam ha-katan*, il parallelismo tra le parti del corpo umano e l'universo coinvolge circa trenta elementi⁶³: le foreste corrispondono ai capelli, i canali alle orecchie, il vento al respiro, il sole alla fronte, il cielo alla lingua, le stelle alle guance, gli alberi alle ossa, le colline alle natiche, i cavalli alle gambe;

59. Ivi, I, 9.

60. Cfr. *Midrash Tanḥuma, Pekudei*, 3: «Questo ci insegna che il tabernacolo era uguale a tutto il mondo e all'embrione umano, che è un microcosmo».

61. *Derekh Eretz Rabbah*, 9, 13: «Il mondo assomiglia al suo occhio: l'oceano che circonda la terra è come il bianco dell'occhio, la terra asciutta è l'iride, Gerusalemme la pupilla e il Tempio l'immagine specchiata nella pupilla dell'occhio»; cfr. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, vol. 1, pp. 49–50.

62. Per l'edizione ottocentesca, si veda S. SCHECHTER, *Aboth de Rabbi Nathan*, Ch.D. Lippe, Wien 1887 [rip. New York 1945]; cfr. l'edizione moderna *Avot de-Rabbi Natan, Synoptische Edition beider Versionen*, H.–J. BECKER, C. BERNER (hrsg. v.), Mohr [Siebeck], Tübingen 2006.

63. Cfr. *Avot de-Rabbi Natan*, cap. 31.

per quel che riguarda, invece, le acque, quelle stagnanti corrispondono al muco, le salate alle lacrime, le dolci alla saliva, le correnti al sangue, mentre i ruscelli somigliano alle urine. È interessante notare come in questo testo i parallelismi interessino anche elementi non del tutto naturali, come ad esempio i muri che somigliano alle labbra e le porte ai denti; anche strumenti di lavoro, come macine, pestello e mortaio, mulino trovano una corrispondenza nel corpo umano, e cioè rispettivamente con lo stomaco, le articolazioni e la milza. Infine, figure quali il re e i suoi consiglieri rappresentano il cuore e i reni, mentre l'angelo della morte corrisponde al calcagno. Come nei casi precedenti, anche questo testo si caratterizza per l'enfasi sull'aspetto fisico della somiglianza tra uomo e universo.

Naturalmente, il tema del microcosmo trova un'ampia elaborazione nella letteratura mistica e cabbalistica, e in particolare nella figura dell'*Adam qadmon*. Nel *Sefer Yetzirah*, l'intera creazione tramite le lettere dell'alfabeto collega tanto il macro quanto il microcosmo: le lettere "matri" che formano l'aria, l'acqua e il fuoco corrispondono nell'uomo alla testa, il ventre e il petto⁶⁴. Le doppie lettere che formano i sette pianeti costituiscono anche i sette orifizi dell'uomo (occhi, orecchie, narici e bocca)⁶⁵. Le dodici lettere singole rappresentano le costellazioni e gli organi umani (mani, piedi, reni, fegato, cistifellea, milza, esofago, intestini, stomaco)⁶⁶. Pertanto, le analogie che si trovano nel *Sefer ha-Olam ha-Katan* tra il capo umano e le sfere celesti, nonché quella tra i sette orifizi e i sette giorni della settimana, corrispondono interamente al *Sefer Yetzirah*⁶⁷.

Per quel che riguarda la ricezione del tema macro-microcosmico in ambito filosofico⁶⁸, questo si ritrova nei numerosi commenti al *Sefer Yetzirah*, come quelli di Saadia Gaon e Shabbethai Donnolo. Nel *Sefer Hakhmoni* di Donnolo, il corpo umano somiglia all'universo mentre la sua anima somiglia a Dio; a differenza di quanto visto

64. Cfr. *Sefer Yetzirah (Il libro della creazione)*, trad. G. TOAFF, Carucci editore, Roma 1988, cap. III, 5, p. 57.

65. Cfr. *ivi*, cap. IV, 6, p. 66.

66. Cfr. *ivi*, cap. V, 4, p. 80.

67. Cfr. *ivi*, cap. VI, 1-3, pp. 93-95.

68. Oltre ai commenti al *Sefer Yetzirah*, il tema si ritrova anche in Isacco Israeli, Moses ibn Ezra e Abraham ibn Daud, ma le origini filosofiche della visione dell'uomo come microcosmo risalgono già a Filone d'Alessandria; per una presentazione del tema macro-microcosmico nell'ambito della filosofia ebraica medievale, cfr. ALMOG, *Critical edition of Moses ibn Tibbon's Olam Katan*, pp. 51-88.

sino ad ora, in Donnolo si ritrovano anche elementi di somiglianza che non riguardano unicamente l'aspetto fisico, e infatti nel *Sefer Hakhmoni* la corrispondenza tra anima e Dio costituisce l'argomento fondamentale in favore dell'immortalità dell'anima⁶⁹.

Riferimenti a temi analoghi si trovano anche, seppur brevemente, in ibn Gabirol, ma qui la teoria macro-microcosmica si riferisce principalmente all'ambito della conoscenza; l'uomo, infatti, conosce tutte le cose in quanto è simile a tutte le cose, secondo il celebre adagio tratto dal *Fons vitae*: «mundus minor exemplum est maioris mundi»⁷⁰. Per effetto di questa somiglianza metafisica, se l'uomo desidera conoscere l'universo, deve prima di tutto conoscere sé stesso. Come è stato ampiamente dimostrato da Max Doctor⁷¹, il pensiero di ibn Gabirol — assieme all'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità* — ebbe un'influenza maggiore sull'opera di ibn Tzaddik, sebbene, come si è visto, la maggior parte delle analogie tra corpo umano e mondo sensibile abbiano origine invece dal *Sefer Yetzirah*.

(II) Nell'ambito della filosofia arabo-giudaica medievale, l'elaborazione più dettagliata del tema macro-microcosmico si trova nell'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità*: se l'idea di un continuo richiamo tra micro e macro dimensione permea l'intero scritto, in particolare uno dei trattati è dedicato proprio a questo argomento⁷². Le numerose analogie microcosmiche trovano il loro fondamento nel retroterra filosofico fortemente segnato dal neoplatonismo, che vede il cosmo come un essere vivente dotato di un'anima che penetra nell'universo e si diffonde in tutte le sue parti⁷³; in maniera simile, l'ordine dell'uomo rispecchia l'ordine dell'universo.

Nel trattato 26, intitolato *L'uomo come Microcosmo*, sono elencati una serie di esempi delle corrispondenze macro-microcosmiche:

69. Cfr. P. MANCUSO, *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni. Introduction, Critical Text and Annotated English Translation*, Brill, Leiden — Boston 2010.

70. Cfr. AVICEBRON, *Fonte della vita*, M. BENEDETTO (a cura di), Bompiani, Milano 2007, III.1, 10, p. 326.

71. Cfr. DOCTOR, *Die Philosophie des Josef ibn Zaddik*.

72. Cfr. A. BAUSANI, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1976, II, 26, pp. 167-169. In generale, sul tema del macro-microcosmo nell'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, cfr. G. WIDENGREN, *Macrocosmos — Microcosmos Speculation in the Rasa'il Ikhwan al-Safa and Some Hurufi Texts*, in *Esistenza mito ermeneutica: scritti per Enrico Castelli*, vol. I, «Archivio di Filosofia» (1980), pp. 297-312.

73. Cfr. BAUSANI, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, p. 216.

come i cieli sono composti da nove strati concentrici, così nell'uomo si trovano nove sostanze, una dentro l'altra; il midollo si trova dentro le ossa, le vene si trovano dentro la carne, il sangue si trova dentro le vene, e così via. Come i cieli sono divisi in dodici segni zodiacali, così nel corpo umano si trovano dodici fori; come sei di questi sono meridionali e sei settentrionali, così sei fori si trovano nella parte destra dell'uomo e sei nella parte sinistra. Come nel cielo si trovano sette pianeti (con le loro relative potenze), così nell'uomo si trovano sette potenze corporali (attrattiva, ritentiva, digestiva, espulsiva, nutritiva, accrescitiva, formativa) e sette spirituali (i cinque sensi, la facoltà della parola e la facoltà intellettuale; cinque sono infatti i veri e propri pianeti, mentre il sole e la luna corrispondono alle due facoltà). Come i cinque pianeti hanno una casa nel dominio del sole e una nel dominio della luna, così gli organi dei cinque sensi hanno un canale di destra e uno di sinistra, mentre la potenza loquente ha unicamente la gola e quella intellettuale il cervello. La casa di ciascun pianeta corrisponde ad un organo: Giove agli occhi, Mercurio alle orecchie, Marte alle narici, Venere ai seni, Saturno ai canali di escrezione, il sole alla bocca e la luna all'ombelico⁷⁴.

Inoltre, l'uomo è paragonato al mondo naturale, e più precisamente ai quattro elementi: la testa corrisponde al fuoco, il torace all'aria, lo stomaco all'acqua e la pancia alla terra. Il parallelo prosegue poi con altri elementi naturali: i monti equivalgono alle ossa, le miniere al midollo, i fiumi agli intestini, i canali alle vene, la vegetazione ai peli; alcuni caratteri umani, invece, corrispondono agli animali: il coraggio è legato al leone, la timidezza alla lepore, la generosità al gallo, l'avarizia al cane. Anche gli organi umani, per via del loro funzionamento, hanno corrispondenze con i corpi celesti: il cuore rimanda al sole, la milza a Saturno, il fegato a Giove, la cistifellea a Marte, lo stomaco a Venere, il cervello a Mercurio, i polmoni alla luna⁷⁵.

Alcune di queste analogie si ritrovano tali e quali nel *Sefer ha-Olam ha-katan*, ma sono riprese in una formulazione più libera o sintetica, come la corrispondenza tra i caratteri umani e gli animali che si presenta in una forma più breve in ibn Tzaddik. Inoltre, se nell'*Enciclopedia* i dodici fori corrispondono ai segni zodiacali, nel *Sefer ha-Olam ha-katan* essi corrispondono invece ai mesi dell'anno;

74. Cfr. ivi, pp. 167-168.

75. Ivi, pp. 168-169.

viceversa, le costellazioni coincidono con le vertebre nello scritto di ibn Tzaddik. Anche la corrispondenza tra pianeti e singoli organi presenta numerose dissimiglianze nei due scritti, mentre l'analogia tra i pianeti e le potenze è del tutto assente nel *Sefer ha-Olam ha-katan*. Nonostante ibn Tzaddik non segua punto per punto l'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, si riconosce comunque una generale corrispondenza nell'impostazione, così come aveva rilevato Maimonide nella sua lettera a ibn Tibbon.

Conclusioni

La tematica macro-microcosmica ha conosciuto, nel corso delle varie epoche, differenti espressioni filosofico-letterarie. La struttura più semplice — comune a tutte le correnti — può essere definita microcosmismo elementaristico, e consiste nella diretta analogia tra uomo e mondo in quanto tutti gli elementi di cui è formato il mondo sono contenuti nell'uomo⁷⁶. L'uomo è pertanto al centro dell'universo, ma non per superiorità ontologica, bensì perché rappresenta allo stesso tempo la separazione e il legame tra mondo spirituale e mondo materiale. In altre parole, la classica concezione rinascimentale che vede l'uomo come *vinculum*, la cui grandezza non risiede tanto nella sua posizione centrale, quanto piuttosto nella possibilità di autodeterminarsi, scegliendo tra il mondo superiore e quello inferiore. Accanto a questa visione, si sviluppa quello che si può designare come microcosmismo strutturalistico, ovvero un sistema all'interno del quale l'uomo è esso stesso parte integrante delle leggi universali che lo regolano, e non più solo il legame tra due sfere distinte. Tramite la conoscenza di sé, pertanto, l'uomo giunge a conoscere le leggi universali. Infine, nella sua elaborazione più elevata, il cosiddetto microcosmismo olistico, l'uomo è il fautore attivo di un ordine all'infuori di sé, tramite l'organizzazione della società e tramite l'arte.

Se da un lato è vero che il testo di ibn Tzaddik sembra inserirsi nella corrente del macrocosmismo elementaristico, in quanto si concentra principalmente sulle analogie dal punto di vista fisico, mentre il discorso appare meno delineato quando si tratta dell'anima uma-

76. Cfr. la suddivisione proposta da ALLERS, *Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus*.

na e di quella universale, ciononostante non si deve dimenticare il presupposto alla base dell'intero scritto, ovvero la domanda gnoseologica sulla possibilità della conoscenza. Gli argomenti rilevanti la sfera fisica sono funzionali alla dimostrazione della possibilità della conoscenza umana. È solo tramite la conoscenza del sé che l'uomo giunge alla conoscenza del cosmo: quest'affermazione supera senz'altro il mero livello elementaristico. La visione macro-microcosmica del *Sefer ha-Olam ha-katan* ha pertanto un carattere gnoseologico e cosmologico, ma anche teologico: se il mondo è simile a Dio, in quanto l'effetto è simile alla sua causa, allora l'uomo conoscendo se stesso non solo conosce il cosmo, ma anche la divinità. Il centro del sistema macro-microcosmico non è dunque l'universo, bensì l'uomo, aggiungendo così un significato antropologico all'insieme.

Rispetto ad altre teorie macro-microcosmiche simili, il *Sefer ha-Olam ha-katan* si caratterizza per la sua enfasi sulle somiglianze fisiche tra uomo e cosmo, valorizzando quindi quell'elemento corporeo che nel giudaismo è spesso contrastato in virtù del divieto di rappresentare la divinità sotto forma di immagine. Accentuare quindi i caratteri fisici della corrispondenza uomo/cosmo equivale ad innalzare l'uomo nella sua interezza, e non unicamente nella sua parte più intellettuale e speculativa, come farà invece Maimonide nella sua interpretazione di *Gen.* 1,26. Il risvolto antropologico di tale operazione si riallaccia con la domanda iniziale relativa al modo di concepire l'uomo. Contrariamente all'immagine innocenziana della miseria divina, lo scritto di ibn Tzaddik innalza la corporalità dell'uomo, facendola corrispondere tanto al mondo sublunare quanto alle sfere celesti, e lo stesso accade per la sua anima. Non solo quindi la conoscenza del divino è accessibile all'uomo, ma è unicamente tramite l'uomo che è possibile raggiungere il livello superiore.

«Quod anima sit in horizonte duorum mundorum»

Psicologia e antropologia in Guglielmo d'Alvernia

ANTONELLA SANNINO*

Introduzione

I problemi affrontati nel *De anima*, una parte del *Magisterium divinale et sapientiale* di Guglielmo d'Alvernia¹, sono stati indagati a fondo da

* Università di Napoli "L'Orientale".

1. Guglielmo d'Alvernia, nato probabilmente nel 1180 ad Aurillac e morto nel 1249, vescovo di Parigi (1227–1249), ha svolto un ruolo non secondario nel dibattito provocato dall'ingresso dei testi aristotelici, istituendo nel 1231, nella città francese, una commissione per "purgare" l'opera dello Stagirita. È autore del *Magisterium divinale et sapientiale*, conservato in un'edizione del 1674, in due tomi di seicentosesantasette pagine in folio. Dotati di un indice sintetico e di un *Index rerum notabilium*, i due volumi sono divisi in sette unità principali: *De Trinitate*, *De universo creaturarum et spiritualium*, *De anima*, *Cur Deus homo*, *De fide et legibus*, *De sacramentis*, *De virtutibus*. Esse costituiscono in realtà parti differenti del *Magisterium*, che è una delle prime *summae* dell'età scolastica. La datazione di esse è ancora oggi frutto di discussione: cfr. J. KRAMP, *Des Wilhelm von Auvergne 'Magisterium Divinale'*, «Gregorianum» 1 (1920), pp. 538–613; ID., *Des Wilhelm von Auvergne 'Magisterium Divinale'*, «Gregorianum» 2 (1921), pp. 42–103, 174–195), H. BOROK, *Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne (1180–1249). Eine moralhistorische Untersuchung zur ideengeschichtlichen Rezeption der aristotelischen Ethik*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1979, p. 27: «1223 *De primo principio (De trinitate) / Cur Deus Homo / De sacramentis* (außer c. 1–2) / *De virtutibus multa varia / De fide / De virtutibus*, c. 11 (I, 143 a) / *De meritis et retributionibus*. Zwischen 1231–1236: *De universo creaturarum* I, 2 / *De anima*». L'argomentazione di Borok si fonda su un'analisi dei rapporti tra l'opera di Guglielmo, la *Summa Aurea* di Alessandro di Hales e la *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino. Di diversa opinione G. CORTI, *Le sette parti del Magisterium divinale et sapientiale di Guglielmo di Auvergne*, in ID., *Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi apostoli Pietro et Paulo nel XIX centenario del loro martirio*, Roma 1968, pp. 289–307; egli data le opere, distinguendo il magisterio filosofico da quello fondato principalmente sulla fede. Secondo questa esegesi l'ordine cronologico delle sezioni sarebbe il seguente: *De primo principio (De trinitate)*, *De universo creaturarum*, *De anima*, *Cur Deus homo*, *De fide et legibus*,

Ernest Moody, il quale tra l'altro ha anche avanzato l'ipotesi che nella psicologia di impianto platonico potessero rintracciarsi aspetti forse aurorali del *Mind-Body problem*², inteso come tentativo di spiegare la modalità in cui interagiscono due realtà ontologicamente eterogenee: l'anima e il corpo. La loro relazione nel progetto filosofico di Guglielmo si configura, per dire con Schopenhauer, come *Weltknoten*, perché connette i principali temi di ricerca filosofica: metafisica, psicologia, antropologia e, persino, estetica musicale. Il rapporto anima-corpo,

De sacramentis, De virtutibus et moris. Secondo R. TESKE, *William of Auvergne and the Universe of Creatures*. Extensive selections from parts two and three of the first principal part of *De Universo* Translated from the Latin with an Introduction and Notes by R. TESKE, (Medieval Philosophical Texts in Translation, 37), Marquette University Press, Milwaukee 1998, p. 15: «The *De universo* was, however, written late in William's career — probably around 1231 with the *De anima* following in 1236, though the absolute dating of William's works seems more a matter of conjecture than knowledge». Teske ha dimostrato con argomenti interni ai testi che il criterio non regge e propone un'altra datazione: *De fide et legibus* 1228–1230; *De universo* 1233–1236, che sarebbe con il *De anima* uno degli ultimi prodotti di Guglielmo. Per la datazione del *De anima* al 1240, e di quella di «poco anteriore» del *De universo*, cfr. R.A. GAUTHIER, *Notes sur les débuts (1225–1240) du premier 'averroïsme'*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 66 (1982), pp. 321–374: 360–66, e B. FAES DE MOTTONI, *Guglielmo d'Alvernia e l'anima rapita*, in F. MORENZONI, J. Y. TILLIETTE (éd. par), *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 45–74: 56–57. Per quanto concerne la datazione del *De fide et legibus*, cfr. F. MORENZONI, *Predicatio est rei predicate humanis mentibus presentatio: les sermons pour la Dédicace de l'église de Guillaume d'Auvergne*, in MORENZONI, TILLIETTE (éd. par), *Autour de Guillaume d'Auvergne*, pp. 239–322. Ivi a p. 309 osserva: «Le problème des legalia et de l'idolâtrie a été longuement examiné par Guillaume d'Auvergne dans le *De Legibus*, écrit sans doute vers 1230». Le ricerche che ho condotto possono costituire un altro argomento a favore dell'ipotesi della datazione del *De virtutibus* al 1223, del *De fide et legibus* al 1228–1230, della prima parte del *De universo* al 1231, delle altre agli anni immediatamente precedenti il 1240. Mi permetto di rinviare al mio: A. SANNINO, *Guillaume d'Auvergne e i libri experimentorum*, in I. DRAELANTS, Th. BENATOUIL (éd. par), *Expertus sum. L'expérience par les sens en philosophie naturelle médiévale, XIIIe–XIVe siècles*, Colloque international, (Nancy, 5–7 février 2009), SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011 (Micrologus' Library, 40), pp. 67–88.

2. E. MOODY, *William of Auvergne and His Treatise De anima*, in Id., *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic, Collected Papers 1933–1969*, University of California Press, Berkeley 1975, pp.1–109; di ben altro avviso P. KING, *Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval?*, in H. LAGERLUND (ed. by), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Berlin 2007, pp. 187–205. Per una lucida analisi della questione cfr. F. AMERINI, *Tommaso d'Aquino e il Mind-Body Problem*, in C. MARTELLO, A. VELLA (a cura di), *Anima e corpo nella filosofia medievale*, Atti del Convegno di Studio, Catania 19 ottobre 2015, A.&G. – CUECM, Catania 2017, pp. 65–95.

per quanto sia ispirato alla tradizione del neoplatonismo cristiano e dell'agostinismo, manifesta una tensione concordista con l'aristotelismo, un confronto complesso con l'avicennismo e l'ermetismo; ma anche con la tradizione stoica mediata da Cicerone e da Seneca, con il neoplatonismo del *Liber de causis* e del *Fons vitae*, la traduzione latina ad opera di Domenico Gundissalvi del *Sefer Meqor Hayyim* di Avicbron o Ibn Gebirol.

La varietà di tali approcci, congiunta a un tentativo di sincretismo, feconda la modificazione semantico-concettuale che la visione dell'anima nel suo confronto con il corpo subisce nella riflessione dell'Alverniate. Una visione che si riverbera, con le dovute differenze, nel XVII secolo fino al dibattito attuale sul *Mind-Body Problem*: l'individuo concepito non solo come semplice presenza nel mondo, ma come un essere dotato di soggettività autonoma e immanente, un'anima ($\psi\upsilon\chi\eta$) per gli scolastici, una mente per i contemporaneisti. Un'indagine sistematica delle fonti, non semplice per le dimensioni e per la complessità del *Magisterium*, si è andata consolidando negli ultimi anni e ha documentato le *aliae auctoritates* con le quali Guglielmo d'Alvernia si misura. L'approccio dossografico ha confermato «forti segnali di un'apertura ai nuovi testi filosofici [...] nel *Magisterium divine* del vescovo parigino»³.

In questo contributo mi limiterò a ricostruire una tappa significativa dell'antropologia proposta a Parigi nella prima metà del tredicesimo secolo, seguendo un percorso diacronico che tiene conto complessivamente del *Magisterium*. Affronterò tre sole questioni: a) cos'è l'anima? b) quale rapporto intercorre tra essa e il corpo? c) in che senso la funzione svolta dall'intelletto consente a Guglielmo di identificare l'anima-intelletto con lo stesso uomo? Se i testi lo confermeranno, mostreremo come Guglielmo d'Alvernia non sviluppi unicamente una concezione negativa del corpo di matrice orfico-platonica (carcere dell'anima)⁴; la sua speculazione dischiude piuttosto a un parallelismo tra mondo interiore e mondo esteriore, e si indirizza verso un'antropologia fondata su una psicologia dell'immagine, che presenta un *homo divinae similitudinis formae* non semplicemente secondo il biblico *homo ad imaginem dei* di matrice agostiniana.

È parere unanime, entro una bibliografia consolidata, ritenere Parigi centro culturale ove si recavano studenti di ogni provenienza,

3. L. STURLESE, *Filosofia nel Medioevo*, Carocci, Roma 2014, p. 65.

4. DE MOTTONI, *Guglielmo d'Alvernia e l'anima rapita*, pp. 70-71.

luogo in cui il confronto tra tradizione platonica–agostiniana, aristotelismo, pensiero arabo–ebraico ed ermetismo aveva potuto in certa parte subire una battuta d'arresto a causa di censure e divieti⁵, ma è necessario, invece, sottolineare che anche a Colonia con Alberto Magno e i suoi discepoli⁶, ad Oxford con Roberto Grossatesta e Tommaso di York⁷, tale dibattito aveva ricevuto significativi sviluppi. Nel 2005 Francesco Santi ha segnalato l'opportunità di indagare le relazioni tra Guglielmo d'Alvernia «e i successori domenicani di Rolando da Cremona, tra i quali primeggeranno Alberto Magno e Tommaso d'Aquino [...]» precisando che «negli interessi naturalistici e nella problematica delle conseguenze in teologia della filosofia naturale si

5. L. BIANCHI, *Gli articoli censurati nel 1241/1244 e la loro influenza da Bonaventura a Gerson*, in MORENZONI, TILLIETTE (éd. par), *Autour de Guillaume d'Auvergne*, pp. 155–171; alla luce delle ricerche svolte nell'ultimo decennio perfeziono e attenuo le valutazioni presentate in A. SANNINO, *Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone* (con l'edizione critica dello pseudo–ermetico *Liber de quattuor confectioibus*), «Studi Medievali», 40 (2000), pp. 151–209: 152–154.

6. Per un'ampia descrizione della vicenda intellettuale che si snoda nelle relazioni tra centri culturali di area geografica diversa, esemplificata nello *Studium* di Colonia e nel “razionalismo filosofico” di Alberto Magno, ove si rintracciano i presupposti di una nuova antropologia filosofica (*homo nexus dei et mundi*), connessa al tema dell'intelletto sostanza dell'anima ed elemento divino nell'uomo, cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo, Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996, pp. 69–125; L. STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kolhammer, Stuttgart 2007; A. PALAZZO, *Le fonti ermetiche nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo*, in P. LUCENTINI, I. PARRI, V. PERRONE COMPAGNI, *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001, Turnhout, Brepols, 2004 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 40), 189–202; ID., *La sapientia nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo*, «Quaestio» 5 (2005), pp. 495–512; ID., *Albert the Great's Doctrine of Fascination in the context of his philosophical System*, in L. HONNEFELDER, H. MÖHLE, S. BULLIDO DEL BARRIO, *Via Alberti: Texte – Quellen – Interpretationen*, Münster, Aschendorff Verlag, 2009 (*Subsidia Albertina*, 2), pp. 135–215; A. BECCARISI, *La «scientia divina» dei filosofi nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo*, in «Rivista di storia della filosofia», 61 (2006), pp. 137–163. Si vedano anche i contributi di A. Beccarisi e S. Ciancioso in questo volume.

7. A. SANNINO, *La tradizione ermetica a Oxford nei secoli XIII e XIV: Ruggero Bacone e Tommaso Bradwardine*, «Studi filosofici» 18 (1995), pp. 25–47; D. PORRECA, *Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 72 (2005), pp. 147–275; F. RETUCCI, *Nuovi percorsi del platonismo medievale: i commentari bizantini all'Etica Nicomachea nel Sapientiale di Tommaso di York*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 25 (2013), pp. 85–120; si veda il saggio di F. Retucci in questo volume.

comprende il significato del conflitto di Guglielmo d'Alvernia con il papa Gregorio IX e con Guglielmo di Auxerre»⁸.

Sull'ambiente parigino è necessario pertanto soffermarsi, tenendo conto delle nuove tradizioni testuali messe a disposizione, per provare a sfumare concezioni storiografiche di lunga durata.

1. Anima: quid sit?

L'anima umana, si legge nel *De universo*, è naturalmente posta sulla linea d'orizzonte di due mondi, l'intelligibile e il sensibile, ed è ordinata ad entrambi; se non avesse peccato, in tutta libertà si sarebbe potuta congiungere all'uno oppure all'altro. Al mondo delle cose sensibili, l'anima è strettamente unita dal suo corpo, all'altro, mediante la funzione intellettuale⁹; queste affermazioni tornano in un altro capitolo — che nella tradizione a stampa reca il titolo *De virtute musicae* —, in un contesto, in cui la musica si configura come disciplina utile per il conseguimento dell'armonia psicosomatica¹⁰, e ritornano ancora nel *De anima*¹¹.

I passi in questione sono ben noti agli interpreti, che vi avevano ravvisato un tema classico nella tradizione agostiniana: l'anima concepita in modo analogico alla relazione tra Dio e il mondo creato,

8. F. SANTI, *Guglielmo d'Auvergne e l'ordine dei domenicani tra filosofia naturale e tradizione magica*, in MORENZONI, TILLIETTE (éd. par), *Autour de Guillaume d'Auvergne*, pp. 137–153: 145.

9. GUILLELMUS ALVERNUS, *De universo creaturarum* II, 3, 21 [ed. 20], *Opera Omnia*, apud Andream Palard, Parisiis 1674 (ripr. Frankfurt am Main 1963), II, p. 1056bH: «Oporteret autem te iugiter reminisci de anima humana, quod ipsa est in horizonte duorum mundorum et in confinio duarum regionum et etiam ei naturaliter liberum inclinare se in inferiorem atque erigere se sive elevare nisi corruptio quae est a parte corporis, impediret. Nunc autem non est ei liberum elevare se ad mundum superiorem, sive regionem illam, in statu miseriae et corruptionis istius. Est enim mirabiliter depressa et incurvata per corpus». I testi latini sono riportati con lievi emendamenti e i corsivi sono miei.

10. *Ibidem*: «De virtute musicae, et quod anima sit in horizonte duorum mundorum, et de revelationibus per diversa media. Quaestionem autem habet, an harmoniis, id est concentibus musicorum instrumentorum, possiti obtineri, vel acquiriri quolibet modo splendor iste».

11. GUILLELMUS ALVERNUS, *De anima* 6, 33, *Opera Omnia* II, col. 211: «Ponendum est animam humanam velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam. Et alter mundorum est ei mundus sensibilibus cui coniunctissima est per corpus; alter vero creator ipse est in sempiterno ut exemplar».

quale specchio del Creatore che solo nello stato naturale di innocenza conosceva una sorta di pura intellettualità, ove tutto proveniva dall'interno, in occasione degli stimoli che il corpo subisce dall'esterno, e sotto l'azione interna della luce divina. Ciò coglie nel segno solo in parte¹²; qualche dettaglio può esser messo a fuoco prestando maggiore attenzione alla fonte che, in entrambi i casi, è la seconda proposizione del *Liber de causis*: «l'essere, che è al di sotto dell'eternità e al di sopra del tempo, è l'anima»¹³.

Due luoghi su tre descrivono diffusamente il duplice legame che intercorre tra l'anima 'sostanza' ora con l'eternità, ora con il tempo. L'anima è al di sopra del tempo, in quanto ne è causa, più dell'intelligenza è suscettibile di ricevere impronte per compiere operazioni intellettuali. Come già aveva fatto Alano di Lille, Guglielmo adatta l'assioma del *Liber* all'anima umana, una posizione condivisa da Tommaso¹⁴ e più tardi ancora da Dante¹⁵. Si deve proprio ad Alano la prima citazione testuale dell'opera, sotto il titolo di *Aforismi de essentia summae bonitatis*, tradotta dall'arabo in latino a Toledo da Gerardo di Cremona; egli rielabora quanto legge e lo riferisce alla natura dell'anima nell'espressione: *anima est in horizonte aeternitatis et ante tempus nomine aeternitatis*. Guglielmo propone un'esegesi accurata, in parte analoga a quella che proporrà Tommaso, con argomenti più espliciti; nella proposizione vengono riconosciuti elementi comuni alla dottrina platonica e peripatetica. L'anima è concepita come l'essere che è con l'eternità (l'intelligenza), ovvero possiede in modo completo l'impossibilità di venir meno (cioè l'eternità nell'accezione boeziana), ma conosce secondo il tempo. Essa si trova sulla linea dell'orizzonte, sul cerchio che delimita la vista, ed è il limite più basso di quello dell'emisfero superiore, ma anche di quello inferio-

12. Cfr. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris 1952 [trad. it.: *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del secolo XIV*, a cura di M.A. Del Torre, Sansoni, Milano 2005, pp. 484-486].

13. A. PATTIN (ed.), *Le Liber de causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, «Tijdschrift voor Philosophie» 28 (1966), pp. 90-203: 138,80-82: «Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus».

14. THOMAS DE AQUINO, *Super Librum de Causis expositio*, H.D. SAFFREY (ed.), Vrin, Paris 2002, pp. 10-16.

15. DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P. CHIESA, A. TABARRONI, Salerno Editore, Roma 2013, III, 15, p. 228: «homo [...] recte a phylsophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emisferiorum».

re, o mondo sensibile. L'anima–intelletto si trova *in loco medietatis*: quanto alla sostanza oltrepassa tempo e movimento ed attinge all'eternità, al Creatore *exemplar*, quanto all'operazione è in contatto con il movimento (*coniunctissima est per corpus*). In altre parole Guglielmo sostiene l'unità dell'anima umana come intelletto e il suo legame sostanziale con il corpo, concorrendo alla costituzione dell'identità personale.

Non affronto qui gli aspetti riconducibili ad un residuo avicennismo o ad ascendenze averroistiche¹⁶, mi concentro piuttosto sulle ragioni che sollecitano Guglielmo a chiedersi se «la psicologia rientri nella filosofia naturale». Nel prologo del *De anima* leggiamo della sua perplessità. I filosofi, nella scia segnata dall'aristotelismo, inseriscono tale tema nella filosofia naturale, mentre essa invece rientra nell'ambito di una teologia razionale (ciò che Guglielmo intende per *Magisterium divinale et sapientiale*), dal momento che essa quanto all'oggetto verte su un argomento "divino", ma quanto al metodo procede per *vias philosophie*¹⁷. A questo punto egli introduce un'altra definizione di anima umana per integrare la *propositio secunda* del *De causis: forma divinae similitudinis*¹⁸. La locuzione è tratta letteralmente dall'*Asclepius* ermetico. Un testo che mostra di conoscere approfonditamente, ma contro cui polemizza *cum igne et gladio* nel *De legibus* e nel *De universo creaturarum et spiritualium* (sezioni scritte prima

16. R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII^e–XIII^e*, Vrin Paris 1934 (Bibliothèque thomiste 20); THOMAS AQUINAS, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, B. NARDI (ed.), Firenze 1947, rist. P. Mazzantini (a cura di), CISAM, Spoleto 1998 (Quaderni di cultura mediolatina 8).

17. Cfr. R. TESKE, *William of Auvergne on Philosophy as 'Divinalis' and 'Sapientialis'*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg. von), *Was ist Philosophie in Mitteralter?*, De Gruyter, Berlin 1998, pp. 475–481: 476–477.

18. GUILLELMUS ALVERNUS, *De anima*, Prologus, *Opera Omnia* II, col. 65a: «Quod enim causata vel facta sit ad imaginem Dei, sicut in lege legitur Hebraeorum, quod et divinae similitudinis forma, sicut ait mercurius aegyptius in libro de deo deorum, naturalis Philosophus non attingit: omnis enim ejus intentio in rebus naturalibus versatur totaliter, et ad creatoris supereminentissimam altitudinem non attingit. Qua propter imago et similitudo creatoris, divinaeque similitudinis forma, ut est dico imago et similitudo illius, et divinae similitudinis forma tam longe est ab intentione naturalis artificis, quam longe ipse creator et ejus divinitas a rebus ipsis naturalibus, inquantum sunt res naturales, et scientiis naturalibus subjectae». Cfr. *Asclepius* 7, in HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus Hermeticum*, A.D. NOCK, A.–J. FESTUGIÈRE (edd.), Les Belles Lettres, Paris 1960, II, p. 303, 14–20: «quicumque etenim hominum tantum felicitatis adepti sunt, ut illum intelligentiae divinum perciperent sensum, qui sensus est divinius in solo deo et humana intelligentia».

del *De anima*) rispetto al complesso argomento dell'idolatria e della magia talismanica¹⁹. Solo in tre luoghi di tutta la requisitoria contro l'ermetismo, Guglielmo ricorre all'autorità di Mercurio per avallare posizioni filosofiche. Due di questi passi si basano su *Asclepius* 7²⁰.

Nel prologo ricorre al celebre dialogo ermetico per sganciare la psicologia dalla scienza naturale, il che equivale a prendere le distanze dall'impostazione aristotelica, preferendo circoscrivere il *subiectum* "anima" nell'ambito della teologia razionale o filosofia divina, vale a dire *metafisica*. L'anima, infatti, che somiglia a Dio, è *coniunctissima Deo*, come recita il *De causis*, e la sua conoscenza conduce al Creatore. A tale *cognitio Creatoris* intende procedere *per probationes irrefragabiles*²¹.

Come spiegare questo mutamento di prospettiva in relazione agli altri due luoghi del *De universo*, in cui Guglielmo ricorre all'*Asclepius* per avallare una concezione dualistica e negativa della corporeità²²?

19. Cfr. SANNINO, *Ermete mago e alchimista*, pp. 159–165; P. LUCENTINI, *L'ermetismo magico nel secolo XIII*, in Id., *Platonismo, ermetismo, eresia, nel Medioevo*, FIDEM, Louvain-La-Neuve 2007 (Textes et études du Moyen Âge 41), pp. 264–310: 274–281.

20. Cfr. D. PORRECA, *Hermes Trismegistus: William of Auvergne's Mythical Authority*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 67 (2000), pp. 143–158: 157: «Although his philosophical system was not based on the writings of Mercurius, the latter did serve to aid William's expression of his doctrine of causality and divine will, as well as his view of the nature of the human soul. It appears to be there is assonance of certain expressions used in the *Asclepius*, such as the idea of the body weighing the soul down like a noose around its neck, and the soul as a form of a divine likeness, which struck William the most. Mercurius thus played a significant, but limited, role in William's thought».

21. GUILLELMUS ALVERNUS, *De universo* II, 3, VII, *Opera Omnia* I, col. 1028a: «Tu autem intellige, quia in omnibus tractatibus istis specialibus non utor testimonio legis alicuius, nec intentionis meae est veritatem communem, et communiter sciendam vel credendam ab hominibus astruere per testimonia sed *per probationes irrefragabiles*».

22. L'espressione "obtorto collo" con esplicito riferimento ad Emete si trova nel *De vitiiis et peccatis* 5, *Opera Omnia* I, col. 268aE: «Quemadmodum dicit Mercurius in libro *De Deo Deorum*, loquens de corpore humano: 'Animam — inquit — ut aiunt *obtorto* detinet collo'» (*Asclepius* 12, p. 311, 13–14); *De anima* 5, 13, *Opera Omnia* II, col. 132b: «Et hoc videtur insinuasse Mercurius Philosophus Aegyptius hoc sermone, animam, inquit, detinet *obtorto collo*, intelligens hoc de corpore a quo depressionem et corruptionem patitur quae non permittit se erigere ad sublimia et nobilia bona: similiter eam non permittit dirigere se a tortitudine et perversitate vitiorum» (*Asclepius* 12, p. 311, 13–14). Le citazioni del *De anima* sono dal *Supplementum* agli *Opera omnia*, apud L. Billaine, Parisiis 1674. P. LUCENTINI, *Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale*, in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura me-*

Egli ravvisa, a ragione, nel dialogo ermetico i lineamenti di una psicologia che consente il superamento di un approccio antropologico di tipo dualistico. In particolare, il ricorso a Mercurio consente di determinare nell'anima, ovvero nelle sue facoltà intellettuali, l'unione tra terrestre e divino; una nozione che ha sì un parallelo in *Genesi* 1.26 («faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»), ma impiegata, congiuntamente al *De causis*, genera una nuova definizione categoriale di "anima umana": essa è una sostanza che dà forma all'essere, che in quanto intelligenza partecipa dell'eternità e opera nel tempo. Da questa specola, egli prova a superare il piano della disputa sull'intelletto, aristotelicamente impostato, in direzione di una antropologia che ha il suo baricentro nell'anima quale sostanza intellettuale.

Questa proposta in ambito di teologia razionale è speculare all'interazione tra i due principi anima/corpo, realizzata precedentemente in ambito di filosofia naturale, con l'introduzione di un terzo elemento, lo 'spirito'. Con questo lemma, come ho già mostrato altrove, Guglielmo non ripete il senso già presente nella speculazione agostiniana di *mens, anima*, ma intende una *sostanza incorporea, vehiculum* (*De legibus* 20)²³, la cui genesi gli attribuirà schiettamente Marsilio

dievale, Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25–28 settembre 1995), SISMEI, Firenze 1999, pp. 181–190, ora in *Id.*, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, pp. 223–234: 224–225 «nel celebre dialogo ermetico la concezione dell'uomo presenta dottrine comuni alla tradizione platonica e alle correnti religiose della tarda antichità: l'immortalità dell'anima e la mortalità del corpo; la duplicità dell'umana natura, divisa tra l'uomo 'essenziale' (οὐσιώδης), costituito a immagine di Dio, e l'uomo 'materiale' (ὕλικόν), formato dai quattro elementi. Ma l'origine celeste dell'anima e il destino immortale non producono un pensiero dualistico, e trovano un originale equilibrio con la santa e 'divina' funzione del corpo [...]». Questa concezione acquista un nuovo senso, perché s'inserisce in una *teologia dell'immagine* e all'interno di un rapporto personale con Dio.

23. GUILLELMUS ALVERNUS, *De legibus* 20, *Opera omnia* I, col. 56aH–bA: «ex quo apparet quod opera artificiorum non sunt mere ex spiritualibus operationibus animarum nostrarum; immo adiuvantur a corporalibus operationibus, videlicet motibus membrorum et instrumentorum ut diximus. Et iterum operationes, quae sunt ab animabus in corpora sibi coniuncta non sunt ex solis spiritualibus, quae in anima sunt; immo cooperantur operationes spirituum, quos multi medios, et summa, et operatione opinantur esse inter animas, et corpora eorum, et cooperationibus eorum, et mediationibus indigent animae, ut operentur in corporibus suis, sive motum, sive aliam operationem; similiter et ad hoc, ut operentur per ipsa corpora in aliis materiis». Il testo è stato emendato sulla base del manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15755, f. 57va.

Ficino²⁴. Queste premesse consentono di comprendere meglio la relazione anima–corpo e il profilo di uomo descritto come anima, forse per la mediazione di una concezione ilemorfista desunta da Avicbron²⁵.

2. Anima–Corpo

Il piano originario della creazione divina ha previsto l'esistenza di un essere — l'uomo — nel quale la natura spirituale degli angeli, attraverso l'anima/intelletto, e quella materiale degli animali si incontrano: l'uomo, così come è uscito dalle mani del Creatore, si confronta con una difficoltà che è per lui un dato strutturale, legato alla sua specifica condizione ontologica: il mantenimento dell'equilibrio tra le sue due componenti, che hanno per natura fini divergenti. Mediante un singolare intarsio tra un luogo del documento più significativo del neoplatonismo procliano (il *De causis*), l'*Asclepius* e forse il *Fons Vitae*, Guglielmo tenta di ricucire la tensione dualistica.

Una ricostruzione del complesso *iter* seguito può forse essere d'aiuto²⁶. Guglielmo procede dalla definizione aristotelica di atto finale primo, *entelechia*, di un corpo che ha la vita in potenza²⁷; non commenta il lemma *perfectio*, puntualizzando invece che il corpo fisico organico, l'organismo (mentre Aristotele dice «ogni strumento») ha una sua funzione ed è fatto per conseguire e realizzare certe operazioni (che per lo Stagirita sono vivere e pensare). Come è noto, sempre per Aristotele il corpo è materia (*corpus quidem materia est*), l'anima è forma (*anima vero forma*), e in quanto forma, è sostanza, in una delle tre determinazioni della sostanza: forma, materia, composto di

24. SANNINO, *Guillaume d'Auvergne e i libri experimentorum*, pp. 75–77.

25. AVICBRON, *Fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*. C. BAEUMKER (ed.), Aschendorff, Münster 1895 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, I, 2–4): «Omnis forma plena intellegibilis est».

26. Cfr. TESKE, *William of Auvergne's Spiritualist Concept of Human Being*, in MORENZONI, TILLIETTE (éd. par), *Autour de Guillaume d'Auvergne*, pp. 35–53. La mia analisi segue, limitatamente al *De anima*, la lucida analisi dell'interprete statunitense. Diversamente dallo studioso ho ritenuto necessario metterne a fuoco le premesse attraverso una lettura più ampia.

27. GUILLELMUS ALVERNUS, *De anima* I, I, *Opera omnia* II, col. 65b: «anima est perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis».

forma e materia. La materia infatti è potenza, la forma è atto, e ogni essere animato è composto di queste due cose; ma mentre il corpo non è l'atto dell'anima, l'anima è l'attività di un corpo determinato, cioè la realizzazione della potenza che è propria di questo corpo: onde si può dire che essa non esiste né senza il corpo, né come corpo. Guglielmo, però, aggiunge una strategica precisazione alla seconda determinazione della sostanza: «sicut forma quae jam erat aliquid esse»²⁸. La frase è indicativa: sostanza nel senso che la forma stessa è già qualcosa di determinato, un certo *esse*. Già R.A. Gauthier aveva mostrato l'abilità di combinare insieme, qui, due passi della *versio vetus* del *De anima* aristotelico (414a14–17 e 412a6–10), ma soprattutto di interpretare liberamente Aristotele²⁹. In questo modo, la forma diventa una *res determinata* e la posizione aristotelica assume toni platonici. A me pare, però, che a tale risultato il Parigino pervenga utilizzando liberamente tre tradizioni testuali: neoplatonismo procliano, ermetismo filosofico, neoplatonismo ebraico. A titolo esemplificativo la sua posizione potrebbe essere riassunta, mettendo insieme le diverse tradizioni testuali, dal seguente principio, da me coniato: «Anima humana, divinae similitudinae forma, est intelligentia plena formae intellegibilis». Guglielmo, difatti, procede alla confutazione della tesi che gli essere umani *non sono* 'anime umane', con un'ispirazione avicenniana basata sulle seguenti implicazioni:

- a) tali anime conoscono e comprendono; altrimenti non esisterebbero³⁰;
- b) nell'uomo c'è una sostanza incorporea regina del corpo, in particolare una sostanza incorporea vivente, ovvero l'anima. Se si ammettesse l'ipotesi contraria, ovvero che tale sostanza fosse non vivente, risulterebbe impossibile ad una sostanza non vivente comprendere o conoscere. In questo modo Guglielmo dimostra logicamente che l'anima è una sostanza vivente incorporea, la quale comprende e conosce essenzialmente e propriamente (*per hanc rationem et descriptionem*);

28. Ivi I, 2, *Opera omnia* II, , col. 66b: «tripliciter dicatur substantia [...] sicut materia, sicut forma quae jam erat aliquid esse [...], sicut compositum».

29. GAUTHIER, *Notes sur les debuts*, pp. 360–362.

30. GUILLELMUS ALVERNUS, *De anima* I, 3, *Opera omnia* II, col. 67a: «Manifestum est in homine esse substantiam incorpoream totius corporis reginam, substantiam dico, incorpoream viventem, cum manifestum impossibile sit intelligere vel scire esse substantiam non viventem».

nondimeno essa governa l'intero essere umano, cioè la sua interiorità ed esteriorità³¹.

L'impiego di numerose metafore e la facondia del Parigino mettono in evidenza la debolezza mentale di chi nega l'esistenza dell'anima³², per cui risulta impossibile all'uomo ignorare l'esistenza della propria anima³³; è difficile tuttavia per il soggetto individuale parlare dell'anima umana, perché essa è naturalmente inclinata a ricevere segni, impronte³⁴. Riaffiora ancora una volta il *De causis* e il cerchio si chiude, consentendoci di perfezionare le tesi di R. Teske e E. Moody. Attribuendo all'anima tutte le facoltà o poteri del composto umano, cioè l'attività intellettuale, l'attività vegetativa e del movimento, Guglielmo riesce a risolvere la questione di cosa spetta al corpo, cosa spetta all'anima e come interagiscono tra loro due realtà distinte. Non il corpo, ma *qua corpus* l'anima percepisce, attiva la sensazione; è l'anima (*qua operator*) che agisce su se stessa (*qua intelligentia*).

3. L'approccio all'antropologia

Quali sono in sintesi gli argomenti che Guglielmo adduce per ribadire la natura spirituale della psiche? In realtà, trattando dell'esistenza, ha già detto che essa non è un corpo, né parte del corpo. Nel *De universo*, nella cornice della confutazione del dualismo cataro, distingue argomenti 'volgari' (ovvero basati sul senso comune, che si trovano anche nel *De anima*³⁵) e filosofici. Per i primi, si avvale del

31. *Ibidem*: «Nemo autem locutus est de anima humana qui illum non intelligat per hanc rationem seu descriptionem et qui eam non nominat substantiam viventem incorpoream intelligentem et scientem per se proprie totum hominem, hoc est, omnia interiora hominis et exteriora regentem».

32. Per esempio, la metafora del lavoratore che usa il corpo umano, il lavoratore rappresenta l'anima umana: *ivi*, I, 4, *Opera omnia* II, col. 68b. *Ibidem*: «Et quod est vocatur anima in homine, videlicet id quod est intelligens in eo proprie et per se».

33. *Ivi*, 3, 13, *Opera omnia* II, col. 103b: «ignorantia animarum suarum, sicut revera predixi, impossibilis est hominibus».

34. *Ivi*, 3, 13, *Opera omnia* II, coll. 103b–104a: «Animae nostrae adeo vel natae vel assuetae sequi signa seu notas quae in eis sunt; sequi, inquam, signa ut signa sunt et abire ea quae significant ut difficillimum sit eis ad se ipsas converti et a rebus huiusmodi revocari». Cfr. *Liber De causis* 2.

35. GUILLELMUS ALVERNUS, *De universo* I, I, I, *Opera omnia* I, col. 594aB.

leit-motiv della sua metafisica: nessun corpo riceve in sé un altro corpo («omne corpus quod vivit totaliter recipit in se vitam et animam totaliter, cum sit animatum totaliter et vivens secundum omnem sui partem»³⁶) e conseguentemente nega la corporeità dell'anima: se essa fosse un corpo si troverebbe in un altro corpo: «declaratum est tibi quod anima non esset corpus»³⁷. Quanto ai secondi, gioca un ruolo centrale il celebre argomento di Avicenna dell'uomo volante. Guglielmo, come Avicenna, ritiene che l'anima sia una sostanza spirituale assolutamente semplice, cioè assolutamente scevra di ogni composizione; questo significa che essa è una e indivisa; il pensare non ha a che fare con il corpo, e ancora una volta, mentre sta introducendo una dottrina innovativa nel contesto culturale della prima metà del XIII secolo, preferisce ricorrere all'*Asclepius* per relegare il vizio, il male alla corporeità³⁸, con un singolare passaggio — fedele al testo ermetico — dal piano metafisico quindi antropogonico a quello morale³⁹, e sostenere il superamento delle passioni nate dalla materia attraverso il primato dell'anima.

Guglielmo, diversamente da Avicenna, intende sopprimere gli intermediari tra l'anima umana e Dio, in quanto la sostanza spirituale dell'anima viene riconosciuta come peculiare dell'uomo stesso (data la sua non divisibilità), vale a dire che la sua antropologia è di natura spirituale, meglio intellettuale. L'argomento è affrontato in un contesto in cui alcuni teologi — forse Gilberto Porretano — precisano che generalmente le preghiere sono rivolte ai Santi e non alle anime dei Santi⁴⁰. Con la sua consueta eccentricità discorsiva, forse per

36. Id., *De anima* 2, 6, *Opera omnia* II, col 77b.

37. *Ibidem*: «Declaratum igitur est tibi per hoc animam non esse corpus; alioquin duo corpora essent in eodem loco totaliter».

38. Id., *De universo*, II, 3, 20, *Opera omnia* I, col. 1056bE: «Videbatur itaque mihi, quia facilis erat purgatio animarum nostrarum a sordibus vitiorum, facilisque diruptio laqueorum, seu vincolorum, quibus animae nostrae tenebantur incurvatae et quasi in obtorto collo, sicut dixit Mercurius in libro suo de deo deorum» *Asclepius* 12, p. 311, 13–16: «res enim dulcis est in hac corporali vita, qui capitur de possessionibus fructus. quare animam obtorto, ut aiunt, detinet collo, ut in parte sui, qua mortalis est, inhaereat, nec sinit partem divinitatis agnoscere invidens immortalitati malignitas». cfr. I. PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005 (*Hermetica Mediaevalia* 2), p. 67.

39. *Ivi*, pp. 54–65.

40. GUILLELMUS ALVERNUS, *De anima* 3, 11, *Opera omnia* II, col. 100b: «Nec adhuc auditus est aliquis dicere, anima sancti Petri, ora pro nobis, nec etiam omnes sanctorum animae, orate pro nobis. Sanctos igitur intelligunt vivere et regnare integre et

non voler ammettere esplicitamente che l'individuo, *aliquid unum*, sia composto di forma e materia, il Parigino ricorre ad una serie di immagini: fabbrica–strumento, casa–abitante, fantino–cavallo, per ribadire la relazione tra anima e corpo⁴¹.

Queste metafore illustrano che nell'anima umana l'essenza è la causa immediata delle sue operazioni conoscitive e volontarie, senza che nessuna facoltà distinta dall'anima s'interponga tra essa e le operazioni che compie. Poiché l'anima è una e indivisibile, non si può, senza assurdità, attribuirle due intelletti distinti l'uno dall'altro, il possibile e l'agente, persino distinti da essa. L'unico intelletto è l'essenza stessa dell'anima (*esse intelligentia* del *De causis, forma plena intellegibilis* di Avicenna) e così Guglielmo d'Alvernia approda ad una metafisica dell'intelletto con inevitabili implicazioni antropologiche.

D'altro canto la similitudine, la *coniunctio Dei et hominis*, contribuisce a presentare un'antropologia dello *homo divinus* che non poggia solo sul biblico *homo ad imaginem dei*.

Conclusioni

La storiografia più recente ha acutamente segnalato la necessità di indagare i rapporti con i domenicani in merito al pensiero di Guglielmo⁴², ritenendo però che la chiave di volta del sistema di Guglielmo sia data dall'adesione all'aristotelismo attraverso il rifiuto globale dell'ermetismo; altri invece insistono su una forte influenza dell'avvicennismo⁴³, altri ancora parlano di un ritorno all'agostinismo⁴⁴, io credo che solo una lettura diacronica e comparativa del progetto

perfecte cum nominibus hujusmodi nominant, nec orationes ad partes ipsorum, sed ad omnes sanctos dirigere intendunt».

41. Per l'analisi di questi passi cfr. TESKE, *William of Auvergne's Spiritualist Concept of Human Being*, pp. 48–49.

42. Non nella prospettiva del neotomismo cfr. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1934–1945, ma nella direzione indicata da SANTI, *Guglielmo d'Auvergne e l'ordine dei domenicani tra filosofia naturale e tradizione magica*, pp. 137–153.

43. TESKE, *William of Auvergne's Spiritualist Concept of Human Being*, pp. 35–53.

44. F. DE MOTTONI, *Guglielmo d'Alvernia e l'anima rapita*, pp. 45–74; rispetto ad altri temi anche S. VECCHIO, *Passio, affectus, virtus: il sistema delle passioni nei trattati di morale di Guglielmo d'Alvernia*, in MORENZONI, TILLIETTE (éd. par), *Autour de Guillaume d'Auvergne*, pp. 174–187.

teologico e filosofico di Guglielmo d'Alvernia, suffragata da un'analisi sistematica delle *aliae auctoritates*, possa consentire di avanzare l'ipotesi che abbiamo provato a documentare⁴⁵. Nella Parigi della prima metà del XIII secolo, ove Alberto il Grande studia prima di andare a Colonia, possono rintracciarsi i germi di una nuova antropologia della dignità umana (*homo divinus*), basata su una metafisica dell'intelletto, che avrà significativi sviluppi⁴⁶.

45. I risultati presentati sono provvisori. Il perfezionamento dell'edizione critica potrebbe arricchire il quadro ricostruito.

46. Un solo esempio, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica* I, I, I, B. GEYER (ed.), Aschendorff, Münster i. W. 1960, (Opera Omnia, editio Coloniensis 16), p. 2: «Sicut subtiliter enim dicit Hermes Trismegistus in libro, quem de deo deorum ad Esclepium collegam composuit, homo nexus est dei et mundi, super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam videlicet et doctrinalem, quarum utraque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur. Subnexus autem est deo, pulchritudines eius non inmersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat»; ID., *Ethica* X, 2, 3, A. Borgnet (ed.), Paris 1899, (Opera omnia 24), p. 627: «Homo enim duo homines est: secundum intellectum scilicet, secundum quem Deo connexus est, ut dicit Hermes Trismegistus, nihil brutale habens in se ipso; et secundum rationem inquisitam, secundum quam tempori et continuo coniunctus est, secundum quam quidem etiam homo est excellens bestias».

La dignità dell'uomo nell'Inghilterra medievale

IORELLA RETUCCI*

La conquista di un senso profondo della dignità dell'uomo è stata considerata per lungo tempo come l'elemento caratteristico e fortemente innovatore dell'Umanesimo prima e del Rinascimento poi, soprattutto a partire da *Die Cultur der Renaissance in Italien* di Jakob Burckhardt¹. Le pagine di Giovanni Gentile sul *Concetto dell'uomo nel Rinascimento*² altro non hanno fatto se non cementare l'immagine di Giannozzo Manetti come ambasciatore dell'Umanesimo e fare del *De contemptu mundi* l'«epigrafe del Medioevo»³.

Tuttavia, già nel 1938 Eugenio Garin avvertiva la pericolosità di una avventata e radicale alternativa tra il tetro periodo del teocratico Medioevo e la radiosa esaltazione dell'uomo del quindicesimo secolo. Secondo Garin il Medioevo non ignorò affatto l'idea di *dignitas* e di *excellencia* dell'essere umano. Al contrario: «l'umanesimo del Medioevo pose i problemi e le basi dell'umanesimo del secolo quindicesimo». La scoperta dell'uomo nel Quattrocento non fu infatti folgorazione improvvisa e tutta nuova, ma fu, anzi, ritorno alle ispirazioni religiose della tradizione patristica medievale⁴.

A partire dai pionieristici studi di Garin, il dibattito storiografico sulla dottrina tutta medievale della dignità dell'uomo ha conosciuto

* Università del Salento.

1. J. BURCKHARDT, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Schweighauser, Basel 1860.

2. G. GENTILE, *Il Concetto dell'uomo nel Rinascimento*, in ID., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallacchi Editore, Firenze 1920, pp. 111-178.

3. E. GARIN, *Umanesimo e pensiero medievale*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento. 1938-1947*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009 (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 250), p. 89.

4. E. GARIN, *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica*, «La Rinascita» 1/4 (1938), pp. 102-146, ora ripubblicato in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, pp. 83-102; ID., *Umanesimo e pensiero medievale*, p. 97.

sviluppi inaspettati. Negli anni Settanta Lionello Sozzi ha applicato lo schema interpretativo di Garin alla produzione letteraria della Francia del Cinquecento⁵. Più recentemente Loris Sturlese ha documentato gli esiti del dibattito sulla *dignitas hominis* all'interno di un circolo di teologi di professione attivi in Germania tra la seconda metà del Duecento e la prima metà del Trecento⁶.

Il presente contributo nasce come nota a margine agli studi di Garin e Sturlese e si concentra su un gruppo di intellettuali inglesi della seconda metà del Duecento: Roberto Grossatesta, Tommaso di York e Ruggero Bacone.

Grossatesta, Tommaso di York e Bacone non furono solo animati da interessi affini, ma furono prestigiosi rappresentanti dello stesso ambiente culturale, vale a dire lo *studium* francescano di Oxford⁷, condivisero gli stessi progetti politico-culturali e lavorarono insieme per diffondere le istanze filosofiche e dottrinali nate all'interno della loro comunità⁸. Tutti e tre si riconobbero come parti di un circolo intellettuale che — a voler dare il giusto peso alle parole di Bacone — guardava alla tradizione parigina come a una terra straniera e ostile⁹. Nessuno di loro ha lavorato in maniera costante sul tema della dignità

5. L. SOZZI, *La «dignitas hominis» dans la littérature française de la Renaissance*, in A.H.T. LEVI (ed. by), *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, Manchester University Press, Manchester–New York 1970, pp. 176–198.

6. L. STURLESE, *Von der Würde des unwürdigen Menschen. Theologische und philosophische Anthropologie im Spätmittelalter*, in M. NEUMEYER (hrsg. von), *Mittelalterliche Menschenbilder*, Pustet, Regensburg 2000 (Eichstätter Kolloquium, 8), pp. 21–34, ora ripubblicato in ID., *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 35–45.

7. Grossatesta non entrò mai nell'ordine, ma fu il primo maestro della scuola francescana di Oxford.

8. Il 24 giugno del 1251 Tommaso di York fu incaricato, assieme a Roberto Grossatesta e Adamo di Marsh, di curare la formazione e il trasferimento in Danimarca di un gruppo di francescani provenienti dall'ambiente di Oxford, come ben documenta una lettera di Adamo di Marsh a Giacomo Erlandson, allora vescovo di Roskilde. Si veda in proposito ADAM DE MARISCO, *Epistula 8*, in *The Letters of Adam Marsh*, C.H. LAWRENCE (ed.), I, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 22–24.

9. Pur se attivo a Parigi, Ruggero Bacone si riconoscerà sempre come parte dell'ambiente intellettuale di Oxford. Cfr. in proposito ROGERIUS BACON, *Opus maius*, J.H. BRIDGES (ed.), Williams and Norgate, London 1900, pars tertia, vol. I, p. 73. A Parigi Bacone lavora infatti contro Parigi: a Parigi redige un programma completo di riforma del sapere esplicitamente diretto contro il sistema scolastico parigino. Cfr. in merito C. KÖNIG-PRALONG, *Le bon usage de savoirs*, Vrin, Paris 2011 (Études de philosophie médiévale, 98), pp. 130–131.

dell'uomo; tutti i loro scritti sono, tuttavia, animati dal tentativo di fondare, sia a livello filosofico che teologico, un'antropologia della *dignitas* della condizione umana.

1. Roberto Grossatesta

Lo statuto speciale dell'essere umano è una verità che per Grossatesta non può essere messa in discussione. Sia il testo biblico che numerose fonti classiche e patristiche indugiano a lungo sul problema della umana dignità.

L'attenzione che Grossatesta ha dedicato a questo tema è ben documentata dalla cosiddetta *Tabula magistri Roberti Lincolniensis*, una lista di concordanze conservata in un unico manoscritto della Biblioteca Municipale di Lione¹⁰, in cui Grossatesta associa a numerose categorie tematiche una lunga serie di referenze a fonti bibliche, antiche, patristiche e medievali¹¹. Dei 440 nuclei tematici contenuti nella *Tabula* ben 3 sono dedicati al tema della *dignitas hominis* e offrono testimonianze filosofiche e teologiche del fatto che tutto quanto è stato creato in vista dell'essere umano (*quod omnia propter hominem*): III referenze a testi biblici, patristici e filosofici certificano, secondo Grossatesta, lo statuto speciale di cui l'essere umano gode rispetto al resto delle creature; Gregorio il Grande, Giovanni Crisostomo, Giovanni Damasceno e Aristotele provano con vari argomenti che l'essere umano è il fine di ogni cosa.

Su questo tema Grossatesta ritornerà più volte nel corso dei suoi scritti. Che l'essere umano partecipi di tutte le caratteristiche del resto della creazione è un'evidenza che per Grossatesta non può essere ignorata: in quanto *minor mundus* l'essere umano è, infatti,

10. Lyon, Bibliothèque municipale, 414 (340), ff. 171–32r. Una descrizione dettagliata del manoscritto è in: P.W. ROSEMANN, *Robert Grosseteste's Tabula*, in J. McEvoy (ed. by), *Robert Grosseteste: New Perspectives on His Thought and Scholarship*, Brepols, Turnhout 1995 (Instrumenta Patristica, 28), pp. 321–355; 325–328. L'edizione critica della *Tabula* a cura di P.W. ROSEMANN è pubblicata in Robertus GROSSETESTE, *Opera*, I, J. McEvoy et alii (edd.), Brepols, Turnhout 1995 (CCCM, 130), pp. 235–320.

11. L'importanza del tema della *dignitas hominis* all'interno della *Tabula* è stata notata e attentamente esaminata in un approfondito studio di Mette Lebeck e James McEvoy. Si veda in proposito M. LEBECH, J. McEvoy, *Robert Grosseteste's Understanding of Human Dignity*, in J. FLOOD, J.R. GINTHER, J.W. GOERING (ed. by), *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu. New Edition and Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2013 (Papers in Medieval Studies, 24), pp. 34–63.

ogni creatura, e di ogni creatura assimila la dimensione spirituale, animale, vegetale e minerale. È quanto Grossatesta espressamente sostiene nel *Quod homo sit minor mundus*, un breve testo che, pur occupando tredici linee nell'edizione Baur, può non a torto essere considerato un vero e proprio manifesto della dignità dell'uomo. Il corpo umano è composto dai quattro elementi e condivide, quindi, la natura di tutti i corpi naturali. Per questa ragione, l'essere umano può essere definito un mondo in miniatura (*minor mundus*).

Magnus Deus in semetipso ad semetipsum hominem fecit. Corpus hominis ex carnibus et ossibus constat. Dividitur enim in quatuor elementa. Habet enim in se aliquid ignis, aliquid aëris, aliquid aquae, aliquid terrae. Ratio terrae in carne est; aquae in sanguine; aëris in spiritu; ignis in caliditate vitali. Siquidem et quadripartita corporis humani ratio quattuor elementorum designat species. Caput namque ad caelum refertur; in quo sunt duo oculi tanquam lumina solis et lunae. Pectus aëri coniungitur, quia sicut inde emittitur spiraminis flatus, sic ex aëre ventorum spiritus. Venter autem mari assimilatur propter collectionem omnium humorum quasi congregationem aquarum. Vestigia postremum terrae comparantur. Sunt enim ultima membrorum arida sicut terra, sive sicca sicut terra¹².

Questa variazione sul tema dell'essere umano "microcosmo" ha almeno due forti implicazioni:

- una prima, tutta teologica: l'umanità, in quanto istanza unificatrice di tutto l'universo creato, getta un ponte metafisico per l'unione di Dio con la sua creazione tramite l'unione personale della parola di Dio con l'uomo, così come già notato da Dominic Unger e Richard Dales¹³;
- una seconda, tutta filosofica: in quanto immagine del mondo (*imago mundi*) che racchiude in sé tutte le caratteristiche dell'universo, l'essere umano può e deve essere considerato anche signore del mondo (*gubernator mundi*). Nessuna creatura su-

12. ROBERTUS GROSSETESTE, *Quod homo sit minor mundus*, in *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, L. BAUR (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1912 (BGPMA, 9), p. 59, 4–16.

13. D.J. UNGER, *Robert Grosseteste Bishop of Lincoln (1235–1253) on the Reasons for the Incarnation*, «Franciscan Studies», 16 (1956), pp. 23–35; R.C. DALES, *A Medieval View of Human Dignity*, «Journal of the History of Ideas» 38/4 (1977), pp. 557–572.

pera in dignità l'essere umano. Tutto è fatto in vista e per il beneficio della migliore tra le creature. Questa idea è centrale in tutta la produzione filosofica di Grossatesta e ricorre costantemente nelle sue opere di filosofia naturale. Tutte le cose hanno come proprio fine l'essere umano: se l'uomo non ne avesse bisogno, non esisterebbero. Lo stesso movimento dei corpi celesti, come del resto il tempo, smetterebbe di esistere se non ci fosse più alcuna generazione umana:

Omnia facta sunt propter hominem: motus igitur caeli est, ut per ipsum sit continua generacio et corrupcio, in quantum hee mutationes et alie sunt homini ad necessitatem vel adiuumentum. Igitur cum non egebit homo hiis mutationibus, non erit causa quare caelum moveatur. Stabit ergo caelum et finietur motus et tempus cum cessabit hominum generatio¹⁴.

Grossatesta non perde occasione di sottolineare l'unicità e la centralità che l'essere umano ha nella creazione, dal momento che è creato a immagine di Dio. La dottrina della dignità dell'essere umano non rimane, tuttavia, astratta teoria: Grossatesta indaga a fondo le implicazioni del motivo dell'uomo microcosmo. E fa ciò anche con riferimento alla vita quotidiana del genere umano.

In un saggio di recente pubblicazione Ruedi Imbach lamentava il fatto che agli occhi del lettore contemporaneo non possano sfuggire alcuni problemi relativi alla dignità dell'uomo che la filosofia e la teologia medievale lasciano in sospenso¹⁵. Anche se non può esser negato che i filosofi e i teologi medievali hanno notevolmente contribuito all'emergere dell'individualità, ci sono almeno due punti che — a parere di Imbach — i medievali lasciano irrisolti:

- le trattazioni medievali sulla dignità dell'uomo non offrono alcun valido antidoto alla giustificazione della pena di morte;

14. ROBERTUS GROSSETESTE, *Commentarius in VIII libros Physicorum*, R.C. DALES (ed.), University of Colorado Press, Boulder 1963 (Studies and Texts in Medieval Thought), pp. 154-155.

15. R. IMBACH, *Human dignity in the Middle Ages (twelfth to fourteenth century)*, in M. DÜWELL et alii (ed. by), *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 64-73.

- l'antropologia della *dignitas* è stata affrontata dai medievali in una prospettiva esclusivamente androcentrica e mette in luce gli aspetti più discriminanti nei confronti della donna.

Al lettore esperto di testi medievali le provocazioni di Imbach non possono che risultare fondate. Roberto Grossatesta costituì, tuttavia, un'eccezione: alla sua penna si deve infatti l'elaborazione di una valida alternativa all'antropologia androcentrica medievale, come hanno già notato Mette Lebech e James McEvoy.

La risposta di Grossatesta è contenuta, innanzitutto, nel suo *De decem mandatis*, dove egli commenta il quinto comandamento. Grossatesta è energico nel condannare la soppressione della vita dell'essere umano: chi osa attentare alla vita dell'uomo commette un reato gravissimo e offende Dio, dal momento che distrugge la più degna delle creature di Dio, l'unica che è stata fatta dalla Trinità tutta insieme. La condanna di ogni forma di omicidio è, dunque, radicale ed emerge quale corollario dell'esaltazione della dignità dell'uomo:

Huius autem mandati transgressio quam sit gravis ex hoc liquere potest, quia qui hominem occidit dignissimam Dei creaturam destruit, et opus factum totius Trinitatis consilio dissolvit. Cum enim, ut fierent ceterae creature, dictum sit simpliciter: "Fiat [...] et factum est"; ut fieret homo, quasi ex consilio, dictum est: "Faciamus"; et in hoc humane condicionis dignitas non mediocriter commendatur. Conditoris est ergo non mediocris iniuria cum eius dignissima et sola velut consilio facta dissolvitur factura¹⁶.

Nel commentare il quinto comandamento Grossatesta esplicitamente chiama in causa la dignità della condizione umana, per fondare teologicamente la proibizione dell'omicidio: la violazione della più eccellente tra le creature altro non è se non un'offesa cosmica rivolta contro la creazione tutta. La definizione dell'essere umano come microcosmo, istanza metafisica che ha in sé qualcosa di tutte le creature, non lascia alcuno spazio di manovra alla giustificazione della soppressione della vita umana, di qualsiasi natura questa soppressione possa essere.

16. ROBERTUS GROSSETESTE, *De decem mandatis*, R.C. DALES, E.B. KING (edd.), Oxford University Press, Oxford 1987 (Auctores Britannici Medii Aevi, 10), pp. 60, 29-61, 5. Su questo passo, cfr. anche LEBECH, MCEVOY, *Robert Grosseteste's Understanding*, pp. 51-53.

Ad hec, cum propter hominem facta sit reliqua huius creatura mundi, ceteris creaturis propter hominem factis iniuriatur qui homini ceteris preposito mortem inferre conatur. Finem enim, propter quem sunt, quantum est in se eis tollit qui hominem occidendo, hominem de medio tollit. Unde quantum est in se eorum bene esse eis surripit, cum res tunc bene sit quando consecuta est finem propter quam facta fuit. Et cum omnis creature aliquid habeat homo, ideoque dictus sit minor mundus et voce ipsius Veritatis appelletur omnis creatura, cum dicitur: "Predicate evangelium omni creature", qui homini suum esse surripit et omni creature ex parte aliqua suum esse detruncat¹⁷.

Grossatesta non esita a prendere posizione anche nei confronti della "prospettiva androcentrica" delle trattazioni sulla dignità dell'uomo elaborate dai suoi contemporanei. Nel racconto biblico della creazione del genere umano Grossatesta nota una ripetizione nelle parole di Genesi: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò». Genesi dice una prima volta: «ad imaginem suam»; e ripete ancora: «ad imaginem Dei». Per Grossatesta questo fatto non può essere una semplice coincidenza; al contrario: l'insistenza è intenzionale e fonda teologicamente la dignità della condizione umana. La ripetizione «ad imaginem Dei» è, ai suoi occhi, un espediente letterario per imprimere nella mente umana la memoria della dignità della sua condizione: l'essere umano è stato, infatti, creato nella divina immagine di Dio e non nell'umana immagine del Figlio. L'uomo non è portatore dell'umanità del Verbo incarnato, ma dell'immagine della divinità.

Cum autem dixit: ad imaginem suam, repetiit: ad imaginem Dei, ut diligentius imprimat humane menti memoriam dignitatis sue condicionis. Et forte dum hoc datur intelligi, quod homo ymago Dei, gerens videlicet summam imitationem ipsius divinitatis, posset enim quis suspicari quod homo factus esset ad imaginem Verbi incarnati, videlicet gerens imaginem humanitatis Filii Dei et non divinitatis. [...] Ad hunc igitur intellectum repetiit: ad imaginem Dei¹⁸.

Nello stesso versetto di Genesi Grossatesta trova, poi, un esplicito riferimento alla pari dignità dell'uomo e della donna. Il testo biblico,

17. ROBERTUS GROSSETESTE, *De decem mandatis*, p. 61,6–15.

18. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, R.C. DALES, S. GIEBEN (edd.), Oxford University Press, Oxford 1982 (*Auctores Britannici Medii Aevi*, 6), p. 242,1–19.

a tal proposito, non dà luogo a fraintendimenti: «maschio e femmina li creò». Vale a dire: anche la donna è stata creata a immagine di Dio, esattamente come lo fu l'uomo. Lo aveva capito — stando a Grossatesta — anche Basilio di Cesarea: la donna, così come l'uomo, è fatta ad immagine di Dio. Le loro nature sono quindi della stessa dignità; dello stesso valore sono le loro virtù e i loro meriti.

Per eandem quoque pluralitatem compellimur intelligere eciam mulierem factam ad Dei imaginem. [...] Unde et Basilius ait: "Habet itaque mulier fieri ad imaginem Dei sicut et vir. Sunt enim eiusdem dignitatis eorum nature, equales eorum virtutes, equales pugne, equales retributiones". [...] In omnibus enim que ad veras pertinent virtutes equiparari potest si vult mulier viro¹⁹.

La fondazione teologica della dignità dell'uomo che Grossatesta trova nel racconto genesiaco non lascia spazio a dubbi: l'essere umano è stato fatto ad immagine di Dio. Questa peculiarità appartiene di diritto all'essere umano in quanto tale: sia all'uomo, quindi, che alla donna. Non vi è pertanto alcuna distinzione tra i sessi per quel che riguarda la dignità della loro natura.

2. Tommaso di York

Un contributo significativo nell'esplorazione del tema della dignità dell'uomo è dato dalle pagine del *Sapientiale* di Tommaso di York, attivo membro, insieme a Roberto Grossatesta e Adamo di Marsh, dell'ordine francescano di Oxford nella seconda metà del tredicesimo secolo. Al tempo in cui Grossatesta è impegnato nelle sue traduzioni

19. Ivi, p. 244,24–33. La citazione dall'*Hexaëmeron* di Basilio viene fatta da Grossatesta direttamente dal greco, dal momento che il testo basiliano cui si riferisce non ha conosciuto alcuna traduzione latina. Si veda in proposito: DALES, GIEBEN, *Introduction to ROBERTUS GROSSETESTE, Hexaëmeron*, pp. XXIV–XXV: «Grosseteste is known to have possessed a copy of Basil's *Hexaëmeron* in Eustathius' Latin version. Eustathius' paraphrase, however, extends only to the end of homily IX, whereas Grosseteste continues to use this work through homilies X and XI. Since there is no evidence of any medieval Latin translation of the last two homilies, and since the Latin version of them found in Grosseteste's *Hexaëmeron* exhibits the same carefully accurate verbatim style of Grosseteste's known Greek–Latin translations, it seems more likely than not that in addition to Eustathius' Latin version, Grosseteste also had a Greek copy of the work and that he worked directly from the Greek text of homilies X and XI». Si veda anche LEBECH, McEVoy, *Robert Grosseteste's Understanding*, pp. 58–59.

dal greco Tommaso di York è già membro di primo piano all'interno dell'ordine francescano, di cui Grossatesta fu ad Oxford il primo maestro negli anni 1229–1235²⁰, come dimostra una lettera di Adamo di Marsh al generale di Inghilterra Guglielmo di Nottingham²¹.

L'opera di Tommaso di York è caratterizzata da un'inedita combinazione di una filosofia dell'essere umano e di un interesse antiquario nei confronti dei classici. Tommaso costruisce il suo «incomparable monument du savoir philosophique au XIII siècle»²² mettendo insieme un considerevole numero di fonti filosofiche e teologiche, tanto da elaborare una vera e propria sintesi della sapienza greca e della saggezza cristiana. La sua familiarità con autori classici documenta in modo assai precoce l'interesse inglese nei confronti dei classici, che caratterizzerà qualche decennio più tardi il cosiddetto «classicisming group» magistralmente individuato da Beryl Smalley in uno studio del 1960²³. Nel *Sapientiale* Apuleio, Cicerone, Ermete, Plinio, Seneca, Valerio Massimo e Macrobio — tutti chiamati *sapientes mundi* — sono citati insieme a fonti arabe, ebraiche e patristiche nel chiaro tentativo di realizzare una sintesi tra la sapienza cristiana e la sapienza filosofica. Una fonte in particolare gioca un ruolo di primaria importanza con riferimento alla dottrina della dignità dell'uomo: l'*Asclepius*.

Nel Medioevo Tommaso di York fu l'autore che più diffusamente attinse all'*Asclepius*, come Paolo Lucentini²⁴ e David Porreca²⁵ hanno ben documentato: il numero di occorrenze in cui Tommaso cita

20. Cfr. J. McEvoy, *Robert Grosseteste*, Oxford University Press, Oxford 2000 (Great Medieval Thinkers), p. 29.

21. ADAM DE MARISCO, *Epistola 211*, in *The Letters of Adam Marsh*, C.H. LAWRENCE (ed.), II, Clarendon Press, Oxford 2010, p. 516.

22. E. LONGPRÉ, *Fr. Thomas d'York, O.F.M. La première somme métaphysique du XIII^e siècle*, «Archivum franciscanum historicum» 19 (1926), pp. 875–930: 891.

23. B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Blackwell, Oxford 1960.

24. P. LUCENTINI, *Ermetismo e pensiero cristiano*, in A. MUSCO et alii (a cura di), *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso internazionale di filosofia medievale. Palermo 17–22 settembre 2007. Sessioni plenarie*, Officina di Studi medievali, Palermo 2012 (Biblioteca dell'Officina di studi medievali, 14/1), pp. 195–214: 203.

25. D. PORRECA, *Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 72 (2005), pp. 147–275. Sulla circolazione degli scritti ermetici a Oxford, si veda anche A. SANNINO, *La tradizione ermetica a Oxford nei secoli XIII e XIV: Ruggero Bacone e Tommaso Bradwardine*, «Studi filosofici» 18 (1995), pp. 23–56.

l'*Asclepius* nel suo *Sapientiale* (193) è di gran lunga superiore al numero di riferimenti ad Ermete presente nell'intero corpus di Alberto il Grande (87)²⁶. Con riferimento alla condizione umana l'autorità dell'*Asclepius* è chiamata in causa da Tommaso in tre testi di certo rilievo.

- a) Tommaso ha una profonda consapevolezza della dignità dell'essere umano, sia con riferimento alla sua parte spirituale che alla sua parte corporale. Nel *Sapientiale* non c'è spazio alcuno per il disprezzo del corpo. Al contrario: Tommaso condivide con Grossatesta l'idea che l'essere umano ha qualcosa in comune con tutte le parti dell'universo, dal momento che è un mondo minore, un microcosmo. Come in Grossatesta, il tema dell'uomo microcosmo serve a Tommaso per gettare un ponte metafisico tra l'essere umano e il resto della creazione. L'uomo fa parte dello stesso genere degli animali. L'uomo è, però, molto di più: la sua natura trascende quella degli animali, essendo costituita da una parte corporale e da una parte divina. Per questo motivo, in quanto parte di un tutto che quel tutto trascende, l'essere umano è di diritto la perfezione e il fine di tutte le cose (*omnium perfectio et consummatio et finis omnium*).

Amplius numquid non secundum sapientiam Christianorum est homo universitas? Et ideo dicitur omnis creatura et minor mundus seu microcosmus. Quomodo igitur non erit finis omnium, cum contineat omnia secundum rationem finis, que supra dicta est? Preterea numquid non ipse [*scil. homo*] ultimo creatus est secundum sapientiam Christianorum tamquam omnium perfectio et consummatio? Quod si sic est, quomodo non erit finis omnium? Ex rationibus Trismegisti *Ad Asclepium* videtur id ipsum, cum vult, quod homo sit animal optimum nomine animalium comprehendens omnes species rationales more Platonicorum. Et ne credas obstare sue optimitati, quia habet in sui compositione naturam corpoream et mortalem, dicit, quod ex hoc homo constitutus est melior, quod videlicet ex divina corporea mortali que natura constitutus est. Quare videtur

26. PORRECA, *Hermes Trismegistus in Thomas of York*, p. 149.

ex hiis, quod homo sit melior ceteris creaturis et ob hoc finis earum²⁷.

- b) Il corpo conosce nel *Sapientiale* una nuova dimensione: la corporeità umana, lungi dall'essere frutto di un'originaria caduta o occasione di peccato da espiare con la mortificazione della carne, diventa in Tommaso la garanzia della superiorità ontologica dell'essere umano nei confronti delle altre creature. Tommaso abbozza questa idea, che è alla base della sua dottrina della umana libertà e dignità, sulla base di una citazione dall'*Asclepius*. Con l'aiuto di questo testo Tommaso mostra come all'essere umano sia data una doppia natura: una mortale e una immortale, vale a dire un corpo e un'anima. Il corpo non è punizione, ma via per la salvezza: permette infatti all'anima di esercitarsi e di accrescere i propri meriti²⁸.

Verum si queras, quare sic copulavit Deus formam nobilem cum materia tali, ad hoc respondet Trismegistus *Ad Asclepium*, quod homo sic melior constitutus est ex mortali et immortalis natura, quia per hoc, quod compositus est ex corruptibili et mortali natura, potuit "vitia corporum avertere atque abalienare et ad intentionem spemque immortalitatis protendere"²⁹. Secundum Rabbi Moysen in eodem quo supra dedit Deus talem materiam homini ad anime exercitium: est ad frangendum vires istius materie et diminuere ipsas in concupiscentiis earum et non admittere, nisi quantum necessitas exigit; et sic intelligat intelligibilia et eligat ex eis honorabilia et magis eligenda. Hic est enim finis hominis in quantum homo, sicut ipse dicit. Summa igitur sermonis est, quod talis materia data est homini propter aug-

27. THOMAS DE EBORACO, *Sapientiale*, III, cap. 16; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A. VI. 437 [F], f. 158rb; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. lat. 6771 [R], f. 162ra; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. lat. 4301 [V], f. 86ra.

28. Sulla nuova dignità che il corpo assume nel Medioevo grazie alla lettura dell'*Asclepius*, si veda in particolare P. LUCENTINI, *Il Corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale*, in Id., *Platonismo, Ermetismo, Eresia nel Medioevo*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2007 (Textes et Études du Moyen Âge, 41), pp. 223-234: 232-234.

29. Cfr. *Asclepius*, cap. 22, in APULEIUS MADAURENSIS, *De philosophia libri. Asclepius*, C. MORESCHINI (ed.), Teubner, Stutgardiae — Lipsiae 1991 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 62,24-63,1.

mentum meriti. Nam sicut dicit Seneca in *Epistula* quinquagesima quarta: “Maios laus in difficiliore materia idem fecisse”³⁰.

- c) L’immortalità non è un gratuito dono della grazia divina, ma una conquista tutta umana: l’uomo, sospeso come è tra due mondi, può per scelta divenire mortale o immortale. La dignità della condizione umana, così come l’immortalità, non dipende affatto dalla natura: entrambe sono il risultato di una conquista personale. La natura mortale e la stessa possibilità di peccare non sono, quindi, gli esiti nefasti di un insano comportamento atavico, ma costituiscono invece una possibilità unica data all’essere umano: possibilità tutta umana, anzi principalmente ed essenzialmente umana, di raggiungere l’immortalità sulla base di una scelta di vita. Solo l’uomo ha, pertanto, la libertà e il potere di salvare o dannare sé stesso, scegliendo la sua parte mortale o quella immortale. E in questa libertà e in questo potere consiste la superiorità dell’uomo rispetto alle altre creature, persino rispetto alle altre sostanze divine, come gli angeli. Agli angeli non è permesso scegliere liberamente: la loro natura non comprende alcuna parte mortale, e quindi non possono scegliere di peccare.

Fecit igitur Deus hominem peccare potentem, quia sic homo conditus melior effectus est, secundum quod dicit idem in eodem: “Fecit — inquit — hominem ex parte corruptio-re mundi et ex divina”, hoc est immortalis, natura quantum ad animam. “Eterna — inquit — lege constituit, ut ex animalibus cunctis de sola ratione disciplinaque cognoscens, per que vitia corporum homines avertere atque abalienare potuissent, ipsos ad intentionem speciemque <im>mortalitatis protendens. Bonum igitur hominem et qui posset immortalis esse ex utraque natura composuit, divina atque mortali, et sic compositum hominem per voluntatem dei constitutum esse meliorem diis, qui sunt ex sola immortali natura formati”³¹, etc. Vult enim hominem esse meliorem, quod ex tali natura constitutus est, qui mori potest et peccare, quam dii, qui hoc non possunt³².

30. THOMAS DE EBORACO, *Sapientiale*, II, cap. 15; F f. 74ra; R f. 83vb; V f. 52va–b.

31. Cfr. *Asclepius*, cap. 22, pp. 62, II–63, 5.

32. THOMAS DE EBORACO, *Sapientiale*, I, cap. 40; F f. 45rb; R f. 56rb; V f. 36ra.

In queste parole emerge con forza la consapevolezza che l'essere umano non può derivare la sua natura da un predeterminato progetto divino. Ogni essere umano può e deve modellare il suo destino. E può e deve farlo sulla base di una scelta personale. Non è difficile riconoscere in queste poche righe quello che già Garin identificava come il filo conduttore della *Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola: è l'essere che dipende dal fare. Ciò che l'uomo è è innanzitutto ciò che l'uomo sceglie di essere e fa. L'uomo è, dunque, ciò che riassume in sé il creato e che «sulla natura crea il suo mondo, il suo regno e il suo destino»³³.

Animale tra gli altri animali, l'essere umano soltanto ha la possibilità di raggiungere l'immortalità. E questo accade, come ancora una volta insegna l'*Asclepius*, con il solo aiuto della ragione e dello studio («ut ex animalibus cunctis de sola ratione disciplinaque cognoscens [...] ad intentionem speciemque immortalitatis protendens»³⁴). Non resta, quindi, alcuno spazio per un possibile intervento divino o per una qualsiasi altra forma di soprannaturalismo. L'uomo rimane, in virtù della sua sola facoltà intellettuale, unico responsabile della perfezione della sua natura: solo grazie alla conoscenza e alla sapienza può, infatti, realizzare la sua umanità, emanciparsi dallo stato bestiale e conseguire la dignità che gli spetta tra tutte le creature.

Utilitas omnium scientiarum est acquisitio perfectionis humane preparantis eam in effectu ad futuram felicitatem. [...] Et hec perfectio tribus modis declarari potest esse per sapientiam. Nam per sapientiam est humane creationis consummatio, ab animalitate elongatio et dignitatis humane adeptio. [...] Nam sicut dicit Albumasar I tract. diff. 5, “dignitas hominis super cetera animalia non est nisi per sapientiam et cognitionem, que est instrumentum rationis, per cognitionem quidem rerum, que fuerunt et que future sunt”. Unde nisi esset sapientia, non esset homini hec dignitas et ideo, “quanto magis auxerit homo scientiam, tanto magis augebit prolongationem a ceteris animalibus”, “et quanto plus minuitur sapientia, tanto magis augebit ceteris animalibus propinquitatem”. Et “inter homines, qui fuerit maior sapientia et ratione, ipse erit ceteris dignior humanitate”³⁵.

33. GARIN, *Umanesimo e pensiero medievale*, p. 96.

34. THOMAS DE EBORACO, *Sapientiale*, I, cap. 40; F f. 45rb; R f. 56rb; V f. 36ra. La citazione è da *Asclepius*, cap. 22, pp. 62,23–63,1.

35. Ivi, cap. 1; F f. 1va–b; R f. 13va–b; V f. 2va.

La stessa beatitudine, in virtù della quale l'uomo diventa dio per partecipazione³⁶, si acquisisce tramite un atto conoscitivo: l'utilità delle scienze consiste proprio nell'acquisizione della perfezione umana, che prepara e dispone al conseguimento della felicità futura. La beatitudine, ossia la completa visione della verità, altro non è se non il raggiungimento di una perfezione assoluta tramite le scienze speculative. Perfezione umana e propriamente umana, dal momento che l'uomo in quanto tale è innanzitutto il sapiente e solo secondariamente e quasi per equivocazione l'uomo che sapiente non è. Nell'esercizio della razionalità consiste, quindi, la realizzazione metafisica dell'uomo, dal momento che uomo propriamente detto è solo l'uomo intellettuale³⁷:

Amplius beatitudo secundum Tullium libro I est in completa visione veritatis, cum totos nos ponemus in contemplandis perspicendis que rebus. Visio autem veritatis sapientia est, quare in ipsa est beatitudinis adimpletio. Hec est enim ultima fortunitas, videlicet esse perfectum ultima perfectione per scientias speculativas secundum Averroem super principium VIII *Physicorum*.

Tramite un atto di natura squisitamente intellettuale l'essere umano può assimilarsi e unirsi a Dio, e quindi realizzare la sua natura immortale:

Unitio et assimilatio ad Deum est per speculationem, et propter hoc dicit Aristoteles X cap. 10, quod speculativa hominis est Deo cognatissima et felicissima. Intellectus enim est Deo cognatissimus et ideo qui secundum ipsum vivit, est Deo amatissimus³⁸.

Tra tutte le attività umane solo quella intellettuale sembra essere l'attività propriamente umana. Grazie all'intelletto l'essere umano è capace di essere umano in senso proprio e di tendere allo stesso

36. Ivi, cap. 10; F f. 10vb; R f. 24va; V f. 9rb: «Beatitudo vero est ipsa divinitas, unde beatitudinis adeptio beatos deos fieri manifestum est, sed sicut iustitie adeptio iusti, ita divinitatem adeptos deos fieri simili ratione necesse est. Omnis igitur beatus deus, sed natura quidem unus, participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos». Cfr. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscola theologica*, C. MORESCHINI (ed.), Saur Verlag, Leipzig 2000 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), III, cap. 10, 23–25, pp. 83,80–84,86.

37. THOMAS DE EBORACO, *Sapientiale*, I, cap. 1; F f. 1vb; R f. 13vb; V f. 2va.

38. Ivi, cap. 44; F f. 48rb; R f. 59rb; V f. 38rb.

tempo al divino, laddove invece l'uomo che vive solo secondo la sua anima e il suo corpo è uomo soltanto in modo equivoco.

Tres apparent operationes hominis secundum expositionem Commentatoris: propria, et hec est secundum virtutem actio; magis propria, et hec est operatio, que est politica felicitas; propriatissima, et est speculatio eius, quod in nobis est optimum, et hoc est intellectus, qui est primus et verus intellectualis et divinus homo, quem Plato nominat vitam rationalem, respectu cuius secundario homo est ille, qui est ex anima et corpore³⁹.

Detto altrimenti: ci sono, secondo Tommaso, due tipi di umanità: una vera, consacrata alla sapienza, e una secondaria, tipica dell'uomo che è composto di un'anima e di un corpo. L'idea di una doppia umanità emerge con forza nel *Sapientiale* e viene formulata grazie a una citazione dal *Commento alla Fisica* di Averroè assai rara nei testi medievali, che viene invece spesso invocata nel Rinascimento per fondare un'antropologia aristocratica di matrice averroista⁴⁰: «Et ideo dicit, quod homo dicitur quasi equivoce de tali homine et de aliis hominibus, et hanc fortunatam dicit esse vitam eternam»⁴¹.

La sapienza filosofica conduce, quindi, l'essere umano alla felicità intellettuale e alla perfezione della vita morale, che sono il presupposto di una pacifica e felice convivenza civile tra gli uomini:

Preterea ipsa [scil. sapientia] est virtutum insertiva, secundum quod dicit Alexander, prout recitat Averroes super principium VIII *Physicorum*, quod cognitionem scientiarum speculativarum sequuntur boni mores, quia, cum artifices illarum scientiarum fuerint secundum cursum naturalem, necesse est, ut sint virtuosus omnibus modis virtutum moralium ut iustitia, castitate, audacia, magnanimitate, liberalitate et veracitate et aliis virtutibus⁴².

39. *Ibidem*, F f. 48rb; R f. 59rb; V f. 38rb.

40. Si veda in merito L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 5), pp. 41–61. Pochi furono i medievali che su questo punto seguirono Averroè. Si veda in proposito F. RETUCCI, *Nuovi percorsi del platonismo medievale: i commentari bizantini all'Etica Nicomachea nel Sapientiale di Tommaso di York*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 24 (2013), pp. 85–120: III, n. 91.

41. THOMAS DE EBORACO, *Sapientiale*, I, cap. I; F f. 1vb; R f. 13vb; V f. 2va.

42. *Ibidem*.

Agli occhi di Tommaso la speculazione filosofica non è una mera attività teoretica né consiste in un ascetico ritiro dalla vita civile: al fine di permettere il conseguimento della perfezione della umana natura, la sapienza deve includere una parte pratica, che tramite l'esercizio delle virtù preserva intatta la nobiltà dell'anima razionale. Ragion pratica e contemplazione, quindi, non si escludono a vicenda. Tutt'altro: non possono darsi l'una senza l'altra. Entrambe sono necessarie al conseguimento della vera felicità:

Preterea felicitati huic speculatione prexigitur practica. Nam, sicut dicit Avicenna in eodem, "verissima felicitas non perficitur nisi per rectitudinem illius partis anime, que est practica"⁴³. Et ratio est secundum eundem, quia mores et habitus mediocritatis, qui sunt in virtutibus practicis, liberant hominem a dispositionibus subiectilibus et conservant animam rationalem secundum naturam suam, cum acquisitione dispositionis erigendi et dispiciendi hec, que sunt contrarie sue substantie⁴⁴.

Non c'è alcuna evidenza che Tommaso abbia effettivamente realizzato il suo piano di dedicare parte del suo *Sapientiale* all'essere umano, al suo ruolo nella creazione, alle sue virtù e ai suoi vizi. Questo era sicuramente il suo programma, come rivela un'indicazione contenuta nel libro quarto, capitolo 27. Sfortunatamente il *Sapientiale* è un'opera rimasta incompleta a causa della morte dell'autore e la parte dedicata all'uomo non fu probabilmente mai scritta. Non è rimasta pertanto alcuna traccia della sezione dedicata ai risvolti pratici della lezione sull'uomo di Tommaso di York.

3. Ruggero Bacone

Fu un contemporaneo, confratello e collega di Tommaso di York, Ruggero Bacone, a indagare a fondo gli esiti pratici dell'antropologia della *dignitas hominis* abbozzata nel *Sapientiale*.

Bacone parte dalle stesse premesse di Tommaso: tutte le virtù sono necessarie per l'acquisizione della sapienza. Il vizio e il peccato,

43. Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, S. VAN RIET (ed.), Peeters, Louvain-Brill, Leiden 1980, IX, cap. 7, p. 517,5-11.

44. THOMAS DE EBORACO, *Sapientiale*, I, cap. 45; F f. 49va-b; R f. 60va; V f. 39va.

al contrario, agiscono direttamente contro la vera natura e la vera dignità dell'essere umano.

Unde Averroes in VII *Physicorum* egregie sententiat, quod virtutes omnes necessariae sunt ad sapientiae inquisitionem. [...] Propter quod Aristoteles in libro *Problematum* docet, quod homo maxime est vituperandus propter delectationes horum peccatorum, et quod maxime sunt contra humani generis dignitatem⁴⁵.

Grazie alla perfezione della vita morale l'anima, vale a dire la parte più nobile dell'essere umano, può diventare come uno specchio dell'intero universo: «Anima igitur est sicut speculum; nam depinguntur in ea forme totius universi, cum mundata et tersa fuerit a sordidis moribus»⁴⁶.

Bacone condivide la stessa visione ottimistica di Tommaso di York: la sapienza coincide con la felicità, dal momento che non si identifica con la sola scienza, ma è piuttosto una virtù intellettuale che perfeziona gli appetiti più che l'intelletto, può essere conseguita in questa vita e conduce alla perfetta felicità:

Nam sapientia, ut Aristoteles dicit tertio *Ethicorum*, est fere idem quod felicitas: quoniam sapientia non est nuda scientia, sed est virtus intellectualis, ut ipse determinat, perficiens magis affectum quam intellectum, et initium felicitatis future [...] Sed sapientia hec duo habet, ut possibile est in hac vita et felicitas comprehendit illa perfecte⁴⁷.

Secondo Bacon le virtù intellettuali propriamente dette sono nella sola ragione (*absolute in mera ratione*), sono dirette alla salvezza dell'anima umana (*ad salutem anime*) e giocano un ruolo fondamentale in quattro ambiti: a proposito del culto divino (*circa divinum cultum*), del bene pubblico (*circa bonum publicum*), della rettitudine della vita e dei costumi (*circa vite et morum honestatem*) e della vita eterna (*circa considerationem vite eterne*)⁴⁸.

45. ROGERIUS BACON, *Compendium studi philosophiae*, J.S. BREWER (ed.), Longman, London 1859 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*), p. 410.

46. ROGERIUS BACON, *Moralis philosophia*, E. MASSA (ed.), In aedibus thesauri mundi, Turici 1953, pp. 55–56.

47. Ivi, p. 28.

48. Ivi, p. 49.

Al perfezionamento di queste virtù Bacone dedica l'ultima parte del suo *Opus maius*, scritta tra il 1266 e il 1268, e intitolata appunto *Moralis philosophia*. Il progetto di Bacone è chiaro: redigere un programma di riforma del sapere e al tempo stesso mostrare i limiti e le carenze del sistema educativo universitario a lui contemporaneo.

Per Bacone la filosofia morale è il compimento e la realizzazione piena di tutte le scienze e il fine verso cui tendono lo studio delle lingue, la scienza e la filosofia⁴⁹. Regina delle scienze, la filosofia morale rimane comunque una scienza pratica, operativa, che si occupa dell'agire degli esseri umani in questa vita e nell'altra⁵⁰. Questa scienza pratica è chiamata anche scienza morale o civile: dirige, invita e sprona l'essere umano verso Dio, il suo prossimo e sé stesso, e conduce, per quanto in suo potere, alla salvezza dell'uomo tramite l'esercizio della virtù:

Et hec est inter omnes practica, id est operativa, et de operibus nostris in hac vita et in alia constituta. [...] Hec vero scientia practica vocatur moralis et civilis scientia, que ordinat hominem in Deum et ad proximum et ad seipsum, et probat has ordinationes et ad eas nos invitat et excitat efficaciter. Hec enim scientia est de salute hominis, per virtutem et felicitatem complenda, quantum potest philosophia. Ex quibus in universali patet quod hec scientia est nobilior omnibus partibus philosophie. [...] Moralis philosophia est finis omnium partium philosophie [...] ⁵¹.

Questa scienza è innanzitutto una scienza dell'uomo: dell'uomo inteso come individuo studia le virtù individuali; dell'uomo inteso come parte della società indaga le virtù civili. Non a caso, quindi, la *Moralis philosophia* di Bacone si occupa in una prima parte del fine dell'essere umano in quanto tale; nella seconda parte delle relazioni civili e sociali; nella terza delle virtù e dei vizi.

49. ROGERIUS BACON, *Opus tertium*, J.S. BREWER (ed.), Longman, London 1859 (*Reum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*), p. 53: «Posui igitur intentionem grossam istius scientiae nobilissimae, ut appareat quod magnus defectus in studio sapientiae est apud philosophantes Latinos quod haec scientia magna non est in usu eorum. Et haec est scientia optima, et respectu cuius aliae non habent comparationem; quia haec sola docet bonum animae. Ceterum isti omnes aliae sunt subiectae et propter quam omnes aliae sunt inventae. Haec enim est finis omnium, et domina et regina».

50. ROGERIUS BACON, *Moralis philosophia*, p. 3: «Et hec est inter omnes practica, id est operativa, et de operibus nostris in hac vita et in alia constituta».

51. Ivi, pp. 3-4. In merito si veda J. HACKETT, *Practical Wisdom and Happiness in the Moral Philosophy of Roger Bacon*, «Medioevo», 12 (1986), pp. 55-109.

In particolare, quest'ultima parte altro non è se non la riproposizione letterale di alcune opere di antichi filosofi pagani, Seneca innanzitutto. L'insegnamento morale degli antichi è, agli occhi di Bacone, di gran lunga superiore alla lezione degli autori medievali cristiani. La semplice lettura delle opere di filosofia morale scritte dai filosofi pagani non può lasciare spazio alcuno al vizio:

Tertia pars est de virtutum honestate ut amentur, et vitiorum turpitudine ut vitentur; et haec est pulchrior sapientia quam possit dici. Mirum enim est de nobis Christianis, qui sine comparatione sumus imperfectiores in moribus quam philosophi infideles. [...] Nam non est homo in aliquo vitio ita absorptus quin si legeret diligenter libros hos illud vitium dimittere⁵².

L'urgenza di tornare indietro alle fonti della perfezione morale degli antichi è, pertanto, prioritaria. Non si tratta, certo, di un compito facile: troppo costosi e rari i libri; scarse e insufficienti le traduzioni latine; corrotti i manoscritti. Alcune opere sono poi addirittura introvabili, come il *De Republica* di Cicerone, che a lungo, prima di Petrarca e Salutati, Bacone ha cercato⁵³. Bacone lamenta costantemente la situazione di declino culturale e morale dei suoi tempi e invoca un ritorno agli antichi. Così, al fine di realizzare il suo programma, dopo aver denunciato la struttura parigina del sapere, Bacone richiama energicamente l'attenzione dei suoi contemporanei a due discipline di vitale importanza: la filologia e lo studio delle lingue. La situazione è grave: lo studio dei classici e delle lingue è necessario non per accumulare vana erudizione, ma per perfezionare la moralità del tempo.

52. ROGERIUS BACON, *Opus tertium*, pp. 50–51.

53. Ivi, pp. 55–56: «Sed libri istius scientiae Aristotelis et Avicennae, Senecae et Tullii, et aliorum, non possunt haberi nisi cum magnis expensis; tum quia principales libri non sunt translati in Latinum, tum quia aliorum non reperitur exemplar in studiis solemnibus, nec alibi; quia libri Marci Tullii *De Republica* optimi nusquam inveniuntur, quod ego possim audire, cum tamen sollicitus fui querere per diversas partes mundi, et per diversos mediatores. Similiter multi alii libri eius. Libros vero Senecae, quorum flores vestrae beatitudini conscripsi, nunquam potui invenire, nisi a tempore mandati vestri, quamvis diligens fui in hac parte jam a viginti annis et pluribus. Et sic est de multis aliis utilissimis libris istius scientiae nobilis. Paucissimi etiam sunt qui sciunt huiusmodi libros, nec sunt exercitati hic». Sulla ricerca dei classici da parte di Bacone, si veda lo studio tuttora valido di E. MASSA, *Ruggero Bacone. Etica e poetica nella storia dell'«Opus maius»*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1955 (Uomini e dottrine, 3), pp. 111–120.

Bacone è totalmente convinto dell'inferiorità della letteratura morale cristiana rispetto a quella degli antichi pagani. Il suo giudizio è senza appello: per quel che riguarda la perfezione della vita morale e delle relazioni civili, i cristiani hanno fallito:

Quamvis enim de virtutibus gratum facientibus, ut de fide, spe et caritate et huiusmodi, possumus ex professione christiana sentire que ipsi philosophi nesciverunt, tamen in virtutibus, que communiter requiruntur ad vite honestatem et ad communionem humane societatis, sermone sumus eis impares et operibus minus efficaces, sicut manifestum est ex consideratione sapiencie quam proponunt. Et hoc est satis vituperabile nobis et omni derisione dignissimum⁵⁴.

I sermoni dei Latini sono poco incisivi: non riescono a persuadere coloro che li ascoltano; e questo non può che portare al degrado della vita morale. Il perfezionamento delle umane virtù e la realizzazione della giustizia, che sono i presupposti della felicità individuale e sociale, necessitano di persuasione. Questi aspetti della vita dell'essere umano coinvolgono infatti la ragione pratica più dell'intelletto. Qui la sola conoscenza scientifica non basta. Qui c'è bisogno di un rimedio più efficace. Nel campo della moralità, l'argomento scientifico è sterile: qui solo l'argomento poetico e retorico possono fare la differenza. Solo la retorica, infatti, può rendere l'essere umano propriamente umano e condurlo a una perfetta vita civile. Solo l'argomento poetico — con l'uso di similitudini e metafore, con gran stile e con parole che smuovono ed emozionano — può persuadere l'essere umano dell'integrità delle sue virtù, condurlo al bene e allontanarlo dal male.

Et quia sic est, ideo argumentum rethoricum habet tres species. Unum est circa ea que fidei sunt et secte fidelis probande. [...] Secundum genus argumenti rethorici est circa ea que flectunt ad compassionem iusticie, que in *Rhetorica* Tullii edocentur. Tertium est in hiis, que nos flectunt ad opus in culto divino, legibus et virtutibus [...], quia poete veraces usi sunt eo in flectendo homines ad virtutum honestatem. [...] Hoc autem argumentum semper utitur grandi stilo, quia semper de grandibus eloquitur et magnificis rebus. [...] Componitur vero hoc argumentum similitudinibus sumptis ex rerum proprietatibus. [...] Inseruntur eciam verba affectuose significantia, que moveant in desiderium et executionem boni et flectant in hodium et fugam mali⁵⁵.

54. ROGERIUS BACON, *Moralis philosophia*, p. 132.

55. Ivi, pp. 254–258. Sull'uso della retorica in ambito morale da parte di Bacon, si

Nel campo della moralità, dunque, i medievali non hanno niente da dire. Cicerone, Seneca e Aristotele insegnano qui da grandi, inimitabili maestri.

La critica che Bacone rivolge al sistema educativo contemporaneo non rimane sterile polemica. Anzi: nell'invocare la rinascita della sapienza antica, nell'incitare allo studio della filologia e delle lingue, nel richiamare l'attenzione alle umane discipline che favoriscono la comunicazione e la persuasione morale Bacone concretizza il suo programma di riforma culturale. Un programma che è innanzitutto finalizzato alla perfezione dell'essere umano, alla realizzazione della sua dignità e al raggiungimento della sua felicità come individuo e come parte della società.

Sarà forse un po' affrettato il giudizio di Dean Putnam Lokwood, che dalle pagine del *Classical weekly* del 1919 definiva Bacone e gli spiriti eletti intorno a lui dei veri umanisti⁵⁶. Un fatto non può, tuttavia, essere ignorato: le pagine di Bacone sulla retorica e la poetica non sono poi molto lontane dalla descrizione della poesia, data poco meno di tre secoli dopo da Bernardo Tasso:

Il fine della poesia non è altro che, imitando l'humane attioni, con la piacevolezza de le favole, con la soavità de le parole in bellissimo ordine congiunte, con l'armonia del verso gli humani animi di buoni e gentili costumi e di varie virtù adornare⁵⁷.

veda J. HACKETT, *Moral Philosophy and Rhetoric in Roger Bacon*, «Philosophy and Rhetoric» 20/1 (1987), pp. 18–40.

56. D.P. LOKWOOD, *Roger Bacon's Vision of the Study of Greek*, «The Classical Weekly» 12/16 (1919), pp. 123–125: «In method Bacon was a true scholar and a true humanist. In some respects this dawn of humanism in the 13th century was far broader in its aim than the triumphant humanism of the 15th Century. Grosseteste, Bacon and the few choice spirits of the 13th century were ready to welcome any new light upon the great problems of philosophy, theology and sciences, whether that light came from Latin, Greek, Arabic or Hebrew sources». Più o meno negli stessi termini si esprimono MASSA, *Ruggero Bacone*, p. 129 e A. POPPI, *La metodologia umanistica della «Moralis Philosophia» di Ruggero Bacone*, in Id., *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996, pp. 41–57. In direzione contraria G. WIELAND, *Ethik und Metaphysik. Bemerkungen zur Moralphilosophie Roger Bacon's*, in J. MÖLLER (hrsg. von), *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, Frommann, Stuttgart–Bad Cannstatt 1974, pp. 147–173.

57. BERNARDO TASSO, *Ragionamento della poesia*, Gabriel Giolito de' Ferrari, Vinegia 1562, p. 12.

«Magis videtur fuisse Stoicus»

La ricezione di Avicbron in Alberto il Grande

NADIA BRAY*

In due occasioni Alberto il Grande attribuisce ad Avicbron l'epiteto 'Stoicus'. Si tratta di un'attestazione inedita nella storia della filosofia medievale e che, probabilmente, non ha avuto seguito nella storia del pensiero. Nonostante sia noto, il riferimento albertino ad Avicbron 'stoico' non è stato adeguatamente considerato. Dal punto di vista degli studi su Avicbron deve infatti essere apparso come un dettaglio rispetto a questioni di indagine degne di una maggiore urgenza; dal punto di vista degli studiosi di Alberto esso appare non più che il segno dell'ingenuità di uno studioso poco consapevole dell'identità della filosofia stoica, alla quale il nome di Avicbron non sembra appunto appartenere¹.

Richiamando ed integrando qui i risultati di un più ampio studio, di prossima pubblicazione, che riguarda la storia della ricezione della filosofia stoica nel Medioevo², sosterrò che quando Alberto si riferisce ad Avicbron, presentandolo come 'stoico', non commette alcun errore banale e propone invece un'interpretazione a suo modo molto coerente. A dispetto della nostra percezione e del comune giudizio della critica, l'autore, infatti, identifica con chiarezza le

* Università del Salento.

1. Il riferimento di Alberto ad Avicbron 'stoico' è stato notato nei seguenti studi: G. THÉRY (éd. par), *Autor du décret de 1210. I. David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, Le Saulchoir, Kain 1925, p. 105, n. 2; M. BENEDETTO, *Alle origini della controversia medievale sulla pluralità delle forme sostanziali: il Fons vitae di Avicbron*, in A. FIDORA, N. POLLONI (ed. by), *Appropriation, interpretation and criticism: philosophical and theological exchanges between the arabic, hebrew and latin intellectual traditions*, Brepols, Barcelona–Roma, 2017; M. BENEDETTO, *Saggio introduttivo*, in AVICBRON, *Fonte della vita*, traduzione di M. Benedetto, prefazione di P. Porro, Bompiani, Milano 2007, pp. 13–16.

2. Cfr. N. BRAY, *La tradizione filosofica stoica nel medioevo. Un approccio dossografico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018.

dottrine ascritte agli Stoici dalla tradizione patristica e medievale, le studia attraverso la documentazione offerta dagli scritti di Cicerone e, soprattutto, le interpreta come lo sviluppo radicale di dottrine tipicamente platoniche ed incompatibili con la filosofia di Aristotele. Coerente con i presupposti teorici dello stoicismo e, perciò, discordante dalla filosofia aristotelica, è, secondo Alberto, la filosofia di Avicebron, il quale appare negli scritti albertini come il principale responsabile della diffusione di errori filosofici presso i Latini.

Prima di esaminare i testi di Alberto, alcune considerazioni sul profilo di Avicebron e la sua ricezione nella cultura medievale latina, alle quali mi richiamerò nella prima parte del presente contributo, permettono di ricostruire, almeno in parte, il contesto delle discussioni entro il quale Alberto deve aver maturato il suo severo giudizio sulla filosofia di Avicebron.

1. La fortuna di Avicebron nel Medioevo Latino

Nell'Occidente latino medievale il nome di Avicebron non è noto prima della metà del XII secolo. Intorno al 1150, a Toledo, Domenico Gundisalvi e Giovanni Ispano realizzano la versione latina del *Fons vitae*, partendo da un originale arabo oggi perduto³. L'autore, Avicebron o Avengebrol, come compare nei testi di chi lo cita, è per i medievali un filosofo cristiano o arabo⁴. L'opera, edita sul finire dell'Ottocento da Clemens Baeumker per i *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*⁵, è di carattere metafisico. In cinque libri, scritti in forma di dialogo, un maestro insegna al suo allievo che l'uomo non realizza la sua natura, non adempie al suo debito fine e nemmeno trova la felicità a meno di non considerarsi inserito nell'universo al quale evidentemente appartiene. L'uomo fa parte dell'universo in quanto è, al pari di ogni altro essere, una sostanza. E, al di là di ogni differenza individuale, ciascuna sostanza si definisce in relazione alle forme che la determinano, costituita dal sostrato che sostiene le forme determinanti, la materia, e dalla causa essenziale

3. Cfr. BENEDETTO, *Saggio introduttivo*, pp. 13–16.

4. Cfr. *ivi*, p. 4.

5. Cfr. AVICEBRON, *Fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hipsano et Dominico Gundissalino*; ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit CLEMENS BAEUMKER, Aschendorff, Münster 1895 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I. 2–4).

della sua determinazione, la forma. Ad ogni livello della realtà individuale, senza eccezione, non solo corporea, ma anche intellettuale, le sostanze sono costituite da materia e forma e partecipano alla dinamica di queste, le quali, di determinazione in determinazione, agiscono trasferendo ai causati le forme delle sostanze ontologicamente sovraordinate e manifestando nella loro processione la volontà della causa prima e divina. Scopo dell'uomo, come emerge dalla conclusione avanzata alla fine del quinto libro, è quella di conoscere il mondo esteriore e, risalendo dalla determinazioni più contratte a quelle più semplici, di ricondurlo così all'unità della sua origine, la quale è appunto fonte della vita⁶.

Concezione ileomorfica della totalità della realtà, dottrina della pluralità delle forme sostanziali, esistenza di *rationes seminales* nella materia, questione della materia intelligibile e soprattutto l'idea del primato della volontà sull'intelletto nella definizione delle operazioni di Dio: sono questi, secondo gli studiosi, i temi del *Fons vitae* che, a partire dalla seconda metà del XII secolo, furono discussi soprattutto in relazione a dottrine agostiniane, tanto da costituire, secondo quanto asserito da De Wulf nel primo decennio del secolo scorso, un complesso di dottrine definibile come «agostinismo avicebronizzante»⁷. In supporto di dottrine agostiniane le impiegherebbero intellettuali come Domenico Gundissalino e Giovanni Blund e soprattutto autori dell'ambiente francescano, tra i quali Odo Rigaldi, Bonaventura, Ruggero Bacone e Giovanni Peckham. Dall'altra parte, secondo la critica, conoscitori del *Fons vitae*, addirittura più informati rispetto ai suoi sostenitori, sarebbero i critici della dottrina avicebroniana: maestri secolari come Guglielmo di Alvernia e Filippo il Cancelliere, francescani come Giovanni de La Rochelle, domenicani come Ugo di Santo Caro, Rolando da Cremona, Alberto il Grande, Tommaso d'Aquino, i quali avrebbero in qualche caso proposto una lettura alternativa dell'opera di Avicebron.

6. Cfr. BENEDETTO, *Saggio introduttivo*, pp. 69–140.

7. Cfr. M. DE WULF, *L'augustinisme «avicennisant»*, «Revue néoscolastique de philosophie», 33 (1931), pp. 11–39; si veda al riguardo la posizione di J. DILLON, *Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter*, in L.E. GOODMAN (ed. by), *Neoplatonism and Jewish Thought*. Suny Press, Albany 1992, pp. 43–59, in part. 59; J.A. WEISHEIPL, *Albertus Magnus and Universal Hylemorfism: Avicebron*, «Southwestern Journal of Philosophy», 10 (1979), pp. 239–260, in part. 242–252; BENEDETTO, *Saggio introduttivo*, pp. 141–197, in part. 170–171.

La tesi secondo cui due alternative interpretazioni della filosofia di Avicbron sono possibili circola ancora oggi ed anzi si fa strada grazie agli studi più recenti. Nel 1846 l'erudito francese Solomon Munk scopre infatti il testo, in ebraico, di un riassunto del *Fons vitae*, realizzato nel 1270 e, attraverso le indicazioni del suo compilatore, Ibn Falaquera, identifica Avicbron con Ibn Gabirol, ebreo, originario di Malaga e attivo nell'XI secolo tra Saragozza e Granada⁸, autore di opere poetiche in ebraico, notevolmente apprezzate nel mondo giudaico, e di opere in prosa in arabo tra le quali il *Fons vitae*, intitolato *Kitāb yanbū' al-hayāt* nella versione originale in arabo⁹. Alla luce della ricostruita identità di Avicbron, gli studiosi prendono in considerazione nuovi elementi per l'interpretazione del *Fons vitae*: da una parte l'indagine sulle fonti possibili, vale a dire i testi del medio-platonismo arabo, come la *Theologia Aristotelis*, l'*Elementatio theologica* di Proclo, il *Liber de quinque essentiis* di al-Kindi, la filosofia del circolo pseudo-empedocleo, dall'altra l'analisi linguistica e comparativa tra termini significativi del *Fons vitae*, i suoi possibili corrispettivi nell'*Epitome* di Ibn Falaquera e nelle opere poetiche di Ibn Gabirol¹⁰.

Ricondotta al confronto con il complesso delle sue possibili fonti, l'interpretazione della filosofia di Avicbron e, più in particolare, per quel che qui interessa, del *Fons vitae* è stata revisionata in alcuni punti fondamentali. Le nozioni di materia, forma, sostanza, categorie non appaiono più semplicemente riconducibili alla filosofia aristotelica e rivelano invece, secondo gli studiosi, l'influenza di dottrine neoplatoniche¹¹. Il termine "al-unsur", frequentemente usato

8. Cfr. BENEDETTO, *Saggio introduttivo*, pp. 1-3.

9. Cfr. *ivi*, pp. 11-13.

10. Cfr. S. PESSIN, *Solomon Ibn Gabirol [Avicbron]* <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ibn-gabirol/>>, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition; data di consultazione: 31/01/2018); BENEDETTO, *Saggio introduttivo*, pp. 29-68; S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire, Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 41-52. S.M. STERN, *Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and Its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle*, «Oriens» 13-14 (1960-61), pp. 58-120, ristampato in F.W. ZIMMERMAN (ed. by), *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, Variorum Reprints, London 1983, pp. 58-120.

11. Cfr. PESSIN, *Solomon Ibn Gabirol*; EAD., *Matter, Form and the Corporeal World*, in T. RUDAVSKY, S. NADLER (ed. by), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity to the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, New York 2009, pp. 269-301: 287-288.

negli scritti arabi di Ibn Gabirol per designare la materia, permette di precisare il sinonimo “yesod” impiegato nella traduzione ebraica di Falaquera, di relativizzare l’influenza della tradizione cabalistica ebraica e di rafforzare invece gli argomenti a favore delle influenze della tradizione pseudo-empedoclea nella metafisica della materia avicebroniana¹². Infine, l’idea dell’esistenza di una volontà libera e sovrana sull’universo, che nel secolo scorso autorevoli studiosi (Gilson, Husik, Weisheipl) indicavano come la tesi principale del *Fons vitae*, non è più unanimemente accettata (Pessin)¹³; la lettura volontaristica della dottrina di Avicebron, la quale avrebbe peraltro decretato il successo del *Fons vitae* nella cultura dell’Occidente latino medievale, viene piuttosto additata come una distorsione della teoria avicebroniana¹⁴ e gli studiosi sono piuttosto inclini a riconoscere il carattere emanazionistico della dottrina di Avicebron, divergendo solo sulla caratterizzazione di quest’ultimo come parziale (Munk, Mc Ginn)¹⁵ o come completo (Schlanger, Dillon, Cole, Scheindlin, oltre che Pessin)¹⁶.

12. Cfr. PESSIN, *Solomon Ibn Gabirol*; G. SCHOLEM, ‘Iqvatoṿ shel Gevīrōl ba-Qabbalah, in E. STEIMAN, A.A. KOVAK (ed. by), *Me’asēf Sōfrei Erez Yisrael*’, s.l. 1939, pp. 160–178.

13. Cfr. S. PESSIN, *Ibn Gabirol’s Theology of Desire*, pp. 53–65. La studiosa propone un’interpretazione emanazionistica della filosofia di Ibn Gabirol mettendo in discussione le letture di É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, p. 227; I. HUSIK, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1946, pp. 59–79: 70; WEISHEIPL, *Albertus Magnus and Universal Hylemorfism*, p. 249. In linea con l’interpretazione della Pessin anche J.A. LAUMAKIS, *Weisheipl’s interpretation of Avicebron’s doctrine of the divine will: is Avicebron a volountarist?*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 77, 1 (2003), pp. 37–55.

14. Cfr., ad esempio, PESSIN, *Ibn Gabirol’s Theology of Desire*, pp. 60–61.

15. Cfr. PESSIN, *Ibn Gabirol’s Theology of Desire*, pp. 53–54; MUNK, *Philosophy and philosophical authors of the Jews, a historical sketch*, tr. I. KALISCH, Bloch and Co., Cincinnati 1881, p. 23; B. MCGINN, *Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen*, in GOODMAN (ed. by), *Neoplatonism and Jewish Thought*, pp. 77–109.

16. Cfr. J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Brill, Leiden 1968; ID., *Sur le rôle du ‘tout’ dans la création selon Ibn Gabirol*, «Revue des Études Juives», 4 (1965), pp. 125–135; DILLON, *Solomon Ibn Gabirol’s Doctrine of Intelligible Matter*, pp. 43–59; P. COLE, *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, Princeton University Press, Princeton 2001, p. 296; R. P. SCHEINDLIN, *The Gazelle, Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul*, Jewish Publication, Philadelphia 1991, pp. 49–51.

2. Avicbron in Alberto

Il giudizio di Alberto il Grande sulla filosofia di Avicbron è assai severo. Avicbron, come si è sopra ricordato, è responsabile di introdurre gravi errori, il suo *Fons vitae* sembra erroneo sotto quasi ogni aspetto («fere in omnibus invenitur erroneus»). Colpisce che la critica diretta da Alberto contro Avicbron non riguardi affatto la dottrina della volontà e che, anzi, diversamente da quanto Weisheipl lascia intendere nel suo studio *Albertus Magnus and Universal Hylemorphism: Avicbron* (1980), nell'interpretazione albertina del *Fons vitae* il riferimento avicbroniano alla Volontà della prima causa è del tutto marginale¹⁷. L'errore imputato ad Avicbron riguarda invece, come si vedrà, una dottrina del *Fons vitae* che Alberto riconosce come caratteristica della tradizione filosofica stoica.

Nel commento alla *Fisica* Alberto presenta Avicbron come autore di un'opera, il *Fons vitae*¹⁸, il cui titolo menziona e spiega all'interno di una digressione il cui scopo è quello di chiarire, quasi a titolo di premessa introduttiva allo studio degli argomenti della fisica aristotelica, se esista un'unica materia di tutte le cose. Secondo gli aristotelici, dice dunque Alberto, la materia è conosciuta per analogia: come nell'arte l'informe sta al formato, così in natura la materia sta alla forma. Per questo, la materia è ciò che si forma e si distingue mediante la forma, come dice Avicbron nel suo libro che intitolò *Fons vitae* per il fatto che da esso, come da una fonte, sgorga la vita dell'intelletto e della scienza, in quanto v'è un'unica materia prima di tutte le cose:

17. Nel Commento al *Liber de causis* Alberto dedica un capitolo, peraltro assai breve, alla discussione della dottrina avicbroniana della volontà, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Liber de causis et processu universitatis a prima causa*, lib. 1, tr. 3, c. 4, W. FAUSER SJ (ed.), Aschendorff, Münster i. W. 1993 (Opera Omnia, editio Coloniensis 17,2), pp. 39,16–40,22. Analizza tre argomenti che, secondo Alberto, Avicbron nel *Fons vitae* addurrebbe per sostenere che il primo principio, essendo infinito, agisce attraverso l'operazione determinante della volontà (ivi, p. 39,30–53) e li giudica inconcludenti (ivi, p. 39,54–55).

18. L'attribuzione del *Fons vitae* ad Avicbron è costante in tutta la produzione albertina, salvo in un caso: in un passo del commento al *Liber de causis*, infatti, il medesimo al quale mi richiamerò a proposito della discussione dedicata al tema della volontà avicbroniana, Alberto dichiara di non essere convinto della paternità avicbroniana del *Fons vitae*, quanto piuttosto ritiene possibile che l'opera sia stata composta da un qualche sofista; cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Liber de causis et processu universitatis*, lib. 1, tr. 3, c. 4, p. 40,18–20: «Nec puto, quod Avicbron hunc librum fecerit, sed quod quidam sophistarum confixit eum sub nomine suo».

Et est digressio declarans, utrum omnium corporalium et incorporealium substantiarum sit materia una. Ex his autem quae dicta sunt secundum sententiam Peripateticorum, patet, quod materia per analogiam cognoscitur, quia sicut informe in artibus se habet ad formatum, sic ipsa se habet in naturalibus. Et ideo ipsa est id quod formatum et distinguitur omni forma, ut dicit Avicbron in libro, quem fecit de materia et forma, quem fontem vitae vocavit, eo quod ex ipso sicut ex fonte vita fluat intellectus et scientiae, quod omnium sit materia una prima¹⁹.

Ora, rileva Alberto, di tali affermazioni non sarebbe il commento alla *Fisica* il luogo di trattazione, bensì la metafisica (*scientia divina*), eccetto che per una di esse, quella dell'esistenza dell'unicità della materia prima. Questo perché, rileva Alberto, tale affermazione non è condivisa da tutti gli aristotelici; inoltre, per quel che attiene ad Avicbron, aggiunge Alberto, questi è stato piuttosto 'stoico', che aristotelico, in quanto ha negato l'esistenza di facoltà (*virtutes*) incorporee nei corpi. Scrive Alberto:

Et nos quidem hic non habemus loqui de his, sed in scientia divina, nisi pro tanto, quod dicit omnium esse materiam unam. Huic enim non omnes concordaverunt Peripatetici, et ipse Avicbron magis videtur fuisse Stoicus, virtutes ponens incorporeas in nullo existentes corpore, quam Peripateticus. Et ideo volumus ponere sententiam Peripateticorum, quam putamus fuisse Aristotelis, et ostendere, in quo deviauit ab eis Avicbron²⁰.

Avicbron è presentato da Alberto come un autore che, pur muovendo dall'interno dell'aristotelismo, devia da esso e la cui posizione è quindi da ascrivere piuttosto allo stoicismo. Ciò che consente di descrivere come aristotelico l'orizzonte culturale entro cui Avicbron si colloca è l'assunzione del nucleo ontologico dell'aristotelismo, ovvero la dottrina dell'ilemorfismo, mentre ciò che lo porta al di fuori di esso, consiste, in primo luogo, nella tesi dell'esistenza dell'unica materia prima, la quale costituisce un punto teorico di divisione interna dell'aristotelismo, seppur non conforme, secondo Alberto, all'autentica dottrina di Aristotele; e, in secondo luogo, nella nega-

19. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, lib. III, tr. 3, cap. II, ed. P. HOSSFELD, Aschendorff, Münster i. W. 1987 (Opera Omnia, editio Coloniensis 5,1), p. 57,17-30.

20. ivi, p. 59,8-16.

zione dell'esistenza di *virtutes* incorporee nei corpi, che oltre a porre Avicebron al di fuori dell'aristotelismo, fa di lui uno 'stoico'.

Al fine di propugnare l'opinione dei Peripatetici, che Alberto è convinto sia stata quella dello stesso Aristotele, e di mostrare in che modo Avicebron deviò (*deviavit*) da essa, il testo albertino illustra i principali motivi di divergenza tra le due filosofie.

Sebbene un'unica materia prima, in virtù degli argomenti avicebroniani²¹, vada ammessa come principio di costituzione delle realtà corporee e incorporee, deve essere tenuto presente che, nel caso di forme essenziali, quali sono quelle delle sostanze incorporee, la comunicazione tra la forma del superiore e la materia dell'inferiore è completa, tanto che, da un punto di vista aristotelico, si può parlare di assoluta semplicità delle forme incorporee²². In questo senso l'intelligenza, tanto quella delle sostanze separate, quanto quella che causa la conoscenza nell'uomo, è una sostanza priva di potenza e di materia. Se la materia esiste solo dove si dà la potenza, spiega Alberto, non esiste dove non sussiste moto locale o mutamento²³. L'intelligenza è, infatti, un principio motore, ma non mosso: causa la conoscenza e, per questo, muove l'intelletto e la ragione dell'uomo, ma resta immobile, in quanto separata²⁴. Muove, per usare un esempio tratto dalla *Metafisica* di Avicenna, come muovono le immagini esterne che si imprime sulla *vis* visiva, restando altre dall'organo corporeo²⁵. In quanto separate dalla materia, le sostanze intellettuali, secondo Aristotele, non assumono nulla dell'inferiore su cui agiscono²⁶.

Contrariamente alle intenzioni dichiarate dallo stesso Alberto, la concezione aristotelica della materia sembra implicare le medesime conseguenze teoriche contestate alla dottrina di Avicebron: gli argomenti aristotelici dimostrano che l'inferiore non contiene il superiore, Avicebron sostiene che le virtù incorporee non esistono nei corpi. A dispetto di questo paradosso, agli occhi di Alberto, le due teorie sono invece profondamente differenti.

21. Per l'enunciazione albertina dei quattro argomenti avicebroniani, *ivi*, pp. 57,31–58,29.

22. *Ivi*, p. 59,17–22.

23. *Ivi*, p. 59,22–25.

24. *Ivi*, p. 59,25–30.

25. *Ivi*, p. 59,30–35.

26. *Ivi*, p. 59,35–43.

Nella dottrina di Avicèbron, spiega infatti Alberto, attributi come *substantialitas*, *realitas*, *intellectualitas* e addirittura *curvitas* non sono qualità accidentali, ma forme separate, ontologicamente superiori e preesistenti al soggetto a cui si comunicano. La materia che le manifesta le accoglie tuttavia in modo completo e completamente attuale. L'inferiore non contiene la separatezza del superiore, tuttavia è una manifestazione, per così dire, contratta di tutte le sue forme. In questo senso, ogni attributo del soggetto si configura come la manifestazione della corrispondente forma determinante. Non esistono accidenti, qualità o facoltà del soggetto: accade alla curvità di essere un naso, esemplifica Alberto, e non al naso di essere curvo²⁷.

In ordine alle ragioni della filosofia peripatetica, accreditate da Alberto e contrapposte alla dottrina di Avicèbron, la separatezza del superiore è una conseguenza necessaria della sua natura semplice e non composta. L'intelligenza che governa il cielo, dice Alberto, è unita ad esso in un modo simile a quello con cui il motore è unito al mobile. Vi è unito attraverso la sua virtù motiva, ma non attraverso la luce della conoscenza. Così come la fiamma è tanto più chiara e luminosa nella parte lontana dal legno ed è invece più fumosa nella parte unita e alimentata dal legno, allo stesso modo la luce dell'intelligenza è tanto più chiara e luminosa quanto più è prossima alla prima causa, tanto più si fa virtù motiva e diventa oscura quanto più se ne allontana e si unisce al cielo²⁸.

Concepita in questi termini, la virtù con cui l'inferiore viene determinato dalle forme del superiore non appartiene totalmente al superiore, bensì, secondo la teoria aristotelica accolta da Alberto, in una certa misura, all'inferiore. In questo senso, i movimenti celesti non sono l'esito dell'impressione immediata dell'intelligenza sul cielo, ma dell'esercizio della virtù motiva dell'intelligenza nell'orbe, ovvero, contrariamente alla dottrina di Avicèbron, della virtù incorporea presente in un corpo animato.

Ora, rileva Alberto, se si intende la materia non come sostrato materiale, ma come pura disposizione (disposizione, come si è visto, ad accogliere le forme determinanti che ad essa vengono gradualmente comunicate da un agente formale superiore), e si ritengono quindi i quattro argomenti di Avicèbron indirizzati alla dimostrazione dell'unicità della materia intesa in questo senso, l'ilemorfismo

27. Ivi, p. 57,65-78.

28. Ivi, p. 59,47-60.

universale avicebroniano risulta senz'altro compatibile con la dottrina aristotelica autentica. Intesa in questi termini, anzi, la dottrina avicebroniana non solo concorda con l'aristotelismo ortodosso, ma lo supporta, perché, mediante il concetto di disposizione universale, offre uno strumento concettuale estremamente efficace nello spiegare la reciproca alterità delle sostanze e il carattere dinamico della realtà²⁹.

Se tuttavia, si intende la materia non come mera disposizione, ma come un effettivo sostrato, allora la dottrina ilemorfica di Avicebron tradisce, secondo Alberto, gli assunti fondamentali della metafisica aristotelica. E questo sembra essere, secondo Alberto, il vero senso della dottrina di Avicebron: secondo Avicebron, infatti, le sostanze condividono un'identica natura, perché condividono la medesima origine: tutte le sostanze, tanto quelle incorporee, quanto quelle corporee, provengono infatti dallo stesso principio intellettuale che si comunica interamente alla materia, progressivamente determinandosi in forme sempre più contratte. La materia delle sostanze corporee ed incorporee è unica e si configura non tanto come disposizione a ricevere le forme di un agente separato, ma come un sostrato completamente attualizzato dalle forme determinanti.

Alberto, tuttavia, non si ferma qui. Secondo Alberto, un tale ilemorfismo universale, conduce, in Avicebron, ad una completa deviazione dall'aristotelismo: nella dottrina di Avicebron, infatti, nessun corpo possiede qualità, accidentali o essenziali, o facoltà proprie, quanto piuttosto manifesta le forme incorporee di una sostanza che le è ontologicamente superiore. «*Virtutes ponens incorporeas in nullo existentes corpore*»: proprio in virtù di questa idea, Avicebron si allontana secondo Alberto a tal punto dall'aristotelismo autentico da dover essere, addirittura, qualificato come 'stoico'.

I motivi per cui la dottrina ascritta ad Avicebron sia qualificata da Alberto come stoica, piuttosto che peripatetica non risultano, tuttavia, perspicui dalla lettura del commento alla *Fisica*. Non è chiaro, in altri termini, perché la negazione dell'esistenza di *virtutes* incorporee nei corpi costituirebbe una nota definitoria dello stoicismo né è evidente in che senso lo 'stoicismo' avicebroniano si configuri per Alberto come una deviazione dall'aristotelismo³⁰.

29. Ivi, p. 59,69–83.

30. Nel contesto della *Metafisica*, al quale Alberto rinvia, la dottrina ilemorfica di Avicebron è discussa, la sua idea di dichiarare materiali le sostanze incorporee

3. Gli Stoici, il *Menone* ed Anassagora

Per interpretare il significato dell'ascrizione di Avicbron allo stoicismo da parte di Alberto sarà utile considerare almeno gli aspetti più caratteristici della ricezione albertina della filosofia stoica. Dalla tradizione patristica e medievale precedente Alberto eredita la conoscenza di alcune dottrine fondamentali esplicitamente attribuite ai filosofi stoici: la concezione materialistica e fatalistica della realtà, l'ideale etico dell'imperturbabilità del saggio e dell'autarchia della virtù, la teoria della connessione delle virtù nella ragione³¹. La questione relativa alla possibile connessione delle virtù morali nella ragione, tradizionalmente discussa nei commenti al terzo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo è oggetto di un approfondimento notevole da parte di Alberto³². Nei primi suoi scritti teologici, Alberto discute la dottrina, la identifica come stoica e la critica. Nell'*Ethica Nicomachea*, e in particolare nel sesto libro, Alberto legge che la dottrina della connessione delle virtù nella ragione è anche sostenuta da Aristotele, il quale la esprime distinguendo la sua interpretazione da quella, erronea, di Socrate³³. Il nome di Socrate e le osservazioni critiche di Aristotele sono un indizio che Alberto accoglie e studia sino a maturare, nell'ambito del commento agli *Analitici posteriori*, una chiara comprensione della teoria: l'idea stoica della ragione perfetta, origine di tutte le verità, morali e intellettuali, si sostiene sulla dottrina platonica della reminiscenza, sostenuta da Socrate nel *Menone*, testo che Alberto non legge direttamente, ma che conosce perché è esplicitamente menzionato e criticato da Aristotele negli *Analitici posteriori*³⁴. All'approfondimento della dottrina del *Menone*, apprendo

è ampiamente criticata. La dottrina del *Fons vitae* è accostata questa volta a quella del *Timeo* di Platone, opere nelle quali Alberto trova affermata l'identificazione dell'intelletto con la materia prima. È assente tuttavia qualsiasi riferimento all'identità stoica di Avicbron, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, lib. II, tr. 2, c. 8, ed. B. GEYER, Aschendorff, Münster i. W. 1960–1964 (Opera Omnia, editio Coloniensis 16,1–2), p. 493,51–68.

31. Cfr. BRAY, *La tradizione filosofica stoica*, pp. 91–102.

32. Cfr. N. BRAY, *La dottrina della connessione delle virtù secondo Alberto Magno*, in A. CAPONE, A. BECCARISI, *Aliter. Controversie religiose e definizioni di identità tra Tardoantico e Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015 (Manuscripts – Ideas – Culture), pp. 99–116.

33. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI, 13, 1144b28–33.

34. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* 71a; BRAY, *La tradizione filosofica stoica*, pp. 108–109. Sulla discussione medievale degli *Analitici Posteriori*, cfr. A. CORBINI, *La*

ancora una volta una digressione su una questione di metafisica, Alberto dedica ampio spazio nel suo commento agli *Analitici posteriori*, adducendo una serie di osservazioni, di riferimenti e di interpretazioni che, come mostrerò, si rivelano determinanti per comprendere la caratterizzazione, da parte di Alberto, di Avicbron come ‘stoico’.

Alberto ci informa innanzitutto sul fatto che la dottrina platonica della reminiscenza si fonda su un’*antiquissima opinio*, tradizionalmente attribuita ad Anassagora, il quale avrebbe sostenuto che tutte le forme che devono essere assunte attraverso il movimento sono già possedute, anche se in maniera latente, dal soggetto che le assume. Il movimento non ha altra funzione se non quella di depurare la materia in modo tale da rendere manifesto ciò che in essa era latente:

Hic autem ut perfectior sit doctrina, interponenda est dubitatio Mennonis et solvenda, quamvis hoc ad metaphysicum pertinere magis videatur. Scias ergo quod dubitatio Mennonis super antiquissimam Anaxagorae opinionem de latentia formarum fundata est, qui dicebat omnes formas per motum accipiendas, iam intus esse in quolibet accipiente eas, sed latere et non apparere, et per motum non nisi depurari materiam ut appareat quod intus latebat³⁵.

Coerente con la concezione della latenza delle forme nella materia risulta l’esempio dello splendore della pietra preziosa, il quale, secondo un’esegesi ricondotta a Gregorio di Nissa e a Giovanni Damasceno, è già presente quando essa è grezza e, tuttavia, si manifesta solo attraverso la sua *tersio et politio*. Il passaggio dalla potenza all’atto, anche in questo caso, non consiste se non in un processo che conduce all’espressione di una realtà già completa, dotata di tutte le sue forme determinanti, le quali, attraverso il movimento, che è insieme una purificazione della materia, semplicemente passano dallo stato di latenza a quello della manifestazione («de occulto [...] ad apertum»)³⁶. A livello gnoseologico e psicologico la concezione della latenza delle forme, insieme all’idea della manifestazione, intesa

teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici secondi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2006; inoltre CH. GRELLARD, *Peut-on connaître quelque chose de nouveau? Variations médiévales sur l’argument du Ménon*, «Revue philosophique de la France et de l’étranger», 136,1 (2011), pp. 37–66.

35. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Analytica posteriora*, lib. I, tr. I, c. 5, A. Borgnet (ed.), Paris 1890, pp. 15b–18: 18a.

36. Ivi, p. 18b.

quale purificazione, spiega la concezione platonica della conoscenza: l'intelletto possiede in sé tutte le forme della verità intellettuale e morale, le quali sono tuttavia nascoste, per il fatto che negli uomini, dice Alberto, l'intelletto non è acquisito, quanto piuttosto impedito dalle passioni e dalle immagini fantastiche. Distaccandosi dalle false immagini e dalle passioni, attraverso il sapere e l'assimilazione del bene, che conducono a un tempo alla sua purificazione, l'intelletto ritrova in se stesso, eternamente possedute, tutte le cose e, semplicemente, le disvela, realizzando, nelle forme intellettuali, il passaggio dal loro stato di latenza alla loro manifestazione³⁷.

Si comprende così perché, per Alberto, l'idea stoica della ragione è coerente con la concezione anassagorea della materia e con la dottrina platonica della reminiscenza. Per due motivi: in primo luogo perché essa è perfetta precisamente in quanto ha in se stessa, in atto, le forme della verità intellettuale e morale, che si limita a far passare dalla latenza alla manifestazione³⁸; in secondo luogo perché questo passaggio consiste precisamente in un processo di purificazione (dalle false immagini dell'esteriorità e dalla dipendenza dalle passioni).

In tal modo, nella dottrina anagosserea della *latentia formarum* Alberto ritrova due capisaldi della dottrina stoica: il concetto di perfezione della ragione e l'ideale della sua purificazione. Non solo, ma li ritrova perfettamente saldati all'interno di un unico complesso concettuale: proprio in quanto la purificazione della ragione è precisamente il processo (determinato dal movimento) che regola il meccanismo conoscitivo e morale di una ragione concepita originariamente come perfetta.

Tuttavia, ad avviso di Alberto, il complesso della dottrina metafisica e gnoseologica platonico-stoica si sostiene su un errore che è, a ben vedere, lo stesso imputato ad Avicbron nel passaggio della *Fisica* che si è sopra esaminato: l'errore consiste nel predicare in modo

37. Ivi, p. 18a: «et ideo dixerunt intus esse scita simpliciter, sed latere, eo quod intellectus in hominibus non est possessus vel adeptus, sed potius passionibus et phantasiis involutus et impeditus; adeptum enim vel possessum intellectum vocant, quando homo libere et sine impedimento potest ex facilitate converti ad intellectum purum et verum sui puritate per aversionem sui a passionibus et phantasiis, et tunc dicunt talem intellectum omnia invenire apud seipsum, et per doctrinam depurationem fieri et per assuefactionem boni. Per syllogismum autem et inductionem nihil accipere novum, sed omnia habentem intellectum reduci ad illius vel illius actualem considerationem, quod tamen simpliciter ante habuit in seipso.».

38. *Ibidem*

univoco la materialità delle sostanze corporee, di quelle incorporee e dell'intelletto umano. È di qui che discende l'idea che la verità, tanto quella morale quanto quella intellettuale, è attualmente contenuta nell'anima, nello stesso modo in cui le forme lo sono nella materia:

Similiter autem dixerunt esse in anima in acceptione veritatis intellectualis et moralis, eo quod putabant ita se habere intellectum ad virtutem, sicut se habet materia ad formae susceptionem³⁹.

Proprio come nel commento alla *Fisica*, ascrivendolo ad Avicbron, Alberto presenta l'errore della predicazione univoca della materia come una deviazione (*deviavit*) dalla filosofia peripatetica, così, nel commento agli *Analitici posteriori*, indicando in Averroè la fonte delle sue informazioni, Alberto attribuisce tale errore a Teofrasto, e lo descrive come un tradimento della dottrina di Aristotele, suo diretto maestro, e, ancora una volta, indica nella filosofia stoica l'erede del fraintendimento di Aristotele⁴⁰. Intendendo la materia come disposizione alla manifestazione di forme contenute in atto, ma latenti, e applicando la medesima definizione della materia all'intelletto umano, in altri termini, proprio come Avicbron deviava dall'aristotelismo, aveva deviato anche Teofrasto, in particolare, cadendo in una grave forma di contaminazione tra la teoria della conoscenza aristotelica e la teoria della conoscenza platonica. Sull'incompatibilità del modo platonico e aristotelico di intendere la conoscenza e sulla relazione tra la dottrina gnoseologica platonica e stoica Alberto ritorna, come subito andiamo a vedere, seguendo le stesse indicazioni dell'autore, nel suo commento al *De anima*⁴¹.

4. La natura dell'intelletto e la materia prima

In nessun luogo del commento al *De anima* Avicbron è, per la verità, chiamato 'stoico' e, dal punto di vista dossografico, il testo pone lo stesso problema di quello del commento agli *Analitici posteriori*,

39. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Analytica posteriora*, lib. I, tr. I, c. 5, p. 18b.

40. Cfr. *Ibidem*: «In quo errore etiam fuit Theophrastus, quamvis ab ipso magistro suo Aristotele correctus fuerit, ut dicit Commentator super tertio de Anima»; cfr. AVERROES, *Physica*, I comm. 32, ed. Venetiis, 1562–1574 (*Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, 4, f. 21va); cfr. BRAY, *La tradizione filosofica stoica*, pp. 108–110.

41. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Analytica Posteriora*, l. I, tr. I, c. 5, p. 18b.

opera in cui pure, come si è visto, la posizione stoica è discussa e affiancata a quella dei Platonici, senza che il nome di Avicbron compaia.

Due luoghi del commento albertino al *De anima* contengono tuttavia elementi che permettono di integrare questo quadro: nel primo, confrontando la posizione dei Peripatetici con quella platonica, Alberto si riferisce di nuovo esplicitamente alla dottrina della reminiscenza del *Menone*, torna a parlare della coerenza tra la posizione platonica e quella stoica e, di nuovo, le riconduce all'erronea identificazione tra intelletto e materia prima e alla teoria della latenza delle forme nella materia, entrambe ascritte, al solito, ad Anassagora⁴². Al secondo luogo è lo stesso Alberto a rinviare⁴³: come si vedrà, i paradossi dell'interpretazione relativi all'erronea identificazione tra intelletto e materia prima, e caratteristici della filosofia stoica, sono i medesimi di quelli imputati a Teofrasto, lo stesso autore nominato nel commento agli *Analitici posteriori*, a Temistio e, appunto, ad Avicbron.

Proprio Teofrasto, secondo le informazioni addotte da Alberto nel commento al *De anima*, ha suscitato il problema dell'assimilazione tra intelletto e materia prima, aprendo una delle questioni più discusse della psicologia aristotelica, sulla quale, secondo Alberto, Stoici e Peripatetici si dividono ancora⁴⁴. La conoscenza, spiega Aristotele in *De anima* III 429 a 10–18, presuppone la presenza di un principio, chiamato *intellectus possibilis*, capace di assumere qualsiasi forma conoscitiva («potentia omnia fieri»), in quanto totalmente indeterminato⁴⁵. Ora, la definizione di «potentia omnia fieri» è riferita da Aristotele tanto all'intelletto materiale quanto alla materia prima.

Per i Peripatetici (Avempace, Abubacher, Averroè, Avicenna), la cui posizione Alberto illustra e accredita, tanto l'intelletto quanto la materia prima sono certamente disposizioni potenziali, anche se non nel medesimo senso: la materia prima è potenza assoluta, non esiste realmente in natura e rappresenta invece il principio dell'alterità delle sostanze separate; diversamente, l'intelletto materiale è una parte dell'anima, ed è «potentia omnia fieri», nel senso che, in quanto privo

42. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* lib. I tr. 2 c. 14, C. STROICK (ed.), Aschen-dorff, Münster i. W. 1968 (Opera Omnia, editio Coloniensis 7,1), pp. 55,15–56,56. In particolare, p. p. 55,79–56,16.

43. Ivi, lib. I, tr. 2, c. 14, p. 56,17–19.

44. Ivi, p. 181,36–41.

45. Ivi, c. 3, pp. 179,49–60; 180,1–17.

di qualsiasi forma di determinazione e di qualsiasi contenuto attuale, può essere informato dai contenuti conoscitivi⁴⁶. Per gli Stoici, invece, secondo l'interpretazione che di essi dà Alberto, l'*intellectus animae* non è affatto una disposizione puramente potenziale a ricevere le forme, perché contiene in se stesso, in atto, anche se latenti, tutte le forme della verità morale e intellettuale⁴⁷.

Un'interpretazione peculiare della questione dell'identità tra materia e intelletto è appunto assunta da Teofrasto, ma anche da Temistio, la quale è presentata da Alberto, qui nel commento al *De anima*, come aderente, insieme a quella di Avicenna, alle istanze fondamentali della filosofia platonica e stoica ed è, pertanto, giudicata come una deviazione dalla corretta dottrina psicologica di Aristotele. Per comprendere l'esegesi e il giudizio di Alberto, è opportuno illustrare più in dettaglio le due posizioni, evidenziando, nonostante le differenze, i loro punti di contatto.

Pena l'assurdo di dover sostenere che la materia prima, proprio come l'intelletto umano, abbia la facoltà di pensare, Teofrasto individua la difficoltà di attribuire alla materia prima e all'intelletto la medesima definizione⁴⁸ e la risolve negando l'esistenza di un *intellectus possibilis ante actum*, vale a dire l'esistenza dell'intelletto potenziale⁴⁹. Secondo questi autori, la conoscenza non consiste nel ricevere delle forme dalla realtà esterna. Proprio come la luce permette la vista, manifestando i colori che sono in atto dentro di essa, l'intelletto agente causa la conoscenza manifestando le sue forme nell'anima⁵⁰. Nessuna parte dell'anima, viceversa, è in alcun modo soggetto delle specie intelligibili; al contrario, esattamente come la materia prima, essa è indeterminazione assoluta e proprio per questo si configura come il sostrato necessario alla manifestazione delle forme del suo superiore principio intellettuale⁵¹. La soluzione di Teofrasto e di Temistio è insoddisfacente non perché sia contraddittoria. Secondo Alberto,

46. Ivi, c. 6, pp. 184,73–188,88.

47. Ivi, c. 10, pp. 190,91–191,2.

48. Ivi, c. 3, pp. 181,80–90.

49. Ivi, c. 5, p. 183,84–85; cfr. THEMISTIUS, *De anima*, l. 6, G. VERBEKE (ed.), *Thémistius: Commentaire sur le traité de l'Âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Louvain–Paris 1957, pp. 224–229; ex AVERROES, *De anima*, lib. 3, n. 5, in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, F.S. CRAWFORD (ed.), Cambridge Mass. 1953, pp. 389,57–390,113.

50. Ivi, p. 184,42–47.

51. Ivi, p. 184,38–42.

anzi, la dottrina possiede una sua solida coerenza interna, ma non vale affatto come interpretazione di quella aristotelica, per il semplice fatto che nulla riconosce al *sensus* e ai *phantasmata*, il cui valore nel *De anima*, è invece determinante nel processo di costituzione del sapere scientifico⁵².

Una posizione decisamente peculiare rispetto al problema sollevato da Teofrasto viene formulata nel *Fons vitae* di Avicbron. Il presupposto da cui muove la sua filosofia è il seguente: né l'intelletto né la materia prima sono disposizioni puramente potenziali a ricevere le forme. La 'potentia susceptiva' della *materia prima*, vale a dire la materia prima stessa, esiste infatti solo perché ininterrottamente accoglie una forma, quella dell'*intellectualitas*; e quest'ultima, a sua volta, non esisterebbe neppure per un momento senza potersi donare alla materia prima e senza potersi manifestare dentro di essa. La forma delle diverse specie di corpi (*forma corporeitatis*) e dei corpi fisici (*forma corporeitatis cum contrarietate*) sono le determinazioni successive di questi due principi e contengono in modo per così dire contratto tutte le forme del superiore. Proprio come la materia prima, in virtù della sua ininterrotta congiunzione con la forma dell'*intellectualitas*, è piena di forme, così l'intelletto materiale dell'uomo, in virtù della sua ininterrotta congiunzione con la forma dell'intelligenza, non è mai puramente potenziale⁵³.

Partendo da presupposti diversi e addirittura speculari, Teofrasto e Avicbron, come si vede, fraintendono la dottrina di Aristotele proprio nello stesso senso, e cioè esprimendosi a favore dell'esistenza di un intelletto la cui operazione essenziale consiste nel riflettere su se stesso e sui suoi contenuti, quindi nel portare continuamente dalla latenza alla manifestazione (*denudare*) tutte le forme della verità morale e intellettuale che contiene, in atto, da sempre. Per entrambi, l'intelletto dell'uomo condivide completamente la natura e l'operazione del suo principio e da quello solo accoglie, eternamente e ininterrottamente, tutto quello che possiede. Conosce ricordandosi di sé e dei suoi contenuti, quindi manifestando la totalità delle

52. Ivi, p.184, 47-53.

53. Ivi, p. 189,1-75. Nella discussione del primo problema, dedicato alla questione dell'unità dell'intelletto, Alberto presenta la posizione di Avicbron, ribadisce la sua estraneità alla filosofia peripatetica e ascrive di nuovo esplicitamente la sua dottrina allo stoicismo; cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De XV problematibus*, I, B. GEYER (ed.), Aschendorff, Münster i. W. 1975 (Opera Omnia, editio Coloniensis 17, 1), p. 34,19-57.

forme intelligibili che ha in sé; le informazioni del *sensus* e dei *phantasmata* non lo riguardano perché derivano da una realtà inferiore e perciò incapace di agire su di esso. I punti di contatto fra la dottrina di Teofrasto e quella di Avicbron manifestano la loro comune dipendenza dalla filosofia del *Menone* di Platone e supportano l'idea stoica della perfezione della ragione umana. In questo modo, senza saperlo, sono viziate dallo stesso errore, perché pretendono di interpretare la psicologia aristotelica muovendo dai presupposti di dottrine, quella anassagorea della *latentia formarum* e quella platonica della reminiscenza, che proprio dal punto di vista di Aristotele, sono invece filosoficamente infondate.

Conclusioni

La dottrina del volontarismo, che, secondo gli studiosi, decretò il successo di Avicbron nella teologia francescana, non gioca, come ho qui cercato di mostrare, alcun ruolo, nella lettura avicbroniana operata da Alberto. Quasi a denunciare l'ignoranza di chi, senza conoscerlo, dichiarava di apprezzarlo e, addirittura, di coniugarlo ad Aristotele, Alberto dichiara che Avicbron è 'stoico' e lo fa, come si è visto, perché individua la coerenza tra la concezione avicbroniana dell'intelletto umano e la teoria stoica della ragione perfetta, che si fondano sul presupposto psicologico della teoria platonica della reminiscenza e su quello fisico della dottrina anassagorea della latenza delle forme. Entrambe queste dottrine sono coerenti con l'universo metafisico del *Fons vitae* nient'affatto in virtù della libera volontà della prima causa, quanto piuttosto in virtù della processione del principio intellettuale che si determina ad ogni livello della realtà.

Ricondurre la filosofia di Avicbron allo stoicismo e mostrare la coerenza degli errori degli Stoici rispetto alla filosofia di Platone significa al tempo stesso, per Alberto, riabilitare la filosofia di Aristotele, prima di tutto attraverso le critiche esplicite alla tradizione platonico-stoica, come espressione di un sapere razionale finalmente in grado di spiegare problemi scientifici e di risolvere questioni teologiche.

Così, l'interpretazione di Avicbron 'stoico' non ha, all'interno della riflessione di Alberto, una valenza meramente esegetica: nella sua *pars destruens*, essa è quasi un'accusa. Al tempo in cui Alberto scrive e per tutto il medioevo, infatti, gli Stoici sono unanimemen-

te riconosciuti quali filosofi dell'autosufficienza della ragione, della perfezione mondo e dell'uomo. Servirsi di un autore coerente con le dottrine stoiche e perseverare nello stigma dello stoicismo è una contraddizione che rivela un'ignoranza e una superficialità che le analisi di Alberto tentano di colmare.

Il Socrate di Alberto

Profeta, astrologo, mago

ALESSANDRO PALAZZO*

Chi è Socrate? È un problema complesso. Le molteplicità di interpretazioni fiorite nel corso dei secoli evidenzia non solo la difficoltà di definire l'identità storica reale e il corpus di dottrine ascrivibili all'insegnamento del filosofo vissuto ad Atene nel V secolo a.C., ma anche il travaglio di tutta la tradizione speculativa occidentale, che vive la paradossale condizione di non possedere alcun documento scritto dal suo padre fondatore¹.

Intorno alla figura e al pensiero di Socrate si sono sviluppate una miriade di testimonianze e ricostruzioni, con tratti molto originali e spesso tra loro alternative: quell'unico Socrate storico, di cui poco si sa, si è frammentato in una molteplicità di Socrate, cioè in una pluralità di stilizzazioni di Socrate costruite nel corso del pensiero occidentale. Non si esagera nell'affermare che quasi ogni filosofo ha avuto il suo Socrate: il *Companion to Socrates* pubblicato nel 2006 presso Blackwell ammonta a più di cinquecento pagine e contiene trenta capitoli dedicati ad altrettante immagini di Socrate, dall'Antichità alla Contemporaneità (Nietzsche, Heidegger, Gadamer, la psicoanalisi, Lacan, ecc.)². Un altro, più agile, volume è stato dato alle stampe di recente su *The Neoplatonic Socrates*³.

* Università degli Studi di Trento.

1. Intorno al Socrate storico cfr. il recente M.M. MASSI, *Indagine su Socrate*, Einaudi, Torino 2015 e la bibliografia ivi citata.

2. S. AHBEL RAPPEL, R. KAMTEKAR (ed. by), *A Companion to Socrates*, Blackwell, Malden Ma.–Oxford 2006. L'interesse per Socrate assume oggi una veste non-accademica attraverso la pratica del *counseling* filosofico, che costituisce un campo di applicazione concreta della filosofia socratica, in particolare del metodo maieutico. Questo imprevedibile sviluppo del pensiero socratico contribuisce ad arricchire di nuove connotazioni e significati la figura del pensatore ateniese nell'immaginario contemporaneo.

3. D.A. LAYNE, H. TARRANT (ed. by), *The Neoplatonic Socrates*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014.

Socrate è una presenza ingombrante nel Medioevo, a dispetto di quelle che erano conoscenze limitate e prevalentemente indirette della filosofia platonica. L'unico dialogo platonico tradotto e sempre accessibile ai Latini durante tutto l'arco del Medioevo fu il *Timeo* nella versione parziale di Calcidio (17a–53c), cui vanno aggiunte a partire dalla metà del XII secolo le traduzioni del *Fedone* e del *Menone* a opera di Enrico Aristippo e i lemmi del *Parmenide* contenuti nel *Commento* di Proclo tradotto da Guglielmo di Moerbeke nel XIII secolo⁴. Proprio perché la conoscenza medievale del pensiero, della vita e della leggenda di Socrate è costruita sulla base di testimonianze e fonti indirette, varie e talvolta contraddittorie, le immagini del filosofo ateniese sono molte e disparate⁵.

In questo contesto si colloca anche la riflessione di Alberto Magno. Come è noto, uno dei caratteri salienti del discorso filosofico del domenicano tedesco sta nella padronanza di un vasto *corpus* di fonti. Le cosiddette dossografie albertine documentano conoscenze ampie

4. Sulla tradizione platonica nel Medioevo cfr. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages I. Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi*, The Warburg Institute, London 1939; H.D. SAFFREY, *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, Vrin, Paris 1987; C. STEEL, *Plato Latinus (1939–1989)*, in J. HAMESSE, M. FATTORI (éd. par), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévales. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*. Actes du Colloque international de Cassino 15–17 juin 1989 organisé par la Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale et l'Université degli Studi di Cassino, Louvain–La–Neuve–Cassino, Université catholique de Louvain–Université degli Studi di Cassino 1990, pp. 301–316; J. McEVoy, *Présence et absence de Platon au Moyen Âge*, in A. NESCHKE–HENTSCHKE (éd. par), *Images de Platon et lectures des œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Peeters, Louvain–la–Neuve–Leuven 1997 (Bibliothèque philosophique de Louvain, 48), pp. 78–97; S. GERSH, J.F.M. HOENEN (ed. by), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, de Gruyter, Berlin–New York 2002; S. GERSH, *Reading Plato, Tracing Plato. From Ancient Commentary to Medieval Reception*, Ashgate, Aldershot, UK–Burlington, VT 2005.

5. L'identità di Socrate nel Medioevo rimane una questione storiografica ancora da indagare in profondità: cfr. PH. DELAYE, *Socrate*, in *Enciclopedia dantesca*, v. 5: *San–Z*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1976 (1984, seconda ed. riveduta), pp. 283–284; M. LAARMANN, *Sokrates im Mittelalters*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 7, LexMA Verlag, München 1995, coll. 2027–2028, in entrambi i casi con letteratura citata; J. DUCOS, *Platon et Socrate dans la littérature médiévale française. Entre morale et légende*, «Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies» 21 (2013) (*The Medieval Legends of Philosophers and Scholars*), pp. 47–79, che dedica spazio anche alle fonti latine (pp. 49–57). Sulla molteplicità di immagini di Socrate in ambito arabo, cfr. J. JOLIVET, *Figures de Socrate dans la philosophie arabe*, in Id., *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris 1995, pp. 78–89.

e approfondite sulle dottrine dei filosofi antichi e pagani, fornendo anche preziose indicazioni su Socrate, al quale il maestro di Colonia dedica ampio spazio, molto più di quanto non abbia fatto la gran parte degli altri pensatori medievali. Una ricognizione sistematica dei luoghi nei quali Alberto cita nominalmente il filosofo ateniese è stata realizzata recentemente da Nadia Bray, che individua e analizza, con particolare cura i nuclei dottrinali associati dal domenicano tedesco all'autorità di Socrate⁶. In questa sede mi limiterò invece a prendere in esame alcuni passi del *corpus* albertino nei quali il domenicano di Colonia, rifacendosi a fonti di varia natura (le opere di Apuleio e il commento di Averroè al *De somno et vigilia*, la *Politica* di Aristotele, il *De physicis ligaturis* di Qusṭ'ā ibn Lūqā), modella tre distinte immagini del filosofo ateniese: Socrate profeta, Socrate astrologo, Socrate mago. In particolare concentrerò la mia attenzione su tre opere di Alberto: il *De somno et vigilia*, la *Politica* e il *De mineralibus*.

1. Socrate profeta

Nell'architettura del *corpus* aristotelico medievale, il terzo libro del *De somno et vigilia* corrisponde al *De divinatione per somnium* di Aristotele. Nel caso di Alberto il terzo libro del *De somno et vigilia* (= *De s.v.*) è più di un semplice commento: strutturato in due trattati, il secondo segue da vicino il testo di Aristotele, mentre il primo se ne discosta ed è costituito da una serie di undici digressioni, nelle quali Alberto evidenzia i limiti della dottrina dello Stagirita sul sogno divinatorio, espone e critica le tesi dei filosofi antichi ed arabi e presenta le proprie concezioni in materia di divinazione e profezia filosofica⁷.

6. N. BRAY, «Socrates, princeps Stoicorum» in *Albert The Great's Middle Ages*, in CH. MOORE (ed. by), *The Brill Companion to the Reception of Socrates*, Brill, Leiden–Boston (The Brill's Companions to the Christian Tradition) in corso di preparazione. Un'indagine di carattere dossografico sul platonismo di Alberto è condotta in H. ANZULEWICZ, *Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung*, in GERSH, HOENEN (ed. by), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, pp. 207–277; ID., *Die Timaios-Rezeption bei Albertus Magnus*, in TH. LEINKAUF, C. STEEL (ed. by), *Plato's Timaios and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 2005 (Ancient and Medieval Philosophy, Series 1/34), pp. 329–361.

7. Sulla divinazione e la profezia nel *De somno et vigilia* di Alberto, cfr. almeno T. GREGORY, *I sogni e gli astri*, in ID. (a cura di), *I sogni nel Medioevo*. Seminario Internazionale Roma, 2–4 ottobre 1983, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985 (Lessico intellettuale europeo,

Come ho già messo in luce altrove⁸, in *De s.v.* III tr. 1 Alberto traccia il profilo del profeta–scienziato, uomo dotato per natura di straordinarie doti fisiche e psichiche, dalla condotta morigerata e i costumi austeri, facile a congiungersi con l’intelletto agente: Ermete Trismegisto è colui che rappresenta, meglio di altri pensatori del passato, questo modello umano. Accanto ad Ermete, nel testo gioca un ruolo decisivo Socrate, «héros fondateur, capable de revendiquer finalement l’expérience peut-être la plus religieuse pour les philosophes»⁹. Sono le parole con cui Thomas Ricklin chiude un importante

35), pp. III–148: 121–133; B. ROEST, *Divination, Visions and Prophecy According to Albert the Great*, in R.I.A. NIP et alii. (ed. by), *Media Latinitas. A Collection of Essays to Mark the Occasion of the Retirement of L.J. Engels*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 323–328; TH. RICKLIN, *Albert le Grand, commentateur: L’exemple du De somno et vigilia III,1*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 45 (1998), pp. 31–55; CH. GRELLARD, *La réception médiévale du De somno et vigilia. Approche anthropologique et épistémologique du rêve, d’Albert le Grand à Jean Buridan*, in Ch. GRELLARD, P.–M.–MOREL (éd. par), *Les Parva naturalia d’Aristote. Fortune antique et médiévale*, Publications de la Sorbonne, Paris 2010, pp. 221–237: 223–231; S. GIRALT, *Aristoteles imperfectus. Natural Divination, Dream and Prophecy in the Latin Middle Ages (1210–1310)*, in A. FIDORA (hrsg. von), *Die mantischen Künste und die Epistemologie prognostischer Wissenschaften im Mittelalter*, Böhlau Verlag, Köln–Weimar–Wien 2013 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 74), pp. 23–59. Per una sintetica ed efficace ricostruzione del tema del sogno divinatorio, dall’Antico Testamento a Boezio di Dacia, cfr. BOEZIO DI DACIA, *Sull’eternità del mondo, Sui sogni, Sul sommo bene*, L. Bianchi (a cura di), La Vita Felice, Milano 2017, pp. 127–168 (*Introduzione a Sui sogni*); L. SH. DAVIDSON, *Dreaming in Class: Aristotle’s De somno in the Schools*, in J. FEROS RUYS, J.O. WARD, M. HEYWORTH (ed. by), *The Classics in the Medieval and Renaissance Classroom. The Role of Ancient Texts in the Arts Curriculum as Revealed by Surviving Manuscripts and Early Printed Books*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 199–22, rende conto del dibattito scolastico sui sogni alla luce delle fonti antiche e medievali, latine e arabe, e della tradizione manoscritta. Infine per la ricezione degli *opuscula* aristotelici sul sonno e sui sogni nel Rinascimento, cfr. *Introduzione al recente AGOSTINO NIFO, Sui sogni*. Introduzione, traduzione e commento di V. SORGE, Mimesis, Milano–Udine 2016, pp. 7–60.

8. A. PALAZZO, *The Scientific Significance of Fate and Celestial Influences in Some Mature Works by Albert the Great: De fato, De somno et vigilia, De intellectu et intelligibili, Mineralia*, in A. BECCARISI, R. IMBACH, P. PORRO (hrsg. von), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, Meiner, Hamburg 2008 (CPTMA. Beihefte, 4), pp. 55–78: pp. 60–67; ID., *Albert the Great’s Doctrine of Fate*, in L. STURLESE (hrsg. von), *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, Böhlau, Köln–Weimar–Wien 2011 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 70), pp. 65–95: pp. 80–82.

9. RICKLIN, *Albert le Grand, commentateur*, p. 55. Il legame tra Socrate da un lato e la profezia e l’esperienza religiosa dall’altro è sottolineato anche nella tradizione arabo–islamica: cfr. JOLIVET, *Figures de Socrate dans la philosophie arabe*, pp. 83–85.

contributo su *De s.v.* III tr. 1. Allo studioso svizzero spetta il merito di aver sottolineato, per primo, la centralità di Socrate all'interno del discorso albertino sulla divinazione, di aver messo in luce il nesso essenziale tra Socrate e la profezia; un nesso che dipende, a mio avviso, non solo dalle teorie del filosofo ateniese in materia di divinazione, ma soprattutto dalla familiarità di Socrate con il divino, e che spiega l'alta considerazione in cui il suo personaggio è tenuto da Alberto e, addirittura, l'aura di sacralità da cui è circondato nel testo albertino.

Ma andiamo per ordine ed esaminiamo i testi. È innegabile che tra i filosofi che hanno trattato di divinazione, Socrate presenti caratteri di unicità. Egli non si limita a formulare una teoria sulla divinazione, ma ripone «grande fiducia» (*fidem magnam*) nella divinazione dei sogni, la giudica una delle scienze principali, scienza basata sull'interpretazione congetturale dei sogni. Così si esprime Alberto in un importante passo del libro III del *De s.v.*

Similiter autem est de Socrate, qui fidem magnam in somniorum ponebat divinatione et hanc dixit esse unam de principalibus scientiis, ut scilicet scientia haberetur de somniorum coniecturatione. Plato tamen cum Socrate concordare videtur sicut magister cum discipulo. Sicut enim narrat Apulegius Moderensis in libro *De dogmate Platonis*, etiam Socrates per somnium instructus Platonem puerum in discipulum assumpsit. Fertur enim Socratis somnium tale fuisse: “vidisse enim sibi visus est cygni pullum ex altari” qui secundum ritum Academicorum Cupidini consecratur et exaltatum “volasse et in eius gremio resedissee et postea olorem illum pennis caelum petissee, canore musico auditus hominum deorumque mulcentem”. Cum autem somnium hoc in Academia in conventu sociorum referret, ecce apparuit quidam Armon [Armon?: Ariston *Apul.*] nomine Platonem puerum offerens Socrati ut eum magistri commodo et utilitate imbutum redderet, quem cum aspexisset Socrates et ingenium intimum per physiognomiam de exteriori conspicatus est facie, statim exclamans ad socios, “Hic ille erat, amici”, inquit, ‘de Academia Cupidinis cygnus’¹⁰.

10. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. 1 cap. 1, ed A. BORGNET, Paris 1890 (Opera omnia, 9), p. 178a–b. In questo, come in tutti gli altri casi, presento le citazioni del *De s.v.* secondo la versione provvisoria messami a disposizione da Silvia Donati, che attualmente cura l'edizione critica del trattato nel *corpus* degli *Opera Omnia* dell'edizione di Colonia, alla quale va la mia gratitudine (cfr. p. 70). Questa versione presenta un consistente numero di varianti, alcune delle quali piuttosto rilevanti, rispetto al testo edito da Borgnet. Cfr. APULEIUS MADAURENSIS, *De Platone et*

Mentre gli altri filosofi, essendo semplici teorici, hanno una conoscenza del fenomeno divinatorio “dall’esterno”, puramente descrittiva, Socrate sperimenta in prima persona il sogno divinatorio (*per somnium instructus*). Alberto introduce a sostegno l’aneddoto narrato da Apuleio all’inizio del *De Platone et eius dogmate*, e precisamente nel primo paragrafo nel quale il filosofo di Madaura celebra le origini divine di Platone. Nella prospettiva di Apuleio il sogno premonitore di Socrate certifica l’eccezionalità del filosofo Platone. Socrate riferisce di aver visto un piccolo di cigno, che si era levato in volo dall’altare consacrato a Cupido secondo il rito degli Accademici, sedersi sul suo grembo, per poi risollevarsi in cielo deliziando uomini e dei con la melodia del suo canto. Mentre narrava questo sogno ai compagni riuniti dell’Accademia, apparve Armon–Aristone secondo Apuleio — che gli presentò un fanciullo di nome Platone perché lo educasse a proprio vantaggio e utilità. Socrate vi intuì dall’aspetto esteriore un ingegno profondo ed esclamò subito ai compagni che quello era il cigno dell’Accademia di Cupido.

Contrariamente all’approccio naturalistico del discorso di Alberto nel *De s.v.*¹¹, Socrate riconosce l’origine divina del fenomeno divinatorio, secondo l’etimologia attribuita agli Stoici: *divinatio* così si chiama in quanto immessa dagli dei¹². Subito dopo l’aneddoto del sogno pre-

eius dogmate, I 1, ed. C. MORESCHINI, Teubner, Stuttgart–Leipzig 1991, p. 88,4–12. Cfr. anche APULEIO, *De Platone et eius dogmate*. *Vita e pensiero di Platone*. Testo, traduzione e commento a cura di E. DAL CHIELE, Bononia University Press, Bologna 2016, pp. 56–57, con una lunga e documentata introduzione e una ricca e aggiornata bibliografia, che include tutti i maggiori studi su Apuleio pubblicati fino alla stampa del volume.

11. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. I cap. 8, p. 188a: «Nos autem in hoc opere tantum physice loquentes, videmus ex physicis nullo modo posse probari a deis vel intelligentiis huiusmodi influentias somniorum venire ad animas» (Donati, p. 81); Ivi, p. 189a: «non est necessarium haec (scil. somnia) deis attribuere vel intelligentiis si volumus physice loqui de ipsis» (Donati, p. 82).

12. Ivi, cap. 2, p. 179a–b: «Si enim Socratis imitari velimus peritiam, ut dicamus ideo dici divinationem, quia haec scientia non humana existens, a Deo immittitur [...]» (Donati p. 71). Cfr. anche ivi, cap. 1, p. 177b: «Quidam enim hoc deis immortalibus attribuunt, sicut Stoici, quod et ipsam dicunt sonare divinationis nominationem» (Donati p. 69). La fonte dell’etimologia dovrebbe essere il *De natura deorum* di Cicerone: cfr. ivi, cap. 8, p. 188a: «Tullius [...] probat esse deos in libro de *Natura deorum* [...] Nam et divinatio ex deis nomen accepit, eo quod divinatio non nisi per deos fit, ut asserit» (Donati, p. 81), il corsivo è mio. Cfr. CICERO, *De natura deorum*, II 4 n. 12, O. PLASBERG, W. Ax (edd.), Teubner, Leipzig 1933, p. 53,28–33; ID., II 65 n. 163, pp. 115,28–116,6. Cfr. anche ID., *De divinatione*, I 1 n. 1, W. Ax (ed.), Teubner, Stuttgart 1977 (ed. stereotypa editionis primae 1938), p. 1,5–9; I 5–6 nn. 10, p. 5,8–28.

monitore di Socrate, il domenicano tedesco riferisce il discorso rivolto da Socrate agli Ateniesi per celebrare la scienza della divinazione attraverso i sogni. Anche se in forma implicita e un po' ambigua, il passo conferma il carattere soprannaturale del sogno divinatorio. Socrate si limita a non contestare la validità della scienza divinatoria sperimentata dagli uomini di Atene e dai filosofi, confessando però di ignorare se sia una scienza divina. Evocando il classico sapere di non sapere, Socrate dichiara di sapere solo di essere ignorante («hoc solum me scire arbitratus sum, quod ignoro») perché non ha acquisito la scienza degli dei santi («scientiam deorum sanctorum non sum adeptus»).

Iste etiam Socrates scientiam divinationis in somnis magnifice extollens, ad Athenienses fertur exclamasse: “O viri Athenienses et philosophi, absit a me ut hanc vestram quam experti estis per somnia dicam falsam esse scientiam, sed hanc ut divinam me ignorare profiteor, humana me scire exiliter protestor et, ut verum dicam, hoc solum me scire arbitratus sum, quod ignoro, eo quod scientiam deorum sanctorum non sum adeptus”¹³.

In questo modo, Socrate da un lato riconosce validità conoscitiva ai sogni premonitori sperimentati dagli Ateniesi e dai filosofi, dall'altro, ammettendo di non potersi esprimere sulla loro natura divina perché non è in possesso di una scienza divina, associa, implicitamente, il sogno premonitore e la conoscenza che ne deriva alla scienza divina. In altri termini, Socrate non contesta ad Ateniesi e filosofi di aver avuto sogni premonitori, ma non è certo che in quel caso vi sia stata vera divinazione, perché la divinazione richiede un'ispirazione soprannaturale.

Che questa sia la corretta interpretazione da dare al passo è confermato dalla fonte, che, come già Thomas Ricklin¹⁴ aveva notato, è un luogo del *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia* di Averroè:

O homines, ego non dico quod vestra scientia ista divina sit falsa; sed dico quod ego sum sciens scientiam humanam.¹⁵

13. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. I cap. I, p. 178b (Donati p. 70: il testo presenta una variante rilevante rispetto al Borgnet: deorum sanctorum non sum adeptus deorum auctorum nondum sim adeptus Borgnet).

14. RICKLIN, *Albert le Grand, commentateur*, pp. 35–36.

15. AVERROES, *Compendia librorum Aristotelis qui parva naturalia vocantur*, AE. LEYDARD SHIELDS, H. BLUMBERG (edd.), *The Mediaeval Academy of America*, Cam-

Il passo è collocato in un contesto nel quale il filosofo arabo spiega che i sogni veri, non derivando da conoscenze preesistenti né da argomentazioni, sono trasmessi dall'intelligenza separata: ma prima di discutere della derivazione del sogno vero dall'intelligenza separata, Averroè introduce quello che sembra un inciso, presente solo nella *Versione Vulgata* del *Compendium*, nel quale propone la tesi dell'origine soprannaturale del sogno premonitore. Il sogno vero è trasmesso da un principio più nobile, un principio volontario, anzi da una realtà divina che si prende cura degli uomini in modo perfetto. La profezia, che rientra in questa forma di trasmissione, va ascritta a Dio e agli esseri divini, cioè agli angeli¹⁶. A questo punto seguono come logica conseguenza le parole attribuite a Socrate: egli non nega la validità della conoscenza attraverso il sogno, che, come si è appena visto, è una conoscenza di origine divina (*vestra scientia ista divina*), ma ammette che il suo sapere è puramente umano. Come avverrà in Alberto, l'ammissione di ignoranza serve ad accreditare la tesi di fondo, cioè che il sogno premonitore è trasmesso da Dio, che è di origine soprannaturale.

Degno di nota è un altro testo contenuto in *De s.v.* Il tr. 1 cap. 2. Secondo la consueta organizzazione della materia sul sonno e la veglia, nel secondo libro del suo *De s.v.* Alberto si confronta con il *De insomniis* di Aristotele. Lo Stagirita definisce inizialmente il sogno come un'affezione della parte percettiva dell'anima, in quanto immaginativa (1, 459a21–22) e alla fine del *De insomniis*, più precisamente, come «l'immagine generata dal movimento degli effetti residui della percezione quando si dorme, in quanto si dorme» (3, 462a29–31)¹⁷. In entrambe le circostanze Aristotele osserva anche che durante il sonno insorgono, in aggiunta ai sogni, pensieri veri (1, 458b15–18; 3,

bridge, Mass. 1949 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, versionum Latinarum, 7), p. 102,54–57: «Et ideo dicit Socrates ratiocinando hominibus Athenarum, “O homines, ego non dico quod vestra scientia ista divina sit falsa; sed dico quod ego sum sciens scientiam humanam”». Il passo di Averroè è una rielaborazione del noto passo dell'Apologia nel quale Socrate rivendica la natura eminentemente umana della sapienza da lui acquisita: cfr. *Apol.* 20d–e.

16. AVERROES, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia, Versio vulgata*, p. 102,50–54: «[...] et attribuitur principio nobiliori, scilicet principio voluntatis; immo est a re divina et ex perfecta sollicitudine circa homines. Et quia prophetia intrat hunc modum dationis, attribuitur Deo et rebus divinis, scilicet angelis».

17. Seguo la traduzione contenuta in ARISTOTELE, *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, L. REPICI (a cura di), Marsilio, Venezia 2003, p. 129.

462a28–29). Abbiamo cognizione di ciò perché, una volta svegli, quando si ricordi un sogno, è possibile distinguere le immagini oniriche dai pensieri avuti in relazione ad esse. Il riferimento ai pensieri in sonno è parte di un ragionamento più ampio di Aristotele finalizzato a dimostrare che sonno e veglia sono due contrari che, pur escludendosi reciprocamente, ammettono stati intermedi e sono tra loro convertibili. In questo contesto l'esistenza di "pensieri veri" in sonno associati ai sogni è una delle prove di questi stati intermedi e quindi di un passaggio graduale e reversibile tra il sonno e la veglia.

Alberto precisa la natura di questi pensieri, definiti come «qualcos'altro concepito che è derivato secondo l'intelletto» (*concipimus quiddam aliud, quod secundum intellectum elicitur de illo*), e "completa" quindi il discorso aristotelico con un riferimento a Socrate, al quale si deve una precisa tipologia delle "rappresentazioni mentali" che hanno luogo in sonno: il sogno propriamente detto, la divinazione e la profezia.

Nos autem praeter huiusmodi somnium frequenter dormientes videmus et *concipimus quiddam aliud quod secundum intellectum elicitur de illo* [...] manifestum est quod non omne phantasma quod est in somno proprie vocatur somnium [...] Propter quod Socrates in tria divisit ea quae occurrebant in somnis, et unum vocabat somnium et secundum divinationem, tertium autem prophetiam. Sed de his in sequentibus erit manifestum. Est autem hoc manifestum ex hoc, quod intelligimus aliquando certitudinaliter in somnis et concipimus in eis certam scientiam quae in vigilando tantum opinione opinabamur, et haec apprehensio nullo modo est somnium¹⁸.

Attraverso la distinzione attribuita a Socrate si attua pertanto un radicale cambio di prospettiva rispetto al *De insomniis* aristotelico. Alberto interpreta i pensieri veri di Aristotele come la conoscenza certa («intelligimus aliquando certitudinaliter [...] concipimus in eis certam scientiam») ottenuta attraverso le immagini oniriche, ma da quelle distinte, conoscenza certa di cui non c'è traccia nello scritto aristotelico¹⁹.

18. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, II tr. I cap. 2, p. 160a–b (Donati p. 50).

19. In più di una circostanza Alberto identifica con il contenuto intellettuale della divinazione i pensieri emergenti in sonno. Si tratta evidentemente di una forzatura della teoria esposta da Aristotele nel *De insomniis*: ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. I cap. 10, p. 192a–b: «Scias autem quod etiam in hoc gradu forma movens

La fonte del riferimento a Socrate è anche in questo caso il *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia* di Averroè. In un noto luogo del *Compendium* Averroè non solo pone la distinzione esplicita tra sogni, divinazioni e profezie, ma, contro gli scettici, sostiene che non vi è alcun uomo che non abbia sperimentato l'esistenza dei sogni divinatori. Le tre forme di conoscenza del futuro hanno un'origine soprannaturale e differiscono solo secondo l'intensità: i sogni sono prodotti dagli angeli, le divinazioni dai demoni e le profezie, con o senza intermediario, da Dio²⁰. Sulla derivazione soprannaturale dei tre tipi di premonizione in Averroè torneremo tra poco. Per mezzo della distinzione averroista tra "sogni", "divinazioni" e "profezie" Alberto supera l'impianto del discorso aristotelico sul sogno e sui suoi contenuti mentali (immagini oniriche alle quali possono essere associati pensieri) e apre uno spazio di legittimità alla divinazione, spazio inconcepibile tanto all'interno del *De insomniis* quanto del *De divinatione per somnum*.

Rinviando ad un luogo successivo di *De s.v. (in sequentibus)*, Alberto allude verosimilmente a III tr. 1 cap. 2, ove egli ribadisce che in alcuni sogni ci sono pensieri veri oltre alle immagini oniriche e che questi non sono propriamente dei sogni e teorizza la distinzione tra visione, sogno, e profezia²¹: la visione è un'apparizione — che consiste

venit a corpore, sed potentior intellectus animae talis qualem diximus superius esse sapientis animam nimia luce intellectus ex forma concipit *veras intelligentias*. Et hoc est quod dixit Aristoteles, quod *in somnis aliquando sunt verae intelligentiae*, et huc usque et non ultra procedit visio somnialis» (corsivi miei) (Donati p. 86).

20. AVERROES, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia, Versio Vulgata*, pp. 94,20–95,39: «Et post determinandum est de natura sompniorum et quod est sui generis de comprehensionibus divinis, que non acquiruntur per acquisitionem hominis. Dicamus igitur quod istarum comprehensionum quedam dicuntur sompnia, quedam divinationes, et quedam prophetie. Et quidam homines negant ista et dicunt ea accidere casu; sed negare ea est negare sensata, et maxime negare vera sompnia. Nullus enim homo est qui non viderit sompnium quod enuntiaverit sibi aliquid futurum. Et cum homo experimentaverit hoc multotiens videbit quod hoc non accidit casu, sed essentialiter. [...] quia causae eorum non differunt, nisi secundum magis et minus, sed tamen differunt secundum nomina propter hoc, quod vulgus dicit. Dicunt enim quod sompnia sunt ab angelis et divinationes a demonibus et prophetie a Deo, aut cum medio aut sine medio».

21. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. 1 cap. 3, p. 180b: «Revocetur igitur ad memoriam quod supra diximus, scilicet in aliquibus somniis esse veras intelligentias praeter ipsa phantasmata, et haec secundum Aristotelis doctrinam diximus non proprie somnia vocari. Distingueamus igitur dicentes quod aliud est visio, sicut somnium divinationem habens, et aliud est somnium et aliud est prophetia secundum philosophiam et non secundum theologos accepta» (Donati p. 73).

di immagini metaforiche o dell'immagine della cosa in quanto tale o dell'illuminazione intellettuale — che ha luogo in veglia quando, distolti i sensi dall'attività di percezione, l'anima si ritrae verso il suo interno. La profezia è una forma di rapimento intellettuale, nel quale l'uomo è istruito sugli eventi futuri e sulle cose occulte e al quale non può giungere per ricerca razionale. Il sogno divinatorio ha luogo solo in sonno attraverso immagini oniriche²². È quindi sulla base dello schema averroista (sogno, divinazione e profezia), opportunamente reinterpretato e depurato del suo riferimento a cause soprannaturali, che Alberto sviluppa il suo discorso sulla divinazione in *De s.v.* III 1 3–12. Egli critica le teorie dei vari filosofi e propone la propria originale dottrina, che si articola sulla tripartizione in sogno divinatorio, visione e profezia, suddivisi a loro volta al proprio interno in varie sottospecie per un totale di tredici forme di predizione gerarchicamente ordinate secondo un livello di chiarezza crescente (*De s.v.* III 1 10)²³.

Ma perché Alberto attribuisce la tipologia averroista delle forme di premonizione a Socrate? Ciò dipende verosimilmente dalla stretta analogia con le tre categorie individuate da Apuleio, questa sì espressamente attribuita al filosofo ateniese. In *De s.v.* III 1 8 Alberto espone e critica la dottrina stoico-socratica della profezia, largamente basata sul *De deo Socratis* di Apuleio²⁴, dottrina che propone una tipologia di forme di divinazione analoga a quella averroista, distinguendo tra sogni trasmessi dai demoni, visioni causate dagli dei corporei e profezie infuse dagli dei incorporei²⁵. Come detto, anche Averroè fa

22. Ivi, p. 181a: «[. . .] ita fit aversis sensibus et per revocationem ad interiora ligamentum sensuum in vigilia, et tunc aut per simulacra aut per propria sicut res est aut per illustrationem intelligentiae fiunt apparitiones verae et falsae, quae visiones a philosophis appellantur [. . .] Prophetia autem proprie vocatur quando homo per raptum intellectus sui illustratur de scientia futurorum vel aliorum occultorum ad quae non potest deveniri per inquisitionem et rationem. Somnium autem est in phantasmatibus et in somno solum». (Donati p. 73).

23. Le fonti dei tredici gradi della divinazione teorizzati da Alberto sono Maimonide (*Guida dei perplessi*, II, 45), Algazel (*Metafisica*, II, 5) e Macrobio (*Commento al sogno di Scipione*, I, 3): cfr. S. GIRALT, *Aristoteles imperfectus*, p. 46, n. 55. Non bisogna tuttavia trascurare il ruolo che, accanto allo schema tripartito averroista, ha giocato la classificazione macrobiana di *somnium*, *visio* e *oraculum*.

24. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. I cap. 8, pp. 187b–189a (Donati pp. 81–82).

25. Cfr. Ivi, p. 187b (Donati p. 81), che rielabora il testo di Apuleio: cfr. APULEIUS MADAURENSIS, *De deo Socratis*, 1–7 nn. 115–137, ed. C. Moreschini, pp. 1, 11–17, 8, ove si distingue tra dei olimpici che, pur invisibili, possono essere contemplati con gli

dipendere ciascun tipo di preconnoscenza da una causa soprannaturale. La combinazione delle due fonti, di Averroè ed Apuleio, accredita definitivamente Socrate come il teorico dei tre generi di predizione, ma lo conferma anche come il fautore dell'origine soprannaturale della divinazione.

Apuleio, Cicerone, il *Commento* di Averroè al *Sogno e alla veglia* di Aristotele e, come subito vedremo, il *Timeo* calcidiano: è sulla base di questo ventaglio di fonti e testi che Alberto costruisce l'immagine di Socrate cultore e teorico della divinazione. Autori e opere diverse, appartenenti a tempi e tradizioni disomogenee, che condividono però l'idea di fondo che il sogno divinatorio, la profezia e qualsiasi altra forma di conoscenza del futuro presuppongono l'infusione di una scienza superiore, un'ispirazione di carattere divino, la visione di una realtà divina.

In *De s.v.* I tr. 2 cap. 6, dopo avere individuato, secondo una prospettiva di ordine medico-naturalistico, la causa del sonno negli effetti del processo della digestione e assimilazione del cibo sulla «particula sensitivi», Alberto ripropone la distinzione aristotelica tra il sonno e altre forme di dissociazione dalla realtà come l'impotenza del senso o l'uscita di senno (*amentia*): ad esempio, la mancanza indotta per azione violenta come lo strangolamento o lo svenimento. Né le immagini e le apparizioni fantastiche di coloro che sono in uno stato di incoscienza sono propriamente sogni²⁶. A questo punto Alberto in-

occhi della mente (Giunone, Vesta, Cerere, Diana, ecc.), gli dei celesti, cioè gli astri percepibili con la vista, e i demoni, che colmano la frattura tra cielo e terra, essendo messaggeri delle richieste e preghiere degli uomini e latori dei soccorsi e delle illuminazioni superiori. Sul *De deo Socratis* e la demonologia di Apuleio: cfr. C. MORESCHINI, *Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio*, «Augustinianum» 29 (1989) (*Sogni, Visioni e Profezie nell'antico cristianesimo*), pp. 269–280. In generale su questo su tema esiste una vasta letteratura, per cui mi limito a rimandare a due recenti pubblicazioni corredate da un aggiornato apparato bibliografico: cfr. G.M.A. MARGAGLIOTTA, *Il Demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2012 (*Studia Classica et Mediaevalia*, 6); A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers Néoplatoniciens*, Brill, Leiden–Boston 2012, pp. 259–286.

26. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, I tr. 2 cap. 6, p. 147b: «Non enim est somnus quaelibet impotentia sensus vel amentia, ut diximus. Suffocatio enim aliqua in his quibus venae apprehenduntur in cervice et strangulantur et ceterae amentiae quae animae defectiones vocantur, et praecipue quae sunt cum syncopi, talem faciunt sensuum impotentiam et tamen non sunt somnus. Nam etsi fiat sic animo deficientibus phantasia et apparitio phantasmatum, sicut in somno fit, tamen nec illud est somnium proprie neque defectio talis est somnus» (Donati p. 35). Cfr.

troduce un altro esempio di alienazione dalla realtà sensibile, assente però nella fonte aristotelica: il rapimento estatico.

Videmus enim non numquam quosdam homines, quando vehementer intendunt in quaedam divina a sensibus remota, sicut in consideratione spirituum caelestium, alienari a sensibus et ex vehementia intentionis abstrahi ita quod quasi mortui videntur, quod quidam raptum vocant, et tunc, cum non sint occupati circa sensus, fit eis phantasma eius ad quod vehementer intenderunt et videtur eis quod deos et angelos videant; propter quod etiam Socrates in tali alienatione positus dictus est deum deorum vidisse.²⁷

È una condizione durante la quale gli uomini, intenti nella considerazione delle cose divine remote dai sensi, come gli spiriti celesti, si alienano dai sensi e si astraggono per l'intensità della loro contemplazione al punto da sembrare morti. Non essendo essi occupati nelle attività dei sensi, l'immagine fantastica della cosa sulla quale si sono intensamente concentrati prende corpo e sembra loro di vedere gli dei e gli angeli. Pare che anche Socrate abbia visto il "dio degli dei", mentre era alienato dalla realtà circostante. Alberto fonde in questo caso due fonti diverse: sembra far riferimento al luogo del *De deo Socratis* nel quale Apuleio descrive Socrate come uomo saggio e perfetto tra tutti e per questo capace di entrare in contatto con il suo demone personale, che lui onora e dal quale riceve protezione, soccorso e premonizioni²⁸. Il "dio degli dei" è invece un riferimento al demiurgo timaico (41a: «Dii, deorum quorum opifex idem paterque ego [...]»), artefice del mondo fisico e degli dei celesti, e che nell'interpretazione di Alberto diventa la causa prima che sfugge ad ogni comprensione umana²⁹. Sullo sfondo di queste fonti la lettura del passo lascia pochi dubbi sulla natura filosofica del rapimento di Socrate e della visione da lui sperimentata. La condizione di estasi che Alberto sta descrivendo pone l'intelletto

ARISTOTELES, *De somno et vigilia*, 3, 456b9–12. Cfr. anche ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, I tr. 2 cap. 1, pp. 139b–140a (Donati p. 25); cfr. ARISTOTELES, *De somno et vigilia*, 2, 455b2–13.

27. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, I, tr. 2, cap. 6, p. 147b (Donati p. 35).

28. Cfr. APULEIUS, *De deo Socratis*, 17 n. 157, p. 28,14–18.

29. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I tr. 2, cap. 1, B. GEYER (ed.), Aschendorff, Münster 1960–1964 (*Opera omnia*, editio Coloniensis, 16,1–2), p. 18,39–41: «[...] sicut deus deorum, dominus, qui non intelligitur nec enarratur nisi per formam sui causati primi vel secundi et sic deinceps».

umano in una condizione fuori dell'ordinario, consentendogli di intuire ciò che gli è normalmente precluso, la Causa prima: è una condizione raggiunta però attraverso l'intensità della contemplazione e non, come nel caso del rapimento cristiano, per una forma di grazia divina³⁰.

Alla luce di questi testi prende corpo un'immagine ben caratterizzata di Socrate. La sua capacità di entrare in contatto con il divino gli conferisce uno statuto peculiare: non si tratta evidentemente di un filosofo come gli altri, ma di un "filosofo divino", e quindi di un profeta. Il fatto che Alberto rigetti il punto chiave della dottrina socratica della divinazione, cioè la sua origine divina³¹, non va a detrimento del valore filosofico di Socrate, perché, a prescindere dalle dottrine che gli vengono attribuite, l'autorevolezza di Socrate riposa anche su altri fattori: rigorosi valori morali, il rapporto privilegiato con il divino, un'aura sacerdotale, indiscutibili abilità divinatorie.

Al di là del suo apporto dottrinale talvolta criticato da Alberto, Socrate svetta tra i filosofi perché è in grado di cogliere la natura divina del sapere profetico dato nei momenti privilegiati di astrazione dalla realtà circostante.

Duodecimus autem est qui sumitur iuxta quartum, et ille est primus gradus prophetiae de qua *philosophi sunt locuti*. Et ille est quando videntur expresse imagines rerum futurarum sicut eveniunt in vigilia aversis et interius retractis sensibus; talis enim praenuntiat occulta et futura. Et inde dictum est Hermetis quod spiritum divi-

30. Sul carattere gratuito del rapimento Alberto insiste nella *Quaestio de raptu*, ove il tema è trattato dal punto di vista teologico: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de raptu*, art. 2 §3, A. FRIES (ed.), Aschendorff, Münster 1993 (Opera omnia, editio Coloniensis, 25,2), p. 93,51–54: «Dicimus, quod quia in raptu obicitur animae deus, prout est obiectum bonorum in patria, tantae perfectionis anima humana non est perceptibilis sine maxima gratia». La peculiarità del rapimento descritto nella *quaestio* sta non nel suo trascendere i limiti naturali — non solo è oltre o contro natura —, ma nell'eccedere lo stato di via, dando l'accesso alla visione beatifica. Non è questo evidentemente il problema dell'estasi socratica, che è ottenuta attraverso uno sforzo straordinario, ma naturale, di contemplazione. Non va dimenticato che un articolo del Sillabo di Tempier condanna la teoria che spiega in termini esclusivamente naturali i fenomeni del rapimento e della visione: D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, Vrin, Paris 1999, p. 88, 33 (177): «Quod raptus et visiones non fiunt, nisi per naturam».

31. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. I cap. 8, pp. 187b–189a (Donati pp. 81–82); tr. 2 cap. 4, pp. 200b–201b (Donati, pp. 95–96).

num habeat talis homo. Et Socrates dicit omnino divinam esse hanc occultorum scientiam.³²

In *De s.v.* III 1 10 la profezia è descritta come uno stato nel quale, distolti i sensi dal mondo esterno e rivoltili al proprio intimo, è possibile percepire in forma distinta, durante la veglia, le immagini degli eventi futuri così come accadranno. In questa condizione privilegiata il profeta predice cose occulte e fatti futuri³³. Secondo Ermete quest'uomo ha uno spirito divino; Socrate ritiene che questa scienza delle cose occulte è completamente divina. Entrambi questi pensatori condividono il giudizio sull'eccezionalità di questa esperienza, che non è però una profezia rivelata, bensì una profezia filosofica, quella di cui i filosofi hanno parlato (*Philosophi locuti sunt*). Pur viziata all'origine dalla tesi che la divinazione sia un sapere soprannaturale dovuto alla trasmissione di scienza da parte di Dio, la dottrina socratica culmina quindi in una concezione filosofica della profezia perfettamente coincidente con quella di Ermete, dei altri grandi teorici della divinazione (Averroè e Maimonide) e dello stesso Alberto. Ma Socrate non è un teorico, perché a differenza dei semplici filosofi è, nei momenti di contemplazione estatica, capace di accedere all'intuizione del "dio degli dei", causa prima di tutta la realtà.

Alberto chiude il trattato 1 del III libro osservando che accanto alla profezia fisica, di cui parlano i filosofi e che è da lui esaminata, esiste la profezia di cui parlano i teologi e che ha a che fare con le ispirazioni divine. Nel *De s.v.* Alberto ha adottato l'approccio fisico procedendo più secondo la sentenza dei Peripatetici che secondo la propria, perché se avesse qualcosa da dire riguardo le ispirazioni divine la riserverebbe alle opere di teologia³⁴. Alberto inquadra Socrate in questo secondo modo della profezia (cioè quello della profezia

32. Ivi, tr. I, cap. 10, p. 193a (Donati p. 87).

33. Si tratta del dodicesimo dei tredici gradi nella gerarchia delle forme di divinazione individuate da Alberto. Il tredicesimo e sommo livello non prevede uno scarto qualitativo, ma un'intesificazione quantitativa: si tratta di un complemento della profezia, che ha luogo quando in veglia si prevedono beni occulti senza un'eccessiva astrazione dei sensi per un istinto delle cose celesti: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. I cap. 10, p. 193a (Donati p. 87).

34. Ivi, cap. 12, p. 195b: «Est autem et aliud genus visionis et prophetiae secundum altissimos theologos qui de divinis loquuntur inspirationibus, de quibus ad praesens nihil omnino dicimus, eo quod hoc ex physicis rationibus nullo modo potest cognosci. Physica enim tantum hic suscepimus dicenda plus secundum Peripateticorum sententiam prosequentes ea quae intendimus quam etiam ex nostra

teologica) citando un passo del *De deo Socratis*, nel quale sono evidenziati la sapienza e la pietà del filosofo ateniese³⁵. Ciò significa che Socrate non è un filosofo? Alberto asserisce che «Per hunc modum prophetiae primo surrexit prophetia Socratis in Academia» («Secondo questa modalità della profezia sorse in primo luogo la profezia di Socrate nell'Accademia»): in altri termini, l'esperienza profetica di Socrate è la prima nella linea di sviluppo che porta alla profezia divinamente ispirata a cui si interessarono i teologi cristiani, e anche Alberto in quanto teologo.

Socrate non è quindi un semplice profeta filosofo. Come sostiene Thomas Ricklin, «Socrate [...] est aussi présenté comme celui par lequel a commencé toute prophétie»³⁶. Di fronte all'eccezionalità

sententia aliquid velimus inducere; si quid enim forte propriae opinionis habemus, in theologicis magis quam in philosophicis Deo volente a nobis proferetur. Per hunc modum prophetiae primo surrexit prophetia Socratis in Academia» (Donati p. 90). Alla profezia rivelata di ispirazione divina in antitesi alla profezia filosofica Alberto dedica una *Quaestio de prophetia*. A proposito, cfr. B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Müller & Seiffert, Breslau 1940 (Breslauer Studien zur historischen Theologie. Neue Folge, 7), pp. 93–121; J.-P. TORRELL, *La question disputée De prophetia de Saint Albert le Grand. Édition critique et commentaire*, in Id., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge XII^e–XIV^e siècles. Études et textes*, Éditions universitaires, Fribourg 1992 (Dokimion, 13), pp. 119–204; M. SCHLOSSER, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Schönningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2000 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. NF, 43); A. RODOLFI, *Il ruolo delle immagini sensibili nella dottrina della conoscenza profetica di Alberto Magno*, «Annali del Dipartimento di Filosofia. Università degli Studi di Firenze» II (2005), pp. 79–107; A. PALAZZO, *Philosophi aliter loquuntur de prophetia quam sancti. Alberto il Grande e la profezia naturale*, in M. BETTETINI, F. PAPARELLA (ed. by), *Immaginario e immaginazione nel medioevo*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-La-Neuve 2009 (Textes et Études du Moyen Âge, 51), pp. 179–201: 183–186; A. RODOLFI, *Cognitio obumbrata. Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (Micrologus' Library, 74), pp. 108–18.

35. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. 1 cap. 12, pp. 195b–196b (Donati p. 90). APULEIUS, *De deo Socratis*, 17 n. 157, p. 28,14–29,2: «Igitur mirum si Socrates, vir adprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc deum suum cognovit et coluit, ac propterea eius custos — prope dicam Lar contubernio familiaris — cuncta et arcenda arcuit, praecavenda praecavit et praemonenda praemonuit, sicubi tamen interfectis sapientiae officiis non consilio sed praesagio indigebat, ut ubi dubitatione clauderet, ibi divinatione consisteret?». Si tratta dello stesso passo citato in forma implicita a proposito delle estasi contemplative di Socrate: cfr. *supra* n. 28.

36. RICKLIN, *Albert le Grand, commentateur*, p. 54.

di questo personaggio sembra incrinarsi la solidità della divisione tra filosofia e teologia, che aveva ispirato, come un principio metodologico, Alberto nella sua attività di commentatore del *corpus* aristotelico³⁷.

Socrate è dunque la compiuta personificazione del profeta, e tutto contribuisce a dare credito a questa immagine: la convinzione che la divinazione sia di origine divina, la conoscenza esperienziale del sogno divinatorio, le visioni da sveglio in preda al rapimento, l'intuizione del "dio degli dei", la profezia filosofica e le sue qualità morali. La sua esperienza diretta del divino lo mette su un piano diverso rispetto agli altri filosofi, perché ne fa l'iniziatore della profezia rivelata di cui tratteranno i teologi. Socrate presenta, pur nelle differenze, analogie con Ermete, anch'egli capace della profezia filosofica, dedito a una vita continente e retta, e stabilmente isolato dal consorzio umano³⁸. A differenza di Socrate, però, Ermete non è padre di ogni tipo di profezia, ma campione della profezia filosofica: filosofo-scienziato e «propheta philosophorum» come recita il *De mineralibus*³⁹.

2. Socrate astrologo

In un importante testo della *Politica* (V 9), Alberto riflette sul conflitto tra il determinismo intrinseco alla dottrina delle grandi congiunzioni e l'autonomia del volere umano. Nel caso specifico Alberto fa dipendere i mutamenti politici dai cicli cosmici delle costellazioni celesti⁴⁰.

37. Cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996, pp. 84-100.

38. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III tr. 1 cap. 5, p. 184a: «Oportet enim per studium longum et honestos mores et ordinationem affectuum animam ab exterioribus ad interiora revocare et claudere vias ne tumultus sensibilibus qui est in vigilia animam extrahat ad exteriora. Et si hoc iam multo tempore factum sit, ita quod iam evanuerint simulacra accepta per sensus et passiones animam pertrahentes ad alia, tunc divinatio certior erit. Et haec est causa quod Hermes et alii quidam divinationi studentes in antris desertis absconditi latuerunt» (Donati p. 76).

39. ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, III tr. 2 cap. 6, A. BORGNET (ed.), Paris 1890 (*Opera omnia*, 5), p. 81b. Su Ermete cfr. L. STURLESE, *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste*, «Archives de Philosophie» 43 (1980), pp. 615-634.

40. Sulla dottrina delle grandi congiunzioni in Alberto, mi permetto di rimandare ad un mio contributo di prossima pubblicazione, nel quale esamino la questione più nel dettaglio e con riferimenti a ampia letteratura in materia: A. PALAZZO, *Astrologia e*

In questo contesto Socrate è presentato come un astrologo della politica, perché a lui si deve il ricorso alla dottrina delle congiunzioni astrali come dispositivo teorico per la spiegazione delle trasformazioni della prima e migliore forma di governo (aristocrazia). Il testo in questione è in tanto più significativo in quanto il luogo della *Politica* aristotelica al quale Alberto fa riferimento (*Pol.* V 12, 1316a1–9) offre a questa interpretazione dell’opinione socratica come unico modesto pretesto l’affermazione che tutte le cose mutano in un certo periodo («id quod est, non manere aliquid, sed in aliqua periodo transmutari»), ove il concetto di «periodus», dall’evidente significato astronomico, non sembra tuttavia avere in questa circostanza valenze né connotazioni astrologiche precise.

Ma veniamo al testo di Aristotele. In *Pol.* V 12, 1316a1–9 si riferisce la tesi socratica intorno alla trasformazione della migliore costituzione. Secondo Socrate il mutamento ha una base numerica: «il principio è infatti contenuto nelle cose che hanno una base di tre a quattro che, moltiplicata per cinque, produce due armonie e significa il momento in cui il numero di questa figura diventa solido perché la natura produce talvolta uomini refrattari all’educazione». Questa dottrina si presta a varie critiche da parte di Aristotele (*Pol.* V 12, 1316a9–16b27).

Alberto introduce elementi astrologici estranei al resoconto aristotelico e interpreta l’opinione socratica come segue.

In isto capite ultimo Aristoteles improbat opinionem Socratis de causis transmutationum politiarum [...] Et ponit opinionem Socratis, et est haec, quod scilicet in qualibet civitate et regione, non mutatur prima et optima politia illius regionis usque ad periodum illi regioni ex coelestibus constitutam. Et ut hoc intelligatur, oportet accipere ex astrorum scientia. Dicitur enim a Ptolemaeo et ab Albumasar in libro *de Conjunctionibus gravium planetarum*, Jovis scilicet et Saturni, ex quibus causantur magna mundi accidentia et transmutationes per conjunctionem eorumdem de triplicitate in triplicitatem: et fit in quibuslibet ducentis quadraginta annis. Et hujus ratio est, quia conjunguntur de novo signo in novum signum in quibuslibet viginti annis octava parte anni minus: et tales conjunctiones duodecim faciunt in qualibet triplicitate: duodecies autem viginti faciunt ducenta et quadraginta. Et circa tertiam decimam conjunctionem faciunt in alia triplicitate: propter quod tunc mutatur quidquid tunc

in priori triplicitate factum est secundum habitationes hominum et natiuitates, propter virtutes diversas in figuris stellarum. Propter quod figura descripta super fundum alicujus civitatis, secundum numerum solidum, qui provenit ex ductu numeri in se in quadratum, non mutatur: quia solidus est et tetragona irradiatione Jovis et Saturni constituitur: et politia illa quae ex tali figura radiationis causatur, optima est illi loco: quia a coelestibus munitur, et non mutatur usque ad periodum alterius triplicitatis. Si autem describitur irradiatio super fundum aliquem civitatis secundum proportionem numeri heptagoni, sicut se habent tria ad quinque, ipsum enim tria continet et duas partes ternarii, quae proportio vocatur Graece epitrita, Latine sesquitercia in arithmetis, et tunc quando mutatur, non mutatur nisi ad politiam proportionalem sibi in proportione tali. Haec est positio Socratis.

Dicit autem in contrarium Aristoteles, quod secundum hoc opereretur, quod aliqui nascerentur pravi non mutabiles in contrarium: sed qui scilicet prava politia utuntur, pravi sunt: et quod necessitas pravitatis esset ex figura radiationis descriptae super fundum habitationis eorum: et hoc falsum est: quia licet quidam pravi nascantur ex dispositione stellarum et inerudibiles ad virtutes, tamen cum hoc fit in actibus voluntariis, qui nulla necessitate obligantur, continue possunt mutari de politia in politiam per solam causam voluntatis, et non tantum possunt mutari in politiam proportionem secundum proportionem, sed etiam in longinquam et omnino contrariam. Dicit etiam, quod secundum hoc Socrates non potest assignare causam quomodo tyrannis in tyrannidem mutetur. Et haec est tota sententia primae partis.⁴¹

Secondo la versione fornita da Alberto, Socrate ritiene che la prima e migliore costituzione di una città o di una regione rimanga immutata per tutto il periodo costituito dai corpi celesti. La scienza degli astri diventa indispensabile per comprendere ciò. Come infatti insegnano Tolomeo e Albumasar, nascita, vita e morte delle costituzioni politiche, come tutti gli altri grandi eventi terrestri («magna mundi accidentia et transmutationes»), sono il risultato delle grandi congiunzioni di Giove e Saturno che si verificano al passaggio da una triplicità all'altra. La teoria delle grandi congiunzioni, osservava Garin nel suo classico «Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento», è «una precisa filosofia della storia

41. ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri*, ed. A. BORGNET, V cap. 9, Paris 1891 (Opera omnia, 8), p. 549a-b.

innestata su una concezione dell'universo, e caratterizzata da un coerente naturalismo e da un rigido determinismo»⁴². Alberto non si limita in questo caso a proporre una visione generale del mondo fisico e umano, ma fornisce precisi dettagli tecnici: la durata di una triplicità è di 240 anni, durante i quali i due pianeti si congiungono per 12 volte, dal nono al nono segno, ogni venti anni, ciascuna volta per meno dell'ottava parte di un anno⁴³. Questo brano, apparentemente una citazione tratta dal *De magnis coniunctionibus* di Albumasar⁴⁴, è piuttosto un testo composito che combina, parafrasando, un passo del primo capitolo del I libro della più famosa opera di Albumasar con brani del suo *Introductorium maius*⁴⁵.

Quale che ne sia l'origine, la citazione assume connotazioni inedite, perché viene inserita da Alberto all'interno di un contesto numerologico di ispirazione platonica, che mi pare sostanzialmente estraneo alla teoria delle grandi congiunzioni. In particolare, secondo Alberto, ora la stabilità ora il sovvertimento del regimo politico dipenderebbero dalla proporzione numerica sottostante la figura descritta dai raggi proiettati da Giove e Saturno sulla base della città: astrologia, aritmetica e politica si trovano così inestricabilmente connesse l'una con l'altra. Se infatti i raggi congiunti di Giove e Saturno disegnano sulla base della città una figura secondo un numero solido, che proviene dalla forma del numero nel quadrato, la costituzione non è soggetta a mutamento, perché è solida e costituita dalla irradiazione tetragona di Giove e Saturno, e non muta fino al periodo della triplicità successiva; se invece i raggi si proiettano sulla super-

42. E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2007 (1^a ediz. 1976), pp. 18–19, vd. anche pp. 22–23.

43. Per una ricostruzione dello sviluppo storico della teoria congiunzionista, cfr. G. BEZZA, *Saturn–Jupiter Conjunctions and General Astrology: Ptolemy, Abū Ma'shar and their Commentators*, in Ch. BURNETT, D. GIESELER GREENBAUM (ed. by), *From Māshā'Allāh to Kepler: Theory and Practice in Medieval and Renaissance Astrology*, Sophia Center Press, Ceredigion, Wales 2014, pp. 5–48. Interessanti osservazioni sul concetto di *coniunctio* in Ch. BURNETT, *Coniunctio — continuatio*, in I. ATUCHA et alii (éd. par), *Mots Médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération International des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2011 (Textes et Études du Moyen Âge, 57), pp. 185–198.

44. ABŪ MA'ŠAR AL-BALĤĪ ĠĀ'FAR IBN MUḤAMMAD IBN 'UMAR, *On historical astrology. The 'Book of religions and dynasties': 'On the great conjunctions'*, ed. and transl. by K. YAMAMOTO, Ch. BURNETT, Brill, Leiden 2000.

45. ABŪ MA'ŠAR AL-BALĤĪ ĠĀ'FAR IBN MUḤAMMAD IBN 'UMAR, *Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum*, R. LEMAY (ed.), 9 vols., Istituto Universitario Orientale, Napoli 1995–1996.

ficie della città secondo la proporzione del numero di un ettagono, allora, quando muta, la costituzione si trasforma necessariamente nella costituzione a sé proporzionale nella medesima proporzione.

Il determinismo socratico, continua Alberto, è inaccettabile per Aristotele perché di fatto sopprime il ruolo della volontà, demandando tutta la vicenda politica umana all'orologio celeste. In particolare, se la dottrina socratica fosse corretta, dice Aristotele, alcuni nascerebbero malvagi senza possibilità di mutare nell'opposto e coloro che vivono all'interno di una costituzione malvagia sarebbero malvagi e la malvagità sarebbe una necessità causata dalla figura descritta dai raggi celesti sulla superficie dell'area abitata dagli uomini. Aristotele, invece, pur ammettendo l'esistenza di una disposizione trasmessa dalle stelle e tale da rendere alcuni malvagi e inatti ad apprendere le virtù, riconosce sempre la forza della volontà, che, mai costretta dalla necessità, può sempre agire, trasformando la costituzione nel suo opposto, e non è obbligata a modificarla in quella più simile secondo una proporzione imposta dai cieli.

Il punto di vista di Aristotele si contrappone a quello di Socrate: è questo un testo esemplare, nel quale si delinea con evidenza tutto il dilemma di Alberto, combattuto tra il desiderio di salvaguardare, con Aristotele, le prerogative della volontà e la possibilità di un mondo costruito dall'uomo, da un lato, e l'esigenza scientifica di ammettere il determinismo astrale e di estendere la regolarità dei periodi celesti anche alle vicende politiche e storiche e al mondo umano, dall'altro.

Illustrando la *littera* di Aristotele, Alberto insiste nel presentare l'opinione di Socrate nella prospettiva di un rigoroso determinismo astrale, assente nel testo aristotelico.

*Tamquam natura quandoque producente pravas et meliores politias, id est, quod hoc dixit Socrates, ac si opinaretur, quod natura ex vi stellarum de necessitate produceret quasdam politias meliores disciplina, id est secundum disciplina.*⁴⁶

A proposito di coloro che, corrotti dalla costituzione malvagia in cui sono nati, sarebbero necessariamente inatti alla virtù, Alberto sostiene che essi sono impossibili da educare e rendere buoni non in assoluto (*simpliciter*), ma solo secondo la disposizione delle stelle (*secundum dispositionem stellarum*). In altri termini, Alberto ammette-

46. ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri*, V cap. 9, p. 550a.

te una predisposizione innata al vizio, che può nondimeno essere contrastata con la forza d'animo e la volontà (*virtute animi*).

Secundo cum dicit, *Hoc ipsum dicens*, etc. laudat quod laudandum est in hac positione, et dicit: *Hoc ipsum dicens forte non male*. Et dicit *forte*, eo quod secundum dispositionem stellarum verum est, sed per necessitatem falsum. Et hoc est quod sequitur: *Contingit enim esse aliquos*, supple, secundum dispositionem stellarum, *quos disciplinari et fieri studiosos viros, impossibile est*, scilicet secundum dispositionem stellarum, et non simpliciter [...] virtute animi vinco meipsum, et traho me ad pulchra et honesta.⁴⁷

È interessante notare che la rilettura astrologica proposta da Alberto stravolge la tradizionale immagine di Socrate come maestro di virtù: il determinismo erode infatti ogni spazio per la libertà dell'agire e la responsabilità morale, rendendo superflua ogni domanda intorno alla definizione della virtù.

3. Socrate mago

Socrate è evocato da Alberto anche nei contesti più ambigui della magia e della pratica delle *incantationes*⁴⁸.

Sed id quod omnino destruere totam istam disputationem videtur, est, quod ab antiquo Trismegisto et Socrate postea et nunc a divinis et incantatoribus communiter asseritur, quod scilicet dii incorporei existentes, quos angelos vel daemones vocant, et animae exutae a corporibus moveantur de loco ad locum; cuius veritatem etiam nos ipsi sumus experti in magicis.⁴⁹

Nel *De anima* si trova questo passo, molto noto agli interpreti di Alberto Magno, da sempre incuriositi e sconcertati da quel «nos ipsi sumus experti in magicis»⁵⁰, che talvolta è stato frainteso come

47. Ivi, p. 55ob.

48. Sulla pratica delle *incantationes* cfr. B. DELAURENTI, *La puissance des mots. «Virtus verborum». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Éditions du Cerf, Paris 2007.

49. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, I tr. 2 cap. 6, ed. C. STROICK, Aschendorff, Münster 1968 (Opera omnia, Editio Coloniensis, 7,1), p. 32,24–31.

50. Cfr. e.g. L. STURLESE, *Saints et magiciens*, p. 617; A. de A. LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005, p. 19, n. 23; H. ANZULEWICZ, *Magie im*

l'ammissione da parte di Alberto di coltivare pratiche occulte. Socrate è associato a Ermete, a «divini» e incantatori a proposito del movimento degli spiriti incorporei e delle anime uscite dai corpi, ma la sua presenza sembra in questo contesto secondaria e di difficile spiegazione.

È però il *De mineralibus*, testo nel quale Alberto espone in maniera più sistematica le sue concezioni sulla magia, a legittimare le competenze di Socrate in materia di *incantationes*. Nel trattato terzo del libro II Alberto si confronta con la scienza delle immagini, che è parte di quel tipo di magia (*necromantia*) che è subordinato all'astrologia (*astronomia*) ed è degna di essere coltivata e praticata per la bontà dei suoi contenuti (*propter bonitatem doctrinae*)⁵¹.

Nel capitolo 6 di *De mineralibus* II 3 Alberto si occupa delle legature e delle sospensioni, cioè della pratica di legare o appendere al collo o ad altre membra pietre che, grazie alle loro virtù mirabili, possono recare giovamento o possono guarire in modo naturale. Tra i periti di questa tecnica ci sono anche Platone e Socrate.

Universalis autem virtus non est nisi virtus coeli, quae omnia generata ad esse deducit, et aliquid virtutis coelestis ad effectus aliquos mirabiles donat: quos, sicut dicunt Plato et Socrates, operantur cum convenienter membris alligantur et in collo suspenduntur. Cum autem Socrates dicat incantationem fieri per quatuor, scilicet suspensiones vel alligationes rerum, et impetrationes sive adjurationes, characteres, et imagines, et dementare dicit rationales animas, ita quod cadunt in timores et desperationes vel in laetias et confidentias, et per haec animae accidentia mutari corpora etiam ad infirmitates chronicas vel sanitates.⁵²

Verständnis Alberts des Grossen, in ATUCHA et alii (éd. par), *Mots médiévaux*, pp. 419–431: 419.

51. ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, II tr. 3 cap. 1, p. 48a. Sulla scienza delle immagini si vedano gli studi Nicolas Weill–Parot, ad es. N. WEILL–PAROT, *Causalité astrale et “science des images” au Moyen Âge: Éléments de réflexion*, «Revue d'histoire des sciences» 52/2 (1999), pp. 207–240; ID., *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance. Speculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e–XV^e siècle)*, Champion, Paris 2002. Sulla magia e la dottrina delle immagini in Alberto, cfr. P. LUCENTINI, *L'ermetismo magico nel secolo XIII*, in M. FOLKERTS, R. LORCH (hrsg. von), *Sicut itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*, Harrassowitz, Wiesbaden 2000, pp. 409–450: pp. 433–438. Cfr. anche ANZULEWICZ, *Magie*, pp. 419–431.

52. ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, II tr. 3 cap. 6, pp. 55b–56a.

I due filosofi ritengono che la virtù celeste sia capace di produrre effetti mirabili quando le pietre sono legate o appese in modo adeguato al collo o alle altre parti del corpo. Alberto aggiunge che secondo Socrate l'incantamento può essere prodotto in quattro modi: non solo attraverso le legature e le sospensioni, ma anche con preghiere o scongiuri, con caratteri e con immagini. Socrate ritiene inoltre che ciò possa condurre alla follia, precipitando le anime razionali nel timore e nella disperazione o spingendole alla gioia e all'entusiasmo. Queste passioni causano mutamenti nel corpo, generando malattie croniche o causando guarigioni.

Come si evince dalle ultime parole del passo citato, le *incantationes*, le *suspensiones* e le *ligaturae* hanno implicazioni di carattere medico; non a caso in ambito medico si sviluppò un dibattito sulla naturalità delle *incantationes* e la legittimità del loro uso a fini terapeutici⁵³. La fonte implicita del passo di Alberto, e quindi del riferimento a Socrate, è infatti il *De physicis ligaturis* o *De incantatione* di Qust'ā ibn Lūqā (830–910)⁵⁴, tradotto in latino verosimilmente da Costantino l'Africano nell'XI secolo⁵⁵, testo che fonda la pratica delle *incantationes* sulla reciprocità dell'influenza tra anima e corpo, sul legame stretto tra la malattia mentale e il disordine corporeo⁵⁶. Un elemento decisivo nel processo di guarigione è la *confidentia*, suscitata dall'*incantatio*, al punto che si arriva a parlare di effetto placebo della parola incantatrice. Se una radice platonica di questa teoria esiste, va cercata probabil-

53. Cfr. DELAURENTI, *La puissance des mots. «Virtus verborum»*, pp. 273–302; A. ROBERT, *Le pouvoir des incantations selon les médecins du Moyen Âge (XIII^e–XV^e siècle)*, in N. BÉRIOU, J.–P. BOUDET, I. ROSIER–CATACH (éd. par), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2014 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 13), pp. 459–489.

54. Il testo latino è edito in J. WILCOX, J. M. RIDDLE, *Qust'ā ibn Lūqā's Physical Ligatures and the Recognition of the Placebo Effect*, «Medieval Encounters» 1 (1995), pp. 1–50: p. 32: «Unde Socrates: Incantationes verba sunt decipientia rationabiles animas aut secundum imprecationem aut secundum timoris incussionem vel secundum desperationem». Il testo è alle pp. 31–39.

55. Su Qust'ā ibn Lūqā, cfr. J. WILCOX, *Our Continuing Discovery of the Greek Science of the Arabs: The Example of Qust'ā ibn Lūqā*, «Annals of Scholarship» 4 n. 3 (1987), pp. 57–74; sul testo di Costa ben Luca cfr. anche M.R. McVAUGH, *Incantationes in Late Medieval Surgery*, in G. MARCHETTI, O. RIGNANI, V. SORGE (ed. by), *Ratio et Superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2003 (Textes et Études du Moyen Âge, 24), pp. 319–345.

56. ROBERT, *Le pouvoir des incantations*, pp. 465–466.

mente nel *Carmide* (156d–157a), ove Socrate sostiene che l'anima si cura con gli incantesimi, che sono i bei discorsi, i quali generano la temperanza. Una volta che l'anima sia temperante, allora è semplice ridare la salute alla testa e al resto del corpo⁵⁷.

Agli occhi di Alberto, però, le *incantationes* sembrano collocarsi in una cornice meno rassicurante di quella medica. Le parole di Socrate rimandano a domini della magia dai contorni indefiniti, alludendo a una zona grigia nella quale i confini tra la necromanzia naturale, fondata sulla strumentalizzazione delle virtù naturali dei cieli, e la negromanzia “destinativa”, che ricorre all'invocazione di spiriti astrali e a prescrizioni liturgiche, si fanno vaghi e indistinti⁵⁸. Per questa ragione Alberto prende le distanze dalle parole di Socrate sul potere degli incantesimi, ribadendo di voler trattare qui, cioè nel contesto della scienza delle immagini, solo delle legature e delle sospensioni: «Nos enim non intendimus hic nisi de ligaturis et suspensionibus lapidum, et quem effectum habeant secundum Philosophos praecipuos»⁵⁹.

Gli autori medievali scrissero di Platone e di Socrate, li citarono frequentemente, conobbero i principali motivi e temi della filosofia platonica, furono profondamente platonici e platonizzanti in molti interessi, tendenze, dibattiti, ecc.; tuttavia, come si è detto, non lesero se non in piccola parte le opere di Platone, avendo accesso solo alla sezione del *Timeo* tradotta da Calcidio (17a–53c), al *Menone* e al *Fedone* tradotti nel XII secolo da Enrico Aristippo — la circolazione di questi due dialoghi rimase tutto sommato modesta se paragonata a quella del *Timeo* — e al *Parmenide*, disponibile all'interno del *Commento* di Proclo tradotto nel XIII secolo da Guglielmo di Moer-

57. J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e–XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2006, p. 125, n. 29, suggerisce due differenti fonti platoniche di Costa ben Luca: *Rep.*, IV, 435–443 e *Tim.* 69–72.

58. Da questo punto di vista è significativa la presenza dei caratteri nell'elenco degli strumenti attraverso i quali si ottiene l'*incantatio*. Nel *De mineralibus* i caratteri sono associati a pratiche liturgiche e alla devozione degli idoli: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, II tr. 2 cap. 5, p. 36a: «Oportet autem quod quodam carmine sacratus sit, et quibusdam characteribus mixtus: et si tunc arreptitii praesentes sint, divinando quaedam praedicunt: propter quod templorum pontifices isto lapide utebantur, et maxime in festis idolorum»; ivi, cap. II, p. 40b: «In magicis autem traditur quod phantasias mirabiliter commovet, principaliter seu praecipue si consecratus obsecratione et characterem sit, sicut docetur in magicis».

59. ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, II tr. 3 cap. 6, p. 56a.

beke, opera anch'essa dalla circolazione limitata. Questa peculiare condizione di "presenza e assenza di Platone", per usare una felice formula coniata da James McEvoy, spiega perché il Medioevo latino, non essendo soggetto alla "dittatura" interpretativa dei dialoghi platonici, abbia ricostruito molteplici figure di Socrate, attingendo a fonti, testimonianze, citazioni perlopiù indirette.

Alberto, meglio e più acutamente degli altri, seppe trarre vantaggio da questa singolare condizione di libertà ermeneutica, dipingendo un ritratto articolato del filosofo ateniese fondato su una pluralità di testimonianze — ritratto che l'analisi di tutti i contesti in cui Socrate è citato potrà restituire nella sua integralità: dagli scritti medioplatonici di Apuleio (*De deo Socratis* e *De Platone et eius dogmate*), dal *De divinatione* di Cicerone, dal *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia* di Averroè e dal *Timeo* trasse il Socrate profeta; dalla *Politica* di Aristotele il Socrate astrologo della politica, dal *De physicis ligaturis* di Qusṭ'ā ibn Lūqā il Socrate incantatore e mago.

Ne emerge un'immagine prismatica, le cui facce rispecchiano ciascuna un vasto ambito dottrinale (la divinazione, l'astrologia politica, la magia), nel quale Socrate assurge a figura paradigmatica. Socrate profeta, astrologo, mago: un ritratto che è dunque uno degli innumerevoli capitoli di quella lunga e straordinaria storia che ha trasfigurato, nel corso dei secoli, il padre della filosofia occidentale, facendone un mito storiografico, filosofico, letterario.

Nota su una nuova citazione di Alfredo Anglico nei *Meteora* di Alberto il Grande

ELISA RUBINO*

Introduzione

In occasione di un recente convegno, organizzato a Torino da Pietro Bassiano Rossi¹, ho potuto esaminare le citazioni di Alessandro di Afrodisia presenti nei *Meteora* di Alberto il Grande.

Il primo problema rilevato attiene alla datazione dell'opera albertina. Le citazioni di Alessandro sembrano infatti provenire tutte dalla traduzione latina del commento ai *Meteorologica* realizzata da Guglielmo di Moerbeke a Nicea intorno al 1260². Secondo la critica, però, Alberto avrebbe completato i *Meteora* entro l'anno 1257³. Tale discrepanza, tuttavia, non è segnalata neppure nell'edizione del testo albertino, curata da Paul Hossfeld nel 2003 per la prestigiosa edizione coloniense⁴. Su questo argomento mi riservo di tornare in un successivo e più approfondito lavoro.

Nella presente nota mi soffermerò, invece, soltanto su una occorrenza nel testo albertino, in cui Alessandro di Afrodisia, o meglio il

* Università del Salento.

1. *Alessandro di Afrodisia nel Medioevo e nel Rinascimento. Convegno internazionale in ricordo di Paolo Accattino*, 27–28 Ottobre 2017, Torino.

2. A.J. SMET, *Introduction*, in ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Commentaire sur les Météores d'Aristote*, A.J. SMET (ed.), Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Leuven–Paris 1968, pp. VII–CXXXII. Sulla datazione della *Translatio nova* di Guglielmo di Moerbeke si veda anche: ARISTOTELES, *Meteorologica. Translatio Guillelmi de Morbeka*, G. VUILLEMIN–DIEM (ed.), Brepols, Bruxelles 2008 (Aristoteles Latinus X 2.1), pp. 30–32.

3. ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, P. HOSSFELD (ed.), Aschendorff, Münster i. W. 2003 (Opera omnia, editio Coloniensis, 6,1), pp. V–VI.

4. Cfr. *ibidem*.

suo commento ai *Meteorologica*, viene esplicitamente citato. Si tratta, a dire il vero, di una citazione doppia, fino ad ora sfuggita alla critica, in cui il nome di Alessandro cela, come tra poco documenterò, quello di un altro noto commentatore medievale della meteorologia aristotelica, Alfredo di Shareshill o Alfredus Anglicus, che per primo nel Medioevo glossò il testo aristotelico.

1. Una fonte nascosta: Alfredo Anglico

Nel quarto libro dei *Meteora*, Alberto il Grande commenta l'ultimo dei quattro libri dei *Meteorologica* di Aristotele. All'inizio del primo capitolo Alberto annuncia di voler analizzare la dottrina aristotelica della commistione degli elementi semplici, rimandando ad una trattazione successiva le considerazioni sulla natura dei misti.

Vengono subito descritte sei operazioni del caldo e del freddo (delimitare, trasformare, inumidire, disseccare, indurire, ammorbidire), una in meno rispetto al testo aristotelico, dove viene elencata anche la capacità di 'unire' (συνφύσσεια), ma in conformità con la *Translatio vetus* di Enrico Aristippo. Prima di passare all'analisi delle qualità attive (caldo e freddo) e passive (secco e umido), che causano la mescolanza degli elementi, l'autore si sofferma sulle capacità congregativa e disgregativa del caldo e del freddo⁵. E per descriverle ricorre alle parole del grande commentatore greco: Alessandro di Afrodisia.

Scrive Alberto:

Diximus autem in libro *De generatione et corruptione* quod calidum est per se congregativum homogeniorum sibi et per accidens disgregativum heterogeniorum, frigidum autem per se congregativum homogeniorum et heterogeniorum sibi; eo quod calidum, quando attrahit subtilia, quae sunt homogenia sibi, sursum ad locum aëris et ignis et extrahit ea ex aqua et terra, tunc necesse habet dissolvere grossa, quae sunt sibi heterogenia, quia non evaporabunt ex ipsis subtilia, nisi disgregentur grossae partes eorum. Frigidum autem, eo quod motum habet ad centrum, inspissat subtilia heterogenia sibi et grossa, quae secum sunt eiusdem generis.

5. ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, pp. 209–211.

Dicit tamen ALEXANDER quod diffinitio ista, qua dicitur quod calidum est congregativum homogeniorum et frigidum heterogeniorum, simpliciter et universaliter intelligitur. Et hoc probat exemplo, quia si massa una componatur ex auro et argento et plumbo et ferro et lapidibus et in calidum agens proiciatur, calidum dissolvit massam illam et faciet congregari lapides cum lapidibus et aurum cum auro et unumquodque aliorum cum re sui generis⁶.

Alberto cita quanto effettivamente riportato nel quarto libro del commento alla meteorologia di Alessandro, ossia che il caldo possiede la capacità di congregare le sostanze omogenee e il freddo di disgregare quelle eterogenee⁷. A sostegno dell'affermazione di Alessandro adduce un esempio («Et hoc probat exemplo [...]») che, va osservato, non viene però dal testo di Alessandro. Chi ne sia l'autore, e come mai il suo nome non compaia, è ciò che qui vorrei mostrare: l'esempio non è infatti un'invenzione di Alberto.

Alla fine del XII secolo fu l'inglese Alfredo di Shareshill a commentare per primo il *Liber meteororum*⁸. A lui si deve anche la prima edizione latina dell'opera aristotelica sulla meteorologia. Sotto il titolo di *Liber meteororum* Alfredo riunì per la prima volta i primi tre libri dei *Meteorologica* di Aristotele, tradotti da Gerardo da Cremona dall'arabo in latino, il quarto libro tradotto da Enrico Aristippo dal greco, e un breve trattato avicenniano sui minerali (*De mineralibus*), da lui stesso tradotto dall'arabo. Non appena ebbe composto la raccolta, ne redasse anche il commento.

All'inizio dell'esegesi al quarto libro dei *Meteorologica* Alfredo commenta il lemma "terminantes" (378b15), traduzione latina del termine ὁρίζουσαι, utilizzato da Aristotele per indicare la capacità del caldo e del freddo di separare le sostanze con caratteristiche simili e dissimili (*unigena et non unigena*⁹), e cita Alessandro di Afro-

6. Ivi, p. 211,4–24.

7. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Commentaire sur les Météores d'Aristote*, p. 284,69–72: «Calidum quidem enim et frigidum determinantes congregativa dicimus, calidum quidem enim congregativum homogeneorum dicimus, segregativum autem differentium et alienorum, frigidum autem omnium dicimus congregativum homogeneorum invicem et alienorum [...]». Si vedano anche pp. 283,59–284,64.

8. Su Alfredo di Shareshill si veda: J.K. OTTE (ed.), *Alfred of Sareshel's Commentary on the Meteora of Aristotle*, Brill, Leiden–New York–København–Köln 1988, pp. 3–15; E. RUBINO, *Alfredo di Shareshill editore della meteorologia aristotelica*, «Giornale critico della filosofia italiana» 94 (2015), pp. 479–496.

9. Nel testo greco (*Met.* 378b16): «Τὰ ὁμογενῆ καὶ τὰ μὴ ὁμογενῆ».

disia, precisamente l'inizio del quarto libro del suo commento ai *Meteorologica*:

ALEXANDER ait: "Caliditas terminat et permutat unigena, frigiditas vero non-unigena." Unigena quidem sunt quecumque sunt unius generis, ut caro, os, argentum, aurum, et reliqua, quorum partes omnes et eiusdem complexa sunt, et idem nomen cum toto habent. Non-unigena vero quidem sunt, quorum compositio ex unigenis est, ut manus, pes, et massa ex argento et auro et ere composita. Terminant(sic) autem unigena calidum, cum non-unigena per unigena disseparat rationis causa. Massa ex argento et auro et ere concreta ex quot diversi generis rebus est composita, ex toto quidem per caliditatem in ea ebullitionem communem facientem separatur. Terminat itaque ea unigena, id est specificat non-unigena transformans in unigena. Frigiditas quoque terminat non-unigena, unigena transformans in non-unigena, ut cum aurum, argentum, et es liquefacta et se iuncta ratione coniunctionis ut prius unam massam conglutinant¹⁰.

Continuando il commento del passo di Alessandro, Alfredo scrive proprio di una *massa* composta da sostanze di generi diversi («*Massa ex argento et auro et ere concreta [...]»*), che si disgrega per l'ebollizione prodotta dal calore.

Tra il commento di Alfredo e quello di Alberto non poche sono le somiglianze.

Una sinossi dei due testi mostrerà più chiaramente il rapporto di dipendenza tra i commentatori.

10. ALFRED OF SARESHEL'S *Commentary on the Meteora*, p. 53,22–35.

Alfred of Sareshel's Commentary on the Meteora of Aristotle, Brill, Leiden–New York–København–Köln 1988, p. 53,22–35.

ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, P. HOSSFELD (ed.), Aschendorff, Münster i. W. 2003 (Opera omnia, editio Coloniensis, 6,1), p. 211,8–24.

ALEXANDER ait: “*Caliditas terminat et permutat unigena, frigiditas vero non-unigena.*” Unigena quidem sunt quecumque sunt unius generis, ut caro, os, argentum, aurum, et reliqua, quorum partes omnes et eiusdem complexa sunt, et idem nomen cum toto habent. Non-unigena vero quidem sunt, quorum compositio ex unigenis est, ut manus, pes, et massa ex argento et auro et ere composita. Terminant(sic) autem unigena calidum, cum non-unigena per unigena dissepant rationis causa. *Massa ex argento et auro et ere concreta ex quot diversi generis rebus est composita, ex toto quidem per caliditatem in ea ebullitionem communem facientem separatur.* Terminat itaque ea unigena, id est specificat non-unigena transformans in unigena. Frigiditas quoque terminat non-unigena, unigena transformans in non-unigena, ut cum aurum, argentum, et es *liquefacta* et se iuncta ratione coniunctionis ut prius unam massam conglutinant.

[...] *eo quod calidum, quando attrahit subtilia, quae sunt homogenia sibi, sursum ad locum aëris et ignis et extrahit ea ex aqua et terra, tunc necesse habet dissolvere grossa, quae sunt sibi heterogenia, quia non evaporabunt ex ipsis subtilia, nisi disgregentur grossae partes eorum.* Frigidum autem, eo quod motum habet ad centrum, inspissat subtilia heterogenia sibi et grossa, quae secum sunt eiusdem generis. Dicit tamen Alexander quod *diffinitio ista, qua dicitur quod calidum est congregativum homogeniorum et frigidum heterogeniorum, simpliciter et universaliter intelligitur.* Et hoc probat exemplo, quia si massa una componatur ex auro et argento et plumbo et ferro et lapidibus et in calidum agens proiciatur, calidum dissolvit massam illam et facit congregari lapides cum lapidibus et aurum cum auro et unumquodque aliorum cum sui generis.

Come si vede, sia Alfredo sia Alberto citano Alessandro di Afrodisia, ed in entrambi i casi si tratta, come detto, del quarto libro del commento ai *Meteorologica*. I due commentatori ricorrono poi all'esempio di una certa *massa* composita, e precisano che il calore fa evaporare («*ebullitionem*»; «*evaporabunt*») l'acqua ivi contenuta, disgregandone i diversi elementi che la compongono.

Certo, vi è anche qualche differenza. Nel testo albertino il bronzo, che nel commento di Alfredo compone la *massa* insieme ad altri materiali («*Massa ex argento et auro et ere concreta*»), viene sostituito da «*plumbo et ferro et lapidibus*», e il procedimento disgregativo delle parti eterogenee e di evaporazione della sostanza comune acquosa ad opera del calore viene separato dall'esempio della *massa* e collocato persino prima del nome di Alessandro. Inoltre, la citazione di Alessandro è resa con termini latini differenti: *caliditas* diventa *calidum*, *terminat et permutat* vengono resi dal solo *congregativum est*, e *unigena* e *non unigena* corrispondono ai lemmi *homogeniorum* e *heterogeniorum*. Diversità tuttavia facilmente spiegabili.

Alfredo non dispone di una traduzione latina e dunque per rendere il discorso di Alessandro ricorre ai termini latini della *Translatio vetus* del quarto libro dei *Meteorologica*, a lui molto familiare. Alberto invece ricorre probabilmente ad una traduzione latina dell'opera, quella di Guglielmo di Moerbeke, dove si legge per l'appunto: «*calidum quidem enim congregativum homogeneorum dicimus, segregativum autem differentium et alienorum, frigidum autem omnium dicimus congregativum homogeneorum*»¹¹.

È evidente dunque che la decisione di Alberto di citare il quarto libro, capitolo primo, del commento ai *Meteorologica* di Alessandro di Afrodisia dipende dalla lettura del commento di Alfredo, dal quale il maestro domenicano desume anche l'esempio della *massa* composta da elementi differenti, che non trova conferma nel testo di Alessandro di Afrodisia.

La fonte dell'intero passo albertino, sebbene taciuta dall'intellettuale domenicano, appare evidente: si tratta di Alfredo Anglico. Né alcun dubbio vi è che Alberto conoscesse il commento di Alfredo Anglico alla meteorologia. In un altro passo dei *Meteora*, infatti, nel libro terzo, Alberto cita esplicitamente l'autore inglese, utilizzando questa volta il suo commento al terzo libro della meteorologia ari-

11. Cfr. *supra* n. 7.

stotelica¹². Qualora, poi, ci si chiedesse se il nome di Alfredo non sia semplicemente scomparso dal testo albertino per l'errore di un copista, oltre alla tradizione manoscritta, che non sembra lasciare spazio a tale ipotesi, ci verrebbe in soccorso un passo del commento di Boezio di Dacia al quarto libro dei *Meteorologica*. Nella sesta *quaestio* «Utrum calidum disgreget» del commento boeziano, infatti, il nome di Alessandro di Afrodisia è presente insieme all'esempio della *massa* di materiale composito e al procedimento di evaporazione e di liquefazione per l'azione del calore; manca anche in questo caso però il nome di Alfredo Anglico:

Ad istud dicendum quod calidum, si accipiatur eius operatio immediata, disgreget, subtilia et levia segregando et grossiora et gravia relinquendo; et hoc manifestum est cum agit calidum in aquam *evaporando*. Frigidum vero congregat non solum homogenea, sed cum hoc quod comprimit aquam in glaciem aerem etiam tangentem aggregat et inspissat, qui ingrossatus ad aquam tendit, sicut e converso tendit ad superius per calidum. Si accipiantur operationes istorum mediatae et accidentales, sic congregant et disgregant. Sicut enim calidum separat subtile sic congregat grossum quod post separationem relinquit. Et ALEXANDER ponit *exemplum* de calido quia congregat per se in *massa* ex ferro, plumbo et argento coagulata; si ponatur in fornacem et *liquefiat*, quaelibet pars ad totum proprium redibit, sicut dicit, quamquam prius esset in ea permixtio¹³.

Ipotizzare che il nome di Alfredo sia accidentalmente scomparso dal testo di Boezio e da quello di Alberto sembra a questo punto difficile. Mi pare invece che si possa ammettere che già nell'originario testo albertino il nome di Alfredo non comparisse, e che in questa forma sia stato letto ed interpretato da Boezio.

Conclusioni

L'occorrenza di Alessandro di Afrodisia nei *Meteora* di Alberto, esaminata in questa breve nota, offre — a parere di chi scrive — un

12. ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, p. 188,70–73; *Alfred of Sareshel's Commentary on the Meteora of Aristotle*, p. 52,6–10. L'editore non ha purtroppo indicato in apparato la presenza di una citazione letterale di Alfredo Anglico.

13. BOETHIUS DE DACIA, *Quaestiones super IVm Meteorologicorum*, G. FIORAVANTI (ed.), Librarium G.E.C. GAD, Hauniae 1979, p. 9,9–21.

esempio del modo in cui Alberto interpreta le sue fonti e quanto profondamente ne conosce i testi.

Se si vorrà ricostruire interamente una citazione, infatti, le parti che la compongono non andranno cercate soltanto nel passo in cui si fa esplicito riferimento ad un autore, Alessandro di Afrodisia nel caso considerato. Occorrerà piuttosto rimettere insieme i piccoli frammenti che circondano il nome menzionato. Per poi scoprire, una volta cuciti insieme i singoli pezzi, che la vera fonte che ha ispirato l'intero passo albertino è rimasta nascosta per secoli tra le pieghe del testo.

Il passo nel quale la nostra citazione si colloca è infatti un bellissimo *patchwork* di piccoli pezzetti di testo, tutti riconducibili ad un solo autore, non ad Alessandro di Afrodisia — come ci si aspetterebbe — bensì ad Alfredo Anglico.

Nelle glosse alfrediane infatti, quasi un secolo prima del commento di Alberto, le parole di Alessandro sulla capacità del caldo e del freddo di separare e trasformare le sostanze simili e quelle dissimili avevano già trovato spazio ed erano state diffusamente commentate.

L'uomo temperante e continente nel *De bono* di Alberto Magno fra fonti classiche e *Ethica borghesiana*

IRENE ZAVATTERO*

1. Alberto *locupletissimus testes* della circolazione dell'*Ethica borghesiana*

Nel *De bono*, dedicato in massima parte alle virtù cardinali, Alberto Magno tratta della *temperantia* nel terzo trattato, dopo la *fortitudo* e prima della *prudentia* e della *iustitia*, credendo di seguire l'ordine con cui Aristotele tratta di queste virtù nell'*Ethica Nicomachea* (*EN*)¹. Questo errore è dovuto al fatto che nel 1242, data di composizione del *De bono*, Alberto non è ancora in possesso del testo aristotelico nella sua completezza, in particolare non dispone dei libri V e VI dove Aristotele tratta rispettivamente di *iustitia* e di *prudentia*. Come tutti i suoi contemporanei, a quest'altezza cronologica (*ante* 1250), Alberto conosce la versione latina dei libri I–III — l'*ethica nova* e *vetus*

* Università degli Studi di Trento.

1. Nello stesso errore cade anche IOHANNES DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentialiarum animae*, P. MICHAUD–QUANTIN (ed.), Vrin, Paris 1964, p. 170: «Philosophus vero in Ethicis primo agit de fortitudine, secundo de castitate, tertio de prudentia, quarto de iustitia». Inoltre ALBERTUS MAGNUS, *In III Sententiarum*, A. BORGNET (ed.), Paris 1894 (Opera omnia 28), dist. 33, a. 3, p. 611 dopo aver ricordato l'ordine seguito da Pietro Lombardo (giustizia, prudenza, coraggio e temperanza) e dal libro della *Sapienza* (temperanza, prudenza giustizia, coraggio), Alberto, considerando queste virtù dal punto di vista delle difficoltà che esse implicano, le classifica nel seguente ordine: forza, temperanza, prudenza e giustizia; ordine che sembra essere anche quello di Aristotele nell'*EN*: «Secundum rationes difficilis [...] sic fortitudo est prima, et temperantia secunda; et prudentia tertia, eo quod magis difficile eligere sagaciter operabilia [oggetto della prudenza] quam reddere unicuique quod suum est [oggetto della giustizia]; et ordinem hunc videtur prosequi Aristoteles in Ethicis».

— da cui attinge a piene mani nel *De bono*, e mostra di sapere che l'*EN* è composta di altri libri del cui contenuto è a conoscenza in modo approssimativo. Tuttavia, rispetto ai suoi contemporanei, Alberto conosce un'ulteriore sezione dell'*EN*: nel trattato sulla temperanza del *De bono* cita un buon numero di passi tratti dal libro VII, che egli chiama ottavo («unde dicit Philosophus in VIII Ethicorum»)². Tutti questi brani, di una certa ampiezza, sono rintracciabili nel frammento scoperto da Auguste Pelzer³ e che Georges Lacombe ha chiamato *Ethica borghesiana* perché tramandato dal codice *Borghesianus* 108 conservato presso la Biblioteca Vaticana⁴. Ai ff. 283r–289r, questo codice della fine del XIII secolo conserva frammenti del libro VII e di un terzo del libro VIII dell'*EN* in una versione che non coincide né con quella di Roberto Grossatesta (1246–47) che restituisce i dieci libri dell'*EN*, né con quella realizzata da Ermanno il Tedesco (1243) dell'epitome chiamata *Summa Alexandrinorum*⁵. Queste citazioni sono così estese e così numerose da riprodurre quasi integralmente il frammento del VII libro dell'*Ethica borghesiana*⁶ e da servire, in più d'un caso, a correggere il testo del codice vaticano⁷, come afferma René-Antoine

2. Il primo ad aver segnalato le citazioni della *borghesiana* in Alberto è O. LOTTIN, *Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque*, in Id., *Psychologie et morale aux XIIe–XIIIe siècles*, Louvain–Gembloux, 1942–1960, 6 voll., VI, pp. 315–331.

3. A. PELZER, *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle*, «Revue Néo-scholastique de Philosophie» 23 (1921), pp. 316–341, 378–412, in particolare 329–335; rist. in Id., *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain–Paris 1964, pp. 120–187, in part. pp. 135–141.

4. G. LACOMBE et alii, *Aristoteles latinus. Codices I*, Roma 1939, p. 67.

5. Precisamente l'8 aprile 1243, cfr. G.B. FOWLER, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250–1331)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 57 (1982), pp. 195–252, p. 252: «Expleta est-eius translatio ab Hermanno Theonico ex Arabico in latinum ex summa Alexandrinorum. Anno gracie MCCXLIII et VIII die Aprilis». Cfr. anche PELZER, *Les versions latines des ouvrages de morale*, pp. 142–149.

6. Frammenti del VII e dell'VIII libro sono tramandati anche dall'*Ethica hoferiana*, cosiddetta grazie al ms. Cambridge Amer., bibl. *Hoferiana*, Typ233H che conserva frammenti dei libri II–X dell'*EN*. Alcuni dei brani del VII libro citati da Alberto nel *De Bono* sono presenti anche nell'*Ethica hoferiana*, ma non tutti. Questo lascia ipotizzare che Alberto abbia una copia del codice *Borghesianus*. In attesa di fornire qualche ulteriore elemento a sostegno di questa ipotesi, facciamo riferimento ai frammenti del VII libro citati da Alberto con la denominazione di *Ethica borghesiana*.

7. Cfr. R.–A. GAUTHIER, *Introduction*, in ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.–A. GAUTHIER, J.Y. JOLIF, Louvain–Paris 1970, I, 113.

Gauthier che assume il *De bono* di Alberto come testimone (denominato α nell'apparato critico) per l'edizione dell'*Ethica borghesiana* nell'*Aristoteles Latinus*⁸.

Secondo l'ipotesi formulata da Gauthier, l'*Ethica borghesiana*, così come l'*Ethica hoferiana* (che raccoglie passi sparsi dei libri II–X), è un frammento della prima traduzione latina dell'*EN*. Grazie agli studi di Fernand Bossier⁹, da una ventina di anni sappiamo che il primo traduttore dell'*EN* fu Burgundio da Pisa che, intorno al 1150, tradusse dapprima i libri II–III (*Ethica vetus*), e in seguito verosimilmente tutti i libri mancanti, I e IV–X (*Ethica nova*)¹⁰. Di questa seconda fase di traduzione, i medievali conobbero soltanto il primo libro, denominato nei manoscritti come *Ethica nova*, mentre dei libri IV–X se ne sarebbero perse quasi totalmente le tracce, ancorché qualche rara (ma preziosa) attestazione¹¹ sembra dimostrarne l'esistenza, e ne sarebbero sopravvissuti soltanto dei frammenti (quelli che noi oggi chiamiamo *Ethica hoferiana* e *borghesiana*). Alcuni studiosi — innanzitutto Lorenzo Minio-Paluello e René-Antoine Gauthier, in seguito David Luscombe e Fernand Bossier¹² — hanno sostenuto che

8. Cfr. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea. Librorum II–X reliquiae siue 'Ethica hoferiana', 'borghesiana', etc.*, in ID., *Ethica Nicomachea. Translatio antiquissima*, Brill–Desclée de Brouwer, Leiden–Bruxelles 1972 (Aristoteles Latinus [= AL] 26, 2), pp. 99–124. Per uno studio dettagliato di questi frammenti, R.–A. GAUTHIER, *Praefatio*, in ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, Brill–Desclée de Brouwer, Leiden–Bruxelles 1974 (AL 26, 1), pp. CX–CXXXVII.

9. Cfr. i saggi citati nella nota seguente, senza dimenticare che Bossier ha portato a conclusione una pista di ricerca intrapresa dal fondamentale articolo di G. VUILLEMIN–DIEM, M. RASHED, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 64, 1 (1997), pp. 136–198.

10. F. BOSSIER, *L'Élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise*, in J. HAMASSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la «Latinitas»*, Actes du Colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M., 23–25 mai 1996, Louvain-la Neuve 1997 (Textes et études du Moyen Âge, 8), pp. 81–116; ID., *Les ennuis d'un traducteur. Quatre annotations sur la première traduction latine de l'«Éthique à Nicomaque» par Burgundio de Pise*, «Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie» 59 (1998), pp. 406–427.

11. Cfr. GAUTHIER, *Praefatio*, pp. CXXXV–CXXXVIII.

12. Cfr. L. MINIO–PALUELLO, *Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle*, «Traditio» 8 (1952), pp. 265–304, in part. 279, n.b28 e 289; R.–A. GAUTHIER, *Arnoul de Provence et la doctrine de la fronesis, vertu mystique suprême*, «Revue du Moyen Âge latin» 19 (1963), pp. 135–170, in part. p. 135, n. 21; D. LUSCOMBE, *Ethics in the Early Thirteenth Century*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER, M.–A. ARIS (eds),

la prima versione dell'*EN* fu integrale, ma i dati per dimostrarlo sono esigui. Dopo la scoperta di Bossier della paternità della traduzione, per poter confermare che la *hoferiana* e la *borghesiana* sono frammenti della prima versione latina¹³, è necessario rivedere l'enorme lavoro fatto da Gauthier di comparazione della *borghesiana* e della *hoferiana* con la *nova* e la *vetus* al fine di verificare se la terminologia e il metodo di traduzione coincidono con quelli così peculiari di Burgundio da Pisa¹⁴.

In questo contesto, è molto preziosa la testimonianza offerta da Alberto, che nelle sue opere giovanili mostra un progressivo aumento della conoscenza del testo dell'*EN* fino ad esserne, con il *Super Ethica*, il primo commentatore della versione integrale redatta da Grossatesta. Nel *De bono* Alberto offre un'abbondante testimonianza — tanto da essere definito *locupletissimus testes* da Gauthier¹⁵ — della circolazione del VII libro dell'*EN* in un periodo in cui non circolavano che i primi tre libri e in cui le altre traduzioni di Grossatesta e di Ermanno erano ancora da completare.

È lecito chiedersi, quindi, se Alberto, già negli anni del suo soggiorno parigino, conoscesse e possedesse la versione integrale redatta da Burgundio. Passando in rassegna le opere giovanili del domenicano¹⁶ troviamo nel *De natura boni* (1233–34), vari riferimenti alla *nova* e alla *vetus*, nonché due citazioni dalla *borghesiana*¹⁷. Queste non contengono alcun riferimento esplicito al libro da cui sono tratte, ma la corrispondenza con il frammento superstite del settimo libro è palese, come si può vedere dalla seguente sinossi:

Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter, Aschendorff, Münster 2005, pp. 657–684. Anche BOSSIER, *Les ennemis d'un traducteur*, p. 426 parla di una «traduction complète de l'Ethique».

13. Cfr. GAUTHIER, *Praefatio*, pp. CXVI–CXXV.

14. Circa le caratteristiche e la peculiare tecnica di traduzione di Burgundio, si veda R. SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Aracne, Roma 2016 (Flumen Sapientiae 1), pp. 55–76.

15. Ivi, p. CX: «Ethicae borghesianae locupletissimum testem habemus S. Albertum».

16. Per la cronologia aggiornata delle opere di Alberto, cfr. ALBERTUS–MAGNUS–INSTITUT (Hrsg. v.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch–Deutsch*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 28–31.

17. Cfr. apparato delle fonti in ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni*, E. FILTHAUT (ed.), Aschendorff, Münster 1974 (Opera omnia, editio Coloniensis 25,1), p. 129.

ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni*, E. FILTHAUT (ed.), Aschendorff, Münster 1974 (Opera omnia, editio Coloniensis 25,1)

ARISTOTELES LATINUS, *Ethica borghesiana*, R.-A. GAUTHIER (ed.), in *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima Libr. II-III sive 'Ethica Vetus' et Translationis Antiquioris quae supersunt sive 'Ethica nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana'*, Brill-Desclée de Brouwer, Leiden-Bruxelles 1972 (AL 26, 2)

p. 32, 70-73:

“Continens est”, ut dicit Philosophus in *Ethica*, idem quod “morans menti”, hoc est qui non statim mouetur in desideria uitiorum et concupiscentias.

p. 107, 5-8 [EN VII, 2, 1145b10-14]:

Et idem continens et morans menti, [...] continens autem sciens quia mala desideria non sequitur propter rationem.

p. 41, 30-35:

Et nota, quod Philosophus in *Ethicis* distinguit inter fornicatorem et incontinentem, scilicet quod fornicator est, qui incitat se in libidinem, incontinens, qui trahitur in libidinem temptantis concupiscentiae violentia; et ideo dicit, quod “fornicator peior est incontinente”.

p. 109,20-110,2 [EN VII, 8, 1150a 27-31]:

Omnibus autem utique videbitur deterior esse, si quis non concupiscens vel parum fecerit aliquid turpe quam si vehementer concupiscens, et si non iratus percusserit quam iratus ***. Ideoque fornicator deterior incontinente.

Alberto cita due passi che ricorrono più volte anche nel *De bono*, l'uno definisce l'uomo continente come *morans menti*, l'altro invece asserisce che il *fornicator* è peggiore dell'uomo incontinente. Nel seguito vedremo meglio l'uso che Alberto fa della prima di queste citazioni e quanto peculiarmente appartenga alla versione *borghesiana*.

Nei trattati, composti negli anni 1242-1245, *De sacramentis* e *De incarnatione*, le citazioni dall'*EN* sono sporadiche e non letterali¹⁸,

18. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis — De incarnatione — De resurrectione*, A. OHLMEYER, I. BACKES, W. KÜBEL (edd.), Aschendorff, Münster 1958 (Opera omnia, editio Coloniensis 26), p. 359.

mentre sono assenti nel *De resurrectione*. Degno di nota è, comunque, il riferimento, nel *De sacramentis*, alla dottrina dell'amicizia contenuta nel libro IX (1169b3ss) dell'*EN*¹⁹.

Nel *De IV coaequaevis*, redatto negli stessi anni, oltre a qualche citazione dal primo e dal terzo libro (*Ethica vetus*), si segnala una citazione dal libro IV²⁰, che in realtà è tratta dalla fine del III libro, il quale è spesso diviso in due, a volte anche in tre, libri²¹. Come già Pelzer aveva notato, alcuni manoscritti tramandano il libro III (ovvero il secondo della *vetus*) diviso in due parti, di cui la seconda è costituita dalla trattazione della virtù della temperanza e del coraggio²². Più significativa è invece una citazione dal libro VIII dell'*EN* riguardante il tema dell'amicizia che, come dimostra la sinossi, corrisponde alla lettera ad un passo della *borghesiana*: sembra, dunque, che Alberto possedesse della *borghesiana* anche il frammento dell'VIII libro, non solo gli eserti del VII citati nel *De bono*.

19. ID., *De sacramentis*, tr. IX, art. 4, p. 161,78–81: «Videtur, quod sit, quia amicitia ponitur ab Augustino et amicitia est de pertinentibus ad beatitudinem ut dicit Philosophus in IX Ethicae».

20. ID., *De IV coaequaevis*, A. BORNET (ed.), Paris 1895 (Opera omnia 34), pp. 704–705: «sed aliquid est in appetitu rationalis animae, quod non accipitur ab appetitu sensibilis animae secundum quod dicit Philosophus in IV Ethicorum, quod sunt delectationes animales, verbi gratia, honoris amor, doctrinae amor: uterque enim horum gaudet in quo amat nihil patiente corpore, sed mente magis». Cfr. *EN* III, 13, 1117b27–30, *AL* p. 44,16–19. Il seguente rinvio a *EN* VII, *ibidem*, p. 580: «Virtutes autem non supponunt hic ordinem specialem: sed accipitur hic virtus (ut dicit Philosophus in VII Ethicorum) quod virtus est optimorum operativa, licet non operetur ibi, circa delectationes et tristitias, sed circa exigentiam proprii officii» è in realtà un riferimento all'*Ethica vetus*, *EN* III, 2, 1104b26–28, *AL* p. 9,7–9.

21. Alcuni commenti all'*Ethica nova* e *vetus* riferiscono di un *liber Ethicorum* diviso in quattro libri; in particolare il cosiddetto “Commento di Parigi”, di cui ho in preparazione l'edizione critica, parla di cinque libri: ANONYMUS MAGISTER ARTIUM, *Lectura in Ethicam ueterem*, Paris Bibliothèque Nationale de France, lat. 3804A, f. 153va: «In tribus libris istius uoluminis et in libro precedente istum librum, seu in primo Ethice, determinat Aristoteles de uirtute in genere. In quarto autem istius libri et in aliis libris quos non habemus determinat Aristoteles de speciebus uirtutis et de earum differentiis. In quarto enim determinat de fortitudine; in quinto de castitate et illum quintum non habemus». Il maestro delle arti non solo mostra di non conoscere i libri successivi alla *vetus*, ma afferma anche di non possedere la fine del libro III dedicata alla temperanza (*castitas*).

22. Cfr. PELZER, *Les versions latines des ouvrages de morale*, p. 325. Chi parla di cinque libri, come il commentatore della nota precedente, considera libro IV la sezione di *EN* III dedicata al coraggio e libro V la sezione dedicata alla temperanza.

ALBERTUS MAGNUS, <i>De IV coaequaevis</i> , A. BORGNET (ed.), Paris 1895, pp. 488–489	ARISTOTELES LATINUS, <i>Ethica borghesiana</i> , pp. 118, 15–16; 120,27–121,1
Item, Philosophus in VIII Ethicorum, de amicitia: “Perfecta est quae bonorum amicitia et secundum virtutem similium”. [...] Item in eodem “Mali quidem amici erunt propter delectationis quaestum, secundum hoc simile existens, boni amici per se; secundum enim quod boni ni quidem simpliciter amici, hi autem secundum accidens”.	Perfecta autem est que bonorum amicitia et secundum virtutem similium. [...] mali quidem erunt amici propter delectationem vel questum, secundum hec similes existentes. Boni autem per se amici; secundum enim quod boni. Hii quidem igitur simpliciter amici, illi autem secundum accidens

Nel *De homine* (circa 1242) sono rintracciabili pochi riferimenti all’*Ethica nova* e *vetus* e quindi non ci sono elementi interessanti per la nostra ricerca delle citazioni albertine dei libri IV–X dell’*EN* nelle sue opere datate *ante* 1250²³.

Di estremo interesse è, invece, il *De bono* che, oltre a riportare una cinquantina di citazioni dai primi tre libri dell’*EN*, offre, come si è detto, un blocco corposo di citazioni dal VII libro, di cui in appendice forniamo la sinossi con il testo dell’*Ethica borghesiana*; nel prossimo paragrafo analizzeremo alcune di queste citazioni, interrogandoci sul perché Alberto le abbia inserite e su come si armonizzino con l’impianto argomentativo del *De bono*. In merito a questo trattato, si deve ancora sottolineare che, come già aveva notato Odon Lottin, i testi citati da Alberto come *liber VIII* si ritrovano tutti, senza eccezione, nell’*Ethica borghesiana*; infatti non occorre nel *De bono* alcuna citazione dal VII libro che non sia contenuta in questa traduzione di cui Alberto stesso afferma di avere soltanto degli *excerpta* («[...]»

23. Cfr. l’indice delle fonti esplicite, ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. ANZU-LEWICZ, J.R. SÖDER (edd.), Aschendorff, Münster 2008 (Opera omnia, editio Coloniensis 27,1), p. 604. LOTTIN, *Saint Albert le Grand et l’Éthique à Nicomaque*, p. 319, n.1 segnalava nell’ed. Borgnet un rinvio, sbagliato, al IV libro; nella nuova edizione tale rinvio risulta corretto nella lezione «in tertio Ethicorum», cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, p. 512,25–28.

Aristoteles in VIII Ethicorum qui *totus non peruenit ad nos, sed excerpta eius uidimus*²⁴). Sembra che Alberto non abbia avuto fra le mani la traduzione degli altri libri, se mai tale traduzione fosse esistita, perché, in caso contrario, avrebbe avuto l'occasione di citare il IV libro laddove parla della *magnificentia* come parte del coraggio (pp. 99–101) e della *fidencia* (pp. 101–103); in tali passi, invece, fa ricorso a Cicerone e all'*Ethica vetus*. Parimenti non cita mai il libro VI nella lunga sezione dedicata alla *prudentia* (pp. 217–258). Tuttavia, all'interno del capitolo sulla giustizia, precisamente nella sezione *De iustitia speciali* (pp. 300–307), Alberto rinvia, stando all'apparato delle fonti, per ben tredici volte alla dottrina di *Aristoteles* o del *Philosophus* su questo argomento²⁵. Sebbene mi pare che la questione necessiti di ulteriori approfondimenti²⁶, sembra potersi affermare che questi passi non dimostrano la conoscenza del libro V all'epoca della composizione del *De bono*, giacché, come gli editori hanno fatto notare nei

24. ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, H. KÜHLE et alii (edd.), Aschendorff, Münster 1951 (Opera omnia, editio Coloniensis, 28), p. 197, 31–35.

25. Cfr. *Ibidem*, p. 315. Va precisato che Alberto in questi passi non dice mai «in V libro» né «in libro de iustitia».

26. I tredici passi in cui si rimanda ad *EN V* (vedi nota precedente) non si trovano nell'*Ethica hoferiana* e non mi pare che ricalchino la traduzione del Grossatesta; quindi, pur ammettendo che la sezione *De iustitia speciali* sia un'aggiunta successiva, a quale traduzione dell'*EN* fa riferimento? In merito a questo gli editori non formulano ipotesi. Anzi, rischiano di creare alcuni malintesi: per sostenere che si tratta di una sezione aggiuntiva si basano 1) sul fatto che, secondo Lottin, Alberto non conosceva il libro V dell'*EN* prima del commento al III libro delle *Sentenze*, libro che noi oggi sappiamo di poco successivo al *De bono* e ipotesi, quella di Lottin, ancora da dimostrare; 2) sul riferimento ad un *commentator* che gli editori stimano essere, senza alcuna esitazione («citur etiam Commentum Michaelis Ephesii», Prolegomena p. XIII) il Michele di Efeso citato da Alberto nel suo secondo commento all'*EN*, quando ribadisce la stessa citazione. Si confrontino i due passi: ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, p. 301, 35–37: «Et sic sumitur a commentatore super Ethicam, qui dicit, quod iustitia est collectio omnium virtutum» e *Id.*, *Ethica*, A. BORGNET (ed.), Paris 1891 (Opera omnia 7), V, tr. 1, c. 4, p. 337: «Propter quod Michael Ephesius dicit, quod iustitia generalis perficitur ex omnium virtutum congregatione». Per quanto sia oggi noto che il *commentator* di *EN V* non è Michele di Efeso, è probabile che si tratti di uno dei commenti tradotti da Roberto Grossatesta nel 1246–47 cfr. H.P.F. MERCKEN, *The Greek Commentators on Aristotle's Ethics*, in R. SORABJI (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, New York 1990, pp. 407–443. Al di là dell'appunto critico rivolto alla fretolosità con cui gli editori hanno tirato le somme, è plausibile che quel commento al libro V sia materiale che Alberto nel 1242 non poteva conoscere, e quindi il *De iustitia speciali* è probabilmente un'aggiunta.

*prolegomena*²⁷, la sezione *De iustitia speciali* costituisce probabilmente un'aggiunta successiva, da ascrivere comunque ad Alberto ma redatta più tardi.

Per terminare l'*excursus* delle opere giovanili di Alberto si deve ora accennare al *Commento alle Sentenze*, su cui sarà necessario, ancor più che per le altre opere fin qui trattate, ritornare in futuro con uno studio di dettaglio²⁸. In effetti, il commento al III libro delle *Sentenze* (datato 1243) è particolarmente interessante per la nostra ricerca in quanto, come già Lottin aveva evidenziato, sembra mostrare una conoscenza più ampia dell'*EN*²⁹: 1) si fa riferimento ad un trattato specifico dedicato alla liberalità («facit de ea [largitate] tractatum specialem»³⁰), nel quale si riconosce il libro IV dell'*EN* che segue immediatamente la *vetus* e che Alberto non possedeva quando scriveva il *De bono*; 2) si accenna ad un *liber de iustitia* di cui Alberto sembra conoscere, a grandi linee, anche il contenuto, che dovrebbe corrispondere, sebbene non sia mai esplicitamente indicato come tale, al libro V dell'*EN*³¹; 3) si trovano tre riferimenti al V libro dell'*EN* che in realtà rinviano alla materia trattata all'inizio del VI libro dove Aristotele parla delle virtù intellettuali e della prudenza³².

Qualche anno dopo, nel commento al IV libro delle *Sentenze*, redatto nel 1249, invece, Alberto dà prova di conoscere tutta l'*EN*

27. Cfr. B. GEYER, *Prolegomena*, in *ibidem*, p. XIII.

28. Il commento al I e al II libro delle *Sentenze* (risalenti rispettivamente al 1243 e 1246) non contengono citazioni significative dall'*EN*.

29. Cfr. LOTTIN, *Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque*, pp. 322–325.

30. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sententiarum*, A. BORGNET (ed.), Paris 1894 (*Opera omnia* 28), p. 608.

31. *Ibidem*, p. 608: «Sed forte species iustitiae accipiuntur secundum speciales rationes debiti quod multiplicatur ex ratione naturae, ut in iustitia naturali, et ex ratione contractuum, et ex ratione status et beneficii et conditionis, sicut multipliciter determinari de iustitia Philosophus in Ethicis in libro de iustitia».

32. *Ibidem*, 407: «In V Ethicorum (Philosophus), dat aliam doctrinam de intellectu et prudentia et phronesis quam ipse dedit de castitate et fortitudine»; *ibidem*, 171: «Secundum Philosophum non omnes virtutes habent unius rationis medium; non enim habent omnes medium materiae virtutis inter multum et parum, ut dicit Aristoteles in V Ethicorum, sed habent quoddam medium quod est ratio recta, sicut illae quae sunt in ratione, ut prudentia et iustitia cum suis partibus»; *ibidem*, 493: «nec etiam in consuetudinali (virtute), ut dicit Philosophus in V Ethicorum (medium) est per unam rationem». Si segnala che qualche riga dopo il secondo brano, Alberto chiama *Ethica nova* il libro V, intendendo non il primo libro dell'*EN*, bensì probabilmente una nuova traduzione del quinto libro, cfr. LOTTIN, *Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque*, p. 323, n. 4.

nella traduzione del Grossatesta, inclusi i commenti bizantini³³, e nel 1250–52 redige il primo commento, il *Super Ethica*, basandosi su questa stessa versione.

Da questo rapido *excursus* si ricava che Alberto negli anni *ante* 1250, precisamente tra il 1233 e il 1243, non era in possesso di una traduzione integrale dell'*EN*. Egli conosceva per certo l'*Ethica nova*, l'*Ethica vetus*, e un frammento dell'*Ethica borghesiana*, tuttavia i vari riferimenti ad altri libri (IV, V, VI, VIII e IX) lasciano pensare che Alberto potesse attingere ad altri frammenti di una traduzione precedente a quella del Grossatesta. Resta da capire se si tratti di un'eventuale versione di Burgundio, ma gli elementi per stabilirlo sono, allo stato attuale delle ricerche, alquanto esigui.

2. Temperantia, castitas, incontinentia: «omnia nomina dicunt idem» ?

Sottolineata l'eccezionale importanza della testimonianza di Alberto nella storia della trasmissione dell'*EN*, è interessante chiedersi perché nel trattato sulla temperanza del *De bono* ci sia un così cospicuo numero di citazioni dal VII libro e quale sia la posta in gioco. Alberto illustra la dottrina della *temperantia* sulla base delle fonti classiche, soprattutto Cicerone e Macrobio, e del pensiero dei *sancti*, ovvero delle fonti teologiche, innestandovi numerose citazioni dall'*Ethica vetus*³⁴.

La virtù della temperanza è considerata prima in se stessa (q. I suddivisa in 6 articoli) e in seguito considerata nelle parti che la compongono: *continentia* (q. II), *clementia* e *modestia* (q. IV). La trattazione delle parti della temperanza si basa sulla divisione data da Cicerone nel *De inventione*: «*eius [temperantiae] partes continentia, clementia, modestia*»³⁵. Tuttavia, su questa tripartizione si inserisce la divisione molto più dettagliata che Macrobio propone nel *Commentarium in Somnium Scipionis*: «*temperantiam secuntur modestia uerecundia abstinentia castitas honestas moderatio parcitas sobrietas pudicitia*»³⁶.

33. Cfr. LOTTIN, *Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque*, p. 326.

34. ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, tr. III: *De temperantia*, pp. 114–216. Per il rapporto di Alberto con le fonti, cfr. A. COLLI, *Alberto Magno e la nobiltà. Genesi e forme di un concetto filosofico*, ETS, Pisa 2017, pp. 17–67.

35. CICERO, *De inventione*, E. STROEBEL (ed.), Leipzig 1915 (*Scripta quae manserunt omnia* 2), II, 54, n. 164.

36. MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, J. WILLIS (ed.), Leipzig 1970, p.

Alberto cita quattro di queste nove parti — *abstinentia* (q. II, artt. 3–9), *sobrietas* (q. II, art. 10), *castitas* (q. III), *pudicitia* (q. III, art. 17) — quali suddivisioni della *continentia* di Cicerone. Alla *modestia* ciceroniana, poi, Alberto collega (q. IV, art. 4) le tre virtù macrobiane *honestas*, *moderatio*, *parcitas*, incorporando così quasi tutta la classificazione macrobiana in quella ciceroniana.

In chiusura (q. V) tratta delle passioni perché la temperanza consiste in *passionibus innatis*³⁷, e perché, come afferma Macrobio, la temperanza assoggetta le passioni al giogo della ragione³⁸ e quindi è questo il contesto in cui è opportuno trattarne. Alberto lo fa con l'aiuto di due autorevoli *sancti*: Giovanni Damasceno e Nemesio di Emesa, quest'ultimo citato erroneamente come Gregorio di Nissa³⁹.

La struttura del trattato sulla temperanza rivela quanto Alberto si attinga alla dottrina dell'epoca delle virtù cardinali⁴⁰, ancorché mostri di conoscere bene anche l'*ethica nova* e *vetus* da cui cita molto frequentemente, soprattutto dal libro III dove Aristotele tratta della σωφροσύνη.

Come spesso accade nella prima metà del Duecento, anche nel caso del *De bono* la dottrina aristotelica delle virtù, insegnata da pochi anni a Parigi⁴¹, si sovrappone alla teoria morale precedente, intessuta

37. ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, tr. III, q. V, p. 195: «Consequenter quaeritur de passionibus. Cum enim fortitudo tota consistat in passionibus illatis, temperantia autem cum suis partibus in passionibus innatis, videtur utile determinare de passionibus, praecipue quia sancti, scilicet Gregorius Nixenus et Iohannes Damascenus determinant de illis».

38. Cfr. MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, tr. it. a cura di M. NERI, Bompiani, Milano 2007, p. 311.

39. Per uno studio approfondito di questa sezione del trattato, cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, pp. 113–145.

40. Cfr. O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge*, in *Id.*, *Psychologie et morale aux XIIIe–XIIIe siècles III*, 2, 1, pp. 99–150; *Id.*, *Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250*, in *Ibidem*, III–1, pp. 153–194, in part. 191–194; R.E. HOUSER, *The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2004; I.P. BEJCYZ, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages*, Brill, Leiden–Boston 2011, p. 137–153.

41. Le prime attestazioni dell'insegnamento dell'*ethica* risalgono agli statuti del 1215 e 1255, e si concretizzano nei primi commenti all'*Ethica nova* e *vetus*, cfr. G. WIELAND, *Ethica — scientia practica: Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster 1981; I. ZAVATTERO, *Moral and Intellectual Virtues in the Earliest Latin Commentaries on the Nicomachean Ethics*, in I.P. BEJCYZ (ed. by), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, ed., Brill, Leiden–Boston 2007, pp. 31–54.

di fonti classiche e teologiche, apparentemente senza creare problemi, ma in realtà determinando alcuni fraintendimenti o distorsioni nell'interpretazione del pensiero di Aristotele.

Il primo segnale della complicata sovrapposizione fra due tradizioni di pensiero diverse si manifesta nel problema di lessico sollevato da Alberto:

Quaeritur etiam iuxta hoc de nomine temperantiae. Hoc enim a Philosopho in Ethicis dicitur castitas et in alio loco continentia, a Tullio autem dicitur temperantia. Et quaeritur differentia horum nominum, cum nominent idem.

In vari passi dell'*Ethica vetus* (ad es. *EN* II, 7, 1107b5; *AL* p. 16,3; III, 13, 1117b25, *AL* p. 44,12), Alberto legge della virtù della temperanza chiamata con il termine *castitas*, mentre nell'*Ethica borghesiana* (*EN* VII, 1, 1145b3, *AL* p. 107,3) trova un passo sulla *continentia*, termine che alle sue orecchie suona equivalente a “temperanza” in quanto, come si è visto, secondo Cicerone la continenza è una parte della *temperantia*. La domanda, quindi, serve a chiarire la differenza fra i tre termini — *castitas*, *continentia*, *temperantia* — che sembrano denominare la stessa cosa (*cum nominent idem*). Nella risposta a questa obiezione, Alberto afferma che i termini sono sinonimi (*omnia nomina dicunt idem*) ma secondo diverse modalità degli atti della temperanza:

Ad id quod iuxta hoc quaeritur de differentia nominum. dicendum, quod omnia nomina dicunt idem secundum diversas rationes actuum temperantiae. Secundum enim quod est inspectrix medii, oportet ipsam cognoscere de extremis, unde medium componitur, et secundum hoc dicitur temperantia. Secundum autem quod regit appetitum concupiscibilis infectae et corruptae, sic dicitur castitas a castigando luxuriam concupiscibilis. Cum autem fomitis incendium magis exardescat in delectabile tactus et insit secundum sensualitatem, quae numquam potest corrigi, ut appetat recta nisi per miraculum, respectu actuum illius accipit temperantia nomen continentiae, eo quod illos motus non temperat nec castigat, sed omnino continet, quantum potest. Et ideo dicit Philosophus in VIII Ethicorum. quod “idem est continens quod morans menti”; incontinens autem non morans menti, sed statim sequens appetitum sensualem, qui incenditur in delectatione sensus⁴².

42. ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, pp. 121–122.

In quanto addetta alla ricerca del giusto mezzo (*inspectrix medii*), questa virtù si forma partendo dagli estremi per poi assestarsi nel giusto mezzo, ed è questa la ragione per cui si chiama *temperantia*. Quando assolve al compito di regolare l'appetito concupiscibile correggendolo dalle passioni infette e corrotte, questa virtù si chiama *castitas* perché provvede a "castigare" la lussuria dell'appetito concupiscibile. Quando l'incendio dell'eccitazione maggiormente brucia nella piacevolezza del tatto e si insinua attraverso la sensualità, tanto che solo per miracolo si riuscirà a desiderare le cose rette, allora la temperanza prende il nome di *continentia* perché essa né tempera, né castiga questi atti, bensì li contiene per quanto possibile. In concreto, assegnando a ciascuna delle tre denominazioni un ruolo specifico, Alberto tenta di giustificare il fatto che tutti e tre i nomi indicano la stessa virtù.

In questa confusione terminologica cadono anche i suoi contemporanei⁴³ che innestano la dottrina di Aristotele, conosciuta in modo parziale, sulla tradizionale dottrina teologica della temperanza come virtù cardinale. Alberto, però, compie un passo ulteriore rispetto ai teologi e ai maestri delle arti della prima metà del XIII secolo perché attinge all'*Ethica borghesiana*: egli crede che Aristotele stia descrivendo la stessa virtù (o aspetti di una stessa virtù), nel II–III libro come nel VII, quando invece nel primo caso si tratta di σωφροσύνη e nel secondo di ἐγκράτεια. Per Aristotele, come spiega Gauthier, la virtù della temperanza (σωφροσύνη) stabilisce nell'uomo un'armonia profonda al punto che scompaiono completamente in lui i desideri cattivi; la continenza al contrario lascia sussistere nell'uomo la lotta: il continente prova desideri negativi, in particolare quelli della carne, benché egli non vi ceda⁴⁴. Ne risulta, quindi, che per Aristotele la continenza non è una virtù, ma una specie di misto di virtù e di vizio, una "semi-virtù", così come il suo opposto, l'incontinenza, è un "semi-vizio"⁴⁵. In contraddizione con il pensiero aristotelico, la terminologia cristiana tradizionale, a partire da San Paolo e Agostino, sotto l'influenza della terminologia stoica, considera la continenza una vir-

43. LOTTIN, *Les vertus cardinales et leurs ramifications*, pp. 189–191.

44. R.–A. GAUTHIER, *Les trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 16 (1947–48), pp. 187–336, qui p. 300.

45. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VII, I–II; I, 13, 1102b13–28 e l'affermazione esplicita del libro IV, 15, 1128b33–34, cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. C. Natali, Laterza, Bari 1999, p. 169: «il dominio di sé non è una virtù, ma è una certa mescolanza».

tù, la virtù della castità. È dunque nella concezione di *continentia* che risiede il problema: la dottrina evangelica della continenza–castità non viene scalfita dalle novità del testo aristotelico — sarà Tommaso d’Aquino a ristabilire il ruolo della continenza togliendole il rango di virtù⁴⁶ —, bensì è l’interpretazione del testo aristotelico che viene piegata e armonizzata alla dottrina cristiana corrente. Alberto è il primo esempio di questa forzatura in merito alla *continentia* perché per primo attinge al VII libro dell’*EN*, attraverso i frammenti della *borghesiana*, ma egli di certo non era consapevole del termine greco (ἐγκράτεια) soggiacente e del suo significato originario.

A parziale discolta di Alberto e dei suoi contemporanei, va infatti detto che la traduzione di Burgundio da Pisa aveva contribuito a creare il fraintendimento: egli sceglie di tradurre σωφροσύνη con *castitas* e il suo contrario ἀκολασία con *incontinentia*⁴⁷. È dunque Burgundio ad introdurre nel testo aristotelico termini ben noti e carichi di significato per la teologia dell’epoca: *castitas* e *incontinentia* — scelta lessicale che sarà di lì a poco abbandonata dal Grossatesta che tradurrà *temperantia* e *intemperantia*⁴⁸.

Nell’*Ethica borghesiana* (*EN* VII, 2, 1145b9) il traduttore — verosimilmente Burgundio da Pisa — rende ἐγκράτεια con *continentia* e il suo contrario ἀκολασία con *incontinentia* anticipando le stesse scelte lessicali che farà il Grossatesta.

Di fronte a queste traduzioni, il giovane Alberto leggendo *incontinentia* nel II libro e *incontinentia* nel VII libro in quanto contrari, rispettivamente, di *castitas* e *temperantia*, si sente ancor più legittimato a dar ragione a Cicerone e Macrobio che consideravano *castitas* e *continentia* come parti della *temperantia*⁴⁹.

46. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II–II, q. 155, cum textu ex recensione leonina, cura et studio P. Caramello, Marietti, Taurini–Romae 1948, III, pp. 727–731.

47. *EN* II, 5, 1197b5, AL p. 16,2–3: «medietas quidem castitas, superhabundancia autem, incontinentia». Cfr. R.–A. GAUTHIER, J.Y JOLIF, *Commentaire*, in ARISTOTE, *L’Éthique à Nicomaque*, II,1, p. 249: «le mot grec signifie ‘intemperance’ (ἀκολασία), veut dire étymologiquement: le vice de celui qui n’a pas été corrigé. L’intempérant, c’est, tout comme l’enfant mal élevé, celui qui n’a pas été corrigé».

48. AL p. 173,6–7: «medietas quidem temperancia, superhabundancia autem, intemperancia».

49. Molto interessante è la risposta di Alberto alla domanda dell’art. 1 della q. 2 (Quid sit continentia), ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, p. 135,45–55: «Dicendum, quod Tullius valde large accipit temperantiam, ut supra diximus, scilicet secundum quod temperat in materia principali et secundaria, quae tamen ordinatur ad delectabile

3. La retta ragione dell'uomo «*continens et morans menti*»

Rimandando ad altra sede l'analisi puntuale delle venti citazioni della *borghesiana* — concentrate nell'articolo 6 della q. I *De temperantia in se* e nella q. V *De passionibus* —, ci soffermiamo su un tema specifico che ci sembra stia a cuore ad Alberto: l'importanza del ruolo della ragione per l'uomo temperante e continente.

Confrontando la traduzione della *borghesiana* con quella del Grossetesta del passo di *EN VII*, 2, 1145b10–14, in cui Aristotele distingue il continente dall'incontinente, si vede chiaramente che le due versioni si differenziano per un sintagma che rende peculiari entrambe:

ARISTOTELES LATINUS, *Ethica borghesiana*, p. 107, 5–8.

Et idem continens et morans menti, et incontinens et [mobilis] excedens mentem. Et incontinens quidem sciens quia mala operatur propter passionem, continens autem sciens quia mala desideria non sequitur propter rationem.

ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grossatesti Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'*. *Recensio pura*, Brill–Desclée de Brouwer, Leiden–Bruxelles 1972 (Aristoteles Latinus 26, 3), p. 272, 14–17.

Et idem continens et permanens in ratione, et incontinens et egressivus a ratione. Et incontinens quidem sciens quoniam prava, agit propter passionem, continens autem sciens quoniam prave concupiscentie, non sequitur propter rationem.

Il sintagma *morans menti* doveva sembrare particolarmente espressivo ad Alberto visto che lo cita spesso nel *De bono*, ma anche, come

in sensu secundum vitam temporalem. Et ideo continentiam ponit partem eius, secundum quod continentia dicit refrenationem in delectabili gustus et tactus, et ideo continentia secundum Tullium idem est quod temperantia stricte accepta, sicut sumit eam Aristoteles in *Ethica* (III, 15, 1119b15–17), unde etiam appellat eam castitatem vel continentiam et non temperantiam». In questo passo Alberto sembra confortato di trovare un luogo in cui Aristotele è d'accordo con Cicerone, in realtà è la scelta di Burgundio di tradurre σωφροσύνη con *castitas* a determinare l'accordo.

abbiamo visto, nel *De natura boni*, e ancora vi fa riferimento nel *Super Ethica*⁵⁰ quando sta commentando la nuova versione del Grossatesta, di cui ovviamente conosce l'espressione «permansivus in racione».

Da quanto abbiamo detto nel paragrafo precedente circa l'equivalenza di temperanza e di continenza, sappiamo che, a dispetto della *littera* di Aristotele, per Alberto nel *De bono* l'uomo temperante e l'uomo continente coincidono. La definizione di continente come «colui che sa tenere fermo il suo ragionamento» (*morans menti*) vale, quindi, anche per l'uomo temperante, e, di converso, la definizione di incontinente come colui che «devia rispetto al suo ragionamento»⁵¹ vale anche per l'intemperante.

Il passo della *borghesiana* citato in sinossi serve ad Alberto, nell'art. 6 della q. I⁵², per distinguere, nell'ambito della dimensione volontaria, la *temperantia vel castitas* dalla *fortitudo* («Ad id quod ulterius quaeritur de differentia fortitudinis et castitatis vel temperantiae penes voluntarium»). Grazie alle premesse che abbiamo fatto, non ci sorprenderà che Alberto usi la definizione di continente per mostrare come l'uomo temperante segua maggiormente la *recta ratio* di quanto non lo faccia l'uomo coraggioso: negli atti della continenza, dice Alberto, siamo più padroni («magis sumus domini») delle nostre azioni di quanto non accada negli atti del coraggio, e questo perché il continente sa rimanere saldo nel suo ragionamento (*morans menti*)⁵³. *Mens*, commenta Alberto, è sinonimo di *recta ratio*; in

50. Si noti come la conoscenza del testo integrale dell'*EN* abbia modificato la lettura che Alberto dà del sintagma, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, I-II, W. KÜBEL (ed.), Münster 1968–1987 (Opera omnia, editio Coloniensis 14, 1–2), lib. I, lectio XVI, p. 83: «Et dicitur hic continens non a speciali virtute, sed ab universalibus rectitudine omnium inferiorum virium, quas retinet a passionibus ad imperium rationis, sicut dicitur in septimo huius, quod continens dicitur morans menti, id est in dispositione mentis»; lib. IV, lectio XVI, p. 303, 83–87: «continens dicitur morans menti et ideo perficit rationem, secundum quod immiscet se passionibus, ut non deducuntur ab eis». Circa il nuovo approccio di Alberto al pensiero etico di Aristotele nel *Super Ethica*, cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996, pp. 76–84.

51. Secondo la traduzione di C. Natali, cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari 1999, p. 259.

52. ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, p. 130,5–7: «Art. 6. Qualiter distinguatur temperanti ab his quae non sunt temperantiae et videntur et qualiter etiam a fortitudine».

53. Si veda nell'Appendice il brano estratto da ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, p. 132,17–40.

essa il continente dimora (*manens vel morans*) mentre da essa l'incontinente si allontana. Tuttavia, rimanere saldi in qualsiasi opinione non è continenza, così come abbandonare qualsiasi opinione non è incontinenza, bisogna discernere e saper abbandonare un'opinione falsa che, altrimenti, ci farebbe cadere nel vizio. Bisogna insomma seguire l'esempio — conosciuto da Alberto grazie ad un passo della *borghesiana* — di Neottolemo che rivela a Filottete l'inganno organizzato da Ulisse per sottrargli l'arco necessario alla vittoria su Troia: Neottolemo non ha mantenuto salde delle convinzioni che erano errate, per questo è da lodare. Questa *studiosa incontinentia*, come è definita nella *borghesiana*, è una specie virtuosa di incontinenza che mostra — secondo Alberto, per il quale, lo ribadiamo, *continentia* e *temperantia* nel *De bono* indicano la stessa virtù — quanto l'uomo temperante sia maggiormente padrone delle proprie azioni rispetto all'uomo coraggioso. Nell'ambito del coraggio, dice infatti Alberto, accade il contrario rispetto a ciò che si narra di Neottolemo, vale a dire non si recede dalle proprie posizioni, non ci si ricrede perché le azioni coraggiose sono «più estorte e perciò meno volontarie» («plus extorta et ideo minus voluntaria»), più imposte dalla situazione e meno decise dall'uomo.

Tutto ciò che si dice del continente nei frammenti del VII libro della *borghesiana* è in sintonia, secondo Alberto, con ciò che si dice del temperante nel III libro, ecco perché cita così massicciamente passi della *borghesiana*. Nell'*Ethica vetus*, nella sezione dedicata alla temperanza — *De castitate* (σωφροσύνη)⁵⁴ — Alberto legge che l'uomo temperante (*castus*) si comporta come prescrive la retta ragione (III, 1119a20–21: «Custus autem, non talis. Set ut recta racio»), per questo inserisce volentieri passi che parlano della rettitudine del ragionamento e del perseverare in esso provenienti anche dalla *borghesiana*. Nella stessa sezione della *vetus* vi si legge anche che l'intemperanza è il più biasimevole dei vizi perché rende muta la ragione e fa del godimento un fine pari a quello perseguito dalle bestie⁵⁵. Poiché la traduzione di Burgundio di ἀκολασία è, come si è visto, *incontinentia*, Alberto può armonizzare con questi passi della *vetus* quelli della *borghesiana* che parlano della ἀκολασία–*incontinentia*. Ad esempio inserisce nella

54. EN III, 13, 1117b22; AL p. 44,12.

55. Cfr. EN III, 13, 1118b2–4; AL 46,3–5: «incontinentia, et videbitur iuste iniuriandus esse, quoniam non secundum id quod homines sumus, est, set secundum id quod animalia».

discussione sul grado di volontarietà dell'intemperante, affrontata da Aristotele in chiusura della *vetus* (III, 1119a21), la riflessione del VII libro in cui lo Stagirita afferma che «è migliore chi agisce essendo persuaso di ciò che fa, perseguendo i piaceri e facendo ciò per sua scelta, rispetto a chi agisce così non a causa del ragionamento, ma perché non sa dominarsi», cioè per incontinenza⁵⁶. Alberto commenta che se un uomo è incontinente perché si è fatto persuadere da qualcuno costui sarà meno vituperabile di colui che, invece, agisce per perseguire ciò che è piacevole⁵⁷. Con questa chiosa Alberto sottolinea il valore della scelta volontaria, ponderata, frutto della deliberazione della ragione, rispetto all'azione prodotta dalle passioni. Ancora una volta egli mette in evidenza l'importanza del ruolo della ragione, della *recta ratio* che, non solo rende l'uomo temperante e continente, ma può, almeno in parte, ridurre la gravità dell'atto incontinente.

L'analisi di una breve porzione del *De bono*, quale è la *quaestio* sulla temperanza, ha fatto emergere il ruolo fondamentale svolto dalla riflessione etica di Alberto prodotta prima del 1250. Egli si rivela conoscitore delle fonti classiche e teologiche, ma anche testimone di cruciale importanza della circolazione della prima traduzione dell'*EN*. Quanto illustrato in questo saggio costituisce un piccolo tassello della ricostruzione delle fonti e dei contesti della prima ricezione dell'*EN* nella convinzione che, come ha magistralmente insegnato Loris Sturlese, «la faticosa micrologia della intertestualità sia un elemento fondamentale per ricostruire la cultura, gli interlocutori, i problemi di un autore»⁵⁸.

56. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, p. 263. Per il testo latino, si veda in appendice il brano estratto da ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, p. 132,51–62.

57. ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, p. 132,48–51: «Unde etiam dicit Philosophus, quod operans incontinenter ex persuasione alicuius et non propter delectabile minus est vituperabilis quam, qui operatur propter delectabile ipsum.

58. L. STURLESE, *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press, Fribourg 2008, I, p. 8.

Appendice

Citazioni dell'*Ethica Borghesiana* nel *De bono* di Alberto Magno

<p>ALBERTUS MAGNUS, <i>De bono</i>, H. KÜHLE <i>et alii</i> (edd.), Aschendorff, Münster 1951 (Opera omnia, editio Coloniensis, 28).</p>	<p>ARISTOTELES LATINUS, <i>Ethica borghesiana</i></p>
<p>p. 3, 55–58:</p> <p>Prima probatur per hoc quod dicit Aristoteles in VIII Ethicorum, quod omnis delectatio est generatio in animam sensibilem.</p>	<p>cfr. p. 112, 2–3 [EN VII, 12, 1152b12–13]</p> <p>Universaliter quidem igitur [leticia] non bonum, quia omnis leticia generatio est in naturam sensibilis.</p>
<p>p. 122, 11–13:</p> <p>Dicit Philosophus in VIII Ethicorum quod “idem est continens quod morans menti”; incontinens autem non morans menti, sed statim sequens appetitum sensualem, qui incenditur in delectatione sensus.</p>	<p>p. 107,5–6 [EN VII, 2, 1145b10–12]:</p> <p>Et idem continens et morans menti, et incontinens et [mobilis] excedens mentem.</p>
<p>p. 130, 82–131, 6:</p> <p>Dicit etiam in VIII Ethicorum quod “incontinens assimilatur civitati que calculatur quidem omnia que oportet et leges habet studiosas, utitur autem nihil, quemadmodum Anexandrides”, rector cuiusdam civitatis, dixit “convicians: Civitas consiliata est, cui legum nulla cura. Malus autem assimilatur utenti quidem legibus civitati, malis autem utens”.</p>	<p>p. 111,12–16 [EN VII, 11, 1152a19–24]:</p> <p>Et assimilatur utique incontinens civitati que calculatur quidem omnia que oportet et leges habet studiosas, utitur autem nulla nihil, quemadmodum Anexandrides conviciatus est. Civitas consiliata est, cui legum nulla cura. Malus autem utenti quidem legibus, malis autem utens.</p>

p. 131, 68–73:

Si autem non habet, tunc non continet concupiscentiam secundum quod continens dicitur “morans menti”, et ita patet, quod non habet communem actum cum temperantia, sicut fortitudines supra determinatae communem actum habent cum fortitudine vera.

p. 107,5–6 [EN VII, 2, 1145b10–11]:

Et idem continens et morans menti, et incontinens et [mobilis] excedens mentem.

p. 132, 17–40:

Dicit enim Philosophus in VIII Ethicorum: “videtur autem continentia et constantia studiosorum et laudabilium esse incontinentia-vero et mollities malorum et vituperabilium”. Et haec causa est, quia in continentiae operibus magis sumus domini quam in operibus fortitudinis; “est enim idem continens quod manens vel morans menti, incontinens autem vel mollis idem quod excedens mentem, quia incontinens sciens quidem, quia mala, tamen operatur propter passionem delectantem, continens autem sciens quidem, quia mala desideria, tamen non sequitur propter rationem”.

p. 107,3–9 [EN VII, 2, 1145b8–14]:

Videtur autem continentia et constantia studiosorum et laudabilium esse. Incontinentia vero et mollicies maliciosorum et vituperabilium. Et idem continens et morans menti, et incontinens et [mobilis] excedens mentem. Et incontinens quidem sciens quia mala operatur propter passionem, continens autem sciens quia mala desideria non sequitur propter rationem.

Unde ratio recta dicitur mens, in qua moratur continens et quam excedit incontinens. Non tamen omni opinioni morans erit continens neque in omni opinione non morans erit incontinens, quia ab opinione falsa cito divertendum est, quia aliter incideretur in vitium, quod dicitur singularis sensus vel privata opinio. Unde laudatur Neoptolemus a Sophocle in libro suo, qui dicitur Philoctetes, quia non mansit in mendaciis, quae suadebat Ulixes, cum, tristaretur et per mendacia vellet eum Ulixes consolari. In operibus autem fortitudinis est oppositum; in illis enim minus domini sumus, eo quod sint plus extorta et ideo minus voluntaria.

cfr. p. 107,13-17 [EN VII, 3, 1046a16-21]:

Amplius si omni opinioni morabilem (vel morantem) facit continentia mala, puta et si false; et si omni opinioni incontinentia oppositum, erit aliqua studiosa incontinentia utputa Siphoclei Neoptolemus in Philoctito. Laudabilis enim non manens in hiis quibus suasus est ab Ulixes dum tristaretur mentiens.

p. 132, 48–62:

Unde etiam dicit Philosophus, quod operans incontinenter ex persuasione alicuius et non propter delectabile minus est vituperabilis quam, qui operatur propter delectabile ipsum. Et sunt hec uerba eius in VIII Ethicorum: “Amplius qui ex suasionem operatur et persequitur delectabilia et eligit, melior utique videbitur eo qui non propter logismum”, id est ratiocinationem alicuius suadentem, “sed propter incontinentiam” talia eligit et operatur; “facilius enim sanatur, quia dissuaderi potest, incontinens vero possidetur a proverbio, in quo inquam: Cum aqua suffocat, quid oportet amplius aquam bibere. Si quidem enim ille non suasus esset, dissuasus quiesceret, iste autem etiam suasus’, quod malum est, ‘nihilominus operatur’ incontinenter”.

p. 107,18–24 [EN VII, 3, 1146a31–b2]:

Amplius qui ex suasionem operatur et persequitur delectabilia et eligit, melior utique videbitur eo, qui non propter logismum (i. ratiocinationem), sed propter incontinentiam. Facilius enim sanatur quia dissuaderi potest. Incontinens vere possidetur a proverbio in quo inquam. Cum aqua suffocat quid oportet amplius bibere. Si quidem enim non suasus esset in hiis que operatur, dissuasus quidem quiesceret; nunc autem suasus nil minus alia operatur.

p. 133, 2–21:

Et de hoc bonum verbum dicit Philosophus in VIII Ethicorum de vi irae et incontinentiae, qualiter trahant praecipitanter hominem in malum, quandoque etiam antequam advertat, et sunt verba haec: “Videtur enim furor audire quidem quod rationis transaudire autem, quemadmodum qui veloces ministrorum, qui antequam audiant omne quod dicitur, currunt, deinde peccant circa iussionem. Et canes, antequam scrutentur, si amicus, si utique solum sonabit, latrant. Ita furor propter caliditatem et velocitatem naturae audiens quidem, non praeceptum autem audiens, procedit ad vindictam”. Sed hoc quod facit furor aperte, hoc in dolo et occulte facit concupiscentia. Unde Homerus dicit versu Graeco: “Doloplo kyprogietios en keston ymanta parsasyn noon que eclipse puka per froneonton”. Cuius interpretatio de verbo in verbum est: “Doli complicatrix Venus nata de Cypro, et cingulum Veneris mentem furata est valde sapientium”. Cingulum autem Veneris est concupiscentia”.

p. 133, 25–28:

Unde dicit in VIII Ethicorum: “Furores et desideria uenereorum et quedam horum similia manifeste corpus transmutant quibusdam autem et maniam inducunt”.

p. 109, 10–16 [EN VII, 7, 1149a25–32]:

Videtur enim furor audire quidem quod rationis, transaudire autem quemadmodum qui veloces ministrorum, qui antequam peaudiant omne quod dicitur currunt, deinde peccant circa iussionem; et canes antequam scrutentur si amicus, si utique solum sonabit latrant. Ita furor propter caliditatem et velocitatem naturae, audiens quidem, non praeceptum autem audiens, procedit ad vindictam.

p. 109, 18–19 [EN VII, 7, 1149b16–18]:

doloplocu (i. complicatrix) enim kiprogenus (i. Venus nata de cypro) et ton ceston imanta (i. cingulus Veneris corrigiam). Homeerus (dixit) parfasin (i. deceptio-nem), que eclipse (i. furata est) noon (i. mentem) pykaper (i. valde) froneonton (i. prudentum).

p. 108, 7–9 [EN VII, 5, 1147a15–17]:

Furores enim et desideria venereorum, et quedam horum manifeste et corpus transmutant, quibusdam autem et maniam faciunt.

p. 133,43–51:

Item Philosophus in VIII Ethicorum: “Omnibus autem utique videbitur deterior esse, si quis quidem non concupiscens vel parum fecerit aliquid turpe, quam si vehementer concupiscens, et si non iratus percusserit”, scilicet videbitur deterior “quam” si vehementer “iratus, ideoque fornicator deterior est incontinente”. Ex hoc videtur, quod incontinens ex solo delectabili magis sit voluntarius quam alius et tamen minus peccat.

p. 133, 60–73:

Unde dicit Philosophus in VIII Ethicorum: “Sunt autem quidam, qui immorantes opinioni sunt, quos uocant ischyrogmonas, idest fortes mente et duros, utpote difficile credentes et non bene transmutabiles, qui simile aliquid habent incontinenti, utpote prodigus liberali et audax forti”; et tales sunt intransmutabiles a mente sua propter propriae sententiae confidentiam. Sed quidam sunt intransmutabiles propter hoc, quod intransmutabiles et idiotae non intelligentes rationem veram, et de his quidem dicit Philosophus: “Sunt autem quidam ischyrogmones qui idiognomones qui indociles et rustici”; et hi cum continentia nullam habent similitudinem.

p. 109, 20–110, 2 [EN VII, 8, 1150a27–31]:

Omnibus autem utique videbitur deterior esse, si quis non concupiscens vel parum fecerit aliquid turpe quam si vehementer concupiscens, et si non iratus percusserit quam iratus ***. Ideoque fornicator deterior incontinente.

p. 110,19–111,2 [EN VII, 10, 1151b4–8]:

Sunt autem quidam qui inmorantes opinioni sunt, quos vocant ischyrogmonas (i. fortes mente), utpote difficile credentes et non bene transmutabiles. Qui simile quidem quid habent incontinenti utpote prodigus liberali et audax forti.

p. 111,3–4 [EN VII, 10, 1151b12–13]:

Sunt autem ischyrogmones (i. fortes mente) qui idiognomones (i. idiote in mente) et qui indociles et rustici.

pp. 133, 83–134, 6:

Unde dicit ibidem: “Non enim, si quis a fortibus et superabundantibus delectationibus vincitur vel tristitiis, mirandum, sed ignoscendum, si adversans fuerit eis, quemadmodum Theodecti”, cuiusdam militis, quem narrat “Philoctetes” post multam pugnam “vulneratum” a serpente, “et sicut aliquis multum nitens tenere risum repente prorumpit in cachinnum”.

p. 110,7–12 [EN VII, 8, 1150b6–b12]:

Non enim si quis a fortibus et superhabundantibus delectationibus incitur vel tristitiis mirandum, set ignoscendum, si adversans quemadmodum Theodecti Philoctitis a serpente ulceratus, *** et quemadmodum qui continere temptant risum, repente simul eccanchazusin (i. cachinnant), quemadmodum contingit Xenophanto.

p. 134, 8–11:

“trahit indumentum, ne patiatur laborem in elevando, et cum se non existimat miserum esse ex labore, est tamen misero similis” et deterior.

p. 110,5–7 [EN VII, 8, 1150b3–5]:

trahit (i. deponit) indumentum ut non laboret eam que ab elevando tristitiam, et imitans laborantem, non existimat miser esse; et tamen misero similis <est>.

p. 196,69–71:

Dicit enim Aristoteles in VIII Ethicorum quod “omnis delectatio generatio est in sensibilem animam”.

p. 112, 2–3 [EN VII, 12, 1152b12–13]:

Universaliter quidem igitur [leticia] non bonum, quia omnis leticia generatio est in naturam sensibilis.

p. 206, 80–83:

Et videtur hoc accipi a verbis Philosophi in VIII Ethicorum, ubi dicit: “Universaliter quidem igitur laetitia non bonum, quia omnis laetitia generatio est in naturam sensibilem”.

p. 112, 2–3 [EN VII, 12, 1152b12–13]:

Universaliter quidem igitur [leticia] non bonum, quia omnis leticia generatio est in naturam sensibilis.

p. 209,48–56:

Et ponantur rationes Philosophi excerpte ex VIII Ethicorum sic: “Si cuius natura simplex fuerit, semper eadem operatio delectabilissima erit”; ergo cuius natura non est-simplex, non habet operationem delectabilissimam. Sed sensibilis natura minus est simplex quam rationalis; ergo minus delectabitur.

Item, Philosophus ibidem: “Semper laborat animal, quemadmodum et physici sermones testantur, videre, audire dicentes esse triste”.

p. 113,8–10 [EN VII, 15, 1154b23–25]:

Quando autem adequantur, neque triste videtur neque delectabile quod operatur, quoniam si cuius natura simplex fuerit, semper eadem operatio delectabilissima erit.

p. 113, 5–7 [EN VII, 15, 1154b7–9]:

Semper enim laborat animal quemadmodum et phisici sermones testantur videre, audire, dicentes esse triste; set iam consueti sumus, ut inquirunt.

p. 209, 65–67:

Item, Aristoteles ibidem: “Non solum motus est actus, sed etiam immobilitatis, et delectatio magis in quiete est quam in motu”.

p. 113, 11–13 [EN VII, 15, 1154b26–28]:

Non enim solum motus (genitivi casus) est actus, set et immobilitatis, et delectatio magis in quiete est, quam in motu.

p. 209, 74–78:

Item ibidem: “Transmutatio omnium est dulcissimum propter malitiam quandam. Quemadmodum enim homo facile transmutabilis est malitiosus. et natura, quae indiget transmutatione, est malitiosa; non enim est simplex neque modesta”.

p. 113, 13–17 [EN VII, 15, 1154b25]:

Transmutatio enim omnium dulcissimum secundum poetam, propter maliciam quandam. Quemadmodum enim homo facile transmutabilis qui maliciosus et natura que indiget transmutatione; non enim simplex neque modesta.

p. 209, 83–86; 90–92:

Item, Aristoteles ibidem: “Ideo deus”, quia scilicet simplex est, “semper laetatur una-et simplici delectatione”. Ergo cum rationalis similior sit deo in simplicitate quam sensibilis, ipsa plus delectatur.

[...]

Item, videtur falsum dicere Philosophus in hoc quod dicit: “Si cuius natura simplex fuerit, semper ei eadem operatio delectabilissima erit”.

p. 113, 10–11 [EN VII, 15, 1154b26]:

Ideoque deus semper una et simplici letatur delectatione.

p. 113, 8–10 [EN VII, 15, 1154b23–26]:

Quando autem adequantur, neque triste videtur neque delectabile quod operatur, quoniam si cuius natura simplex fuerit, semper eadem operatio delectabilissima erit.

Le virtù connesse alla giustizia nel VI libro del *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo

Alcune note sulle fonti

CORALBA COLOMBA*

Nella seconda metà del XIII secolo esigenze di «pedagogia teologica» suscitavano in ambito domenicano una significativa produzione di somme di teologia¹. I maestri dell'Ordine, ha osservato Loris Sturlese, rispondevano in questo modo alla difficoltà di utilizzo degli imponenti commenti alle *Sentenze* prodotti nelle università, realizzando una manualistica più agile, nelle intenzioni, ai fini dell'insegnamento conventuale². In questo contesto storico letterario, cui appartengono anche la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino e quella omonima di Alberto il Grande, si colloca, non con minore dignità, il *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo (ca. 1225-1277).

Scritta probabilmente tra il 1265 e il 1272, la summa ulriciana è un trattato sistematico di argomento teologico, in cui compaiono ampi stralci dell'opera albertina. Ulrico era stato discepolo di Alberto a Colonia (1248-1254), il suo allievo prediletto³ e uno dei suoi più ferventi discepoli⁴, sicuramente uno dei più celebri assieme all'Aquinate⁵. E proprio il confronto col maestro coloniese ha segnato i primi studi critici dell'opera e del pensiero ulriciani, riducendo lo strasburghese a mero compilatore delle dottrine albertine e relegandolo ai margini

* Università del Salento.

1. L'espressione è di Loris Sturlese che dedica a Ulrico di Strasburgo un capitolo della sua *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze 1996, 159-180, p. 162.

2. *Ibidem*.

3. E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1965⁶, p. 516.

4. G. THERY, *Originalité du plan de la 'Summa de bono' d'Ulrich of Strasbourg*, «Revue thomiste» 27 (1922), pp. 376-397, p. 378.

5. A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998, p. 79.

della storia del pensiero medievale⁶. L'edizione critica del *De summo bono*, auspicata da Martin Grabmann⁷ e ormai quasi completata, ha permesso tuttavia di sottrarre Ulrico alla dipendenza dottrinale dal maestro, mostrando un uso più ampio delle fonti e una certa audacia nel loro utilizzo, indice dell'autonomia intellettuale del discepolo⁸. Si deve ad Alain de Libera e ancora a Loris Sturlese il cambio di prospettiva che ha dato dignità scientifica a Ulrico, come cofondatore della teologia renana⁹. Studi recenti hanno poi rilevato l'influenza del sistema ulriciano sulle generazioni successive dei domenicani tedeschi sia dal punto di vista dottrinale sia pastorale¹⁰.

6. B. HAUREAU, *Histoire de la philosophie scholastique*, Paris 1880, II 2, p. 42; M. GRABMANN, *Studien über Ulrich von Straßburg*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, I, pp. 147–221; G. THERY, *Originalité du plan de la 'Summa de bono' d'Ulrich of Strasbourg*; J. DAGUILLON, *Ulrich de Strasbourg, O. P. La "Summa de bono"*. Livre 1: Introduction et édition critique, Paris 1930 (Bibliothèque Thomiste XII), pp. 29*–30*.

7. M. GRABMANN, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, II, München 1936, p. 362.

8. L'edizione critica del *De summo bono*, iniziata negli anni '80 dello scorso secolo, è pubblicata all'interno del *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (=CPTMA) dalla Felix Meiner Verlag di Hamburg: ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono*, Lib. 1, ed. B. MOJSISCH, (CPTMA I.1), Hamburg 1989; Lib. 2, tr. 1–4, ed. A. DE LIBERA, (CPTMA I.2–1), Hamburg 1987; Lib. 2, tr. 5–6, ed. A. BECCARISI, (CPTMA I.2–2), Hamburg 2007; Lib. 3, tr. 1–3, ed. S. TUZZO (CPTMA I.3–1), Hamburg 2004; Lib. 3, tr. 4–5, ed. S. TUZZO (CPTMA I.3–2), Hamburg 2007; Lib. 4, tr. 1–2, 7 ed. S. PIEPERHOFF (CPTMA I.4–1), Hamburg 1987; Lib. 4, tr. 2, 8–14, ed. A. PALAZZO (CPTMA I.4–2), Hamburg 2012; Lib. 4, tr. 2, 15–24, ed. B. MOJSISCH, F. RETUCCI (CPTMA I.4–3), Hamburg 2008; Lib. 4, tr. 3, ed. A. PALAZZO (CPTMA I.4–4), Hamburg 2005; VI, tr. 1–3, 6, ed. S. TUZZO (CPTMA I.6–1), Meiner, Hamburg 2011; VI, tr. 3, 7–29, ed. S. CIANCIOSO (CPTMA I.6–2), Hamburg 2015; VI, tr. 4, 1–15, ed. C. COLOMBA, I. ZAVATTERO (CPTMA I.6–3), Hamburg 2017. Il quinto libro è stato pubblicato da I. BACKES, *Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg*, Trier 1975. Del sesto libro sono editi: tr. 1 (W. BREUNING, *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Strassburg*, Trier 1959, 219–259), tr. 2, 1–7 e tr. 5 (F.B. STAMMKÖTTER, *De virtutibus secundum principia philosophica. Die philosophische Tugendlehre bei Albert dem Grossen und Ulrich von Straßburg*, Ruhr-Universität Bochum 1996), tr. 3, 22–29 (E.J. WISNESKI, *Ulrich of Strasbourg, 'Summa de bono': De virtutibus*, Boston 1976, 14–127), tr. 4, 7–11 (J. DAGUILLON, *La Somme d'Ulrich de Strasbourg*, «La vie spirituelle ascétique et mystique», 14 (1926), pp. 19–37; 89–102; 15 (1926), pp. 56–67).

9. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica*, p. 81; STURLESE, *Storia della filosofia tedesca*, 159–180.

10. PALAZZO, "Ulricus de Argentina... theologus, philosophus, ymmo et iurista". *Le dottrine di teologia morale e di pastorale penitenziale nel VI libro del De summo bono*

1. Il VI libro del *De summo bono*: la struttura e le fonti

Il *De summo bono* è l'unica opera di Ulrico di Strasburgo giunta sino a noi in maniera quasi integrale¹¹. Degli otto libri annunciati dal piano dell'opera, la tradizione manoscritta ne conserva di fatto sei¹².

Il sesto libro, il più lungo di quelli effettivamente scritti, tratta dello Spirito Santo, dei suoi doni e dei peccati a questi contrapposti, come dichiara lo stesso titolo del libro: «Liber sextus qui est de Spiritu Sancto et de donis eidem appropriatis et de peccatis, quae illis donis opposita sunt»¹³. Dopo il primo trattato, dedicato ai *propria* dello Spirito Santo, la condizione nello stato d'innocenza e il peccato originale, la struttura del sesto libro è improntata all'*Ethica Nicomachea* (EN) di Aristotele: e così il trattato secondo riguarda le virtù generali (EN II), e le virtù morali che definisce cardinali, cioè il coraggio e la temperanza (EN III); il terzo trattato si occupa delle virtù morali 'aggiunte': liberalità, magnanimità, magnificenza, mansuetudine, verità, arguzia (eutrapelia) e verecondia (EN IV); il quarto trattato esamina la giustizia e le virtù ad essa connesse (EN V). La *summa* si interrompe dopo una trattazione generale delle virtù intellettuali (EN VI) nel quinto trattato, che manca di una descrizione dettagliata di queste virtù e di un vero *explicit*¹⁴. La *summa* è rimasta dunque incompiuta, probabilmente per la morte prematura dell'autore, avvenuta nel 1277, prima che potesse acquisire il titolo di maestro in teologia a Parigi, dov'era stato inviato a leggere le *Sentenze*¹⁵. Questa incompiutezza

e la loro diffusione nel tardo Medioevo, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 55 (2008), pp. 64–97; Id., *La dottrina della simonia di Ulrico di Strasburgo: De summo bono VI 3, 19–20*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 55 (2008), pp. 434–470.

11. Alcuni frammenti del commento alle *Sentenze* di Ulrico e della sua questione quodlibetale sulla teologia morale sono conservate nella *Summa confessorum* di Giovanni di Freiburg, v. A. FRIES, *Johannes von Freiburg, Schüler Ulrichs von Strassburg*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 18 (1951), pp. 333; 338–340; R. IMBACH, *Ex dictis fratris Ulrichi. Ein Fragment von Ulrichs Sentenzenkommentar?*, in ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* I, pp. XXIX–XXXI.

12. ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* I, tr. I, pp. 5–6.

13. Ivi, VI, tr. I, p. IV,3.

14. La *tabula quaestionum* del quinto trattato è trascritta da Jeanne Daguillon sulla base del manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 15901 e registra un solo capitolo: I. *De virtutibus intellectualibus in communi*; cfr. DAGUILLON, *Ulrich de Strasbourg*, pp. 14*–29*.

15. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca*, p. 159.

pesa sulla comprensione dell'opera in generale e non permette di avere una visione esatta della morale ulriciana, mancando del tutto la trattazione del rapporto tra virtù e felicità, che Ulrico avrebbe verosimilmente discusso continuando a seguire il modello dell'etica aristotelica¹⁶.

Il quarto trattato del sesto libro è interamente dedicato alla giustizia e alle virtù ad essa connesse, e si compone di ventinove capitoli. Ulrico espone nei primi cinque le diverse definizioni della giustizia, *in communi et in speciali*, spiegando poi in quali modi la giustizia si connetta alle virtù morali¹⁷. Quindi analizza nei restanti ventiquattro capitoli le virtù *adiunctae* alla giustizia¹⁸.

L'edizione critica dei primi quindici capitoli del sesto libro, che ho curato assieme a Irene Zavertero, ha permesso di rilevare come, conclusa la trattazione generale sulla giustizia (capp. 1-5), Ulrico abbandoni quella che nei restanti trattati del libro era stata la sua principale fonte testuale (implicita), ovvero la parafrasi all'*Ethica Nicomachea* di Alberto il Grande¹⁹. La valutazione quantitativa delle fonti, registrate dall'apparato critico, mostra che su 148 occorrenze delle opere di Alberto, 106 si concentrano nei primi cinque capitoli. Di queste 101 riguardano il commento all'*Ethica Nicomachea*, 3 il *Super Ethica*, una la *Politica* e una la *Summa theologiae*. Nei restanti dieci capitoli i riferimenti ai testi del maestro scendono significativamente a 42 (17 dai *Commentaria in IV Sententiarum*, 6 dal *Super Ethica*, 5 dalla *Politica*, 4 dal *Super Dionysium De mystica theologia*, 3 dalla *Summa theologiae*, e uno rispettivamente da *De homine*, *Super Dionysium De divinis nominibus*, *Super Porphyrium*, *Topica*, *De animalibus*). Alberto rimane l'autore più citato in questi primi quindici capitoli del trattato,

16. Il settimo e l'ottavo libro, annunciati da Ulrico in apertura della *Summa*, avrebbero dovuto trattare rispettivamente dei Sacramenti e della beatitudine. ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* I I, p. 5,72-74; cfr. I. ZAVATTEO, *I principi costitutivi delle virtù nel «De summo bono» di Ulrico di Strasburgo*, in A. BECCARISI, R. IMBACH, P. PORRO (hrsg. v.), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Meiner, Hamburg 2008, pp. III-126.

17. Cfr. ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono*, VI, tr. 4, 4, pp. 21-26.

18. Per i capitoli 6-15 v. ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* VI, tr. 4, 6-15, pp. 31-110.

19. ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* VI, tr. 4, 1-15, pp. 3-110. In generale le opere di Alberto il Grande sono una presenza costante in tutti i libri precedenti del *De summo bono*, definita da Alain de Libera una somma dell'albertismo, cfr. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica*, p. 80.

tuttavia non è la fonte significativa che Ulrico aveva sottomano nella discussione sulle virtù morali della giustizia.

Al di là dell'originalità del sistema ulriciano, l'argomentazione filosofica e teologica dello strasburghese procede per tutta la *summa* utilizzando ampie citazioni dell'opera del suo maestro, ma anche di altri autori fondamentali per il canone dell'epoca e funzionali al suo discorso, spezzettando queste citazioni, parafrasandole, interrompendole con le proprie riflessioni. Sara Ciancioso, che ha curato l'edizione critica del terzo trattato per il CPTMA, ha rilevato che in un'ampia selezione di capitoli (cap. 3–21) dedicata a questioni legali Ulrico smetta di citare Alberto e usi come fonte la *Summa de poenitentia* di Raimondo de Pennaforte (232 citazioni) e il *Corpus iuris canonici* (206 occorrenze, delle quali 173 dal *Decretum Gratiani* e 33 dai *Decretales* di Gregorio IX)²⁰.

Anche nel quarto trattato Ulrico, in linea con il resto della *summa*, dimostra una straordinaria conoscenza della letteratura teologica e filosofica del tempo che usa spesso per puntellare le sue argomentazioni alcune volte esplicitamente (Aristotele, Cicerone, Agostino, Giovanni Damasceno, Ugo di San Vittore) altre implicitamente (appunto Alberto il Grande). La rottura improvvisa con l'opera del maestro è qui quasi necessaria per Ulrico, che — nel caso del nostro trattato — non trova nell'*Ethica* albertina i riferimenti dottrinali di cui ha bisogno per costruire il suo discorso. Alberto infatti pur trattando della giustizia come virtù cardinale in maniera generale, offrendo in questo ampio materiale al discepolo, non aveva approfondito la trattazione delle parti della giustizia, né nei commenti all'*Ethica Nicomachea* né in altre opere²¹. Non v'è alcun dubbio, viste le abitudini di scrittura di Ulrico, che egli ricorse ad altre fonti. E, sebbene, in sede di edizione critica, l'analisi e lo studio del dettato ulriciano e la

20. S. CIANCIOSO, *New perspectives on Ulrich of Strasbourg's De summo bono VI: An Analysis of the Legal Sources*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 63 (2016), pp. 196–215, in particolare 199–201. La presenza del corpus albertino, mai citato direttamente, resta comunque consistente nel terzo trattato: le occorrenze rintracciate sono 233, delle quali 230 dal secondo commento all'*Ethica Nicomachea*, e tre dalla *Summa theologiae*, dal *Super Dionysium De divinis nominibus* e dalle *Sentenze*.

21. Il *De bono* in cui Alberto tratta delle virtù cardinali è “malheureusement incomplète, car elle [cette oeuvre] s'arrête avant la section réservée aux parties de la justice”, cfr. O. LOTJIN, *Notes sur la vertu de justice et deux devoirs connexes*, in *Id.*, *Psychologie et morale aux XIIIe–XIIIe siècles*, Louvain–Gembloux, 1942–1960, 6 voll., III, 1, pp. 283–326, in part. p. 321.

ricognizione della letteratura teologica non abbiano individuato gli autori e i testi che il nostro domenicano ebbe a disposizione, alcuni elementi riconducono lo strasburghese nel dibattito teologico del XIII secolo sulla giustizia e le sue virtù.

2. Le virtù della giustizia nel XIII secolo: la *religio*

Intorno alla metà del XIII secolo la riflessione su temi etici subì un generale rinnovamento. Negli anni 1245–1246 Roberto Grossatesta aveva completato il lavoro di traduzione del testo integrale dell'*Ethica Nicomachea*²², la cui diffusione incise in maniera determinante sulla successiva speculazione etica del secolo. Fu Alberto il Grande il primo a dare avvio, nei suoi due commenti²³, a una lettura filosofica delle questioni morali, riformulando l'etica come una scienza alla luce degli scritti aristotelici²⁴. Il dibattito sulla giustizia e sulle sue virtù si arricchì di questa prospettiva teoretica segnando un notevole sviluppo rispetto a una speculazione prettamente teologica che era stata sino a quel momento molto povera²⁵. Il punto più alto di questa elaborazione fu rappresentato da Tommaso d'Aquino che riordinò la dottrina delle virtù cardinali, in continuità con l'approccio filosofico di Alberto.

Nel *De summo bono*, Ulrico presenta una virtuale «integrazione» della posizione di Alberto, che — come già ricordato — non aveva elaborato compiutamente il discorso sulle parti della virtù della giustizia²⁶, avvicinandosi in qualche misura alla sistemazione tomista

22. Dell'*Ethica Nicomachea* si conoscevano in quel momento solo i primi tre libri. Sulle traduzioni latine del *corpus* aristotelico v. J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2013.

23. Già nel 1249 Alberto il Grande la usava per la prima volta nel Commento al IV libro delle *Sentenze*, nel 1250–1252 realizzò il primo commento latino sul testo completo dell'Etica aristotelica (*Super Ethica*), e nel 1262 un secondo commentario, più ampio, in forma di parafrasi (*Ethica*).

24. D.E. LUSCOMBE, *Ethics in the Early Thirteenth Century*, in L. HONNEFELDER et alii (hrsg. von), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Aschendorff, Münster 2005, pp. 657–684, 671 ss.

25. Il quinto libro dell'*Ethica Nicomachea* di Aristotele è interamente dedicato alla giustizia.

26. Alberto aveva dedicato alle virtù cardinali ampio spazio nel *De bono*, scritto intorno al 1242 quando ancora non conosceva il testo integrale dell'*Ethica Nicoma-*

del tema. Questa affinità si può notare in special modo nel caso della virtù della religione (*religio*), che prima dell'entrata in scena dell'etica aristotelica aveva ricevuto una trattazione imprecisa legata a una definizione della giustizia altrettanto generica²⁷. Nella prima metà del XIII secolo la principale fonte dottrinale nella discussione sulla giustizia era stato il *De inventione* di Cicerone²⁸. Cicerone riconduceva la giustizia al bene comune e ne aveva una concezione naturale. Forza innata indipendente dall'opinione mutevole degli uomini, a questa giustizia naturale erano legate sei virtù: *religio*, *pietas*, *gratia*, *vindicatio*, *observantia*, *veritas*²⁹. La religione consisteva dunque in una serie di riti e onori offerti a una natura superiore e divina. Questo fu il punto di partenza della discussione nel periodo per così dire pre-aristotelico, che teologi e filosofi non sempre seguirono, fino a slegare in alcuni casi la *religio* dalla giustizia naturale, riconducendola, teologicamente, all'onestà della vita cristiana sancita nei Sacri testi³⁰.

Come già notava Odon Lottin, un'esposizione delle virtù della giustizia mancava del tutto in Alberto, e fu Tommaso che riordinò definitivamente il tema³¹. Alberto, in effetti, accenna appena alla *religio* in relazione alla *latria* nel Commento al III libro delle *Sentenze*:

Dicendum cum Tullio, quod [*latria*] est pars justitiae, et cadit in partem justitiae quae est religio: ita enim dicit Tullius in fine primae Rhetoricae, ubi ponit religionem partem justitiae: quia reli-

chea, fermandosi dunque alla giustizia, senza approfondire il discorso delle virtù a questa congiunte, cfr. LUSCOMBE, *Ethics in the Early Thirteenth Century*, p. 672 e il saggio di Irene Zavattero in questo volume.

27. Prima della diffusione della redazione integrale dell'*Etica* aristotelica la discussione sulla giustizia era per lo più basata sulle Scritture e vedeva una divisione generica in giustizia naturale e giustizia positiva, cfr. LOTTIN, *Notes sur la vertu de justice*, p. 298.

28. CICERO, *De inventione*, E. STROEBEL (ed.), Leipzig 1915 (*Scripta quae manserunt omnia* 2), II, cap. 53 n. 160, p. 148: «Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est ab natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt; postea res et ab natura profectas et ab consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem».

29. *Ibidem*.

30. LOTTIN, *Notes sur la vertu de justice*, pp. 322–323.

31. *ivi*, p. 321.

gio est quae superiori cuidam naturae quam divinam vocant curam
cerimoniamque affert.³²

E riprende la stessa citazione ciceroniana in un breve passaggio all'interno della discussione sullo *iustum naturale* nell'*Ethica*: «Ratio enim naturalis dictat deos esse verendos. Unde Tullius: Religio est, quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant, curam cerimoniamque affert»³³.

È invece Tommaso a trattare ampiamente delle parti della giustizia, negli stessi termini, prima nello *Scriptum super III Sententiarum* e poi nella *Summa theologiae*. L'Aquinate ha presente la tradizione precedente (Cicerone, Macrobio, Pseudo Andronico)³⁴ di queste virtù, che chiama *partes potentiales iustitiae*³⁵ e ordina in: *religio* (cui si ricollegano *devotio* e *oratio*), *pietas*, *observantia*, *gratia*, *vindicta*, *amicitia*, *liberalitas*, *epiekieia*. Per Tommaso la *religio*, o *latria*, virtù connessa alla giustizia, è una virtù speciale avendo un oggetto speciale, quello di offrire un servizio a Dio come testimonianza della sovranità che egli esercita su tutte le cose («cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem»)³⁶. È una virtù morale, distinta da quelle teologiche, perché non ha come oggetto il fine ultimo, cioè Dio, ma quella serie di atti di culto che si offrono a Dio in omaggio al suo dominio («religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis: sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem»)³⁷. È una virtù generale perché può utilizzare le azioni delle altre virtù per il proprio fine di testimoniare la sottomissione a Dio ed è da preferire alle altre virtù morali («Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliae virtutes morales: inquantum operatur ea quae directe et imme-

32. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sententiarum*, A. BORGNET (ed.), Paris 1893–1894, dist. 9, art. 3, p. 172b.

33. ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, ed. A. BORGNET, Paris 1891, Lib. V, tract. 3, cap. 3, p. 367b. Come già ricordato, non vi è traccia di una riflessione compiuta sulle virtù cardinali nel *De bono*, scritto da Alberto nel 1242 quando la traduzione integrale dell'*Etica Nicomachea* non era ancora disponibile.

34. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II–II q. 80 a. u. cum textu ex recensione Leonina, cura et studio P. Caramello, Marietti, Taurini–Romae 1948, III, p. 401a.

35. Tommaso segue qui la divisione in parti integrali, soggettive e potenziali introdotta da Alberto il Grande, cfr. LOTTIN, *Notes sur la vertu de justice*, p. 322.

36. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II–II, q. 81 a. 4, p. 406b.

37. Ivi, II–II, q. 81 a. 5, p. 407a.

diate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio praeeminet inter alias virtutes morales»³⁸.

La riflessione di Ulrico sulla religione fa un passo in avanti rispetto ad Alberto. Ulrico, come dichiarato al principio dell'opera, intende procedere *per principia philosophica*, seguendo l'approccio del maestro. Tuttavia nella sua argomentazione restano retaggi di una lettura teologica del tema.

Già nel secondo capitolo del quarto trattato Ulrico elenca le parti (che qui chiama *species*) della virtù della giustizia seguendo dichiaratamente il *De inventione* ciceroniano: *religio* (*latria, eusebia* con annesse *devotio* e *oratio*), *pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas, liberalitas, iustificatio* (*eugnomosine*), *sanctitas, bona commutatio* (*epikeia*)³⁹. Con il settimo capitolo, dedicato alla religione, inizia la trattazione delle virtù della giustizia (che qui invece chiama *partes*). Dopo aver brevemente ricordato le principali definizioni della *religio sive latria* (Cicerone, ps. Andronico, Agostino)⁴⁰, Ulrico conferma che la religione *consistit in ordine ad Deum*⁴¹ (espressione che ricorre anche in Tommaso: *Utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum*)⁴². La religione cioè è quella virtù che ci permette di eseguire atti di devozione e reverenza verso Dio come riconoscimento della sua sovranità. E in quanto questi atti sono speciali, si tratta di una virtù speciale, congiunta alla giustizia, e quindi anche virtù morale.

Et cum iste actus sit actus specialis ex ratione determinati obiecti specificatus, habitus ipsum eliciens est virtus specialis. Et cum sit pars iustitiae, est virtus moralis, licet habeat Deum pro obiecto, quod pro-

38. Ivi, II–II, q. 81 a. 6, p. 408a.

39. ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* VI, tr. 4, 2, pp. 12–14. L'elenco completo dei capitoli mostra che anche Ulrico, come Tommaso, inserì l'amicizia tra le parti della giustizia, v. DAGUILLON, *Ulrich de Strasbourg*, pp. 27*–29*.

40. ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* VI, tr. 4, 6, p. 31: «Nunc restat determinare de partibus iustitiae supra enumeratis, et primo de prima, scilicet de virtute, quam Tullius vocat religionem eo, quod ligat nos ad specialem modum reverentiae maiestatis divinae. Philosophus autem vocat eam 'eusebiam', id est bonum cultum, quia inter omnes cultus reverentiae iste est melior. Graece autem vocatur 'theosebia', id est Dei cultus, quia soli Deo debetur, vel 'latria', id est servitus, quia sicut solus Deus proprie est dominus, ut dicit Augustinus III libro Super Genesisim, ita servitus sibi debita ratione dominii sola proprie servitus appellatur. Augustinus vero X libro De civitate Dei vocat ipsam pietatem, quia in pietate affectus ad Deum principaliter consistit».

41. *Ibidem*

42. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, II–II q. 81 a. 1, p. 403b.

prium est virtutum theologiarum, quia Deus non est primum eius obiectum, sed potius aliquid creatum, quod creatori a creatura pro reverentia exhibetur. Et cum omnia, quae latría Deo exhibet, sub una ratione exhibeat, scilicet in recognitionem dominii, patet, quod ipsa est una virtus, quamvis materialiter valde diversa sint, circa quae est latría, scilicet devotio, oratio, adoratio, sacrificia et similia.⁴³

Ulrico lascia comunque spazio nella trattazione alle virtù teologiche, che Tommaso aveva sgombrato dal campo, e afferma che, «quamvis sic essentialiter sit una virtus, tamen virtualiter includit omnes virtutes theologicas, in quantum sunt primae ad actum eius»⁴⁴. Continua, quindi, prima riaccostandosi alle conclusioni dell'Aquinate, sostenendo che la *religio* sia da preferire a tutte le altre virtù morali («ipsa praeferenda est omnibus virtutibus moralibus»), per poi subito allontanarsene, concludendo che alle virtù morali siano da preferire quelle teologiche («sicut etiam virtutes theologicae eisdem praeferuntur»)⁴⁵.

Il confronto diretto tra le due trattazioni non rileva coincidenze testuali, ma qualche somiglianza dottrinale. L'ordine delle parti della giustizia è almeno formalmente simile.

THOMAS AQUINAS, <i>Summa theologiae</i> II-II ⁴⁶	ULRICUS DE ARGENTINA, <i>De summo bono</i> VI 4 ⁴⁷
q. 81-100 — <i>religio (devotio, oratio)</i>	c. 6 — <i>De religione sive latría</i>
	c. 7 — <i>De devotione</i>
	c. 8-12 — <i>De oratio</i>
	c. 13 — <i>De dulia</i> ⁴⁸

43. *Ibidem*.

44. ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* VI, tr. 4, 6, p. 32.

45. *Ibidem*.

46. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, pp. VIII-IX.

47. L'elenco completo delle parti della virtù della giustizia è tratto per i capitoli 6-15 da ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* VI, tr. 4, p. VII-VIII, per i rimanenti capitoli da DAGUILLON, *Ulrich de Strasbourg*, pp. 27*-29*.

48. Ulrico divide la *dulia*, in *dulia per se*, tratta della *dulia* come virtù a sé (cap. 13), e *dulia propria* che assieme all'obbedienza è una delle parti dell'*observantia* (cap. 15),

q. 101 — <i>Pietas</i>	c. 14 — <i>De pietate</i>
qq. 102–105 — <i>Observantia</i>	c. 15 — <i>De oboedientia (pars observantiae)</i>
qq. 106–107 — <i>Gratia</i>	c. 16–18 — <i>De gratia et eukaristia</i>
q. 108 — <i>Vindicta</i>	c. 19 — <i>De vindicatio</i>
qq. 114–116 — <i>Amicitia</i>	c. 20 — <i>De amicitia</i>
qq. 117–119 — <i>Liberalitas</i>	c. 21 — <i>De liberalitate</i> c. 22–27 — <i>De iudicio (iustificatio)</i>
	c. 28 — <i>De sanctitate</i>
q. 120 — <i>Epikeia</i>	c. 29 — <i>De epykeia</i>

Tommaso inserisce la santità nella virtù della religione⁴⁹, mentre non approfondisce la *iustificatio*, che non compare nella sua esposizione. È anche riscontrabile una certa affinità nella discussione sulla *religio* come virtù della giustizia, benché l'Aquinate rimanga più fedele a un approccio teoretico rispetto a Ulrico che conserva qualche elemento teologico nella speculazione etica.

Alcune considerazioni conclusive

Da questo breve esame delle posizioni di Ulrico di Strasburgo e di Tommaso d'Aquino sulla definizione della *religio* come virtù morale si possono dedurre alcune riflessioni. Sebbene infatti non si possa ricondurre l'argomentazione ulriciana al testo dell'Aquinate, mancando quella corrispondenza testuale tipica del *modus scribendi* dello strasburghese, possiamo certamente dire che negli anni '60 e '70 del 1200 Ulrico partecipò alla sistemazione dottrinale delle virtù della

in linea con la sistemazione tomasina, cfr. ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* VI, tr. 4, 13, p. 82; 15, p. 92.

49. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, II–II q. 81 a. 8, p. 410a–b: «Utrum religio sit idem sanctitati; *resp. ad 3*: Sic igitur sanctitas dicitur per se quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione».

giustizia. Ebbe probabilmente accesso a fonti coeve che nello spirito del tempo continuavano la rilettura filosofica dell'etica intrapresa da Alberto il Grande, fonti che circolavano in ambito domenicano e che anche Tommaso poté consultare. Non sappiamo se si incontrarono negli anni '70 del XIII secolo, certamente il secondo avrebbe potuto facilmente accedere agli scritti del primo. Le date di composizione del *De summo bono* non sono certe e non possiamo dire con sicurezza quando Ulrico interruppe la scrittura. Tommaso aveva composto il commento al III libro delle *Sentenze* negli anni 1255–1256 e la II–II della *Summa theologiae* nel 1271–1272⁵⁰. Negli anni '50 del Duecento, Ulrico era a Colonia, nello *studium generale* di Alberto; successivamente fu lettore di teologia a Strasburgo⁵¹. Il *trait d'union* tra i due rimase senza dubbio il maestro coloniense, entrambi infatti erano presenti a Colonia negli anni in cui Alberto componeva i due commenti all'*Ethica Nicomachea*. Si può dunque ipotizzare in qualche misura un legame anche indiretto tra i due autori e i loro testi nell'ambito di una discussione su temi etici ancora aperta in quel momento? Resta l'auspicio che il completamento dell'edizione critica del quarto trattato del sesto libro del *De summo bono* possa fornire nuovi elementi per definire il rapporto dottrinale tra i due allievi più celebri del dottore universale.

50. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris 2015, pp. 433, 437.

51. A. DE LIBERA, *Einleitung*, in ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* I, tr. 1, p. IX; STURLESE, *Storia della filosofia tedesca*, p. 159.

L'Opus imperfectum in Matthaëum dello ps.–Crisostomo nell'opera di Meister Eckhart

MASSIMO PERRONE*

Premessa

In continuità con le ricerche recentemente condotte sulle fonti del pensiero di Meister Eckhart¹, del cui metodo si avvale anche il presente contributo, è qui raccolto ed esaminato l'intero corpus delle citazioni esplicite dell'*Opus imperfectum in Matthaëum* che la tradizione, quasi unanimemente, attribuisce a Giovanni Crisostomo (344ca.–407). Lo studio di Markus Vinzent² condotto su questo stesso tema costi-

* Thomas-Institut (Universität zu Köln).

1. Cfr. L. STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, 2 voll., Academic Press Fribourg, Fribourg 2008–2012 (Dokimion, 34, 37). La bibliografia concernente Eckhart per gli anni precedenti al 1989 è raccolta in N. LARGIER, *Bibliographie zu Meister Eckhart*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg Schweiz 1989 (Dokimion, 9), da integrare, per gli anni 1980–1997, con Id., *Meister Eckhart. Perspektiven der Forschung, 1980–1993*, «Zeitschrift für deutsche Philologie» 114 (1995), pp. 29–98 e Id., *Recent Work on Meister Eckhart. Positions, Problems, New Perspectives, 1990–1997*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 65 (1998), pp. 147–167. Gli studi pubblicati dal 1995 ad oggi sono infine raccolti sul sito della Meister–Eckhart–Gesellschaft alla pagina «Bibliographie», curata da N. Largier, G. Steer e K.H. Witte, consultabile all'indirizzo <<http://www.meistergesellschaft.de/Bibliographie.htm>>. L'edizione di riferimento dell'opera latina di Eckhart è: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die lateinischen Werke*, E. BENZ et alii (ed.) 5 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1936–2015 (sigla: LW); quella dell'opera tedesca: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die deutschen Werke*, J. QUINT, G. STEER (ed.), 5 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1936–2003 (sigla: DW).

2. Cfr. M. VINZENT, *Pseudo–Chrysostom's Opus imperfectum in Matthaëum in Meister Eckhart*, in M. VINZENT, A. BRENT (ed. by), *Studia Patristica. Vol. LXXIV. Including Papers presented at the Fifth British Patristics Conference, London, 3–5 September 2014*, Peeters, Leuven 2016, pp. 281–301; Id., *Meister Eckhart, «On the Lord's Prayer» (De*

tuisce il punto di partenza della nostra indagine, che dopo uno *status quaestionis* relativo all'*Opus* e alla sua intrecciata trasmissione testuale, prova a ripercorrere i numerosi nuclei della ricezione eckhartiana di quest'opera. In appendice, un *Index* sistematico raccoglie tutte le citazioni eckhartiane letterali ed esplicite dell'*Opus* secondo il loro ordine omiletico nel contesto essenziale in cui esse compaiono.

1. L'*Opus imperfectum in Matthaeum*

L'*Opus imperfectum in Matthaeum* costituisce il più ampio commento al Vangelo di Matteo redatto nell'antichità in lingua latina³ e rientra fra gli oltre 1500 scritti pseudocrisostomici composti (o tradotti) in quasi tutte le lingue dell'antichità cristiana. L'attribuzione al patriarca di Costantinopoli, avvenuta per tempo, contribuì naturalmente ad accrescerne la stima fra i teologi medievali⁴. L'opera presenta uno stile omiletico,

oratione Dominica). *Introduction, text, translation and commentary*, Peeters, Leuven 2012 (Eckhart: Texts and Studies, 2).

3. Il testo di riferimento per l'*Opus imperfectum* resta ancora l'edizione riprodotta in J.P. Migne, PG 56, coll. 611–946. La prima edizione critica è in preparazione e ad oggi è apparsa solo la *Prefazione* al testo critico: J. VAN BANNING, *Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio*, Brepols, Turnhout 1988 (CCSL, 87B). Per una bibliografia relativa all'*Opus*, oltre a van Banning, *Introduction*, pp. CCCXLIX–CCCLII, si veda: A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. III, Marietti, Genova–Milano 2007, col. 3635. Fra gli studi più recenti: J. VAN BANNING, *Il Padre Nostro nell'Opus Imperfectum in Matthaeum*, «Gregorianum» 71/2 (1990), pp. 293–313; M. PESTHY, *The Three Nets of Belial from Qumran to the Opus imperfectum in Matthaeum*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ, G.P. LUTTIKHUIZEN (ed. by), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, Leiden–Boston 2003, pp. 243–253; 249–250. Per la trad. ingl. dell'*Opus: Incomplete Commentary on Matthew (Opus imperfectum)*, TH.C. ODEN (ed.), 2 voll., transl. by J.A. KELLERMAN, InterVarsity Press Academic, Downers Grove 2010 (Ancient Christian Texts).

4. L'ammirazione di Tommaso d'Aquino per l'*Opus* emerge tra l'altro dal noto passo della *Vita* di Guglielmo da Tocco in cui si legge che di ritorno da un pellegrinaggio a Saint-Denis con i suoi studenti, Tommaso disse loro che preferiva avere tutte le *Omellie* a Matteo di Crisostomo piuttosto che essere a capo dell'intera città di Parigi. Per il testo cfr. C. LE BRUN-GOUANVIC, *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*, édition critique, introduction et notes, PIMS, Toronto 1996 (Studies and Texts, 127), cap. 42, p. 172,17–25. L'aneddoto è riportato anche da Dionigi il Certosino (1402–1471): DOCTORIS ECSTATICI D. DIONYSII CARTUSIANI *De quatuor hominis novissimis*, cura et labore monachorum ordinis Cartusienensis, 42 vols. in 44, Montreuil-sur-Mer–Tournai–Parkminster 1896–1935 (Opera omnia, 41), p. 509bC–D, cit. in VAN BANNING, *Introduction*, p. CLXXIX.

ma è trasmessa in forma altamente frammentaria, arrestandosi bruscamente al cap. 25 e presentando diverse lacune anche all'interno del testo tramandato: da qui la denominazione tarda di *Opus imperfectum* (incompleto). In dettaglio, il testo si presenta come segue: *Prologo* + omelie 1–22: commento a *Matth.* 1,1–8,10; omelie 23–31: commento a *Matth.* 10,16–13,13; omelie 32–46: commento a *Matth.* 19,1–23,39; omelie 47–54: commento a *Matth.* 24,1–25,46. La migliore edizione a stampa di cui disponiamo è ancora quella di Montfaucon⁵ del 1724, riprodotta in *Patrologia Graeca* 56 (coll. 611–946). Gli studi di Raimond Étaix e Joop van Banning sulla tradizione manoscritta dell'*Opus* hanno però messo in luce l'inattendibilità che il testo riprodotto dal Migne presenta in diversi punti dell'opera. Nella *Prefazione* all'edizione critica dell'*Opus*, di cui si attende ancora oggi la pubblicazione, van Banning riassume le novità maggiori del testo critico rispetto a quello del Migne nei seguenti termini: 1) l'omelia 1 si presenta divisa in due sezioni (1a e 1b); 2) le omelie 24–28 retrocedono di un posto in seguito all'omissione dell'omelia 23 (coll. 754–756 del Migne), la quale, come già segnalato da Étaix⁶, appartiene in realtà al commento a Matteo di Cromazio di Aquileia (anch'esso incompleto: si arresta a *Matth.* 18) e aggiunta all'*Opus* solo per ragioni di completezza dall'editore del 1503; 3) dopo la scoperta di alcuni frammenti dell'*Opus* rinvenuti da Étaix⁷ all'interno del *Commento a Matteo* di Cromazio, dove sono trasmessi senza essere chiaramente distinti da esso, una nuova omelia, la 28, è stata aggiunta al testo del Migne; di conseguenza, il numero complessivo delle omelie di cui si comporrà il testo critico torna a coincidere con quello dell'edizione Migne. Secondo van Banning, inoltre, sono probabilmente inautentiche anche parte dell'omelia 1 (col. 634,60–635,14) e dell'omelia 42 (col. 868,4–32). Secondo Étaix⁸ sarebbe spurio anche un frammento dell'omelia 38 (coll. 841,40–842,37), estrapolato da un omiliario bavarese carolingio. Infine, secondo Pierre Nautin⁹, anche l'*incipit* dell'omelia 32 sarebbe inautentico, opera di uno scriba.

5. Cfr. VAN BANNING, *Introduction*, p. XIV.

6. Cfr. R. ÉTAIX, *Fragments inédits de l'«Opus imperfectum in Matthaëum»*, «Revue Bénédictine» 84 (1974), pp. 271–300, p. 276.

7. Cfr. *ivi*, pp. 278–300.

8. Cfr. *ivi*, p. 276.

9. Cfr. P. NAUTIN, *L'«Opus Imperfectum in Matthaëum» et les Ariens de Constantinople*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 67,2–3 (1972), pp. 381–408, 745–766: 765.

È interessante osservare che dei 196¹⁰ codici che tramandano l'*Opus* quasi tutti lo attribuiscono a Crisostomo, con la sola eccezione di tre esemplari, nei quali è trasmesso anonimo¹¹. I codici più antichi risalgono all'VIII sec., ma quelli più recenti, databili al XIV–XV sec., presentano secondo van Banning le lezioni migliori¹². Étaix ha notato che i codici più antichi di epoca carolingia trasmettono solo il commento a *Matth.* 19,1–23,39 (om. 32–46a). A partire dal XII sec. fu aggiunto il commento a *Matth.* 1,1–8,10 (om. 1–22), preceduto dal prologo *Sicut referunt*. Nell'ultima famiglia di codici, risalenti al XIV–XV sec., il testo è stato infine arricchito con nuove omelie, ma presentano un carattere così disomogeneo da far pensare che si tratti di testi escertati da omiliari dell'Italia centrale che a partire dal XII sec. utilizzavano le omelie 24–31 e 46–54. Infatti, il primo blocco di omelie non trasmette il commentario continuo a *Matth.* 10,16–13,13, ma solo quello delle pericopi lette nella liturgia. I sei frammenti ritrovati da Étaix, colmando le lacune presenti nella famiglia più recente di manoscritti, portano quindi a riconsiderare come valida la tesi dell'unità letteraria dell'opera.

Non è possibile indicare con sicurezza il tempo e il luogo di composizione dell'*Opus*. Gli studiosi propendono per gli inizi del V sec. e il salto temporale fra la composizione dell'opera e l'inizio della tradizione manoscritta (VIII sec.) è forse la ragione per cui due ampie porzioni di testo sembrano perdute: ovvero, come è stato detto, il commento ai capp. 8,10–10,15 e 13,14–18 di *Matth.*, che secondo van Banning dovettero certamente esistere¹³. Circa la paternità dell'opera, la tesi sostenuta da van Banning¹⁴ è che l'opera sarebbe stata composta da un vescovo o prete ariano di madre lingua latina vissuto nel secondo o terzo quarto del V sec. in un'area periferica dell'Impero romano influenzata dalla cultura greca (Illiria, Dacia, Mesia). Il primo a dichiarare l'inautenticità dell'*Opus* fu Erasmo nel 1530, che l'attribuì a un anonimo latino ariano conoscitore del greco¹⁵, anche se i primi dubbi sull'autenticità risalgono già ad Andreas

10. Van Banning ha in seguito individuato altri otto codici. Sono elencati in: Id., *Il Padre Nostro*, p. 294, n. 7.

11. Cfr. VAN BANNING, *Preface*, p. VI.

12. Cfr. *Ibidem*.

13. Cfr. *ivi*, p. IX.

14. Cfr. *ivi*, p. V.

15. Cfr. *Divi Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani opera quae hacte-*

Cratander¹⁶, il curatore della precedente edizione delle opere di Crisostomo, stampata a Basilea nel 1525. Richard Simon¹⁷ fu il primo a rimarcare l'appartenenza dell'autore all'arianesimo, aspetto così evidente, benché limitato a pochi e generici passi, da non essere in seguito mai più contestato¹⁸. Nel Medioevo si ritenne che i passi ariani fossero opera del traduttore o dovuti a una trascrizione errata del testo¹⁹. Non è ancora chiaro se in origine il testo si presentasse diviso in omelie (come appare nell'ed. Migne) o se fosse trasmesso sottoforma di commentario. Alcuni codici in effetti non presentano la forma omiletica²⁰ e i rimandi di Tommaso e di Eckhart a quest'opera non contengono alcun riferimento ad omelie. Ciò nonostante, van Banning ritiene di voler mantenere ugualmente lo stile omiletico, soprattutto al fine di favorire il rinvenimento delle citazioni.

2. Aspetti preliminari sulle caratteristiche delle citazioni dell'*Opus in Eckhart*

Va in primo luogo osservato che Eckhart, come già Tommaso²¹, non indica mai il commento a Matteo dello ps.–Crisostomo con il titolo di *Opus imperfectum*. L'appellativo che si riscontra con maggiore frequenza è «Chrysostomus super Matthaëum» (35 occorrenze) o più semplicemente: «secundum Chrysostomum» (6), «Chrysostomus» (4), «ex Chrysostomo» (3), «sic exponit Chrysostomus» (2), «Chrysostomus ait» (2), «idem super Matthaëum» (2), «ut ait Chrysostomus» (1), «in Chrysostomo» (1), «Chrysostomus ibidem» (1), «ibidem» (1),

nus versa sunt omnia, DESIDERIUS ERASMUS (ed.), t. 3, In officina Frobeniana, Basileae 1530, p. 473, cit. in PG 56, coll. 601–602.

16. Cfr. VAN BANNING, *Preface*, p. VI.

17. R. SIMON, *Histoire critique des principaux Commentateurs du Nouveau Testament*, Reinier Leers, Rotterdam 1693 [rist. Minerva, Frankfurt 1969], p. 204.

18. Cfr. VAN BANNING, *Preface*, p. VII.

19. Cfr. VAN BANNING, *Il Padre Nostro*, p. 294. I lettori medievali erano consapevoli dell'arianesimo che percorre il testo: Tommaso modifica in due circostanze i passaggi ariani dell'*Opus* e una nota al f. IV del ms. Saint Omer, Bibliothèque municipale, Ms. 90 (XII sec.) indica gli errori trinitari contenuti nel testo con un *theta* maiuscolo (Θ) posto in margine ai passi eretici (cfr. VAN BANNING, *Introduction*, p. LIV; per le modifiche di Tommaso: ivi, p. CCVII).

20. Cfr. ivi, pp. LIV–LV.

21. Come ha dimostrato VAN BANNING, ivi, pp. CCIV–CCV.

«iterum» (1). Inoltre, l'espressione «Chrysostomus super Matthaëum» non è mai impiegata per indicare le omelie autentiche del patriarca, designate invece solitamente con l'espressione «Chrysostomus in homilia»²².

Il numero complessivo delle citazioni esplicite dell'*Opus* ammonta a 59, delle quali 43 letterali, talvolta abbreviate, ma mai alterate. Tutte sono concentrate nelle opere latine, all'infuori di una (*Opus imp.*, hom. 14/711), contenuta nel sermone tedesco Quint 58 (*Qui mihi ministrat, me sequatur, et ubi ego sum, illic et minister meus erit*)²³, dove tuttavia il passo non è riportato in latino, né tradotto, ma reso liberamente in alto tedesco medio. Solo due, invece, le citazioni letterali implicite, rinvenute entrambe nel commento al *Padre nostro*²⁴.

Un così alto numero di citazioni, per di più letterali, porta a chiedersi se Eckhart abbia avuto direttamente accesso all'*Opus* o se piuttosto abbia fatto ricorso a intermediari, in primo luogo la *Lectura super evangelium s. Matthaëi* e la *Expositio in Matthaëum (Catena aurea)* di Tommaso (in cui l'*Opus* è peraltro il testo più citato in assoluto)²⁵, oltre ad eventuali florilegi di autorità patristiche. Da due citazioni del *Liber paraboliarum Genesis*, nelle quali Eckhart dichiara di riportare il testo originale dell'*Opus (in originali)*, sembra doversi dedurre che egli disponesse realmente di una copia dello scritto pseudocrisostomico²⁶. Vinzent, inoltre, ha osservato che, pur facendo largo uso dell'*Opus*, Eckhart non cita mai i due blocchi di omelie

22. Anche Tommaso, nell'*Epistola dedicatoria* premessa alla *Catena aurea*, non distingue fra un *Opus imperfectum* e un *Opus perfectum*, ma fra un «Commentarium Chrysostomi super Matthaëum» (l'*Opus imperfectum*) e un «Homiliarium Chrysostomi» (il commento autentico di Crisostomo): cfr. S. THOMAE AQUINATIS *Catena aurea in quatuor evangelia*, A. GUARIENTI (ed.), vol. I, Marietti, Torino-Roma 1953, p. 4; cfr. VAN BANNING, *Introduction*, p. CCVI.

23. Si veda l'*Index* in appendice, n. 33.

24. Cfr. ECKHART, *Super Orat. Dom.*, n. 5, LW 5, p. 114,3-5: «Septimo oramus, ut scientes eum sanctum timeamus et sollicite vigilemus, ne forte violemus sanctitatem nominis eius in nobis per opera mala» (*Opus imp.*, hom. 14, col. 711); n. 12, LW 5, p. 121,8-9: «Rursus etiam hoc apostolis competeat, "qui gratia docendi omni tempore vagabantur", ut sic in crastinum nihil reservarent» (hom. 14, col. 713).

25. Con 443 citazioni: cfr. VAN BANNING, *Introduction*, p. CCIV.

26. Cfr. *Index*, nn. 27 e 49. Tuttavia, nel *Liber paraboliarum Genesis*, n. 134, in cui Eckhart fa uso dell'espressione «in originali», dopo aver correttamente citato un passo dell'*Opus*, ne fa seguire un altro che dice di riprendere dalla stessa opera, ma che in realtà è un testo di Gregorio Magno (cfr. *infra*, n. 30).

19–31 e 46–54²⁷. È quindi probabile che Eckhart avesse accesso a una versione dell'*Opus* corrispondente al testo trasmesso dalla II famiglia di manoscritti descritta da van Banning e che presenta le medesime lacune, analogamente a quanto si verifica per gli scritti di Tommaso d'Aquino²⁸.

Le citazioni introdotte con un esplicito riferimento a (ps.–)Crisostomo sono contenute prevalentemente nei Sermoni latini (17) e negli scritti esegetici, in particolare nella *Expositio evangelii secundum Iohannem* (14). Come risulta chiaro dall'*Index*, inoltre, la lunghezza delle citazioni letterali è generalmente contenuta entro le due righe, salvo il caso di citazioni consecutive di escerti estrapolati dalla stessa omelia o da omelie diverse, come accade ad esempio nel *Sermo XX* (*Attendite a falsis prophetis*) dove il testo citato copre poco più di otto righe²⁹.

In due casi, infine, si registrano passi erroneamente attribuiti all'*Opus* e provenienti in realtà da altre opere: il primo nel *Liber paraboliarum Genesis*³⁰, in cui si attribuisce a (ps.–)Crisostomo un passo di Gregorio Magno³¹: l'errore sembra risalire alla *Catena aurea*³² di Tommaso, dove lo stesso testo è attribuito appunto a (ps.–)Crisostomo. La seconda occorrenza, più complessa, ricorre nella *Expositio evangelii secundum Iohannem*³³. Si tratta di un passo apparentemente non letterale — da qui la difficoltà —, non rinvenuto dagli editori né fra le opere genuine di Crisostomo né nello ps.–Crisostomo, e che pare discendere dal commento a Matteo del benedettino Christianus Stabulensis (†880)³⁴, il quale tuttavia non compare mai in altri passi

27. Cfr. M. VINZENT, *Pseudo-Chrysostom's*, p. 291. In particolare non sono mai citate le omelie 2, 4, 6, 13, 16–17, 19–31, 34–35, 37–38, 40, 44, 46–54.

28. Cfr. VAN BANNING, *Introduction*, pp. CC, CCIV.

29. Per le citazioni più lunghe, si vedano i nn. 3, 25, 26, 49, 51 dell'*Index*.

30. Cfr. ECKHART, *Lib. par. Gen.*, n. 134, LW 1, p. 599,8–11: «Et prius ibidem: “ecce, a discordantibus accipere non vult deus sacrificium. Hinc perpendite, quantum sit malum discordiae, propter quod et illud abicitur, per quod culpa relaxatur”».

31. Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, I, hom. 8, n. 9, M. ADRIAEN (ed.), Brepols, Turnhout 1971 (CCSL, 142), p. 106,201–202.

32. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio in Matthaëum*, 5,24, p. 85b.

33. ECKHART, *In Ioh.*, n. 78, LW 3, p. 66,5–8: «Tertio moraliter. Quia, si etiam homo adversum aliquid sustineat non propter iustitiam, sed propter malitiam, puta fur et latro, adhuc si acceptat mori voluntarie subeundo mortem propter iustitiam, puta quia iustum est huiusmodi mori, utique salvus erit, ut ait Chrysostomus super Matth. 5».

34. Cfr. CHRISTIANUS DICTUS STABULENSIS, *Expositio super Librum Generationis*, cap.

dell'opera eckhartiana³⁵.

Nello schema seguente viene elencato il numero di occorrenze dell'*Opus* in ognuna delle opere eckhartiane in cui esso compare.

OPERE DI ECKHART	NUMERO DI CITAZIONI
<i>Sermones</i>	17
<i>Expositio s. evangelii secundum Iohannem</i>	14
<i>Liber parabolarum Genesis</i>	9
<i>Expositio libri Genesis</i>	6
<i>Tractatus super Oratione Dominica</i>	6
<i>Expositio libri Sapientiae</i>	3
<i>Expositio libri Exodi</i>	1
<i>Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24</i>	1
<i>Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis</i>	1
<i>Predica 58 'Qui mihi ministrat'</i>	1
	Tot. 59

3. I contenuti dottrinali e i contesti delle citazioni

Il numero relativamente ampio di occorrenze riguardanti l'*Opus* nei testi eckhartiani può essere ordinato secondo criteri molteplici. Senza escludere altre divisioni tematiche, è possibile individuare quattro

5, R.B.C. HUYGENS (ed.), Brepols, Turnhout 2008 (CCCM, 224), p. 140,106–110; PL 106, col. 1305. Il concetto è ancora espresso nel *Liber Benedictus* (DW 5, p. 26,3–6) e nelle *Reden* (DW 5, p. 305,3–7) senza però essere attribuito a Crisostomo.

35. Soltanto nel *Sermo XXXIV,2* (n. 345, LW 4, p. 300,3–4), un passo che Eckhart riprende dalla *Glossa ordinaria* (PL 114, col. 105B) sembra escertato da CHRISTIANUS STABULENSIS, *Exp. sup. Lib. Gen.*, cap. 6 (ed. HUYGENS, p. 163,220–222), che a sua volta dipende su questo punto da HIERONYMUS, *In Matth.*, I, 6,24 (S. HIERONYMI PRESBYTERI *Commentariorum in Matheum libri IV*, D. HURST, M. ADRIAEN [ed.], Brepols, Turnhout 1969 [CCSL, 77], p. 39,828–829). Il passo è il seguente: «Et hoc est quod Glossa quaedam hic dicit: “mammona Syra lingua divitiae, quibus servire est deum negare”».

ambiti, non rigidamente distinti e per certi versi comunicanti fra loro: a) interpretazione di singole figure bibliche; b) trattazione di doni, virtù e vizi; c) condizioni per la sequela di Cristo; d) adagi (pseudo-)crisostomici. Di seguito sono raccolte le occorrenze principali accompagnate, in parentesi quadre, dal numero progressivo in cui compaiono in Appendice.

A) Interpretazione di figure bibliche

DIO PADRE. Nella Scrittura Dio è detto «pater omnium» (*Eph.* 4,6) non soltanto perché Dio vuole essere più amato che temuto dagli uomini (per questo nella preghiera al Padre si dice «Pater noster» e non «Domine noster» [nn. 53–54]), ma anche per infondere nei suoi figli la fiducia di essere da lui ascoltati [n. 31]. — L'opera della creazione è posta direttamente in relazione con la preghiera al Padre: come in *Gen.* 1,31 infatti viene detto una sola volta (*semel*) e allo stesso tempo (*simul*) dopo la creazione di tutte le cose, per tutte le realtà create e per ognuna di esse, che tutte le cose che aveva fatto erano molto buone, in cielo come in terra, così, dopo ognuna delle tre richieste formulate nel *Padre nostro*, ovvero «sia santificato il tuo nome», «venga il tuo regno», «sia fatta la tua volontà», bisognerebbe ripetere altrettante volte: «come in cielo, così in terra» [nn. 34–35]. — Le parole «dacci oggi il nostro pane quotidiano» esprimono la richiesta al Padre di adattare la dottrina di Cristo ai differenti contesti umani, affinché ogni uomo possa trarne profitto [n. 36]. — Si dice infine «pane nostro» in quanto è dovere del cristiano condividere il proprio pane con gli indigenti, poiché Dio dà il pane a tutti per mezzo di ognuno [n. 37].

GESÙ/GIUSEPPE — La Scrittura non precisa l'attività svolta da Giuseppe, il padre di Gesù. Egli è indicato genericamente con il titolo di *faber* (*Matth.* 13,55), ma (ps.-)Crisostomo chiama Gesù «figlio del *faber lignarius*», «figlio del falegname», e a giusta ragione, poiché è con il legno della croce che Cristo ha salvato il genere umano [n. 1]. — Gesù sparge il buon odore della divinità: «la folla lo seguiva» (*Matth.* 20,29), perché come una rosa si avverte dal suo odore ancor prima di vederla, così i ciechi, prima di ricevere da lui la vista, percepivano la fragranza della sua divinità [nn. 45,48].

MARIA/GIUSEPPE — La soavità della fama di Maria è tale, che il suo sposo Giuseppe, alla notizia di lei incinta (*Matth.* 1,18), credette più alla castità di lei che al suo grembo, ritenne cioè più possibile che

una donna potesse concepire senza un uomo, piuttosto che Maria potesse peccare [n. 2].

GIOVANNI IL BATTISTA — È immagine del vero religioso: vestiva una tunica fatta con peli di cammello (*Matth.* 3,4), poiché ai religiosi non si addicono vesti sontuose, ma abiti semplici, per il solo riparo dalla nudità [n. 3].

CAINO — È immagine dell'uomo imperfetto, del servo, del mercenario, di ogni uomo che vive «nella carne» o «nella terra», per il quale l'opera della giustizia è gravosa e molesta se in cambio non riceve una ricompensa (*Gen.* 4,5) [n. 13]. A quanti invece osservano i precetti del Decalogo senza chiedere nulla in cambio, Dio promette una ricompensa futura: sarà lui stesso la loro ricompensa [nn. 14-15]. — I malvagi si adirano per il bene operato dagli altri e la loro ira nasce dall'invidia che provano nel vederli lodati [n. 49].

VERI APOSTOLI E FALSI PROFETI — Il vero maestro (*doctor*) deve essere adornato di tutte le virtù ed essere d'esempio ai suoi discepoli più con le opere che con le parole, poiché il primo insegnamento consiste nel vedere il bene, il secondo nell'udirlo. Dev'essere «sale» e «luce» per gli altri, prima conducendo una vita buona, poi insegnando bene. Deve inoltre essere pacifico, affinché la Chiesa che amministra sia come un'anima sola, poiché dove non regna la concordia non c'è Dio e neanche la preghiera viene esaudita [nn. 17-18]. I farisei, all'opposto, sono ipocriti, «vengono in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci» [n. 52].

B) *Trattazione di doni, virtù e vizi*

TIMORE DI DIO — Il perfetto timore di Dio di cui si parla in I *Ioh.* 4,18 («Timor non est in caritate») dissolve ogni pudore e rende vigili contro le tentazioni. Chi teme davvero il giudizio di Dio non ha vergogna nel confessare le proprie colpe; chi invece ne prova vergogna non ha ancora vero timore di Dio [n. 4]. — Chi non teme Dio non vigila contro le tentazioni e di sorpresa «viene sgambettato dal diavolo e fatto cadere». Chi ha il timore di Dio, invece, fa attenzione a non permettere «che il diavolo lo porti sul tempio» per farlo precipitare [n. 11].

ZELO — È necessario che il cristiano sia animato dallo zelo per la casa del Signore (*Ioh.* 2,17), poiché se è lodevole perdonare le ingiurie

che ci sono rivolte (e per questo nel *Padre nostro* preghiamo: «dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris»), è invece empio dissimulare le offese fatte a Dio [nn. 9.10].

CONCORDIA — Cristo afferma di preferire la concordia dei suoi fedeli alle loro offerte, poiché mentre le offerte degli uomini non arricchiscono in nulla Dio, la loro concordia gli dà gloria: in questo senso vanno intesi, secondo (ps-)Crisostomo, i passi di *Gen.* 2,24: «Erunt duo in carne una» e *Matth.* 5,24: «Vade prius reconciliari fratri tuo» [nn. 27.28].

IRA — È difficile e laborioso astenersi dall'ira: essa è piantata naturalmente negli uomini, come dice Giobbe: «l'uomo nato da donna è pieno d'ira» (*Iob* 14,1) [n. 19]. — Però, «se non vi fosse l'ira, neanche la dottrina progredirebbe, né si avrebbero processi, né sarebbero puniti i crimini. La giusta ira è dunque madre di disciplina» [nn. 20.21.24]. — A differenza del testo di *Matth.* 5,22 trasmesso dalla Vulgata: «Omnis qui irascitur fratri suo reus erit iudicio», (ps-)Crisostomo legge: «Omnis qui irascitur *sine causa* fratri suo reus erit iudicio». L'ira che ha una causa, infatti, non è ira, ma giudizio. E se uno si adira per una giusta causa, la sua ira non procede dalla passione, ma dalla giusta causa. Perciò lo diciamo “giudicare”, non “adirarsi” [nn. 22.25.26]. — Le parole di Gesù in *Matth.* 5,22 vanno appunto riferite all'«ira dello spirito», non «della carne», poiché è impossibile che la carne non si turbi³⁶ [n. 26]. E «quando l'uomo si adira, ma non fa ciò a cui l'ira lo spinge, è adirata la sua carne, non il suo spirito» [nn. 23.26].

C) *La sequela Christi*

Non può essere discepolo di Cristo chi non rinuncia alla seduzione della carne, ai beni mondani e alla parentela, rispettivamente significati dalla rete, dalla barca e dai parenti che i primi discepoli del Signore lasciarono per seguirlo (*Matth.* 4,22) [n. 12]. — Chi vuol essere di Cristo deve compiere le sue opere, non le opere delle tenebre [n. 51],

36. Nel *Sermo* 16 (n. 165, LW 4, p. 157,6-7) Eckhart trova che la variante «*sine causa*» di (ps-)Crisostomo sia confermata dalle parole del *Salmo* 4,5: «Irascimini et nolite peccare». Inoltre associa il passo di (ps-)Crisostomo al commento di Beda a Matteo (ps.-BEDA, *In Matth. evang. exp.*, I, cap. 3, PL 92, col. 27A), ravvisandovi un accordo. In realtà, come notano gli editori, (ps-)Beda ritiene che l'aggiunta «*sine causa*» in *Matth.* 5,22 presente in alcuni codici debba essere espunta, non accolta. (Ps.-)BEDA concorda dunque con Gerolamo e non con (ps-)Crisostomo.

deve essere austero con se stesso e benevolo verso gli altri [n. 56], non può essere ipocrita [n. 57], né giurare sulle creature, poiché chi giura su una creatura «la deifica e diviene più esecrabile di un idolatra». Dio solo, in quanto verità ed essere supremo, rende stabili e vere le promesse [n. 29]. — Le parole del Signore: «Qui mihi ministrat, me sequatur» (*Ioh.* 12,26) sono dure per coloro che si rivolgono ai beni del mondo: per essi è dolce possederli, amaro lasciarli [n. 33]. — Miserrimo è il mondo e miseri quanti lo seguono, le opere del mondo escludono gli uomini dalla vita [n. 30]. — Si deve provare vergogna nel ricercare i beni terreni sapendo di avere un Padre nei cieli [n. 32]. — Nel passo di *Ioh.* 12,32: «Si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum», l'«essere innalzato da terra» indica l'essere distaccato dalle cose del mondo³⁷. La maggior parte degli uomini desidera essere liberata dalle avversità e prega per questo, senza sapere che le tribolazioni proteggono da mali peggiori e procurano beni migliori [n. 38]. — Per questo anche chi chiede beni spirituali, spesso non sa cosa chiede. Il vero discepolo deve affidarsi alla volontà divina, perché il Padre sa di cosa abbiamo bisogno (*Matth.* 6,32), mentre quel che crediamo pane può essere per noi una pietra d'inciampo [nn. 39–41]. — È nella preghiera che si gustano i beni celesti (*I Petr.*, 3,8: *Omnes unanimes in oratione estote*)³⁸. Anche chi patisce persecuzioni per la giustizia ed è privato dei propri beni possiede Dio [n. 16]. — Solo i poveri hanno Dio, che è la verità, poiché, non avendo nulla di proprio, non possiedono neppure la menzogna [n. 43].

37. Il passo giovanneo inoltre è messo direttamente in relazione con il diverso grado di “dignità” degli elementi e dei pianeti, secondo un’interpretazione già delineata da Eckhart nella stessa *Esposizione del vangelo di Giovanni* (*In Ioh.*, n. 319): quanto più un elemento è formale, tanto più è superiore e nobile, e, in maniera analoga, quanto più un pianeta è lontano dalla terra, tanto più è nobile, tanto più universale è la sua virtù e tanto più durevole la sua influenza sugli enti inferiori (cfr. anche *In Gen.*, I, n. 57 e il *Sermo* 48, n. 500). Per la provenienza di questi concetti: cfr. ARISTOTELES, *De cael. et mundo*, IV, 4, 312a12–21; ALBERTUS MAGNUS, *De caelo*, IV, tr. 2, cap. 7, P. HOSSFELD (ed.), Aschendorff, Münster 1971 (Opera omnia, editio Coloniensis, 5,1), pp. 266–268; ID., *Meteora*, II, P. HOSSFELD (ed.), Aschendorff, Münster 2003 (Editio Coloniensis, 6,1), tr. 3, cap. 2, p. 84,14–16; MOSES MAIMONIDES, *Dux seu director dubitantium seu perplexorum* (*Dux neutrorum*), I, cap. 71, ed. A. IUSTINIANUS, Parisiis 1520 [rist. Minerva, Frankfurt a. M. 1964], ff. 30v–31v.

38. In questo passo Crisostomo è affiancato ad Agostino, *Enarr. in Ps.* 30, sermo III, 11: «Funde, ut implearis» (AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos I–L*, D.E. DEKKERS, I. FRAIPONT [ed.], Brepols, Turnhout 1956 [CCSL, 38], p. 221,14).

D) *Adagi*

«TERRENIS NON DELECTATUR, QUI FRUITUR CAELESTIBUS» (hom. 5/667) — «Chi fruisce dei beni celesti non si diletta di quelli terreni». Riportato da Eckhart in svariati contesti esegetici [nn. 5–8]. In particolare, il sopore che Dio fa scendere su Adamo (*Gen.* 2,21) è interpretato come metafora della rinuncia alle passioni e ai beni del mondo, nei confronti dei quali dobbiamo restare come assopiti e dormienti, e così purificati, in grado di ricevere l'illuminazione divina (*illustrari divinitus*) [nn. 5.44]. — Anche la sequela di Cristo (*Ioh.* 1,43: «Sequere me») ha come presupposto l'abbandono dei beni terreni, poiché per chi non rinuncia ai beni di questo mondo è faticosa l'opera buona e divina [n. 6].

«MOLESTA EST IUSTITIA IN CARNE VIVENTIBUS. LABOR IUSTITIAE (VEL OPERIS) NON SUSCIPITUR, NISI MERCES EXSPECTETUR» (hom. 8/678) — «È molesta la giustizia per chi vive nella carne. Non si inizia la fatica della giustizia (o dell'opera) se non ci si aspetta una ricompensa»: la promessa della beatitudine incita a operare la giustizia [nn. 13–15].

«SI IRA NON FUERIT, NEC DOCTRINA PROFICIT, NEC IUDICIA STANT, NEC CRIMINA COMPESCUNTUR. IUSTA ERGO IRA MATER EST DISCIPLINAE» (hom. 11/690) — «Se non vi fosse l'ira, neanche la dottrina progredirebbe, né si avrebbero processi, né sarebbero puniti i crimini. La giusta ira è dunque madre di disciplina» [nn. 20–26]: cfr. *supra*, IRA.

«OMNIS RES, PER QUASCUMQUE CAUSAS NASCITUR, PER EASDEM DISSOLVITUR» (hom. 32/802) — «Ogni cosa si dissolve per le medesime cause per le quali nasce». L'adagio³⁹ compare in ps.–Crisostomo a sostegno della tesi che è la volontà e non l'unione dei corpi a fondare e sciogliere il matrimonio. In Eckhart è funzionale a illustrare i rapporti fra le idee — nel contesto: quelle morali — e l'uomo. Mentre gli accidenti sono posteriori al soggetto, in quanto ricevono da questo l'essere, il contrario accade per le perfezioni spirituali, come la giustizia e la sapienza: sono queste che rendono il soggetto giusto e sapiente. Dissolto il soggetto, si dissolvono anche gli accidenti, al contrario, se si dissolve il giusto, permane la giustizia [n. 42].

39. Il testo è riportato anche nelle *Decretali* di Gregorio IX: cfr. *Decretalium D. Gregorii papae IX compilatio*, lib. V, tit. 41, «De regulis iuris», cap. 1, in *Corpus iuris canonici*, A. Friedberg (ed.), vol. 2, Tauchnitz, Lipsiae 1879–1881 [rist. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1959], col. 927.

«VERE NON HABET SUPER TERRAM QUOD AMET, QUI BONUM CAELESTE IN VERITATE GUSTAVERIT» (hom. 36/832) — «Davvero non ha niente da amare sulla terra chi ha gustato il bene celeste nella verità» [nn. 44.46.47]: cfr. *supra*, SEQUELA CHRISTI.

«NON SANCTI ANTE SANCTITATEM FUERUNT, SED SANCTITAS ANTE SANCTOS» (45/889) — «Non i santi furono prima della santità, ma la santità prima dei santi»: il primo grado della pietà consiste nell'amare la santità e poi i santi [n. 58].

Conclusioni

Da questa breve disamina condotta sulla presenza dell'*Opus imperfectum* nei testi di Eckhart, possiamo trarre alcune considerazioni preliminari ad ulteriori approfondimenti.

- a) L'appellativo con cui Eckhart indica abitualmente l'*Opus* è «Chrysostomus super Matthaum» o più semplicemente «Chrysostomus», come è stato dimostrato anche per gli scritti di Tommaso.
- b) Le citazioni compaiono quasi sempre in forma letterale, talvolta abbreviata, ma mai alterata.
- c) Che Eckhart potè sempre accedere direttamente all'*Opus* in tutti i luoghi in cui egli operò — cosa che appare probabile, oltre che ragionevole — non si può dimostrare con certezza. Almeno uno dei due errori di attribuzione individuati⁴⁰ rivela anzi una dipendenza da Tommaso o da una fonte comune. Tuttavia, l'eventuale mediazione di Tommaso non coprirebbe la totalità delle citazioni dell'*Opus*: a giudicare dai rimandi alle opere di Tommaso presenti nel testo critico (poco più di una decina) sembra infatti piuttosto modesta. Resta pertanto aperta la possibilità dell'accesso diretto all'*Opus*, senza con ciò escludere, almeno in alcuni casi, il ricorso ad intermediari (Glosse, florilegi, ecc.).
- d) Le lacune riguardanti alcune omelie (pseudo-)crisostomiche nell'opera di Eckhart rivelano una dipendenza dalla versione dell'*Opus* corrispondente al testo della II famiglia di ma-

40. Cfr. *supra*, nn. 30–32.

noscritti descritta da van Banning, che presenta appunto le medesime omissioni (omelie 24–31 e 46–54).

- e) Le citazioni (pseudo-)crisostomiche sono concentrate interamente nelle opere latine, all'infuori di una, nella predica tedesca n. 58. In particolare, la frequenza maggiore si riscontra nei *Sermoni* e nella *Esposizione del vangelo di Giovanni*. Il dato è indicativo dell'autorevolezza accordata da Eckhart a (ps.-)Crisostomo nel campo dell'esegesi biblica e in quello pastorale, tanto più se si considera che l'opera di (ps.-)Crisostomo è affiancata sovente a quelle di Agostino, Gregorio Magno, Ugo di San Vittore, oltre naturalmente alle omelie autentiche di Crisostomo. L'esortazione morale e la crescita spirituale dei fedeli costituiscono il fine principale di queste citazioni.
- f) In ambito esegetico, Eckhart inclina in almeno due circostanze ad accogliere le varianti del testo biblico di (ps.-)Crisostomo insieme alle corrispondenti interpretazioni contro il testo di Gerolamo: 1) l'aggiunta di *sine causa* in *Matth.* 5,22, respinta nella *Vulgata* [nn. 24.26]; 2) la variante *pauperes* in luogo di *esurientes* in *Luc.* 1,53 [n. 43]. Il testo biblico trasmesso dall'*Opus* possiede quindi per Eckhart un valore fortemente autoritativo⁴¹.
- g) È rilevante sotto il profilo filosofico l'applicazione della dottrina platonica delle idee alla morale cristiana per il tramite di (ps.-)Crisostomo. Nel *Liber parabolarum Genesis*, I, nn. 67–72⁴², Platone (attraverso Agostino, *Contra Academicos*, III, 17, 37), Agostino (*De immortalitate animae*, 4, 6), Boezio (*De consolatione philosophiae*, III, pr. 9, m. 9), Avicenna (*Metaphysica*, I, 6) e «unus ex famosis modernis» (forse Enrico di Gand, *Summa theol.*, q. 68, art. 5) sono ricordati, insieme con (ps.-)Crisostomo (*Opus imp.*, hom. 45), fra i sostenitori dell'eternità delle idee o essenze delle cose. Il passo (pseudo-)crisostomico «non sancti ante sanctitatem fuerunt, sed sanctitas ante sanctos» mostra, secondo Eckhart, che l'idea o essenza di santità precede la virtù del santo, il quale partecipa del modello e della ragione causale eterna di “santità” presente nella mente divina. Nella ricezione eckhartiana l'*Opus imperfectum* è dunque inserito nel contesto della tradizione platonica occidentale.

41. Inoltre, cfr. *infra*, *Index*, n. 19, la variante del testo di Giobbe 14,1 riportata da ps.-Crisostomo diversa dalla *Vulgata*.

42. Cfr. *Index*, n. 58.

INDEX⁴³

PS.-IOHANNES CHRYSOSTOMUS

Opus imperfectum in Matthaeum (PG 56, coll. 611-946)

1 hom. 1/630 LW 1/1, 252,7 (=1/2, 137,3)

Sicut etiam faber commune est ad omnes artifices diversorum metallorum; dicimus enim: faber ferrarius, faber aerarius, aurifaber, faber lignarius, secundum illud Matth. 13 [13] *om. Sturl.*: “nonne hic est filius fabri?”, cum Ioseph esset faber lignarius, ut ait Chrysostomus super Matthaeum. Apte sane lignarii «filius fabri (filius fabri] *inv. Sturl.*), qui fabricatus est» solem et lunam et «in ligno crucis salutem humani generis» est operatus.

2 hom. 1/633 LW 2, 244,11

De tertio, scilicet famae et opinionis adoriferae suavitate, Chrysostomus super Matthaeum, super illo: “inventata est in utero hahens” scilicet: «inaestimabilis laus Mariae. Magis credebatur Ioseph eius castitati quam utero eius, plus gratiae quam naturae». «Possibilis credebatur mulierem sine viro posse concipere quam Mariam posse peccare».

3 hom. 3/648 LW 4, 183,12

Veniunt ad vos in vestimentis ovium. Chrysostomus super Matth. 3a: “Iohannes habebat vestimentum de pilis camelorum”: «omne vestimentum ad tres pertinet causas: aut ad speciem visionis» «aut ad delectationem corporis aut tegumentum nuditatis. Ad speciem visionis habere vestimentum servis dei non convenit, similiter ad delectationem corporis deo servientibus non est aptum. Sed quid? Tantum ad tegumentum nuditatis».

4 hom. 3/650 LW 4, 73,14

Ubi nota adhuc quod «timor perfectus solvit omnem pudorem». «Qui enim timet iudicium dei, peccata sua confiteri non erubescit; qui autem erubescit, non timet», Chrysostomus super Matth. 3.

43. L'elenco delle fonti raccoglie solo le citazioni esplicitamente attribuite a (ps.-)Crisostomo. Sono quindi esclusi i riferimenti (*cf.*) a questo autore aggiunti dagli editori negli apparati delle edizioni di Eckhart. Le citazioni sono numerate progressivamente e ordinate secondo la ripartizione in omelie presente nel testo della Patrologia Graeca, vol. 57. Al numero di omelia segue, dopo una barra diagonale, il numero di pagina corrispondente. A destra sono indicati volume, pagina e riga del testo di Eckhart in cui la fonte è citata. Le citazioni del medesimo passo sono generalmente accorpate. Il testo della citazione è riportato nel suo contesto essenziale.

5–8 hom. 5/667 LW 1/1, 593,4 (1/2, 395,16); LW 3, 206,13; 462,11; LW 4, 140,4

[5] Chrysostomus super Matth. 4 sic ait: «terrenis non delectatur, qui fruitur caelestibus». — [6] Ex praemissis patet quod, cui grave est et onerosum opus bonum et divinum, nondum habet deum patrem in se operantem, nondum gustavit “quoniam suavis est dominus”, nondum reliquit omnia, terrena sapit. Chrysostomus super Matth. 4: «terrenis non delectatur qui fruitur caelestibus». — [7] Chrysostomus super Matth. 4 dicit: «terrenis non delectatur qui fruitur caelestibus». — [8] Augustinus super Ps. 30: «funde, ut implearis», quia secundum Chrysostomum «terrenis non delectatur, qui fruitur caelestibus».

9–10 hom. 5/668 LW 3, 262,2; LW 5, 124,7

[9] Chrysostomus super illo: “vade satana”, Matth. 4, ait: «in propriis iniuriis esse quempiam patientem laudabile est, iniurias autem dei dissimulare nimis est impium». Et hoc est quod hic dicitur: *zelus domus tuae comedit me*. — [10] Ait autem: *debitoribus nostris* propter duo: primo, quia secundum Chrysostomum «in propriis iniuriis esse quempiam patientem laudabile est, iniurias autem dei dissimulare nimis est impium».

11 hom. 5/670 LW 4, 73,15

Idem super Matth. 4: «qui non timet, nec cavet; qui autem non cavet, quando non sperat, supplantatur a diabolo et deicitur». «Qui autem timet, circumspicit semet ipsum et non sinit duci se a diabolo super templum».

12 hom. 7/676 LW 1/1, 598,6 (1/2, 397,19)

Chrysostomus super Matth. 4 dicit: «relinquere debet» homo «tria» «generaliter», «qui venit ad Christum», primo «actum carnalem», secundo «substantiam mundialem», tertio «carnalem parentem». Primum significatur per rete, secundum per navim (nauem *Sturl.*), tertium per patrem. Haec enim tria, rete, navim et patrem, reliquerunt apostoli, ut ibi apparet.

13–15 hom. 8/678 LW 1/1, 640,11 (1/2, 414,16); LW 2, 99,9; LW 4, 326,1

[13] Secundum est quod opus iustitiae grave est et molestum «viventium in carne», «nisi merces operis exspectetur», ut ait Chrysostomus super Matth. 5. Et hoc est quod hic dicitur, quod, quia deus “non respexit ad munera” Cain, ideo *concidit vultus eius*. Imperfecti enim quique tristantur, nisi respiciantur et remunerentur labores ipsorum; servi enim sunt, mercennarii sunt. Perfectorum vero “apud dominum est merces eorum”, *Sap.* 5, et

ipse est merces eorum, *Gen.* 15 (15 *lac. Sturl.*): “ego” “merces tua”. — [14] Unde Chrysostomus super *Matth.* 5 ait quod «molesta est iustitia in carne viventibus. Labor operis non suscipitur, nisi merces exspectetur». — [15] Chrysostomus super illud *Matth.* 5: “beati pauperes” etc. dicit quod «in terra viventibus gravis est iustitia et propter hoc labor iustitiae non suscipitur, nisi merces operis exspectetur».

16 hom. 9/683 LW 5, 283,10

Ad nonum cum dicitur: «Magis proprie forte recipitur deus carendo» etc. Verum est, quando quis caret aliquo dono, puta esse bonus cantor, aut alio quocumque propter deum, et sic impletur illud: “quod habet, auferetur ab eo” *Marci* 4. Docet hoc Chrysostomus super illo: “Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam”, *Matth.* 5.

17–18 hom. 10/684–685 LW 1/1, 416,1 (1/2, 301,13); 599,15 (1/2, 398,11)

[17] Tertio Chrysostomus super *Matth.* 5: qui docet, verborum suorum sit ipse exemplum, ut magis opere doceat quam sermone; et infra: «prima doctrina est videre bonum, secunda (autem *add. Sturl.*) audire»; et iterum: «prius vocavit» Christus apostolos suos «sal, postea lux», «quia prius est bene vivere, secundum autem bene docere». — [18] Item Chrysostomus super illo: “vos estis sal terrae”, prius ibidem *Matth.* 5, sic ait: «ubi concordia non est, nec oratio illic exauditur, nec oblatio suscipitur, quia nec deus est, ubi discordia» invenitur.

19 hom. 11/688 LW 4, 157,7

Item Chrysostomus super *Matth.* 5 de “mandatis istis minimis” dicit: «non irasci difficile est, quia naturaliter in hominibus iracundia est plantata dicente Iob: “homo natus de muliere plenus iracundia”». Littera est Chrysostomi.

20–26 hom. 11/690 . . . LW 1/1, 373,6 (1/2, 259,17); LW 3, 454,4; 454,7; 455,4; LW 4, 155,5; 155,8; 157,1

[20] Chrysostomus super *Matth.* 5 c. ait: «si ira non fuerit, nec doctrina proficit nec iudicia stant nec crimina compescuntur. Iusta ergo ira mater est disciplinae» (*Chrysostomus* [. . .] *disciplinae om. Sturl.*). — [21] Chrysostomus super illo: “qui irascitur fratri suo”, *Matth.* 5, sic ait: «si ira non fuerit, nec doctrina proficit nec iudicia stant nec crimina compescuntur. Iusta ergo ira mater est disciplinae». Verba Chrysostomi. — [22] Et ibidem: iracundia quae cum causa est, nec est iracundia, sed iudicium. Qui enim cum causa irascitur, ira illius iam non ex passione est, sed ex causa. Ideo iudicare dicitur, non irasci. Haec Chrysostomus. — [23] Chrysostomus etiam,

ubi supra, ait: «quando homo irascitur et non facit quod ira compellit, caro eius irata est, animus autem eius non est iratus». — [24] Chrysostomus super isto verbo: «si ira non fuerit, nec doctrina proficit nec iudicia stant nec crimina compescuntur. Iusta ergo ira mater est disciplinae». Unde litera Chrysostomi habet sic: “qui irascitur fratri suo sine causa”. — [25] Et sequitur in Chrysostomo: «iracundia quae cum causa est nec est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis. Qui autem cum causa irascitur, ira illius iam non ex passione est, sed ex causa, ideo iudicare dicitur, non irasci». Hoc Chrysostomus. — [26] Adhuc Chrysostomus ubi supra: «quando homo irascitur et non vult facere quod ira compellit, caro eius irata est, animus autem eius non est iratus. Ergo multi sunt quorum caro irascitur, anima autem non irascitur». «Puto autem: non de iracundia carnis loquitur Christus, sed de spiritu» dicit, «nec enim est possibile, ut caro non turbetur, quia “sapientia carnis inimica est in deum”». Beda super Matth. 5: “nisi abundaverit” etc. in omni concordat cum Chrysostomo, ut addatur “sine causa”.

27–28 hom. 11/692 LW 1/1, 599,5; 599,11 (1/2, 398,2; 398,8)

[27] Chrysostomus super illo: “vade prius reconciliari fratri tuo”, Matth. 5, in originali sic dicit ex persona Christi: «plus diligo concordiam fidelium meorum quam munera, quia munera hominum nullum faciunt deo lucrum. Caritas autem illorum dei gloriam operatur». — [28] Et iterum: «vide misericordiam dei, quomodo hominum utilitates amplius aspicit (inspicit *Sturl.*) quam suos honores». Dixit enim: «“vade primum» reconciliari” (reconciliari) et reconciliare *Sturl.*), «tamquam si diceret (diceret) dicat *Sturl.*)»: «ego libenter contemnor, libenter honoris mei patior damnum, libenter exspecto, dominus servos, tantummodo ut vos in amicitiam veniatis».

29 hom. 12/698 LW 1/1, 411,2 (1/2, 297,14)

Ex his notanda sunt tria. Primo, quod iurans per creaturam illam «deificat» et ipse «exsecrabilior» «idolatra» efficitur, ut ait Chrysostomus super Matth. 5. Solius enim dei est, utpote qui veritas est et supremus, ut per ipsum stabiliantur et verificentur promissa.

30 hom. 12/836 LW 3, 583,4

Sequitur: *relinquo mundum*. Ubi praenotandum quod mundus quandoque accipitur per antiphrasim quasi “minime mundus”, et sic ait Augustinus [...] Et Chrysostomus super Matth. 22: «o miserrimus mundus et miseri qui eum consequuntur; semper homines mundialia opera excluderunt a vita».

31–32 hom. 14/711 LW 4, 324,2; LW 5, III,3

[31] Nota ex Chrysostomo [...] Sexto, ut fiduciam daret impetrandi; patres enim filios solent audire: “petite et accipietis”. — [32] *Qui es in caelis*. Nota primo quod Chrysostomus ait: erubescamus nos terrenis rebus substernere scientes nos habere patrem in caelis.

33 hom. 14/711 DW 2, 610,9

Alsô suln alle die lâzen, die gote volgen wellent, daz sie von gote gehindern mac. Crisostomus sprichet: daz ist ein swæriu rede den, die sich geneiget hânt ûf dise werlt und ûf lîplîchiu dinc: den sint sie gar sûeze.

34–35 hom. 14/712 LW 1/1, 293,6 (1/2, 175,24); LW 5, 115,8

[34] Secundum Chrysostomum replicandum est super quamlibet trium petitionum praecedentium, ut dicatur: «sanctificetur nomen tuum» — “sicut in caelo et in terra”; “adveniat regnum tuum” — “sicut in caelo et in terra”; “fiat voluntas tua” — “sicut in caelo et in terra”. — [35] *Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*. Circa hanc petitionem primo notandum quod *li sicut in caelo, et in terra* secundum Chrysostomum communiter refertur ad primam, secundam et tertiam iam praemissas petitiones.

36–37 hom. 14/713 LW 4, 184,13; LW 5, 119,7

[36] Unde idem super Matth. 6: “panem nostrum cotidianum da nobis hodie”: «doctrinam Christi sic debemus aptare, ut omnes in ea proficiant» etc. Vere enim christianus, a Christo, habet omnem hominem aequaliter ut se ipsum, quia Christus naturam assumpsit, non personam. — [37] Quod autem ait *nostrum*, Chrysostomus, ubi iam supra Matth. 6 exponit dupliciter: primo, ut panem nobis datum non soli comedamus, sed sint alii indigentes participes, ne quis dicat: “panem meum mihi pro me datum”, sed *nostrum*, quasi mihi et aliis per me et mihi per alios datum. Adhuc autem, quia panis et omnia huiusmodi praesentis vitae necessaria sunt nobis cum aliis et propter alios et aliis in nobis data. Qui non dat alteri, quod alterius est, non comedit suum panem, sed alienum simul cum suo. Deinde, cum panem acquisitum iuste comedimus, panem utique nostrum comedimus, dum autem male et cum peccato acquisitum, panem non nostrum comedimus, sed alienum; nam omne, quod iniuste habemus, nostrum non est.

38–40 hom. 18/732 LW 3, 67,4; 533,1; 694,9

[38] Quarto, quia plerumque homo optat et orat liberari ab adversis, et nescit quod in illis ipsi cavetur a maioribus malis et providetur in meliori-

bus. Et sic iterum *lucet lux in tenebris*, quamvis non comprehendatur nec cognoscatur. Et sic exponit Chrysostomus illud Matth. 7: "si petierit" "panem, numquid lapidem porriget ei?" — [39] Chrysostomus autem ibidem dicit quod petens hoc aut hoc, quamvis spirituale, nescit quid petat. Debet autem hoc simpliciter et absolute divinae committere voluntati; scit enim pater noster, de quibus indigemus, quid nobis necesse sit, Matth. 6. [40] Secundo quomodo etiam spiritualia petens [peccat] secundum Chrysostomum male petat.

41 hom. 18/733 LW 3, 521,12

Et hoc est quod Matth. 7 dicitur: "quis ex vobis homo, quem si petierit filius suus panem, numquid lapidem porriget ei?" Vult dicere secundum Chrysostomum quod plerumque quis petit aliquid putans sibi consolatorium, ut panem, quod si acciperet, esset ipsi lapis, laedens pedem. Quod si petenti daretur, petenti panem lapis porrigeretur, et qui daret non esset pater nec amicus.

42 hom. 32/802 LW 2, 363,8

«Omnis enim res, per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur», ut ait Chrysostomus.

43 hom. 33/809 LW 4, 195,5

Unde Luc. 1 Chrysostomus habet talem litteram: "pauperes implevit bonis et divites dimisit inanes". Pauperes, quia nihil habent proprium et per consequens non habent mendacium, habent veritatem, habent deum, habent omnia in veritate, in deo.

44–48 hom. 36/832 . . . LW 1/1, 593,6 (1/2, 395,17); LW 2, 410,4; LW 3, 206,15; 462,12; LW 4, 303,11

[44] Chrysostomus super Matth. 20 c. dicit: «vere non habet super terram quod amet, qui bonum caeleste in veritate gustaverit». — [45] Chrysostomus ponit aliud exemplum super isto "secutae sunt eum turbae multae", Matth. 20, dicens: «sicut rosa, antequam videatur, sentitur, et antequam inveniatur, tenetur in odoribus suis, sic deum transeuntem de longe caeci, antequam videant, divinitatis eius fragrantiam senserunt». — [46] Chrysostomus super Matth. 20 sic ait: «vere non habet super terram quod amet, qui bonum caeleste in veritate gustaverit». — [47] Chrysostomus super Matth. 20 ait: «vere non habet quod amet super terram qui bonum caeleste in veritate gustaverit». — [48] Ad hoc est illud *Sap. 6*: "dignos se ipsa circuit quaerens et in viis suis ostendit se illis hilariter". *Eccli. 1b*: "effudit illam

super omnia opera sua”. Exemplum: Chrysostomus super illud Matth. 20: “secutae sunt eum turbae multae” sic dicit: «sicut rosa, antequam videatur, sentitur, et antequam inveniatur, tenetur in odoribus suis, sic deum trans-euntem de longe duo caeci antequam videant, divinitatis eius fragrantiam senserunt», *Eccli.* 24: “quasi plantatio rosae” etc.

49 hom. 39/847 LW 1/1, 643,1 (1/2, 415,17; 415,19)

Ad hoc est quod Chrysostomus super Matth. 21 in originali sic ait: «quando boni in sua virtute laudantur, mali in sua invidia cruciantur. Itaque non sufferentes in pectore suo invidiae stimulantis ardorem prorumpunt in vocem»; et infra: «o invidia, quae sibi semper est inimica. Nam qui invidet, sibi quidem ignominiam facit, illi autem cui invidet gloriam parat. Ipse vituperabilis invenitur de sua invidia, ille autem monstratur (demonstratur *Sturl.*) laudabilis de sua virtute. Ergo invidia sibi soli nociva est, alterum autem non solum non (non *om. Sturl.*) gravat, sed adhuc magis commendat». Verba sunt Chrysostomi.

50 hom. 41/863 LW 3, 257,5

Chrysostomus super Matth. 22 sic ait: «o miserrimus mundus, et miseri qui eum sequuntur. Semper homines mundialia excluderunt a vita».

51 hom. 41/864 LW 4, 184,4

Chrysostomus super Matth. 22: “amice, quomodo huc intrasti?” etc.: «homo aut secundum locum eligat vestem aut secundum vestem eligat locum, id est aut secundum opera eligat professionem aut <secundum professionem> faciat opera». Applica! Idem ibidem: «qui opera habet tenebrosa et inter christianos quasi unus ex eis conversatur, ipsi christianitati iniuriam facit». Et post subdit: «qui vult esse Christi, faciat opera Christi. Qui autem non vult opera Christi facere, nec veniat ad Christum; alioquin audiet: “amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?”» «Opera ista quae agis christiani non sunt; ut quid factus es christianus, si haec opera diligebas?».

52 hom. 42/867 LW 4, 185,5

Intrinsecus autem sunt lupi rapaces. Chrysostomus super Matth. 22: “mittunt ei discipulos suos”: «catuli luporum adhuc teneri, etsi venatione nocere non possunt, iam tamen in sanguine gaudent et morsibus ludunt». Applica suo modo ad *lupos*.

53–54 hom. 42/873 LW 4, 323,9; LW 5, 109,11

[53] *Et pater omnium*. Nota ex Chrysostomo: ex quo deus vult plus amari quam timeri, hinc ait “pater noster”, non: “domine noster”. — [54] *Pater*. Nota primo ex Chrysostomo quod deus vult plus amari quam timeri, hinc ait *pater noster*, non “domine noster”.

55 hom. 42/874 LW 4, 337,1

Secundum simile est huic. *Simile*, quia deus amatur in homine quasi in sua imagine. Sic exponit Chrysostomus.

56 hom. 43/878 LW 1/1, 419,8 (1/2, 305,9)

Contra quos Chrysostomus super Matth. 23 sic ait: «vis apparere sanctus? Circa vitam tuam esto austerus, circa aliorum autem benignus».

57 hom. 45/885 LW 2, 569,10

Unde Chrysostomus super Matthaeum contra hypocritas ait: hypocrita, quod malum est apparere peius est esse, quod bonum est apparere melius est esse; aut ergo appare esse quod es aut esto quod appares.

58–59 hom. 45/889 LW 1/1, 535,1 (1/2, 370,19); LW 3, 194,5

[58] Chrysostomus super Matth. 23 sic ait: «non sancti ante sanctitatem fuerunt, sed sanctitas ante sanctos». — [59] Dementia est amare sanctos et honorare et non amare sanctitatem, propter quam amantur sancti, ut ait Chrysostomus super Matth. 23: «primus gradus pietatis est sanctitatem diligere, deinde sanctos», sicut primus gradus est aemulari bonum, secundus hoc bonum aut hoc, cum non ametur hoc aut hoc, nisi quia bonum.

Dall'uomo naturale all'uomo divino

Uno studio sull'antropologia eckhartiana

SARA CIANCIOSO*

Il tema della natura è una questione centrale del progetto culturale di Meister Eckhart, come egli stesso dichiara nell'*explicit* del prologo al suo *Liber Paraboliarum Genesis*: «plenius explicabuntur naturae et proprietates divinatorum vel naturalium aut etiam moralium»¹. Eckhart concepisce, dunque, la sua opera di esegesi come una discussione filosofica intorno alle cause e alle proprietà non solo dei *divina* e dei *moralia*, ma anche delle *naturae* dei *naturalia*. Attraverso i commenti scritturistici Eckhart intende dimostrare, come esplicita nel *Prologo*² del *Commento al Vangelo di Giovanni*, che le proprietà degli enti naturali, presentate nei racconti della Scrittura, debbano essere descritte attraverso queste stesse realtà naturali, motivo per il quale le *rationes naturales philosophorum*³ sono gli argomenti necessari a spiegare questi fenomeni fisici. Nonostante l'evidente peculiarità del tema, la critica eckhartiana non sembra aver manifestato un grosso interesse per una questione che invece ricorre frequentemente nell'opera del maestro domenicano⁴. Solo recentemente sembra registrarsi una controten-

* Università del Salento.

1. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Liber Paraboliarum Genesis*, in *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die lateinischen Werke*, E. BENZ et alii (ed.) 5 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1936-2015 (=LW), I, p. 456,3-5.

2. Cfr. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, K. CHRIST et alii (edd.), *Meister Eckhart. Lateinische Werke*, III, Kohlhammer, Stuttgart 1994, p. 4,6-17.

3. Cfr. K. FLASCH, *Eckharts Absicht*, in K. FLASCH, R. IMBACH (hrsg. von), *Meister Eckhart – in seiner Zeit*, Identity Foundation, Düsseldorf 2005 (Schriftenreihe der identity Foundaton 7), pp. 20-29, *speciatim* pp. 21 e 24.

4. Cfr. L. HÖDL, *Naturphilosophie und Heilsbotschaft in Meister Eckharts Auslegung des Johannevangeliums*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5

denza e una crescente attenzione alla questione: Dagmar Gottschall⁵ ha pubblicato una serie di notevoli contributi su alcuni aspetti specifici della filosofia naturale eckhartiana nelle opere tedesche. Già nel 2006 la studiosa⁶, cosciente della vastità del campo di ricerca, incoraggiava la critica a compiere ulteriori studi. Da allora Alessandra Beccarisi⁷, Alessandro Palazzo⁸, Markus Vinzent⁹ e Regina D. Schiewer¹⁰ hanno pubblicato alcune interessanti ricerche sull'argomento concentrandosi sulla questione della materia e della forma, sul tema della corporeità e sul nesso tra umiltà e *naturalia*. Questo articolo s'inserisce in questo ambito di ricerca ancora poco esplorato e intende indagare il concetto

settembre 1964, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 641–651; A. DE LIBERA, *Maître Eckhart et la controverse sur l'unité ou la pluralité des formes*, in K. FLASCH (hrsg. von), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner, Hamburg 1984 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 2), pp. 147–162; A. DE LIBERA, É. ZUM BRUNN, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, Beauchesne, Paris 1984 (Bibliothèque des Archives de Philosophie 42), pp. 84–103.

5. D. GOTTSCHALL, "Man möhte wunder tuon mit worten" (Predigt 18). Zum Umgang Meister Eckharts mit Wörtern in seinen deutschen Predigten, in A. SPEER, L. WEGENER (hrsg. von), *Meister Eckhart in Erfurt*, De Gruyter, Berlin 2005 (Miscellanea Mediaevalia 32), pp. 427–449; ID., *La natura nel corpus omiletico di Eckhart*, in A. CIPOLLA, M. NICOLI (a cura di), *Testi agiografici ed omiletici del medioevo germanico*. Atti del XXXII Convegno dell'Associazione Italiana di Filosofia Germanica, Verona, 8–10 giugno 2005, Fiorini, Verona 2006 (Medioevi 7), pp. 41–64; ID., *Dô gedhâhte ich ein glichnisse. Gleichnisse des Sehens in den deutsche Predigten Meister Eckharts*, in C. Dietl, D. Mieth, *Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart 2015 (Meister–Eckhart–Jahrbuch 9), pp. 47–69.

6. GOTTSCHALL, *La natura nel corpus omiletico di Eckhart*, p. 41.

7. A. BECCARISI, *Nuditas*, in D. CALMA et alii (éd. par), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Brepols, Porto 2011 (Textes et Études du Moyen Âge 57), pp. 473–484; EAD., *Meister Eckhart über Körperlichkeit und Erkenntnis*, «Meister–Eckhart–Jahrbuch» II (2017), pp. 319–336.

8. A. PALAZZO, *Sub metaphora mulieris adulterae: la materia e la forma in Meister Eckhart*, in ID. (a cura di), *Il desiderio nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014 (Temi e Testi 132), pp. 75–95; ID., *Predigt 54a 'Unser herre underhuop und huop von unden ûf sinu ougen'*. *Predigt 54b 'Haec est vita aeterna'*, in G. STEER, L. STURLESE, *Lectura Eckhardi IV. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Kohlhammer, Stuttgart 2016, pp. 29–61; ID., *de sonne antwert gode: umiltà e naturalia in Meister Eckhart*, in A. PALAZZO, A. COLLI, F. BONINI (a cura di), *La nobiltà nel pensiero medievale*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2016 (Dokimion 41), pp. 181–200.

9. M. VINZENT, *Eckharts deutsche Übersetzung seiner lateinischen Bibelkommentare. Eckharts lateinisches Werk in deutscher Rezeption*, «Meister–Eckhart–Jahrbuch» II (2017), pp. 219–258.

10. R.D. SCHIEWER, *Der unbekannte Eckhart: Statistik der Zitation der deutschen Predigten Meister Eckharts*, «Meister–Eckhart–Jahrbuch» II (2017), pp. 338–363.

di natura umana nella produzione eckhartiana. Sul tema specifico si dispone finora solo di un breve contributo di Joseph Milne: *Eckhart and the Question of Human Nature*¹¹. Lo studioso, tuttavia, non ha fornito un'analisi sistematica della questione, quanto piuttosto note sintetiche su alcuni aspetti antropologici della produzione eckhartiana. L'indagine che propongo non intende analizzare l'antropologia eckhartiana dal punto di vista della *dignitas hominis* e dunque sotto l'aspetto prettamente morale. Alla questione Loris Sturlese¹² e Dietmar Mieth¹³ hanno già dedicato una serie di pregevoli studi. Attraverso un'analisi lessicografica dei sintagmi *humana natura* e *menschliche Natur*, intendo mettere a punto uno studio sistematico dell'antropologia eckhartiana a partire dagli argomenti di filosofia naturale che Eckhart elabora intorno al concetto della natura dell'uomo. Cercherò di dimostrare come la questione della natura umana, descritta da Eckhart innanzitutto dal punto di vista ontologico, abbia ricadute significative su altri temi centrali della sua speculazione, come la metafisica dell'intelletto e il processo di divinizzazione dell'uomo. La questione ha delle implicazioni notevoli anche sul rapporto tra la natura dell'uomo e la natura umana di Cristo. Quest'ultimo aspetto, oggetto di una delle dispute più dibattute dalla teologia occidentale e orientale, sarà analizzato anche in relazione alla condanna di Eckhart e ad alcuni enunciati imputati come eretici.

1. Eckhart e l'uomo naturale aristotelico

Nella produzione eckhartiana i lemmi *Natur/natura*, quando non compaiono isolati, vengono quasi sempre associati a un altro elemento secondo varie combinazioni: natura delle creature, natura del

11. J. MILNE, *Eckhart and the Question of Human Nature*, «Eckhart Review» 8 (1999), pp. 17–28.

12. L. STURLESE, *Predigt 17 'Qui odit animam suam'*, in G. STEER, L. STURLESE (hrsg. von), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, I, Kohlhammer, Stuttgart 1998, pp. 75–96; Id., *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 61–77; Id., *La "dignitas hominis" nella cultura filosofica della Germania medievale*, in G. Laudizi, O. Vox, *Satura Rudina*. Studi in onore di Pietro Luigi Leone, Pensa, Lecce 2009, pp. 239–252.

13. D. MIETH, *Meister Eckhart*, Beck, München 2014; Id., *The Outer and Inner Constitution of Human Dignity in Meister Eckhart*, in U. SCHMIEDEL, J.M. MATARAZZO (ed. by), *Dynamics of Difference: Christianity and Alterity*, Bloomsbury T&T Clark, London–New York 2015, pp. 71–78.

tempo, natura di Dio, natura della parola, natura del cielo, natura dello spirito, natura dell'anima, natura del fondo dell'anima¹⁴, natura umana, natura della scienza, natura angelica, natura degli elementi (fuoco, legno, tutti i cereali, tutti i metalli). Per motivi di spazio, non potendo indagare in maniera dettagliata tutte le occorrenze, ho concentrato la mia analisi solo sulla natura umana. Il sintagma *menschliche Natur*, nelle sue varie declinazioni, ricorre nelle opere tedesche 32 volte: nelle *Prediche* si registrano 30 occorrenze¹⁵, nel trattato *Sul distacco*¹⁶ e nel *Liber Benedictus*¹⁷ una sola occorrenza. Nelle opere latine i sintagmi *humana natura* o *natura hominis* compaiono invece 12 volte: nel *Commento al Vangelo di Giovanni*¹⁸ ricorrono in 5 luoghi, nei *Sermoni*¹⁹ occorrono 4 volte, nell'*Expositio libri Genesis*²⁰ 3 volte così come nel *Liber Paraboliarum Genesis*²¹.

Come il dato statistico mostra chiaramente, nei *Sermoni* in volgare si concentra il maggior numero di ricorrenze, ma è nelle opere latine che Eckhart fornisce un'argomentazione sistematica del concetto di natura umana. Il primo passo che intendo commentare è tratto dal Sermone 95, un'omelia che ci giunge in doppia redazione. Il passo in questione compare solo nella redazione B, certamente autentica, in

14. Cfr. L. STURLESE, *Breve nota su "grunt und natûre der sêle"* (Eckhart *Pred. 17 Quint*), in M. FATTORI (a cura di), *Il vocabolario della républiques des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*. Atti del convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996), Olschki, Firenze 1997 (Lessico intellettuale europeo 70), pp. 273-275.

15. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Predigt 5a*, in *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die deutschen Werke*, J. QUINT, G. STEER (ed.), 5 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1936-2003 (= DW), I, p. 77,5; 77,12; 77,16; p. 79,3-4; *Predigt 5b*, p. 86,9; *Predigt 22*, p. 379,2; 379,6; *Predigt 24*, p. 420,1; p. 420,3-5; p. 420,9-10; *Predigt 46*, DW II, p. 380,1; p. 380,3; p. 380,5; p. 381,1; p. 381,5-6; p. 382,5; *Predigt 49*, pp. 439,9-440,1; p. 444,6; *Predigt 78*, DW III, p. 352,3; *Predigt 86*, p. 490,15-16; *Predigt 87*, DW IV/1, Kohlhammer, Stuttgart 2003, p. 25,43; p. 27,57-58; *Predigt 95*, p. 190,184; *Predigt 100*, p. 271,1.

16. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Traktat 3. Von Abgescheidenheit*, DW V, p. 430,9.

17. ECKHARDUS, *Daz buoch der götlichen træstunge*, DW V, p. 25,18.

18. ECKHARDUS, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, cap. 1, p. 88,7-8; cap. 2, p. 240,13; p. 241,14; cap. 3, p. 299,5; cap. 4, p. 395,11.

19. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Sermo V,2*, LW IV, p. 42,15-16; p. 43,1; 43,4; 43,9.

20. ECKHARDUS, *Expositio libri Genesis*, LW I/1, cap. 1, p. 241,2; cap. 2, p. 340,6-7; cap. 28, p. 425,2.

21. ECKHARDUS, *Liber Paraboliarum Genesis*, LW I/1, cap. 3, p. 603,11; cap. 4, p. 638,4; cap. 25, p. 662,3.

cui Eckhart commenta il versetto 31,26 dei *Proverbi*, *Os suum aperuit sapientiae*:

Eyâ, war umbe ist daz danne, daz im diu schrift sô manigen namen gibet? Si sprichet, daz er algewaltic sî, wise und guot. Daz sint drî sachen. Diu êrste sache ist, daz got niht beslozen enist in keiner natûre. Ich stân iezunt hie, ich enbin niht ein lewe. War umbe ist daz? Dâ bin ich ein mensche. Diu natûre, dâ mich got inne geordent hât, dâ bin ich also beslozen inne, daz ich niht vûrbaz enmac komen an ein ander natûre. Alsô sint alle crêatûren, die got geschaffen hât. Got ist über alle natûre und enist selber niht natûre²².

Dopo aver enumerato varie definizioni di *wîssheit*, Eckhart afferma che la sapienza è uno dei tanti nomi che la Scrittura attribuisce a Dio. Eckhart spiega che Dio ha tanti nomi, perché non è racchiuso in alcuna natura, visto che ne è al di sopra, secondo quanto stabilisce lo pseudo Dionigi nella *Mystica Theologia*²³. L'uomo, invece, è individuato nella sua natura propria e non può passare ad un'altra natura, così come «io sono un uomo», dice Eckhart, «e non sono un leone»; «se dico un uomo», aggiunge Eckhart, «colgo la natura umana». È un chiaro riferimento alla natura umana intesa in senso aristotelico, ovvero in quanto specie appartenente al genere prossimo (quello animale) e individuata nella materia secondo le sue differenze specifiche. L'inferenza è chiaramente dimostrata da un passo del *Commento al Vangelo di Giovanni* dove il domenicano dichiara che: «Rursus homo non est qui secundum rationem non vivit. Homo enim animal rationale est»²⁴. Che Eckhart si serva della filosofia naturale aristotelica per conferire una struttura scientifica alla sua antropologia è confermato da altri luoghi dei suoi commenti scritturistici. Nell'*Expositio libri Sapientiae*, cap. 9²⁵, Eckhart chiarisce, commentando la *Metafisica*²⁶ di Aristotele, che ciascun ente in natura non si può conoscere se non nella sua propria specie, così come l'uomo si conosce nella sua

22. ECKHARDUS, *Predigt* 95, DW IV/1, p. 188,140–150.

23. Cfr. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Mystica Theologia*, in G. HEIL, A.M. RITTER (hrsg. von), *Corpus Dionysiacum*, II, De Gruyter, Berlin–NewYork 1991 (Patristische Texte und Studien 36), cap. 5, pp. 149,1–150,9.

24. ECKHARDUS, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, cap. 1, n. 95, p. 82,8–9.

25. ECKHARDUS DE HOCHHEIM, *Expositio libri Sapientiae*, LW II, Kohlhammer, Stuttgart 1992, p. 543,3–6.

26. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, III, 1000b6.

umanità. Quali siano le facoltà dell'essere umano, Eckhart lo spiega, invece, nel *Liber Parabolarum Genesis*, dove il domenicano, in linea con quanto dichiarato nel *Prologo*²⁷ dell'opera, discute intorno alla *natura humanae conditionis in sua constitutione quantum ad principia sua et eorum naturales proprietates*:

Praeterea quarto apparebit quod in his verbis: serpens, mulier et vir exprimitur consistentia et natura humanae conditionis in sua constitutione quantum ad principia sua et eorum naturales proprietates, et quomodo serpens, sensitivum scilicet, verissime et ad litteram loquitur mulieri, inferiori scilicet rationalis, et quomodo illud inferius rationale loquitur suo superiori [...]»²⁸.

In questo passo Eckhart commenta Gen. 3,3, annunciando nell'*incipit*²⁹ che questo capitolo tratterà innanzitutto delle *naturae rerum*. Partendo dal noto mito di Adamo ed Eva, Eckhart sviluppa così parte del suo discorso sull'essere umano e le sue proprietà. Il domenicano spiega che la natura umana nella sua integrità è costituita di due parti, una parte sensibile e una parte razionale: la parte sensibile è *naturaliter* subordinata alla parte intellettiva, anche se *extra genus intellectivi per essentiam*. Parafrasando il XII libro del *De Trinitate*³⁰ di Agostino, Eckhart associa all'immagine del serpente la parte sensibile della natura umana, all'uomo (Adamo) e alla donna (Eva) la parte razionale, di cui rispettivamente la donna rappresenta la *ratio inferior* e l'uomo la *ratio superior*. Se il serpente, l'uomo e la donna simboleggiano metaforicamente le due parti costitutive dell'essere umano intese da un punto vista ontologico, Caino e Abele rappresentano l'archetipo dell'esito morale della parte sensibile e razionale. Caino, dunque, è il modello antropologico del male generato dalla concupiscenza della carne e Abele il simbolo dell'inclinazione benevola della ragione:

Notandum primo quod, sicut "deus creavit" duo "in principio", scilicet "caelum et terram", sic et primus homo, "ad imaginem dei" factus, primo genuit duos filios, Abel, virtuosum, caelestem, qui per "caelum", et Cain, vitiosum, terrestrem, qui per 'terram' intel-

27. Cfr. nota 1.

28. ECKHARDUS, *Liber Parabolarum Genesis*, LW I/1, cap. 3, n. 137, p. 603,10–14.

29. *ivi*, n. 135, p. 601,3–4.

30. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate libri XV* (Libri I–XII), W.J. MOUNTAIN (ed.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), XII, cap. 13, n. 20, pp. 373,1–374,35.

ligitur. [...] Tertio notandum quod hi duo filii, bonus et malus, significant in nobis et humana natura descendente a parentibus primis duplicem naturam, sensitivum et rationale: sensitivum ad malum inclinans, utpote fomes peccati et concupiscentia carnalis, rationale ad bonum inclinans [...]»³¹.

Tuttavia, nonostante la parte sensibile della natura umana, sia quella parte *nobis commune cum pecoribus*³², e per questo non appartenente al genere degli *intellectivi*, serve all'intelletto umano dice Eckhart, in quanto produce le immagini senza le quali non vi è conoscenza³³.

Eckhart, finora, nella costruzione della sua antropologia è dunque fedele alla scienza naturale aristotelica, che nel *De memoria et reminiscentia*³⁴ stabilisce che all'uomo non è dato conoscere *sine phantasmate, sicut sine instrumentis corporalibus*³⁵.

2. Cristo, archetipo della natura umana

L'analisi lessicografica mette in evidenza che in un consistente numero di casi, specie nei *Sermoni* in volgare, Eckhart non si riferisce uni-

31. ECKHARDUS, *Liber Parabolarum Genesis*, LW I/1, cap. 4, nn.166; 168, pp. 637,4-7; 638,4-7.

32. Ivi, cap. 3, n. 135, p. 601,8-9.

33. Ivi, n. 138, p. 604,3-605,2.

34. Cfr. ARISTOTELES, *De memoria et reminiscentia*, II, cap. I, 449b31.

35. L'argomentazione finora condotta non ha lo scopo di dimostrare la dipendenza di Eckhart da Aristotele, in quanto l'influenza della filosofia aristotelica nell'opera eckhartiana è già stata ampiamente documentata da: M. GRABMANN, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, 32, 7), München 1927; B. WELTE, *Meister Eckhart als Aristoteliker*, «Philosophisches Jahrbuch» 69 (1961), pp. 64-74; A. BECCARISI, „Der hoeste under den meisten“: *Eckhart e il De anima di Aristotele*, in L. STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Eckhart*, I, Academic Press, Fribourg 2008 (Dokimion 34), pp. 11-37; F. RETUCCI, „über das so enmag kain maister hoehher gesprechen“: *Eckhart e la Metafisica di Aristotele*, in L. STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, Academic Press, Fribourg 2012 (Dokimion 37), pp. 11-37. Si intende dimostrare, invece, come l'analisi dei passi scelti ci metta di fronte ad un dato finora inedito: quando Eckhart discute sulla natura umana (in un certo numero di casi corrispondente a quelli esaminati) lo fa riferendosi esplicitamente o implicitamente alla lezione aristotelica.

camente alla natura dell'uomo comune, ma anche alla natura umana assunta da Cristo tramite l'incarnazione. La Predica 24 costituisce un luogo privilegiato, nel quale Eckhart, commentando l'esortazione di Paolo ai Romani: *Sed induamini Dominum Iesum Christum*³⁶, descrive la natura umana assunta da Cristo:

Die meister sprechent, daz menschlich natûre mit der zît niht habe ze tuonne und daz si zemâle unberüerlich sî und dem menschen vil inniger und næher sî dan er im selber. Und dar umbe nam got menschliche natûre an sich und einigete sie sîner persônen. Dâ wart menschlich natûre got, wan er menschliche nature blôz und keinen menschen an sich nam³⁷.

Nel passo citato Eckhart chiama in causa dei sapienti, che Sturlese³⁸ identifica con Anselmo e Onorio, secondo i quali: «la natura umana non ha niente a che fare col tempo ed è immutabile», perciò aggiunge Eckhart, «Dio l'assunse nudamente e non assunse un uomo». Ad una prima lettura il testo sembrerebbe prestare il fianco ad una contraddizione, tuttavia solo apparente. Come mostrato nel precedente paragrafo, Eckhart descrive l'uomo come un ente individuato (*ein mensch*) nella sua specie propria secondo le proprietà che costituiscono la sua natura. Lo stesso processo non parrebbe verificarsi per Cristo, che assumerebbe una natura umana indeterminata (*kein mensch*). Un'interpretazione frettolosa lascerebbe pensare, che Eckhart, collocandosi fuori dalla tradizione niceno-costantinopolitana in favore dello gnosticismo di matrice alessandrina, non crederebbe che Cristo si sia realmente incarnato in un individuo storico, mantenendo in un'unica persona tanto la natura divina quanto quella umana. Tuttavia, ci sono diversi passaggi nella produzione eckhartiana che dimostrano il contrario, come nel caso della Predica 87³⁹, in cui il domenicano afferma chiaramente che: «il Signore divenne

36. Rm. 13,14.

37. ECKHARDUS, *Predigt 24*, DW I, p. 420,5.

38. ECKHARDUS, *Predica 2* [Q 24], in L. STURLESE (a cura di), *Meister Eckhart. Le 64 prediche sul tempo liturgico*, Bompiani, Milano 2014, nota 13, p. 23. L'autore rinvia a: ANSELMUS, *De incarnatione Verbi*, F.S. SCHMITT (ed.), *Opera omnia*, I, Fromman, Stuttgart 1968, cap. 1, p. 10,9–13; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, ed. P. ARFÉ, Liguori, Napoli 2012, 416, p. 147,2785–8.

39. ECKHARDUS, *Predigt 87*, DW IV/1, p. 27,67–68.

uomo nel corpo di nostra Signora», poi ancora la Predica 22⁴⁰ in cui Eckhart dichiara che Cristo è stato generato da Maria in maniera corporale e il Sermone 49⁴¹ in cui il domenicano afferma che in Cristo convergono sia la natura divina che quella umana. D'altronde se così non fosse ne avremmo trovato traccia nella raccolta di materiali usati per l'incriminazione di Eckhart a Colonia nel 1326. Nelle due liste compare solo un escerto sulla natura umana, che costituirà poi l'articolo 21 della condanna *In agro dominico*:

Vicesimum primum articulus sic habet: Item praedicavit: »Quid quid deus <pater> dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi«. »Hic nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem. Sed totum dedit mihi sicut sibi«. Hunc articulum, ut verba sonant, hereticum reputamus⁴².

Come si evince dal passo riportato sopra, ciò che viene imputato ad Eckhart non è l'aver formulato una qualche dottrina eretica sulla natura umana di Cristo, quanto piuttosto l'aver affermato che l'uomo possiede per natura tutto quanto Cristo ha ricevuto tramite l'incarnazione. Procediamo per gradi, cercando di determinare innanzitutto cosa intende Eckhart quando parla della natura umana di Cristo. Tornando alla Predica 24, Eckhart specifica che Cristo assunse questa natura nudamente (*blôz*). Beccarisi⁴³ ha dedicato uno studio all'uso del lessema *nuditas* nelle opere latine di Eckhart, interpretando la nudità come assenza di mediazione e pura passività della materia, intesa aristotelicamente come potenza, che, essendo determinata unicamente dal suo essere potenziale, trova nella nudità la sua differenza specifica. Nel caso in questione, Cristo incarnandosi assume la natura umana nuda, cioè pura, come spiega lo stesso Eckhart nel *Commento al Vangelo di Giovanni* I,II, dove tematizza l'incarnazione di Cristo commentando il versetto *In propria venit et sui eum non receperunt*:

Praemissis concordat quod in naturalibus forma generati sua generatione passiva *venit in propria*, id est in materiam sibi propriam. Actus enim activorum sunt in patiente disposito, et omni activo respondet proprium passivum in natura. [...] filium generantis ad

40. ECKHARDUS, *Predigt* 22, DW I, p. 375,10–11.

41. ECKHARDUS, *Predigt* 49, DW II, pp. 339,9–440,1.

42. ECKHARDUS DE HOEHEIM, *Acta Echardiana*, n. 59, LW V, nn. 79–80, p. 583,2–7.

43. BECCARISI, *Nuditas*, p. 480.

esse, quod [...] potius est ipsa forma substantialis [...] Ad hoc autem quod dicitur: *in propria venit* posset convenientius dici quod in his verbis docetur primo quod “verbum caro factum” assumpsit puram naturam [...]”⁴⁴.

Eckhart ancora una volta si affida alla filosofia naturale aristotelica, e non ai teologi, per spiegare l’incarnazione di Cristo: il riferimento implicito è al II libro del *De anima*⁴⁵, dove Aristotele spiega che ciascuna forma si attualizza per sua natura in ciò che è in potenza e nella materia appropriata. Dunque Cristo, come dichiara Eckhart nel passo citato, non è altro che la forma sostanziale, la natura umana intesa come forma semplice, che attualizza la materia intesa come pura potenza. In che modo Cristo si compie nell’incarnazione? Cristo assume la natura umana «semplicemente senza immagine», chiarisce Eckhart nella Predica 46:

Wie sol der mensche hie zuo komen, daz er ein einiger sun sî des vaters? Daz merket! Daz êwige wort ennam niht an sich dîsen menschen noch dên menschen, sunder ez nam an sich eine vrîe, ungeteilte menschliche natûre, diu dâ blôz was sunder bilde; wan diu einvaltige forme der menscheit diu ist sunder bilde. Und dar umbe, <wan> in der annemunge diu menschliche natûre von dem êwigen worte einvalticliche sunder bilde anegenomen wart, sô wart daz bilde des vaters, daz der êwige sun ist, bilde der menschlichen natûre. [...] und nemet iuch nâch der vrîen, ungeteilten menschlichen natûre. Und wan denne diu selbe natûre, nâch der ir iuch nemende sît, sun des êwigen vaters worden ist von der annemunge des êwigen wortes, alsô werdet ir sun des êwigen vaters mit Kristo, daz ir iuch nâch der selben natûre [...]”⁴⁶.

La natura umana, in quanto forma semplice (*einvaltige forme der menscheit*) è anche essa nuda, quindi senza immagine (*einvalticliche sunder bilde*). Cristo, assumendo la natura umana, ha attualizzato la pura potenzialità della materia e ha conferito alla forma umana nuda la sua immagine. Allo stesso modo, l’uomo può assumersi, dice Eckhart, secondo la stessa libera e indivisa natura umana (*der vrîen, ungeteilten menschlichen natûre*). Nella logica eckhartiana, non

44. ECKHARDUS, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, cap. 1, nn. 100–101, pp. 85,17–86,6; 87,6–7.

45. Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II, 2, 414a25–28.

46. ECKHARDUS, *Predigt 46*, DW II, pp. 379,5–380,5; 381,14–382,2.

essendoci distinzione tra immagine e ciò di cui qualcosa è immagine, bensì rapporto di analogia, ne consegue che qualunque uomo si compia nella propria natura pura sia lo stesso Cristo. L'esortazione di Eckhart è chiara: dal momento che con Cristo la natura umana è diventata figlio nel Padre, anche l'uomo diventa figlio perché si riceve secondo la stessa natura umana (*nâch der selben natûre*). Ed è da questo momento in poi che l'ontologia e la gnoseologia aristoteliche non sono più sufficienti a spiegare questo processo metafisico eckhartiano. La dottrina della materia e della forma, che Eckhart utilizza per argomentare sulla natura umana, viene in questo processo compresa, ma anche superata: l'uomo non si determina solo grazie all'anima come principio formale e atto del corpo, capace a sua volta di conoscere le forme astratte dalle immagini provenienti dal mondo sensibile. L'uomo si realizza in quanto tale solo se si compie in un principio formale che lo trascende. Eckhart, di fatto, mantiene il lessico aristotelico, ma conduce la riflessione sull'essere umano verso esiti del tutto originali. Le creature sono concepite da Eckhart come enti informi, puramente materiali, che si attualizzano grazie a principi formali superiori, in grado di compiere ciascuna creatura nella forma loro propria⁴⁷. La natura umana è dunque la causa formale, appartenente all'ordine metafisico del reale, che attualizza Cristo come creatura umana, in quanto ente puramente potenziale che si realizza solo nella sua umanità. Cristo assume la forma nudamente, ovvero nella piena passività della materia, già priva per natura delle determinazioni creaturali, che per Eckhart equivalgono al peccato:

Ad hoc autem quod dicitur: *in propria venit* posset convenientius dici quod in his verbis docetur primo quod "verbum caro factum" assumpsit puram naturam, scilicet sine vitiis quae inimicus homo superseminavit [...] Ait ergo: *in propria venit*, id est naturam a se factam, opus suum proprium, assumpsit sine vitiis, sine peccato. [...] Adhuc autem posset dici: *in propria venit*, propria scilicet homini et naturae humanae. Assumpsit enim mortalitatem et passibilitatem, quae non deo, sed homini sunt propria. [...] eo scilicet quod defectus assumpsit carni debitos, id est poenaltates, non autem defectus qui peccata sunt et animae propria⁴⁸.

47. Cfr. PALAZZO, *Sub metaphora mulieris adulterae*, pp. 81–82.

48. ECKHARDUS, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, cap. 1, nn. 101–102, pp. 87,6–88,11.

Per ricevere la forma pura e attualizzarsi nella forma sostanziale è necessario che anche l'uomo sia pura potenza, afferma Eckhart. Secondo Aristotele⁴⁹, però, questa prerogativa è propria solo della materia prima, che, in quanto indeterminata, è potenzialmente tutte le forme; allo stesso modo l'intelletto passivo è in grado di estrapolare tutte le forme dai contenuti della conoscenza sensibile, che vengono conosciute però dall'intelletto agente. Eckhart, invece, enfatizzando la fase potenziale del processo gnoseologico aristotelico, conferisce già all'intuizione della forma uno statuto conoscitivo:

Et quamdiu materia habet aliquid sui, sive actus sive proprietatis formae prioris, et non est pura potentia, nunquam recipit formam ipsam substantialem [...] Oportet enim activum ut sic nullo modo esse passivum, et e converso passivum ut sic nullo modo esse activum. Propter quod intellectus nihil est omnium, ut intelligat omnia. Intelligat autem se sicut alia. Unde nihil sui, nihil suum habet, antequam intelligat. Intelligere enim quoddam pati est⁵⁰.

Come si evince dal passo del *Commento al Vangelo di Giovanni* appena citato, l'uomo può assumersi nella sua natura umana pura solo intuendone la forma, che viene ricevuta nella pura passività dell'intelletto. Ricorrendo allo schema della psicologia aristotelica⁵¹, Eckhart ribadisce che l'intelletto è il nulla di tutte le cose per poterle tutte pensare, per questo non ha nulla di suo prima di pensare, infatti *intelligere quoddam pati est*. Tuttavia, come ha dimostrato Beccarisi⁵² in uno studio sul *De anima* di Aristotele come fonte di Eckhart, il domenicano elabora una teoria della conoscenza che assolutizza il *pati* dell'intelletto aristotelico. Il processo conoscitivo non deve di

49. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VIII, 1, 1042a27–28.

50. ECKHARDUS, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, cap. 1, n. 100, pp. 86,3–5; 86,13–87,1.

51. Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III, 4, 429b–430a4.

52. A. BECCARISI, *Eckhart e il «De anima» di Aristotele*, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008 (Dokimion 34), pp. 24–25: «Per Aristotele l'intelletto *in quo est omnia fieri* è semplicemente il momento potenziale del conoscere, che dev'essere necessariamente attualizzato in un contenuto specifico di conoscenza. [...] Eckhart però supera, soprattutto grazie all'apporto della noetica avicenniana, le intenzioni di Aristotele e trasforma il *pati* aristotelico in una totale apertura all'essere [...]». Cfr. ID., *Zwischen Averroes, Avicenna und Avicebron. Meister Eckhart und die Noetik im Islam und Judentum*, in C. BÜCHNER, M. ENDERS, D. MIETH (hrsg. von), *Meister Eckhart—interreligiös*, Kohlhammer, Stuttgart 2016 (Meister—Eckhart—Jahrbuch 10), pp. 223–240.

necessità culminare nell'attualizzazione dell'intelletto agente, perché la conoscenza della forma, per Eckhart, risiede nella sua stessa intuizione resa immediata dalla potenzialità massima dell'intelletto.

Eckhart struttura, dunque, una metafisica dell'intelletto, che supera quella discorsiva dei *phantasmata* per compiersi, nel caso specifico, nell'intuizione della natura umana nella sua forma semplice. Di conseguenza, ogni uomo che esercita la passività del suo intelletto, quindi "denudandolo" dalle intellezioni, è capace di una conoscenza, in grado di conferire l'essere dell'uomo intuendolo. Allora, la differenza specifica che determina l'umanità degli individui non consiste tanto nell'anima, quanto nell'assoluta potenzialità dell'intelletto in grado di ricevere la forma pura della propria natura. L'intuizione della forma umana, che nel *Commento all'Esodo*⁵³ Eckhart definisce *forma nobilissima*, costituisce un anello di congiunzione tra la filosofia naturale e la metafisica dell'intelletto eckhartiano. Non solo, l'attualizzazione dell'uomo nella sua forma semplice, di cui Cristo è immagine, costituisce il vero momento fondativo dell'antropologia messa a punto da Eckhart.

3. Il *proficiens*: l'uomo "umano" di Eckhart

Che Cristo rappresenti l'archetipo della natura umana lo chiarisce Eckhart stesso nel secondo capitolo del *Commento al Vangelo di Giovanni*, che, come il domenicano dichiara nel *Prologo*, serve a spiegare brevemente ciò che diffusamente era stato esposto nel primo capitolo. Eckhart afferma di voler spiegare sette argomenti attraverso l'episodio biblico delle nozze di Cana. L'argomento utile alla presente trattazione è il primo, ovvero l'esegesi di Eckhart al versetto *Nuptiae factae sunt*⁵⁴:

Notandum quod sicut materia est propter formam, corpus propter animam [...] sic "verbum caro factum est" [...] Unde Augustinus l. IV *De Trinitate* c. 20 ait: »quia in sapientia dei non poterat mundus cognoscere per sapientiam deum«, »placuit deo«, »ut verbum caro fieret et habitaret in nobis«. [...] Sciendum ergo quod nuptiae distinguuntur triplices: primo corporales [...] De istis hic ad litteram scribitur: *nuptiae factae sunt*. Secundo sunt nuptiae inter deum et

53. ECKHARDUS, *Expositio libri Exodi*, LW II, p. 92, II-12.

54. *Ioh.*, 2, I.

nostram naturam [...] De quibus scribitur: “verbum caro factum est”. Tertio sunt nuptiae inter deum et animam, de quibus scribitur: “et habitavit in nobis”. [...] Circa secundas nuptias notandum primo quod deus verbum, filius, assumpsit naturam humanam, ut doceret nos posse fieri filios dei [...] Secundo notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis. Circa quod notanda sunt quinque: Primo quidem quod natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce. [...] Quod quidem verbum si bene intelligatur, utique verum est secundum praemissa, quamvis hoc ibidem reprobet quantum ad intellectum haereticorum. Secundo notandum quod natura humana est cuilibet intimior quam ille sibi. [...] Tertio docemur quod volens filius dei fieri [...] debet [...] abnegare personale, abnegare proprium. [...] Quarto: natura ipsa cuiuslibet amat deum super omnia [...] Ubi quinto notandum quam deliciosa et gaudiosa est vita in quibus habitat verbum caro factum⁵⁵.

Eckhart esordisce applicando ancora una volta al suo discorso il lessico dell'ontologia aristotelica per ribadire che, così come la materia è per la forma e l'anima è per il corpo, allo stesso modo il Verbo si è fatto carne. Per questo, prosegue Eckhart, Agostino in *De Trinitate* IV,20 dice che: «dato che il mondo con la sua sapienza non poteva conoscere Dio nella sua sapienza, a Dio piacque che il Verbo diventasse carne»⁵⁶. In altri termini, Cristo incarnandosi ha fatto in modo che la natura inderminata di Dio, che Cristo possiede in quanto Verbo, e l'essere individuato dell'uomo, che a Cristo è proprio in quanto creatura, entrassero in rapporto dialogico. In che modo? Questo processo è metaforicamente spiegato da Eckhart attraverso tre tipi di nozze: le prime sono quelle del corpo (*nuptiae factae sunt*), le seconde nozze sono tra Dio e la natura umana (*verbum caro factum est*), le terze nozze sono tra Dio e l'anima (*et habitavit in nobis*). È facile comprendere che le prime nozze rappresentino la creatura, le seconde l'incarnazione e le terze l'unione intellettuale con Dio. Sulle seconde nozze Eckhart afferma che il Figlio assunse la natura umana *ut doceret nos posse fieri filios dei*. Cristo è dunque il modello antropologico nel quale la natura umana si fonda in quanto immagine della forma semplice. Eckhart aggiunge che il Verbo ha assunto la

55. ECKHARDUS, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, cap. 2, nn. 285–291, pp. 238,14–242,14.

56. Cfr. I Cor. 20; AUGUSTINUS, *De trinitate libri XV*. (Libri I–XII), IV, cap. 20, n. 28, pp. 128,80–199,84.

natura umana e non la persona dell'uomo, chiarendo il processo attraverso cinque argomenti che suonano come un vero e proprio *vademecum*: 1) la natura umana è a tutti gli uomini *aequaliter communis cum Christo univoce*. Cristo ha dunque assunto la natura umana, come abbiamo già più volte ribadito, nella sua forma pura, dunque *kein mensch*. Dal momento che Cristo, assumendo la natura umana, ne è diventato l'immagine, tutti coloro che si assumono secondo la propria natura partecipano ugualmente (*aequaliter*), dunque allo stesso modo e in modo univoco (*univoce*) della stessa natura umana di Cristo (*communis*) e quindi sono lo stesso Cristo. Eckhart conclude dicendo che questo argomento è vero se inteso correttamente, per quanto se male interpretato potrebbe essere rifiutato come eretico. Non a caso, un enunciato che riporta questi contenuti compare nelle due liste di condanna e nella sua difesa Eckhart ammette che l'assunto *verum est et hoc negare rude est*⁵⁷, facendo così un velato accenno all'ignoranza degli accusatori. Non mi soffermo per ora sull'enunciato considerato eretico, sul quale mi concentrerò in seguito. 2) La natura umana è più intima all'uomo di quanto egli non sia a sé stesso. Parafrasando un noto adagio agostiniano, Eckhart si riferisce al fatto che le nozze avvengono nell'uomo interiore, nel suo intelletto, e non in quello esteriore. Eckhart lo dichiara esplicitamente nella predica 5b: «là dove il Padre genera suo figlio nel fondo più intimo, là questa natura [umana] interiormente si fonda»⁵⁸. 3) Chi vuole diventare figlio di Dio deve *abnegare personale e proprium*, per intuire la forma nell'intelletto che *nihil habet proprium*. 4) La natura di qualunque cosa ama Dio su tutto. 5) La vita di coloro nei quali abita Cristo è *deliciosa et gaudiosa*. Eckhart traccia, dunque, le linee guida che l'uomo deve seguire per "incarnarsi" nella propria natura umana come Cristo, passaggio obbligato per giungere alle terze nozze, che Eckhart specifica essere celebrate a Cana di Galilea:

Tertiae nuptiae sunt inter deum et animam, et istae celebrantur in Cana Galilaeae. Cana zelu, Galilaeae transmigratio interpretatur. Nuptiae siquidem dei cum anima celebrantur in Cana, zelu, fervore dilectionis [...] Intem in Galilea, in transmigratio[n]e [...] Debet enim homo transire omne mutabile et creatum contemnendo, ut dignus

57. ECKHARDUS, *Magistri Echaridi Responsio ad articulos sibi impositos* I, n. 48, LW V, n. 139, p. 299,10.

58. ECKHARDUS, *Predigt* 5b, DW I, p. 87,6-7: «Dà der Vater sînen sun gebirt in dem innersten grunde, dâ hât ein însweben disiu natûre».

sit istarum nuptiarum. [...] Nuptiae enim istae non fiunt nisi filio dei [...] oportet ergo transmigrare omnia. Galilaea transmigratio [...] Adhuc autem et hic in proposito dicitur: die tertia nuptiae factae sunt. [...] Tres autem dies isti sunt incipientium, proficientium et perfectorum vel lumen intellectus naturale, lumen gloriae et lumen gratiae⁵⁹.

Il richiamo al riferimento geografico dell'episodio biblico, non è un dettaglio di poca importanza. Eckhart specifica che Cana simbolicamente viene interpretato come l'ardore (*zelus*) e Galilea il passaggio (*transmigratio*)⁶⁰. Fuor di metafora, Cana, secondo Eckhart, rappresenta l'approdo finale all'unione ipostatica col divino nelle nozze dell'anima, che nel suo fondo è della stessa natura puramente intellettuale di Dio. La Galilea rappresenta, invece, la *transmigratio* dell'uomo, ovvero il suo progressivo abbandono delle determinazioni dell'umana natura individuata nella materia per assumersi secondo la sua forma semplice. L'incarnazione, allora, non è altro che la graduale "umanizzazione" dell'uomo che come Cristo si assume secondo l'unità della natura umana. È l'*homo humanus*, che, per usare le parole di Eckhart, è passato dal grado di *incipiens* a quello di *proficiens*, passaggio obbligato per diventare *perfectus*, dunque *homo divinus*.

Questo processo di perfezione scandito da tre stadi, quello degli incipienti, dei proficienti e dei perfetti non è certamente un'invenzione di Eckhart. Già Tommaso nella *Summa Theologiae*⁶¹, parafrasando Agostino⁶², distingueva tre gradi di perfezione della carità, che da incipiente progressivamente si appresta alla perfezione:

Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam pri-

59. ECKHARDUS, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, cap. 2, nn. 292–293, pp. 244,5–246,3.

60. Cfr. BEDA VENERABILIS, *In Ioannis Evangelium expositio*, PL 91, II pars, cap. 2, c. 657A.

61. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II–II, q. 24, a. 9 resp., cum textu ex recensione leonina, cura et studio P. Caramello, Marietti, Taurini–Romae 1948, III, p. 140a–b.

62. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In epistola Ioannis ad Parthos*, PL 35, tr. 5, c. 4, c. 2014: «Sed numquid mox ut nascitur, iam prorsus perfecta? Ut perficiatur, nascitur: cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita roboratur; cum fuerit roborata, perficitur: cum ad perfectionem venerit, quid dicit? Mihi vivere Christus est, et mori lucrum [...]».

mo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem stadium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo.

Tuttavia, Agostino e Tommaso intendono i tre livelli di perfezione cristiana in senso assiologico. Eckhart utilizza la stessa tripartizione, ma per descrivere tre differenti gradi dell'essere umano, che sinteticamente potremmo definire come: l'uomo naturale, l'uomo "umano" e l'uomo divino. Non solo, sia Agostino che Tommaso fanno culminare il percorso di ascesi etica nell'unione con Cristo: «cum ad perfectionem venerit, quid dicit? Mihi vivere Christus est» / «Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo». Per Eckhart, invece, l'assimilazione con Cristo pertiene appunto al *proficiens*, quindi allo stadio intermedio e non a quello finale che riguarda invece il perfetto, al quale è riservata l'unione intellettuale col divino.

Il processo che si svolge sul piano ontologico e metafisico trova il suo *speculum* a livello gnoseologico: le tre nozze corrispondono non solo a tre gradi del processo di divinizzazione dell'uomo, ma anche rispettivamente al *lumen intellectus naturale*, al *lumen gratiae* e al *lumen gloriae*. Alla definizione dei tre gradi di *lumen* Dietmar Mieth ha dedicato alcune pagine del suo volume su Eckhart. Il teologo afferma che: «Er [Eckhart] betrachtet aber [...] das Verhältnis von "natürlich" und "übernatürlich" in einer dialektischen Weise: Nicht nur die Gnade setzt die Natur, sondern auch die Natur setzt die Gnade, den denkenden und liebenden Heilsplan Gottes, voraus»⁶³. Nonostante Mieth intuisca la stretta relazione tra grazia e natura, a mio avviso, alla luce di quest'analisi, non è possibile stabilire una dicotomia: il piano della grazia e quello della natura non si distinguono affatto, ne consegue che uno non può stabilire l'altro. Se il *lumen gratiae* che l'uomo riceve è l'intuizione della natura umana nella sua forma semplice, di cui Cristo è immagine, ne consegue che non è possibile scindere logicamente in questo processo il piano naturale da quello soprannaturale, dal momento che la grazia è

63. MIETH, *Meister Eckhart*, p. 27.

natura, intesa nella sua forma pura. Il *lumen intellectus naturale*, ovvero la ragione discorsiva dell'incipiente, esprime la ragione naturale definitoria propria del procedere argomentativo. Solo il proficiente, che si distacca dai *propria* delle immagini, è potenzialmente disposto a ricevere il *lumen gratiae*, ovvero l'intuizione della propria natura nella sua unità formale che gli permette di essere lo stesso figlio di Dio. Nella metafisica eckhartiana il compimento dell'uomo nell'attuazione della sua forma pura esprime simultaneamente il culmine del processo naturale umano e l'inizio della sostanzializzazione soprannaturale in Dio.

Si tratta, tra l'altro, proprio di un aspetto dottrinale che ha suscitato sospetto d'eresia tra gli accusatori di Eckhart, al punto che un corposo estratto (che include parte della predica tedesca 5a e una frase estrapolata da una *reportatio*) è stato accertato e riportato nelle due liste di condanna:

Proc. Col. I, n. 46 ⁶⁴	Echardi Responsio 1 ⁶⁵	Echardi Responsio 11 ⁶⁶
<p>[...] Ex quo humana natura communis est et aequae propria omnibus, tunc pater dedit mihi in humana natura omne illud, quod umquam dedit filio suo. Hic nihil excipitur. Quicquid est, hoc est mihi <ita> proprium sicut sibi. Plus dico: «quidquid ei pater dedit in humana natura, in hoc prius respexit me et plus intendebat de me quam de homine Christo et plus dedit mihi quam sibi. <Quomodo?> Certe, quia dedit ei propter me, quia ipse non indignus, sed ego indignus. Propter hoc quidquid pater dedit filio, in hoc intendebat me et dedit mihi ita bene sicut sibi. Hic nihil excipio, nec unionem cum divinitate nec sanctitatem nec aliquid aliud. Quidquid ei dedit in natura humana, <hoc> non est magis alienum a me quam ab eo.» Motivum ponitur ibi, quia filius «assumpsit non personam humanam, sed naturam. « Ex quo ergo natura humana communis est etc., ut supra.</p>	<p>Er spricht ouch, daz der vatter an allem dem, daz er sinem sun Jesum Chrm ye gegab in menschlicher natur, so hat er mich ee anesehen und mich mer liebgehebt dann in und gab mir es ee dann im: als wie? Er gab im durch mich, wann es waz mir not dorum, was er im gab, do meinet er mich mit und gab mirs als wol als im; ich nim nüt úsz, weder eynung noch heilikeit der gottheit noch nützend nit alles daz er im in menschlicher natur ye gegab, daz enist mir nit frömbder noch verer dann im. Ich spriche ein anderz und spriche ein näherz: got ist niht aleine mensche worden, mër: er hât menschliche natüre an sich genomen. [...]</p>	<p>Vicesimus quartus articulus. In sermone "In hoc apparuit caritas dei, quoniam filium suum unigenitum misit in mundum" sic dicitur: Ex quo filius dei humanam naturam assumpsit, tunc "ipse fecit mihi omne illud proprium, quod ipse in se habet", quia humana natura est omnibus hominibus communis et aequaliter propria et aequaliter cognata. Et infra: Ipse dedit mihi omne illud, quod filio suo umquam dedit; nihil excipio.</p>
	<p>Ad septimum cum dicitur: «Humana natura communis est et aequae propria omnibus hominibus». Verum est, et hoc negare rude est. Verum est enim quod deus assumendo humanam naturam contulit ipsi et omnibus participantibus naturam illam illa quae Christo contulit ipsi et omnibus participantibus naturam illam illa quae Christo contulit, secundum illud Rom. 8: "omnia nobis cum illo donavit", et Sap. 8: "venerunt mihi omnia bona pariter cum illa". Pariter, id est simul; vel pariter, id est aequaliter; vel pariter a pario, paris. [...]</p>	<p>Vicesimus quintus articulus sic habet: «Ego dico quod pater in omnino, quod unigenitum umquam dedit in humana natura, me prius respexit quam illum hominem, et de me plus intendebat et dedit mihi prius quam sibi. Ipse dedit sibi propter me». Et infra: «Omne quod sibi dedit in humana natura, hoc non est a me magis alienum vel extraneum nem magis remotum seu distans quam ab eo». [...]</p>
		<p>Solutio. Dicendum ad hos tres articulos quod omnes veri sunt [...]. Dat enim omnibus omnia, sed non omnes omnia recipiunt. Dat aequaliter, sed non recipimus in aequaliter, sicut saepe dictum est.</p>

64. ECKHARDUS, *Acta Echardiana*, n. 46, LW V, p. 219,1–23.

65. ECKHARDUS, *Magistri Echardi Responsio ad articulos sibi impositos* I, n. 48, LW V, p. 299,9–14.

66. Ivi, pp. 329,II–330,13.

La sinossi mostra il percorso che questo estratto ha compiuto fino alla condanna definitiva nell'articolo 21, riportato nel paragrafo precedente per dimostrare che la dottrina eckhartiana sull'incarnazione di Cristo è conforme alla tradizione. Allora verrebbe da chiedersi, perché questo escerto sia stato esaminato per errore dottrinale e poi condannato come eretico. Secondo quanto accennato prima, quello che viene imputato ad Eckhart è di aver dichiarato che *humana natura communis est et aequae propria omnibus hominibus*, per cui, dichiara Eckhart nella sua *Responsio*, è vero che Dio assumendo la natura umana ha dato a tutti coloro che partecipano di quella natura tutto ciò che ha dato a Cristo. Eckhart aggiunge: «pariter, id est simul; vel pariter, id est aequaliter; vel pariter a pario, paris». Il chiarimento di Eckhart è importante perché specifica in che modo Dio ha dato *pariter* la natura umana a Cristo e agli uomini che vi partecipano. Dio ha, dunque, conferito la natura umana allo stesso modo, cioè simultaneamente e ugualmente. L'enunciato richiama strettamente il primo dei cinque punti esaminati precedentemente, che Eckhart ha enumerato per descrivere le seconde nozze: «natura est omnibus aequaliter communis cum Christo univoce». In altri termini, dal momento che Cristo assumendo la natura umana ne è diventato l'immagine, coloro che si assumono secondo la propria natura assumono la stessa natura umana di Cristo *univoce, pariter, simul ed aequaliter*, secondo il processo spiegato prima. Non solo, sono lo stesso Cristo, come Eckhart dichiara in più di un luogo nella sua produzione letteraria. Che una dottrina del genere non potesse essere accettata come ortodossa, se ne trova ampia spiegazione nel *Commento alle Sentenze* di Tommaso:

Respondeo dicendum, quod decentia incarnationis filii potest attendi et ex propriis, et ex appropriatis eius. In propriis autem ipsius possunt considerari quatuor, scilicet quod filius est, quod verbum est, quod imago, quod media in Trinitate persona. [...] In quantum vero est media in Trinitate persona, congruit ad ultimum effectum, qui est reconciliatio hominis ad Deum; decet enim ut qui est medius, etiam sit mediator. Inveniuntur etiam quatuor filio appropriata [...] In quantum autem sapientia est, congruit ad restaurationem: quia decet ut quae in sapientia facta sunt, per sapientiam restaurentur; [...] In quantum autem est virtus et brachium patris, congruit ad victoriam de hoste capiendam; [...] In quantum vero est aequalitas, congruit etiam morbo qui sanandus erat: uterque enim, scilicet homo et Diabolus, peccaverat, appetendo aequalitatem; ille potentiae,

iste scientiae. In quantum vero species et pulchritudo est, congruit reparationi, ut per ipsum deturpatio imaginis per peccatum inducta amoveatur⁶⁷.

Nel III libro del *Commento alle Sentenze* Tommaso spiega che Cristo è venuto a riconciliare l'uomo con Dio, e, in quanto è *medio* nella Trinità, è appropriato che sia anche *mediator* tra Dio e gli uomini. Tommaso, dunque, enumera le proprietà che Cristo assume incarnandosi ed elenca *quatuor filio appropriata: sapientia, virtus, aequalitas, pulchritudo*. Se ci soffermiamo sull'*aequalitas*, l'argomento di Tommaso è chiaro: Cristo, in quanto *aequalitas*, è venuto a risanare la natura umana corrotta di quanti peccano come il diavolo *appetendo aequalitatem*. È anche il peccato di Adamo che, come tematizza Tommaso in un altro luogo delle *Sentenze*⁶⁸, ha corrotto non solo *boni personalis* ma anche la natura umana, che sarà compito di Cristo redimere con l'incarnazione. Ne consegue che gli uomini non possono assumere *aequaliter* i *propria* di Cristo, come invece sostiene Eckhart, altrimenti peccerebbero dello stesso peccato di Adamo e verrebbe meno la *medietas* assunta da Cristo con l'incarnazione. Infatti la difesa di Eckhart non riesce ad evitare la condanna e l'assunto *quicquid deus dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi* viene dichiarato eretico:

Hunc articulum, ut verba sonant, haereticum reputamus. Dedit enim deus filio suo in humana natura esse personale qua "verbum caro factum", quod nulli alteri dedit. Immo dicere quod alteri homini dederit hoc quantumcumque sancto refugiendum dicit Augustinus De agone christiano, et eos ut haereticos fugiendos, qui hoc dicunt. Nec alicui dedit tantam sanctitatem nec gratiae plenitudinem vel quod sit caput ecclesiae, mediator dei et hominum, nisi soli in Christo. [...] Haec verificatio extorta est, quia licet deus dando nobis filium dederit nobis omnia sua, sicut nobis dedit filium, non tamen dedit nobis quae sunt filii sicut dedit filio. Constat enim quod cum deus pater dedit nobis filium, non dedit ipsum nobis nisi ut salvatorem et actorem nostrae salutis, non autem quod sua natura vel quae in ipso sunt formaliter sint in nobis formaliter et nostra formaliter. Unde sicut dedit nobis filium salvatorem, sic dedit ad salutem nostrum ipsum "verbum caro factum", "plenum gratiae et veritatis", sed tamen per hoc

67. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, III, d. I, q. 2, a. 2, ed. P. MANDONNET, Lethielleux, Paris 1933, pp. 33-34.

68. Cfr. ivi, d. I, q. I, a. 2, pp. 13-14.

non habetur quod omnia quae deus pater dedit filio in humana natura, hoc totum sine exceptione dederit mihi sicut sibi, quia sibi dedit quod sit deus homo formaliter et sic non dedit mihi. Unde si omnia quae dedit filio dedit mihi sine exceptione sicut dedit filio, sicut articulus dicit, sequitur quod sim ita perfectus sicut Christus. Quod est haereticum. Igitur verificatio non convenit articulo⁶⁹.

L'eresia viene stabilita sulla base del cap. 20 del *De agone christiano*⁷⁰ dove Agostino condanna quanti credono che altri uomini possano essere sapienti come Cristo, o che possano ricevere la stessa santità e pienezza della grazia, che sono proprie solo di Cristo *mediator dei et hominum*. L'imputazione ascrive, dunque, a Eckhart di aver erroneamente predicato l'esistenza di un'unica grazia conferita nell'incarnazione, ne consegue che l'accusa conferma quanto argomentato prima: per Eckhart, contrariamente alla tradizione, il *lumen gratiae* è la stessa natura umana nel suo aspetto formale, di cui Cristo è immagine e alla quale tutti gli uomini possono accedere *aequaliter*. D'altronde non potrebbe essere diversamente. Se la grazia non coincidesse con la forma della natura umana dovremmo distinguere tra la grazia dell'incarnazione di Cristo e quella degli uomini che vi partecipano, ma in questo modo Eckhart sarebbe stato conforme all'ortodossia e non sarebbe stato accusato di eresia. Eckhart afferma, invece, nella predica 46⁷¹ che chi si vuole assumere secondo la propria natura è un figlio (*éin sun*), dunque lo stesso Cristo. Ma questo assunto non poteva essere accettato come canonico e le imputazioni agli articoli 17 e 18 della condanna ce ne danno prova:

Hos duos articulos, ut sonant, haereticos reputamus, quia quamvis bonus homo possit dici dei filius nisi solus ille de quo dicitur Ioh. 1: "unigenitus dei filius enarravit vobis". Immo Christus secundum humanam naturam non dicitur unigenitus, sed "primogenitus in multis fratribus", Rom. 8, quia secundum Augustinum in divina natura non habet fratres, dicitur unigenitus, sed quia in natura humana habet fratres, non dicitur unigenitus, sed primogenitus propter excellentiam gratiae et donorum. Haereticum est etiam dicere quod bonus homo sit quem deus aeternaliter genuit, quia per

69. ECKHARDUS, *Acta Echardiana*, n. 59, LW V, p. 583,5–28.

70. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De agone christiano*, J. ZYCHA (ed.), Tempsky-Freytag, Praga-Vindobonae-Lipsiae 1900 (CSEL 41), cap. 20, n. 22, pp. 122,3–123,16.

71. ECKHARDUS, *Predigt 46*, DW II, p. 381,10–11.

hoc ponitur homo ab aeterno, si sit genitus aeternaliter secundum humanitatem⁷².

In questi due enunciati Eckhart dichiara che l'uomo buono è l'unigenito figlio di Dio. Secondo l'accusa l'uomo può essere detto figlio di Dio solo *per gratiam adoptionis*, per questo motivo non può essere considerato figlio unigenito di Dio come Cristo. La tesi viene rigettata sulla base della dottrina di Agostino⁷³, secondo il quale Cristo, nell'umana natura, è primogenito, *propter excellentiam gratiae*, di tanti fratelli che, in Cristo, diventano figli adottivi di Dio. Come si può notare la tesi agostiniana, confermata tra l'altro da Tommaso⁷⁴, distingue due tipi di grazia, che in Eckhart si riducono ad un unico *lumen gratiae*: l'intuizione della natura umana pura assunta dai proficienti, che è la stessa assunta da Cristo. Inoltre, secondo Eckhart, l'unità della natura, ricevuta dagli uomini nel suo aspetto formale, unisce a sua volta tutti coloro che sono uno in Cristo e in Dio, che nel *Commento al Vangelo di Giovanni IV*⁷⁵, Eckhart definisce come membra che costituiscono un unico *corpus naturale*. Senza entrare nel vivo della questione, basti osservare che Eckhart, in questo passo, utilizza l'aggettivo *naturale* per designare il processo metafisico di unione ipostatica col divino, che unisce tra loro anche coloro che lo compiono. Non stupisce, tuttavia, che Eckhart chiami "corpo naturale" ciò che la tradizione comunemente definisce corpo mistico. Anzi il passo conferma l'argomento finora condotto, secondo cui l'intuizione della natura umana nella suo aspetto formale, che anche Cristo ha assunto diventandone l'immagine, è la stessa luce della grazia.

Conclusioni

L'analisi lessicografica condotta ha portato ad alcuni risultati significativi. In prima istanza, quando Eckhart parla della natura umana vi si riferisce secondo due diversi livelli del reale, quello ontologico e

72. ECKHARDUS, *Acta Echardiana*, n. 59, LW V, p. 580,14–24.

73. AUGUSTINUS, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, in I. DIVJAK (ed.), *Sancti Aureli Augustini Opera*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1971 (CSEL 84), cap. 48, n. 56, pp. 30,22–31,5.

74. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, III, d. 1, q. 2, a. 2 ad 4, p. 35.

75. ECKHARDUS, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, cap. 4, p. 327,4–10.

quello metafisico. Se da un lato, secondo Eckhart, la natura dell'uomo designa l'essere umano e le sue specifiche proprietà, dall'altro simmetricamente indica il principio formale che l'uomo deve assumere per attualizzarsi nella propria natura pura. Superando quindi i principi della filosofia naturale di Aristotele, l'uomo eckhartiano non si compie nella sua forma sostanziale per il solo fatto che l'anima è atto del corpo, bensì assumendo la forma semplice della natura umana di cui Cristo è immagine. Assumersi nella propria natura si traduce di fatto per Eckhart nell'intuizione della forma pura: l'intelletto umano, denudato dalle immagini prodotte dalla conoscenza discorsiva, è pura materia in grado di ricevere la natura umana nella sua unità formale, la stessa assunta da Cristo nell'incarnazione. L'assunzione della natura è dunque conoscenza performativa (*lumen gratiae*): coloro che ricevono la forma, mentre si compiono nel proprio essere intuendolo, si riconoscono come uomini conformi alla propria umanità. Nella natura umana come forma pura risiede, allora, il principio fondativo dell'antropologia eckhartiana, di cui Cristo è l'archetipo, il modello originario. Le tesi eckhartiane sulla natura umana minavano fortemente la *medietas* tradizionalmente assunta da Cristo con l'incarnazione al punto da essere bollate come eretiche nella condanna *In agro dominico*. La doppia grazia e la natura corrotta dal peccato originale, discusse da Agostino e Tommaso, non compaiono tra gli argomenti di Eckhart sull'incarnazione. La natura e la grazia si assimilano logicamente, nella metafisica eckhartiana, in un unico piano del reale dove ciò che è naturale è soprannaturale. Tuttavia, secondo Eckhart l'unione ipostatica con Cristo, che gli uomini raggiungono nella ricezione della propria forma umana, non esprime il grado massimo della perfezione come per Agostino e Tommaso. L'uomo che "incarna" la propria natura pura è per Eckhart piuttosto il *proficiens*, l'uomo che passa dallo stadio della naturalità a quello della sua umanità. È dunque l'uomo "umano", che, compiutosi nella propria forma pura, può finalmente unirsi intellettualmente con Dio e diventare perfetto, *homo divinus*.

La teoria dell'intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante Alighieri

ALESSANDRA BECCARISI*

Al centro del mio contributo ci sono due protagonisti della cultura medievale: Meister Eckhart e Dante Alighieri, considerati patrimonio di italianisti e germanisti, ma entrambi da tempo cittadini di diritto della comunità dei filosofi, in quanto le loro opere mostrano chiare e programmatiche ambizioni filosofiche rivolte soprattutto all'educazione dell'uomo.

Benché i due non si siano mai incontrati e benché non siano in alcun modo documentabili dipendenze reciproche, cercherò in questo contributo di mostrare un'interessante prossimità tra i due pensatori in riferimento ad una questione che sia Dante Alighieri (esplicitamente) che Meister Eckhart (implicitamente) si posero, ovvero: è possibile fondare l'idea di una comunità umana universale? E se sì in che misura e come?¹. Ora è noto che Dante, nella sua opera *Monarchia*², ha inteso fondare una personale teoria politica sulla base della teoria dell'intelletto aristotelico-araba³. Meno noto è un interesse analogo nell'opera di Meister Eckhart. Sia Kurt Flasch che Loris Sturlese⁴ hanno insistito in più occasioni sul significato

* Università del Salento.

1. Questo articolo è la rielaborazione di una *Probevorlesung* tenuta a Bonn il 24 aprile 2016, per la quale molto devo, come in tante altre occasioni, ai consigli e ai suggerimenti dell'amico e maestro Loris Sturlese. Ringrazio anche Enrico Berti per avermi messo a disposizione il suo articolo quando era ancora inedito.

2. In questo articolo farò riferimento al testo e alla traduzione offerti in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, P. CHIESA, A. TABARRONI (edd.) con la collaborazione di D. Ellero, Salerno editore, Roma 2013.

3. Si rimanda alla bibliografia segnalata alla nota 29 in questo articolo.

4. K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Kohlhammer, Stuttgart 1986; ID., *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, Beck,

politico dell'attività di teologo e predicatore del maestro domenicano. Di questo, tuttavia, non intendo occuparmi: il processo aperto contro di lui a Colonia nel 1326 mi pare una testimonianza efficace delle conseguenze 'politiche' della sua attività. Obiettivo di questo lavoro è, piuttosto, mostrare se e in quale misura è possibile una lettura politica di alcune tipiche teorie del maestro domenicano, in particolare quella relative alla cosiddetta metafisica dell'intelletto.

La recente pubblicazione di un pregevole lavoro di Enrico Berti, circa una nuova interpretazione del noto passo aristotelico *De anima* III, 4–5, mi offre l'occasione per riflettere su alcuni passi, più o meno noti della produzione del poeta italiano e del teologo tedesco, relativi alla possibile fondazione di una comunità umana universale.

Il mio intervento sarà dunque diviso in tre parti: nella prima presenterò, riassumendole, le novità più rilevanti dell'interpretazione di *De anima* III, 4–5 offerta da Enrico Berti; nella seconda mi concentrerò sul ben noto *Monarchia* I, iii, 8–9 e I, iv, 1; nella terza, infine, cercherò di dimostrare che è possibile leggere alcuni luoghi molto discussi della cosiddetta *Intellektslehre* di Eckhart, dal punto di vista delle teorie politiche di Dante.

1. L'intelletto agente come *habitus universale principiorum*

Nel suo recente lavoro dal titolo *Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, Enrico Berti⁵, dialogando con analoghe interpretazioni di Victor Caston, Michael Frede e Myles Burnyeat, afferma che l'intelletto attivo (*nous poiêtikos*), descritto da Aristotele in *De Anima* III, 4–5, è l'abito universale dei principi, ovvero l'insieme eterno e incorruttibile degli assiomi primi, fondamento di ogni scienza, grazie

München 2010; L. STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, in particolare pp. IX–XII.

5. E. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, in G. SIL-LITTI, F. STELLA, F. FRONTEROTTA (ed. by), *Il NOÛS di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 137–153. Si tratta della versione inglese e aggiornata di una *lectio brevis* dal titolo *L'intelletto attivo: una modesta proposta* tenuta presso l'Accademia dei Lincei nel 2014 e disponibile on line a questo indirizzo: <http://www.lincei.it/files/documenti/LectioBrevis_Berti.pdf> (data di consultazione: 31/01/2018).

ai quali l'intelletto propriamente umano, ovvero l'intelletto passivo (*nous*), passa dalla potenza all'atto.

Riporto qui la traduzione inglese adottata da Enrico Berti del passo in questione (in nota la versione italiana):

Since just as in the whole of nature there is something which is matter to each kind of thing (and this is what is potentially all of them), while on the other hand there is something else which is their cause and is productive by producing them all — these being related as an art to his material — so there must also be these differences in the soul. And there is an intellect which is of this kind by becoming all things, and there is another which is so by producing all things, as a kind of *habit*, like light, does; for in a way light too makes colours which are potential into actual colours⁶.

Rispetto alla versione di Hamlyn, Berti traduce *hexis* con *habit* (it. *abito*) invece di *disposition*. Non si tratta di un cambiamento di poco conto, come vedremo.

Secondo Berti, dunque, l'intelletto attivo non è né l'intelletto umano individuale (come sostenuto prima da Tommaso d'Aquino⁷ e poi da Lloyd Gerson⁸), né l'intelletto divino (come sostenuto da Victor Caston, Michael Frede e Myles Burnyeat⁹), ma è piuttosto una *hexis* propria non tanto dell'anima del singolo individuo (*en hen*

6. ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430a10–17, D. ROSS (ed. and trad. by), Clarendon Press, Oxford 1961; si segnala anche un'edizione precedente a cura dello stesso autore: ARISTOTELES, *De anima*, D. ROSS (ed.), Clarendon, Oxonii 1956 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis); ARISTOTELES, *De anima*, in D.W. HAMLYN (trad. by), *Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 1968 (Clarendon Aristotle Series). Traduzione italiana a cura di E. Berti, in *L'intelletto attivo*, p. 2: «Poiché, come in tutta la natura c'è qualcosa che è materia per ciascun genere <di cose> (questo è ciò che è in potenza tutte quelle), e qualcosa di diverso che è la causa ed è ciò che fa, perché <le> fa tutte, quale si trova ad essere l'arte rispetto alla materia, è necessario che anche nell'anima siano presenti queste differenze. E c'è un intelletto del primo tipo, perché diventa tutte <le forme intelligibili>, e un altro del secondo tipo perché <le> fa tutte, come una sorta di abito, quale la luce; la luce infatti in qualche modo fa essere colori in atto i colori in potenza».

7. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, R.–A. GAUTHIER (ed.), Commissio Leonina – Vrin, Roma–Paris 1984, III, cap. IV, p. 221, 123–127.

8. L. GERSON, *The Unity of Intellect in Aristotle's De anima*, «Phronesis» 49 (2004), pp. 348–373.

9. V. CASTON, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, «Phronesis» 44 (1999), pp. 199–227; M. FREDE, *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent*, in G. ROMEYER-DHERBEY (éd. par), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote, études réunies par C. Viano*,

come già visto da Victor Caston¹⁰), ma piuttosto dell'anima umana come specie in generale (*holôs*), cioè nell'anima, per così dire, del genere umano: è il patrimonio di verità eterne che l'umanità ha gradualmente scoperto e continuerà progressivamente a scoprire, e che, una volta appreso dal singolo individuo, diviene l'intelletto in atto del singolo, cioè l'intelletto acquisito.

Dell'intelletto attivo, infatti, Aristotele afferma che è una *hexis*, come la luce che fa vedere i colori o come l'arte rispetto alla materia. Nell'*Ethica Nicomachea* l'arte (*technê*) è uno degli abiti dianoetici insieme alla scienza (*epistêmê*), saggezza (*phronêsis*), sapienza (*sophia*) e intelletto (*nous*)¹¹. Da qui la scelta di Berti di tradurre l'espressione *hexis tis*, contenuta in *De anima* III, 4, 10, con «un qualche tipo di abito»¹². Ma né la luce né l'arte producono i colori o l'oggetto, ma piuttosto il sole o l'artigiano. Allo stesso modo non è l'intelletto attivo che pensa (non è il soggetto del pensare), ma piuttosto l'uomo, che tramite l'intelletto attivo pensa.

Il secondo passo decisivo, che conferma l'ipotesi di lettura di Berti, è il seguente:

And this intellect is separable, impassible and unmixed, being in its essence actuality, for that which acts is always superior to that which is affected, and the principle to the matter. Actual knowledge is identical with its object, potential knowledge is prior in time in the individual, but in general is not prior even in time, and it is not the case that it sometimes thinks and sometimes does not think¹³.

Vrin, Paris 1996, pp. 377–390; M. BURNYEAT, *Aristotle's Divine Intellect*, Marquette Univ. Press, Milwaukee 2008 (The Aquinas Lecture, 2008).

10. CASTON, *Aristotle's Two Intellects*, pp. 205–207.

11. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b14–16.

12. ARISTOTELES, *De anima*, II, 7, 418 b19–20.

13. ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430a17–22, in BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, p. 140; traduzione italiana in Berti, *L'intelletto attivo*, p. 3: «E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo per sua essenza in atto; sempre infatti ciò che fa essere è più nobile di ciò che subisce e il principio <più> della materia. Ora, la scienza in atto è identica al suo oggetto, invece quella in potenza è anteriore secondo il tempo nel singolo, mentre in generale <non lo è> neppure secondo il tempo, ma non <è che> ora pensa ed ora non pensa». Berti propone di reintegrare le linee «la scienza in atto è identica al suo oggetto, invece quella in potenza è anteriore secondo il tempo nel singolo, mentre in generale neppure secondo il tempo», espunte da Ross nella sua seconda edizione perché ripetute all'inizio del cap. 7 (431a1–3) e perché, ad avviso di Ross: «qui interferiscono seriamente con il corso del pensiero». Cfr. D.W. HAMLYN (trad. by), *Aristotle's De anima*, p. 296. Come nota G. Movia, il passo è stato

Scrive Berti:¹⁴

The intellect, which is said to be «separable, impassible and unmixed», is clearly the active intellect, which is superior to the passive intellect because it is the efficient cause of the latter. In the most ancient manuscripts this intellect is said to be «in act» (dative), whilst in the modern editions, which are based on the Neoplatonic commentaries, it is said to be «act» (nominative). In any case, even if we read «act», it has to be, as Burnyeat has observed¹⁵, what Aristotle calls «first actuality», comparing it with knowledge (epistêmê), i. e. with a habit, a possession, with the actual possession of a capacity, as it is just knowledge.

Precisamente nel passaggio che Ross propone di espungere (v. nota 12), Aristotele sembra porre un chiaro parallelismo tra l'intelletto attivo e l'*epistêmê*. Come la scienza s'identifica con il suo oggetto, anche l'intelletto attivo avrà necessariamente un suo proprio oggetto con il quale identificarsi. E questo è precisamente, come interpreta Berti, l'insieme dei principi propri e comuni alle varie scienze, ovvero il possesso di tali principi¹⁶.

Per questo motivo, nel passo appena citato, Aristotele afferma che: «nel singolo individuo (*en henì*) la scienza in potenza precede nel tempo la scienza in atto, mentre in generale (*holôs*) non la precede neppure nel tempo, quindi anche nel tempo la scienza in atto precede la scienza in potenza». Ciò significa che nel singolo individuo c'è dapprima la scienza in potenza, cioè la capacità di apprendere la scienza, e poi la scienza in atto, cioè la capacità di dimostrare i teoremi che l'individuo ha appreso e che può esercitare ogniquale volta dimostra un teorema. Ma «in generale» la scienza in atto, quella che è identica al suo oggetto, esiste anche nel tempo prima che il singolo individuo la apprenda.

eliminato dal cap. 5 anche da Kampe, Theiler, Hamlyn e Düring, cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento di G. Movia, Loffredo, Napoli 1979, p. 380.

14. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, p. 140.

15. BURNYEAT, *Aristotle's Divine Intellect*, pp. 20–23.

16. Cfr. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, p. 140: «Sia negli *Analitici posteriori*, il trattato dedicato alla teoria della scienza, che nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, dedicato all'illustrazione degli «abiti dianoetici», dove l'intelletto è presentato come l'abito dei principi, e per principi s'intendono i principi delle scienze, quelli a partire dai quali le scienze intraprendono le rispettive dimostrazioni». Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II, 19, 100b12; *Ethica Nicomachea*, VI, 6, 1141a7–8.

Se questo vale anche per l'intelletto attivo (e siamo legittimati a pensarlo a patto di reintegrare il passo espunto da Ross) allora, se ne deduce che l'intelletto attivo come "abito universale dei principi" (sulla base della lettura di *Ethica Nicomachea* VI) precede l'intelletto del singolo sia per importanza, che nel tempo.

L'ipotesi che l'intelletto attivo di Aristotele sia l'abito universale dei principi non è del tutto nuova: era, infatti, già conosciuta (e confutata) nel medioevo. In particolare Berti fa riferimento a Temistio¹⁷ e Tommaso d'Aquino¹⁸, i quali, per ragioni diverse, rifiutano questa possibilità. Il primo, perché ritiene che l'intelletto agente sia un principio divino (un soggetto divino pensante, come il primo motore immobile), il secondo, perché l'intelletto come *habitus principiorum* deve presupporre un'intellezione precedente, ovvero l'intellezione dei termini, dei concetti semplici, rispetto a quella dei principi. Sia Temistio, però, che Tommaso non intendono l'*habitus principiorum* come sovra-individuale, come la scienza appunto, che, secondo Aristotele, precede l'intelletto in potenza, che solo è individuale?

Vorrei aggiungere però un altro documento agli esempi citati da Berti, ossia la cosiddetta *Quaestio di Basilea*, «Utrum beatitudo consistat in intellectu agente», composta tra il 1308 e il 1323. La *Quaestio* documenta sedici diverse letture dell'intelletto aristotelico, compresa la tesi dell'intelletto attivo come *habitus principiorum*, che l'anonimo attribuisce a Temistio e poi confuta:

17. THEMISTIUS, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, R. HEINZE (ed.), Berlin 1899 (CAG 5,3), p. 102, 30–33; THEMISTIUS, *On Aristotle's On the Soul*, trad. by R.B. Todd, Duckworth, London 2014, p. 127: «On the basis of the same [Aristotle's] statements it is justifiable to be puzzled too at those who believed that according to Aristotle this productive intellect is either the first god, or is identical to the premises, and to the bodies of knowledge derived from the premises (*tas prôtaseis kai tas ex autôn epistêmas*), which are subsequently present in us. For those who believe [that it is identical with] the premises have gone completely deaf, and do not even hear the Philosopher crying aloud that this intellect is divine, 'unaffected' (430a24), and has its activity identical with its essence (430a18), and that this alone immortal, eternal, and separate (430a22–3)». L'allusione è rivolta, per la prima parte, ad Alessandro d'Afrodisia e, per la seconda parte a un commentatore che aveva identificato l'intelletto attivo con l'abito dei principi.

18. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, III, cap. IV, p. 219, 26–35: «Quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum. Quod esse non potest: quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu: scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia: et sic sequeretur, quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic philosophus dicit».

Septima opinio est etiam Themistii sicut prima, qui dicit intellectum agentem esse habitum principiorum innitens litterae Aristotelis III *De anima*, quod intellectus agens est ut habitus et iterum quod est ut ars. Ars autem est habitus intellectus nostri. Ergo intellectus agens.

Non valet. Per virtutem enim intellectus agentis omnia intelligibilia intelliguntur a nobis, cum per ipsum, cum sint intelligibilia in potentia, fiant intelligibilia in actu. Sed per habitum primo principiorum non omnia intelligimus, sed solum conclusiones. Ergo non est habitus.

Item intellectus agens nullam presupponit intellectionem praesistentem. Sed habitus principiorum presupponit cognitionem terminorum, quia “principia cognoscimus, inquantum terminos cognoscimus”. Ergo intellectus agens non est habitus principiorum.

Nec valet, quod assumit de Philosopho, quod intellectus agens est habitus, quia Philosophus non intendit, quod intellectus sit habitus, prout est in prima specie qualitatis, ut illi intelligunt dicentes, quod est habitus principiorum. Habitus enim principiorum est acceptus a sensibilibus, ut patet II *Posteriorum*, et sic oportet, quod habitus sit effectus intellectus agentis, cuius est [facere] phantasmata facere actu, quae fuerunt in potentia. Unde quando dicit Aristoteles intellectum agentem esse habitum, accipit habitum, prout dividitur contra privationem et contra potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus, ut dicit Philosophus in *De generatione*, quod “praesentibus habitibus”, id est formis, “in materia cessat motus”. Et hoc apparet exemplo loquendi Philosophi, quia ipse dicit ipsum esse habitum, sicut lumen habitus est.

Quod assumitur secundo, quod intellectus agens est sicut ars, dicendum, quod ars potest comparari ad mentem artificis, et sic non est sicut ars. Secundo potest comparari ad ipsa artificialia, quae per artem acquiruntur, et sic est sicut ars, quia, sicut ars habet introducere formam in materiam, ita intellectus agens habet disponere phantasmata, ut possint movere intellectum possibilem¹⁹

19. La *quaestio* «Utrum beatitudo consistat in intellectu agente» fu edita per la prima volta da M. GRABMANN, *Mittelalterlichen Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom nous poietikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel*, München 1936 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt., Heft 4), pp. 85–102. Una nuova edizione della *quaestio*, da cui è tratto il brano qui citato, è apparsa nel volume: A. BECCARISI, *Texte aus der Zeit Meister Eckharts*, Meiner, Hamburg 2004 (Corpus Philosophorum Teutonico-Medii Aevi, VII.2), pp. 219–238. Una terza edizione con traduzione in tedesco si trova in B. MOJSISCH, *Der tätige Intellekt in sich und in seiner glückvermittelnden Funktion — eine mittelalterlichen Quaestio*, in R. ARNZEN, J. THIELMANN (ed. by), *Words, Texts and*

Secondo Aristotele — nella lettura che ne ha dato Berti, che mi pare convincente —, il sapere umano è universale, ovvero esiste indipendentemente dal singolo individuo, ed è eterno. Non è, dunque, una mente, né un soggetto pensante, anche perché come afferma esplicitamente Aristotele nel primo libro del *De anima*: a pensare non è l'anima o l'intelletto, ma l'uomo tramite l'anima²⁰. Naturalmente qui “pensare” non significa semplicemente “pensare a qualcosa” (perché non ci sarebbe bisogno di ipotizzare un intelletto attivo), ma piuttosto qui il “pensare” «va inteso nel senso forte di compiere l'operazione propria del *nous*, cioè cogliere i principi, conoscere le essenze, le cause, le spiegazioni delle cose, come ha mostrato efficacemente Myles Burnyeat²¹, per il quale esso è a *rare achievement*»²².

Conclude, dunque, Berti:

It (the *Nous poiêtikos*) is a human intellect, because the principles of the sciences are discovered — discovered, not invented — by human beings. For this reason, in the *De anima* this intellect is also said to be «in the soul», which means in the human world, and in

Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday, Peeters, Leuven–Paris–Dudley 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 139). pp. 331–352. Cfr. A. BECCARISI, *Johannes Picardi von Lichtenberg, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. Eine Debatte in Deutschland um 1308*, in A. SPEER, D. WIRMER (hrsg. von.), 1308: *eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, de Gruyter, Berlin–New York 2011, pp. 986–302. Si tratta in ogni caso di un'idea non rara nel Medioevo come dimostra un commento inedito all'*Etica Nicomachea*, del cui prologo Irene Zavattero ha presentato una edizione critica: ANONYMUS MAGISTER ARTIUM, *Lectura in Ethicam veterem*, in I. ZAVATTERO, *Le prologue de la Lectura in Ethicam veterem du «Commentaire de Paris» (1235–1240). Introduction et texte critique*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévale», 77 (2010), pp. 1–33, in particolare p. 24: «duplex est habitus partis intellective. Quidam enim est habitus qui innascitur cum anima humana; uerbi gratia humana anima secundum partem que uocatur agens habet cognitionem rerum in summa, et ista cognitio sive habitus innascitur cum ipsa anima. Item anima nascitur cum amore Primi, et iste habitus sive istud desiderium est innatum; et secundum huiusmodi habitus accipiendo intellectum, intellectus semper est rectus. Si autem accipiatur in comparatione ad habitus adquisitos in ipso, tunc non semper est pars intellectiva recta nec intellectus rectus, immo potest esse rectus et non rectus; et hoc ultimo modo non semper est intellectus practicus ad bonum; et hoc modo necessaria fuit philosophia moralis ad virtutem, et non fuit sufficiens»..

20. ARISTOTELES, *De anima*, I, 4, 408b13–15.

21. BURNYEAT, *Aristotle's Divine Intellect*, pp. 18 e 24–25.

22. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, pp. 147–148.

the *Nicomachean Ethics* it is put among the five habits by which the soul, nay the human being, knows the truth. But this habit is not into the single individual (*en heni*), to whom the potential intellect belongs, because it is in the human soul «in general» (*holôs*), i. e. into the soul, so to say, of mankind: it is the patrimony of eternal truths that humanity has gradually discovered and that it will continue to discover, a patrimony that, once learnt by the single individual, becomes the actual intellect of the individual, i. e. the acquired intellect²³.

Dunque la conoscenza che l'uomo pratica durante tutta la sua vita, e per la quale non è sufficiente una vita sola, non dev'essere intesa come un generico "conoscere", per il quale effettivamente non sarebbe necessario l'intervento di un intelletto in atto, ma è piuttosto la ricerca scientifica a cui ogni scienziato e ogni filosofo coopera in una comunità di eguali, comunità che si fonda appunto sull'esercizio della ragione.

2. Dante Alighieri: *operatio humanae universitatis*

L'interpretazione di Berti del *Nous poiêtikos*, come complesso di verità eterne e incorruttibili, che vengono a mano a mano scoperte da una comunità di "filosofi", è evidentemente suscettibile di una possibile interpretazione in chiave politica e offre, così, l'occasione per ridiscutere un passo famoso della *Monarchia*, in cui Dante Alighieri, esplicitamente e in modo programmatico, vede nell'attualizzazione dell'intelletto possibile il fine ultimo e il fondamento della comunità umana in quanto tale. Non dunque di un ristretto gruppo di scienziati, un'élite culturale e intellettuale, ma l'umanità intera nel suo insieme.

Si tratta di un luogo celebre, al quale non ho né la pretesa né i mezzi di aggiungere nulla di originale, ma che ben completa "la modesta proposta" di Berti appena presentata e che ben si presta a essere messa in parallelo con un'analoga lettura, seppur molto meno nota della metafisica dell'intelletto di Meister Eckhart.

Alla conoscenza come opera collettiva, a cui ogni uomo prende parte, si riferisce esplicitamente Dante Alighieri nel suo trattato *Monarchia*, nel tentativo di fondare la necessità della separazione dei

23. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, p. 148.

due poteri, quello temporale e quello spirituale. Nel primo libro afferma che accanto ai diversi scopi previsti da Aristotele, ne esiste uno specifico per il genere umano nella sua totalità, ovvero un'attività che né un individuo, né una città, né un regno possono portare a termine, ma che caratterizza il genere umano in quanto tale, una *operatio humanae universitatis*.

Esiste dunque un'azione specifica della società umana nella sua interezza, in funzione della quale la totalità degli uomini, numerosa com'è, è ordinata; e questa azione specifica della società umana non è alla portata né di un singolo uomo, né di una singola famiglia, né di una singola comunità locale, né di una singola città, né di un singolo regno. Quale sia questa azione specifica risulterà evidente se si chiarisce quale sia la potenza che è caratteristica specifica della società umana nella sua interezza²⁴.

Questa attività consiste nell'attualizzazione completa della capacità conoscitiva propria dell'uomo, ovvero nell'attualizzazione dell'intelletto possibile.

La potenza che è caratteristica specifica dell'uomo è quella di apprendere attraverso l'intelletto possibile, cosa che attiene solo all'uomo e a nessun altro essere, né di livello superiore né di livello inferiore. [7] Infatti, anche se esistono altri esseri dotati di intelletto, non si tratta tuttavia dell'intelletto possibile tipico dell'uomo, perché tali esseri sono specie puramente intellettuali e nient'altro: il loro essere consiste esclusivamente nel pensare (questa è la loro natura), e ciò avviene senza interruzione, perché in caso contrario non sarebbero sempiterni. È evidente dunque che la potenza che è caratteristica specifica dell'umanità è la potenza o facoltà intellettuale²⁵.

Dante vede, infatti, nell'intelletto possibile la più alta virtù dell'uomo, che egli chiama "esse apprehensivum". Dante non nomina mai l'intelletto agente, ma dice semplicemente che, anche se esistessero altre essenze intellettuali, il loro intelletto non sarebbe come l'intelletto possibile degli uomini. Non è chiaro se queste essenze siano gli angeli della teologia o piuttosto le sostanze separate della

24. DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, 3, 4, p. 19.

25. DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, 3, 6, p. 21.

filosofia. Dante non è esplicito su questo punto. Egli afferma solo che «*earum esse nihil aliud est quam intelligere*»²⁶.

L'intelletto umano invece è una facoltà e, in quanto *immixtus, separatus* e *impassibilis*, può conoscere qualsiasi cosa. La sua perfezione, tuttavia, non può essere raggiunta da un singolo individuo, ma piuttosto dal genere stesso, ovvero dall'umanità. La realizzazione di questa infinita potenzialità della conoscenza richiede dunque la collaborazione di tutti gli uomini. La molteplicità degli individui compensa così le mancanze e la debolezza del singolo. Anche Dante ritiene, come Aristotele, che l'uomo sia veramente tale grazie alla ragione, ma attribuisce a questo teorema una dimensione sociale e politica: l'umanità in quanto tale realizza l'ideale di una conoscenza totale e la tensione universale alla conoscenza fonda, d'altro canto, una comunità propriamente umana.

Ma poiché tale potenza non può tradursi interamente e contemporaneamente in atto per azione di un solo uomo o di qualcuna delle comunità più piccole che si son citate sopra, è necessariamente attraverso il genere umano in tutta la sua molteplicità che essa può attuarsi per intero²⁷.

Nell'introduzione alla sua traduzione tedesca della *Monarchia*, Ruedi Imbach osserva, citando Bruno Nardi, che Dante sviluppa una

26. Un'eccellente panoramica della questione si trova in L. BIANCHI, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, «Le tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», 2 (2015), pp. 71–110, in particolare p. 88 dove Bianchi scrive: «Dante qui si spinge un po' oltre la semplice ripetizione dell'adagio *intelligere intelligentibus est esse*, perché afferma che l'essere delle sostanze separate consiste esclusivamente nel pensare [*nihil est aliud quam intelligere*]. Non è chiaro quale sia l'oggetto di questo pensiero, perché il seguito della frase presenta nella tradizione testuale varianti che autorizzano interpretazioni differenti. Se si accetta la lezione dell'edizione di Prue Shaw, accolta di recente da Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni (*earum esse nihil est aliud quam intelligere, quod est quod sunt*), Dante ripeterebbe pleonasticamente che proprio il pensare è la loro natura. Se invece con la *princeps* e Diego Quaglioni si legge *earum esse nihil est aliud quam intelligere quid est quod sunt*, Dante preciserebbe che l'essere delle sostanze separate non solo coincide col pensare (in genere), ma col pensare quel che esse sono (la loro essenza) — ciò che corrisponde bene al modo in cui Aristotele concepiva le intelligenze celesti come pensiero di pensiero, ma porrebbe seri problemi se applicato agli angeli della tradizione religiosa. Comunque sia, Dante afferma che l'essere delle sostanze separate si risolve nell'operazione intellettuale, esercitata in modo continuo e immutabile: prive di potenzialità, esse pensano senza interruzione, perché in caso contrario non sarebbero sempiterno [*sine interpolatione, aliter sempiterno non essent*].»

27. DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, 3, 8, p. 21.

teoria dell'intelletto che non è né aristotelica né averroista²⁸. Dal punto di vista della «modesta proposta» di Berti, possiamo invece affermare che Dante è veramente aristotelico²⁹. Come per Aristotele anche per Dante l'intelletto propriamente umano è quello possibile, e come per Aristotele anche per Dante l'individuo di per sé non è capace della completa e perfetta realizzazione e attualizzazione della conoscenza. Da qui discende la necessità di unire le forze al fine di far progredire tutti insieme, come umanità, il progresso scientifico. Con una differenza non poco significativa. Aristotele, nella lettura di Berti, riferisce l'universalità del sapere all'intelletto attivo, Dante invece all'intelletto possibile.

A differenza di Aristotele, inoltre, Dante crede che tutti gli uomini siano chiamati a questo progressivo miglioramento e accrescimento della conoscenza universale, in quanto tutti gli uomini sono dotati di ragione e per questo sono ad immagine di Dio.

Aristotele, infatti, come è noto, aveva previsto la felicità della contemplazione filosofica solo per una minoranza di "eletti", i filosofi. Tutti gli altri dovevano, invece, accontentarsi della felicità pratica offerta dalla vita nella *polis*.

Secondo Dante, invece, tutti gli uomini prendono parte all'infinito miglioramento del progresso umano. In questo modo la teoria dell'intelletto di Dante non è interpretabile solo, come Imbach ritiene³⁰, politicamente, ma anche o soprattutto come una fondazione ontologica di una comunità universale, ovvero dell'umanità stessa, che non coincide con la *Christianitas*, ma con lo stesso genere umano, ed è quindi pienamente universale.

28. DANTE ALIGHIERI, *Monarchia. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. Imbach, C. Flüeler, Reclam, Stuttgart 1989, p. 20.

29. Sulla questione dell'avverroismo di Dante rimando, oltre al già citato articolo di L. BIANCHI, *L'averroismo di Dante*, in particolare pp. 80–82, anche a Z.G. BARAŃSKI, *The Temptations of a Heterodox Dante*, in *Dante and Heterodoxy: The Temptations of Thirteenth Century Radical Thought*, M.L. ARDIZZONE (ed.), Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing 2014, pp. 164–196; n. 55, pp. 184–185; I. COSTA, *Principio di finalità e fine nella Monarchia dantesca*, in S. CAROTI *et alii* (ed. by), "Ad ingenii acuitionem". *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 39–65, in particolare pp. 60–61; J.-B. BRENET, *Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 98 (2006), pp. 467–487.

30. R. IMBACH, *Dante et la transformation du discours scholastique*, in R. IMBACH, C. KÖNIG-PRALONG (éd. par), *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?*, Vrin, Paris 2013, pp. 149–166, in particolare p. 151.

Per raggiungere questo scopo, tuttavia, senza il quale l'uomo non sarebbe davvero uomo, sono necessarie alcune condizioni esteriori, che garantiscano un pieno e libero esercizio della ragione. Per questo, come Dante osserva, la pace universale è tra tutti i beni il migliore che possa garantire la nostra felicità. E su questo si fonda anche lo sforzo di Dante di produrre una filosofia in volgare, ovvero una filosofia che sia accessibile a tutti gli uomini, che per ostacoli morali o fisici o dovuti a una cattiva educazione non hanno accesso alla più alta forma di conoscenza, che rappresenta la perfezione e il completamento dell'uomo.

Questo, però, è l'esplicito programma di una delle opere in volgare di Dante, il *Convivio*, in cui egli non solo presenta la filosofia scolastica in un'altra lingua, ma trasforma anche l'immagine stessa della filosofia.

3. Meister Eckhart: *fideles et divini*

Pur diverso da Dante per cultura, lingua e *status* sociale (uno laico, l'altro maestro di teologia), Meister Eckhart sembra condividere alcuni aspetti del progetto dantesco, di cui ne nomino due: 1) l'idea aristotelica, che egli però rilegge alla luce di altre fonti, che l'uomo è uomo in quanto dotato di ragione e che la ragione umana è sempre ricettiva e passiva nei confronti di un principio attivo; 2) l'impegno sociale a portare avanti un progetto di istruzione per i laici o di una filosofia in volgare, condotto soprattutto tramite la sua attività di predicatore. Come per Dante anche per Eckhart i due aspetti sono, come vedremo, correlati.

E tuttavia il secondo punto è più problematico, non tanto per la tesi di una "filosofia in volgare", un tema di ricerca ultimamente molto in voga³¹. Mi riferisco, in particolare, a quello che potremmo

31. Cfr. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Edition du Cerf, Paris 1996; L. STURLESE, N. BRAY (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 155-190. Nello stesso volume si rimanda in particolare a L. STURLESE, *Filosofia in volgare*, pp. 1-14 e le conclusioni di L. BIANCHI, «Il core di filosofare volgarmente»: qualche considerazione conclusiva, pp. 483-502; I. CAIAZZO, *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus. I laici e la filosofia nel secolo XII*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 63/2 (2016), pp. 347-380; Cfr. L. STURLESE, *Some remarks on Popularization and Philosophy*, (in corso di stampa).

chiamare come “politicizzazione di teoremi filosofici”, che mentre è evidente per l’opera di Dante, meno chiara appare negli scritti eckhartiani.

Nell’opera del domenicano, infatti, manca una qualche teoria politica in quanto tale e, già da una lettura superficiale dei suoi scritti, è possibile concludere che Eckhart si mostri piuttosto freddo nei riguardi di temi politici. Il suo interesse sembra piuttosto orientato ad un percorso intimo e interiore che conduce alla propria essenza, ovvero al divino in noi.

Alcuni luoghi delle sue opere, tuttavia, suggeriscono una diversa interpretazione: questa ricerca interiore, questa coscienza del divino in noi, non è né privata né individuale. Piuttosto s’inserisce in un contesto “comune” e “pubblico”.

Per dimostrarlo vorrei partire da una predica poco nota e anche poco commentata. Si tratta della Predica in volgare tedesco n. 68, secondo l’edizione di Josef Quint, composta in occasione della seconda domenica di avvento: *Scitote, quia regnum dei prope est*. Dal versetto Eckhart prende tre parole chiave *scitote*, *regnum dei* e *prope*:

Se io fossi un re e non lo sapessi, non sarei un re. Ma se io avessi la completa convinzione d’essere un re, e tutta la gente ne fosse convinta insieme a me, ed io sapessi veramente che tutta la gente ne fosse convinta, allora sarei un re, e cos. tutta la ricchezza del re sarebbe mia, e non me ne mancherebbe assolutamente nulla. Queste tre cose sono necessarie, se devo essere un re. E se una di queste tre cose mi mancasse, non potrei essere un re. I migliori maestri dicono che la beatitudine consisterebbe nel fatto che si conosce e si ‘sa’, ed è una costrizione alla verità. Io ho una virtù nella mia anima, la quale è completamente ricettiva di Dio³².

32. MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche in ordine liturgico*, a cura di L. STURLESE, Bompiani, Milano 2012, p. 33; cfr. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Predigt 68*, in *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die deutschen Werke*, J. QUINT, G. STEER (ed.), 5 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1936–2003 (= DW), III, p. 140, 4–141,5: «Ze dem êrsten suln wir wîzzen, wîe daz rîche gotes uns nâhe ist; ze dem andern mâle, wânne daz rîche gotes uns nâhe ist. Dar umbe suln wir wîzzen den sin dâ von. Daz ich ein künic wære und ich des niht enweste, ich enwære niht ein künic. Aber, hæte ich des einen ganzen wân, daz ich ein künic wære, und wænden des alle die liute mit mir und ich weste daz vür wâr, daz des alle die liute wænden, sô wære ich ein künic, und sô wære aller der rîchtuom des küniges mîn, und des engebræche mir nihtes niht. Disiu driu dinc hœrent von nôt dar zuo, sol ich ein künic sîn».

Il tema della regalità, con cui la predica comincia, deriva certamente dai versi della Bibbia, oggetto di commento. E tuttavia Eckhart interpreta la regalità come una condizione interiore, propria dell'uomo e di cui bisogna essere consapevoli (*scitote*, "bekenne" dice Eckhart), perché questa condizione sia anche effettiva. La metafora del re, su cui vorrei concentrare la mia attenzione, implica tre temi importanti: il conoscere come accesso all'Essere, ovvero alla regalità interiore, il *consensus omnium* (*alliu liute*) in riferimento a questa regalità, il riconoscimento di questo consenso alla regalità.

Per Eckhart tutte e tre le condizioni sono fondamentali perché si sia veramente un re: 1) essere cosciente della mia regalità. Non basta esserlo per natura. Occorre "sapere", ovvero esserne pienamente consapevole. Il conoscere, o meglio il conoscere se stessi, porta a compimento dunque uno stato naturale "in potenza". 2) La seconda condizione, perché si sia veramente re, è l'adesione unanime di tutti e il pubblico riconoscimento. Eckhart dice: *alliu liute*, tutte le persone devono riconoscere in me la presenza di una regalità interiore. Non basta che ne sia convinto io, ma gli altri ne devono essere convinti insieme a me. Tutti: non alcuni, non la parte migliore, ma tutti senza eccezione. 3) La terza condizione è che io devo essere cosciente anche di questo riconoscimento pubblico.

Possiamo così distinguere due aspetti, che per Eckhart sono in qualche modo correlati: uno riguarda la conoscenza di una regalità interiore, ovvero del divino in noi, l'altro riguarda una dimensione che potremmo chiamare "pubblica", che è altrettanto fondamentale, dell'approccio interiore per questo "essere re". Questi due aspetti sono in qualche modo legati dal fatto che, dice Eckhart: «Io possiedo nella mia anima una facoltà che è completamente aperta a ricevere Dio» (*Ich hân eine kraft in mîner sêle, diu ist gotes alzemâle enpfenclich*). Ovvero: la presenza nell'anima di una facoltà, che è aperta e ricettiva, è il motivo per cui io sono un re e di questo devo essere consapevole.

Nel corso della predica e in tutta la sua produzione teologica e filosofica, sia in latino che in alto tedesco medio, Eckhart sembra approfondire soprattutto il primo aspetto, ovvero quello relativo alla conoscenza di sé e al cammino interiore che conduce alla scoperta del divino in noi.

Un altro luogo della Predica 68, tuttavia, suggerisce una differente interpretazione: questa autoconsapevolezza non è una solipsistica ricerca della propria essenza, in quanto conoscere se stessi significa conoscere la propria origine, ovvero il divino, e reciprocamente

la conoscenza del divino corrisponde alla scoperta della mia vera essenza. L'intelletto con cui io conosco Dio è lo stesso intelletto con cui Dio conosce me.

Secondo l'autorità di Agostino, a cui Eckhart si richiama esplicitamente, Dio mi è più intimo di quanto io lo sia a me stesso (*Confessiones* III 6 II: *Deus intimior intimo meo*, pr. 68, p. 142,2-3: *Got ist mir nâher, dan ich mir selber bin; mîn wesen hanget dar ane, daz mir got nâhe und gegenwertic sî*). La mia essenza dunque corrisponde al divino in me.

In questo percorso interiore, tuttavia, l'uomo non si scopre come individuo, ma come umanità, perché l'uomo in Dio non riconosce soltanto la propria umanità, ma l'umanità stessa nel suo significato trascendentale, dove essa è veramente, al di là delle manifestazioni individuali e particolari³³. Rinunciare alla propria individualità è, infatti, la condizione per riscoprire l'appartenenza a un'universalità:

Se devo conoscere la bontà veramente, la devo conoscere là dove essa è bontà in se stessa, non ove la bontà è divisa. Se devo conoscere veramente la sostanza, lo devo conoscere là, ove la sostanza è in se stessa, non là ove è diviso; e cioè: in Dio. Là ella conosce la sostanza tutta. Come ho ben detto prima, in un uomo non c'è tutta l'umanità: un uomo, infatti, non è tutti gli uomini. Là l'anima conosce l'umanità completa e tutte le cose nel sommo, perché le conosce secondo la sostanza³⁴.

Anche se Eckhart si rivolge a ciascun individuo, egli pone allo stesso tempo una pretesa di universalità: *alliu liute*, dice Eckhart, devono riconoscere questa regalità, che dunque non è propria di un singolo uomo, di un singolo individuo, ma è patrimonio dell'umanità intera.

33. Sul significato di "umanizzazione" dell'uomo nelle opere di Meister Eckhart rimando all'articolo di Sara Cianciosio in questo volume.

34. MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche in ordine liturgico*, pp. 41-42; cfr. ECKHARDUS DE HOCHHEIM, *Predigt 68*, DW II, p. 150, 1-6: «Sol ich güete wærlîche bekennen, sô muoz ich sie dâ bekennen, dâ si güete ist in ir selber, niht dâ güete geteilet ist. Sol ich wesen wærlîche bekennen, sô muoz ich ez bekennen, dâ wesen ist in im selber, niht, dâ ez geteilet ist, daz ist: in gote. Dâ bekennet si ganz wesen. Als ich wol è gesprochen hân, daz in éinem menschen enist niht ganziu menscheit, wan éin mensche enist niht alle menschen. Dâ bekennet diu sêle ganze menscheit und alliu dinc in dem hœhsten, wan si bekennet sie nâch dem wesene».

In cosa consiste dunque questo riconoscimento? Ma soprattutto, che cos'è questa regalità?

4. La dottrina dell'immagine e la metafisica dell'intelletto

Nel primo commento al libro della *Genesi*, composto probabilmente tra il 1298 e il 1303, Eckhart riprende il tema della regalità interiore sulla base di due importanti autorità di diversa origine. La prima è Origene, che Eckhart cita in connessione con la questione dell'immagine divina nell'uomo:

De his Origenes sic scribit: 'imago caelestis' »intra te est et non extrinsecus venit«. »Intra te namque collocata est imago regis caelestis«, secundum illud: 'faciamus »hominem ad imaginem et similitudinem nostram«. Haec in te videri non potest, donec domus tua sordida est immunditiis« et terrenis affectionibus, »nec potest fluere« seu lucere, »quia Palaestini repleverunt eam terra et fecerunt in te 'imaginem terreni'«. Tangit historiam et figuram, quae habetur post *Genesi* proximo capitulo. »Filius dei pictor est huius imaginis. Et quia talis ac tantus est pictor, imago eius obscurari per incuriam potest, deleri per malitiam non potest. Manet semper« in te »imago dei, licet tu tibi ipse superducas 'imaginem terreni'. Istam picturam tu tibi ipse depingis«. Verba sunt Origenis³⁵.

Con Origene Eckhart distingue tra un'immagine interiore, che è la vera immagine del re celeste in noi, e una immagine esteriore, che nasconde e occulta la prima. La natura interiore (*imago regis caelestis*) è sempre in noi (*manet semper in te*), anche se rimane occulta fino a quando ci si percepisce come creature determinate (*donec domus tua sordida est immunditiis et terrenis affectionibus*).

La seconda autorità, che parla di una regalità interiore, è Mosè Maimonide:

35. ECKHARDUS DE HOCHHEIM, *Liber Parabolarum Genesis*, II, n. 193, in *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die lateinischen Werke*, E. BENZ et alii (ed.) 5 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1936–2015 (=LW), I, p. 665, 5–10; sulla presenza di Origene nell'opera di Meister Eckhart Cfr. E. RUBINO, "... ein gröz meister": *Eckhart e Origene*, in L. STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, Academic Press Fribourg, Fribourg 2012, (Dokimion 37), pp. 141–165.

Sic ergo quia intellectus, quem deus inspirat, est quo deum videmus et quo deus nos videt, apte dicitur deus ipsum inspirasse 'in faciem' hominis. Propter quod in principio capituli sic ait: »hominis sessio, motus, conversatio« et »verba, quando sedet domi cum familia«, »non sic« sunt ordinata nec ornata nec reverentia, »sicut sunt, quando est coram regem nobili et glorioso«; et infra ait: »propter hoc ergo qui voluerit acquirere perfectionem humanam et quod sit homo vere, necesse est quod sciat quod rex iste sublimis, qui coniunctus est ei semper, est« »intellectus«, »honoratior omni rege, etiam David et Salomone³⁶.

Con Maimonide Eckhart pone due punti importanti: 1) colui che vuole raggiungere la perfezione, e quindi vuole realizzare pienamente la propria umanità, deve necessariamente riconoscere (*necesse est quod sciat*) che la sua regalità consiste nel possedere l'intelletto (*rex iste sublimis est intellectus*); 2) questo si verifica, perché proprio e soltanto attraverso l'intelletto l'uomo vede Dio e Dio vede l'uomo in un processo dinamico, di corrispondenza, che conduce alla conoscenza di un'istanza comune tra uomo e Dio, che è precisamente l'intelletto³⁷.

36. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Liber Paraboliarum Genesis*, I, n. 185, LW I, pp. 328,14–329,8; su Mosè Maimonide e Meister Eckhart cfr. D. DI SEGNI, "Verba sunt Rabbi Moysis": *Eckhart e Maimonide*, in STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, pp. 103–140; Y. SCHWARTZ, *Meister Eckhart and Moses Maimonides: From Judaeo-Arabic Rationalism to Christian Mysticism*, in J.M. HACKETT (ed. by), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden–New York 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 36), pp. 389–414.

37. Nella Predica 12 (Quint), *Qui audit me*, DW I, p. 201, 2–8 si legge un analogo filosofema che non mancò di affascinare Hegel: «Daz ouge, dà inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dà inne mich got sihet: mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen»; Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. a cura di E. Oberti, G. Borruso, Laterza, Bari 1983, 3 voll., I, p. 232: «Un domenicano del XIII secolo, Meister Eckhart, secondo quanto riferisce Baader diceva nelle sue prediche: "l'occhio con il quale Dio mi vede è l'occhio con il quale io lo vedo. Il mio occhio e il suo fanno uno. Nella giustizia io sono posto in Dio e Dio in me. Se Dio non fosse io non sarei. Se io non fossi Dio non sarebbe. Queste però sono cose che non si debbono solo sapere, perché sono possibili facili malintesi e possono invece essere concepite solo nel concetto"; cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Begriff der Religion*, V 3, in E. MOLDENHAUER, K.M. MICHEL (hrsg. von), *Theorie–Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969–1971, vol. 16, p. 248: «Ältere Theologen haben diese Tiefe auf das Innigste gefaßt, besonders aber katholische; in der protestantischen Kirche sind Philosophie und diese Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden. Meister Eckhart, ein Dominikanermönch des 14. Jahrhunderts, sagt unter anderem in einer

I due passi, dunque, sembrano confermare quanto Eckhart scrive nella predica 68 da cui siamo partiti: Essere re, ovvero essere veramente uomini, significa sapere che lo si è: Questo sapere / conoscere, secondo Origene, corrispondere alla conoscenza dell'immagine divina in noi. L'uomo, in quanto immagine di Dio, è certamente intelletto, ma non l'intelletto agente, quanto intelletto possibile e ricettivo (Pr. 68: *Ich hân eine kraft in mîner sêle, diu ist gotes alzemâle enpfenclich*), che investiga se stesso e la natura e che attraverso questa ricerca diviene pienamente consapevole di se stesso e delle condizioni di possibilità del suo ricercare. Eckhart prende così commiato dalla tradizione della cosiddetta scuola di Colonia, che vedeva nell'intelletto agente l'immagine di Dio nell'uomo. In particolare egli prende le distanze proprio da Teodorico di Freiberg, a cui è stato spesso accostato, il quale nel suo *De visione beatifica* individua, invece, nell'intelletto agente l'*abditum mentis* agostiniano³⁸, come dimostra un passo dal sermone latino XI,1:

| seiner Predigten über dies Innerste: "das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können". Il passo citato dal commento al vangelo di Giovanni dimostrerebbe che l'origine di questo passo famoso è da rintracciare nel *Dux Neutorum* di Mosè Maimonide. Riguardo alla questione della conoscenza da parte di Hegel delle opere di Meister Eckhart (data spesso per scontata) rimando a C. MURATORI, «Il primo filosofo tedesco». *Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, Edizioni ETS, Pisa 2012, in particolare pp. 121–125. Sara Ciancioso ha affrontato l'argomento nella sua tesi inedita di laurea magistrale *Filosofia e religione in Hegel. Un'analisi delle fonti eckhartiane e kantiane*, Università del Salento, A.A. 2008/2009.

38. Sulla questione molto complessa dello statuto dell'intelletto nelle opere di Meister Eckhart la bibliografia è naturalmente enorme. Mi limito in questa occasione ad alcuni titoli imprescindibili: P. MERLAN, *Aristoteles, Averrôes, die beiden Eckharts, in Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Presses universitaires de Louvain, Louvain 1955, pp. 542–566; B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner, Hamburg 1983, in particolare pp. III–139; N. LARGIER, *Intellectus in deum ascensus. Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» 69 (1995), pp. 423–471; K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, Beck, München 1989; K. FLASCH, *Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Beck, München 2006; J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Meister Eckhart*, Vrin, Paris 2006; L. STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007; W. GORIS, *The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart*, in S.F. BROWN (hrsg. von), *Philosophical Debates at*

Aliqui ponunt beatitudinem non esse in pati, sed in agere, eo quod in actu beatifico maxime anima assimilatur deo. Deus autem nihil recipit, sed se toto actus est. Sed deficit haec ratio. Nam beatitudo non tam est similitudo, sed unio, quae est terminus similitudinis. Unde hic assimilatur, in patria vero unimur potius. Unio autem vera, perfecta et intima necessario requirit in altero puram passionem³⁹.

Questa conoscenza della regalità interiore rimane confinata in una dimensione privata e individuale o ha anche una dimensione sociale?

5. *Unanimitas und civitas*

Per rispondere a questa domanda occorre richiamare la seconda delle condizioni necessarie per essere un re: ovvero l'unanime riconoscimento di questa regalità interiore.

Anche se il concetto di *alliu liute* non è usato in senso tecnico, tuttavia sembra riferirsi ad una sorta di *consensus omnium*, ad una specie di *unanimitas* necessaria perché la regalità non sia tale solo per natura, ma lo sia anche effettivamente e da tutti riconosciuta. Quest'universale riconoscimento non è tuttavia semplicemente una condizione dello stato di re: solo se tutti unanimamente riconoscono in me la regalità, allora io sarò anche veramente un re. Ciò significa

Paris in the Early Fourteenth Century, Brill, Leiden–Boston 2009 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 102), pp. 151–162. Mi permetto di rinviare anche ad alcuni miei lavori sull'argomento in particolare: A. BECCARISI, »Der hoechste under den meistern«: *Eckhart e il De anima di Aristotele*, in L. STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008 (Dokimion 34), pp. 11–38, EAD., *Zwischen Averroes, Avicenna und Avicbron. Meister Eckhart und die Noetik im Islam und Judentum*, »Meister–Eckhart–Jahr Buch« 10 (2016), pp. 223–240; EAD., *Ex Germano in rebus divinis. „Spekulative“ und „deutsche“ Mystik im Kontext*, »Quaestio« 15 (2015), pp. 169–179; A. PALAZZO, *Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes*, in J.M. HACKETT (ed. by), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill Leiden–Boston 2013, pp. 253–298. La posizione di Eckhart rispetto a Tommaso d'Aquino e Teodorico di Freiberg è ben rappresentata in un trattatello in alto tedesco medio edito da W. PRAGER, *Der altdeutsche Tractat Von der wirkendern und möglichen Vernunft*, in *Sitzungsbericht der philos.-philol. und hist. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften*, München 1871, 2 Heft, pp. 159–189; N. WINKLER, *Von der wirkenden und möglichen Vernunft: Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart*, Akademie Verlag, Berlin 2013; L. STURLESE, *Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg*, »Medioevo« 3 (1977), pp. 21–87.

39. ECKHARDUS DE HOECHEIM, *Sermo XI,2*, LW IV, p. 110, 5–III, 3.

che ogni individuo è anche un testimone della regalità del suo prossimo, abbiamo cioè un reciproco riconoscere nell'altro il suo essere figlio di re.

Il *consensus omnium* si fonda, dunque, come abbiamo visto su una triplice dinamica: la dipendenza essenziale e interiore dell'intelletto umano da quello divino (essere *imago dei*), la consapevolezza di quest'immagine interiore, il reciproco riconoscimento di essa, ovvero il riconoscimento di una comune e universale natura umana che, in quanto intellettuale, procede da Dio. Sulla base di questa teoria Eckhart fonda la validità di una delle regole del diritto positivo secondo cui un testimone è valido soltanto quando più testimoni dicono e sostengono la stessa cosa, come afferma il Vangelo di Giovanni: *Duorum hominum testimonium verum est*:

Et hoc est quod hic dicitur: 'duorum hominum testimonium verum est', quasi diceret non solum in divinis, sed et in hominibus esse verum testimonium duorum, scilicet patris et filii. Et hoc est quod praemittitur: 'solus non sum, sed ego et qui misit me, pater'. Hi tamen duo unum sunt, infra decimo: 'ego et pater unum sumus'. Propter quod et unum dicunt et idem testantur. Augustinus quarto libro De doctrina christiana et in prologo Libri retractionum inducens illud Iac. 4: 'nolite plures magistri fieri', dicit quod omnes qui verum dicunt, unum dicunt, id ipsum dicunt, non plures, sed unus magister sunt. Hinc est quod in iure positivo nisi testes unum dicant, testimonium nullum est, secundum illud infra vicesimo: 'currebant duo simul'⁴⁰.

Ogni singolo individuo, in quanto immagine di Dio, è espressione di un'unica verità, ma in quanto testimone della verità l'uomo non è più un singolo, un individuo separato dagli altri, ma è piuttosto membro di una comunità, che in quanto tale e in quanto totalità, è testimone di quella verità. Eckhart non è il primo che interpreta questa regola del diritto positivo alla luce di un fondamento ontologico forte, ovvero il rapporto fondativo ed essenziale con la verità. Rapporto fondativo che, in quanto tale, non è un possesso privato e individuale (*Cor. 6*: «nihil habentes et omnia possidentes»), ma esso viene condiviso da una comunità di uomini, che, in quanto comunità ad immagine di Dio, divengono l'uno testimone della regalità dell'altro.

40. ECKHARDUS DE HOEHEIM, *In Iohannem*, n. 436, LW III, p. 374.

La conoscenza del divino in noi non può in nessun modo essere individuale, ma è essa stessa universale perché divina e perché appartiene ad ogni uomo, che è, in quanto essere dotato di intelletto, immagine di Dio. In altre parole il riconoscimento pubblico della regalità interiore è la garanzia che questa non sia una consolante auto-finzione dell'uomo, una narrazione dell'uomo che si crede simile a Dio, se non divino. Il riconoscimento unanime del mio prossimo mi riconduce alla comunità a cui appartengo che è l'*humanitas* in quanto tale.

Negli scritti dei Padri della Chiesa si trova un concetto allo stesso tempo teologico e giuridico che descrive benissimo questa appartenenza interiore e comune alla verità, ed è il concetto di *unanimitas*. Per Paolo Grossi, che ha dedicato alla questione un'interessante indagine, l'*unanimitas* è l'adesione interiore e universale al Vangelo, su cui si fondavano le prime comunità cristiane. Nell'*unanimitas* scompare ogni individualità e permette alla Chiesa di costituirsi come organismo, ovvero come *corpus mysticum* sovra-individuale⁴¹.

Anche in Eckhart ritroviamo una rappresentazione del *corpus* come organismo unitario:

Omnes fideles et divini, inquantum huiusmodi, in Christo et deo unum sunt, sicut membra unum sunt corpus naturale. Sed omnia membra corporis nostri humani, animati scilicet, quantumvis distincta loco, figura et officio, unum sunt numero, quam unitatem philosophus dicit esse maximam. Unum sunt in esse et operatione, cum suppositi actiones sint communes toti composito, ut habetur ex I *De anima*: non solius animae, non solius corporis nec multo magis unius membri aut potentiae. Sequitur ergo in conclusione quod omnes operationes aut passiones cuiuslibet fidelis membri Christi et dei sint communes omnibus fidelibus qui sunt membra Christi, secundum illud Psalmi: "particeps ego sum omnium timentium te et custodientium mandata tua", et *Cor. 3*: "omnia vestra sunt, sive Paulus sive Apollo sive Cephas sive hic mundus sive vita sive mors sive praesentia sive futura: omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem die". Hoc est ergo quod hic dicitur: "alii laboraverunt, et vos in labores eorum introistis". Et haec est communio sanctorum de qua in Symbolo apostolorum dicitur: "credo sanctam ecclesiam catholicam, sanc-

41. P. GROSSI, *Unanimitas: alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, Giuffrè, Napoli 1958.

torum communionem". Et in Psalmo dicitur: "Ierusalem" "ut civitas, cuius participatio eius in id ipsum"⁴².

Seguendo la tradizione dei Padri della Chiesa, Eckhart riprende la rappresentazione della comunità dei fedeli, che come membri del corpo di Cristo, formano un'unità e ripresentano, in chiave teologica, l'unità del corpo vivente descritta da Aristotele. Diversamente dai Padri della Chiesa, però, Eckhart non pensa che soltanto i fedeli, cioè i cristiani, prendano parte a questa comunità. Sono piuttosto gli uomini divini (*divini*) i cittadini di questa comunità, ovvero tutti coloro che, come abbiamo visto, sono diventati consapevoli della loro regalità e di quella degli altri.

Quando, dunque, Eckhart cita il riconoscimento che *alliu liute* devono alla regalità, si riferisce, questa è la mia ipotesi, all'istituto prima teologico e poi giuridico del diritto canonico dell'*unanimitas*, che è sia un'adesione personale alla verità, sia una *consensio* offerta a tutta la comunità, che su questa si costituisce come tale. A questa comunità mi pare che faccia riferimento Eckhart nei luoghi commentati. In particolare il *consensus omnium* della Predica 68 evoca l'esistenza di una "consapevolezza collettiva", una comunità di pari e di eguali. Rispetto all'elaborazione concettuale dei Padri della Chiesa, per Eckhart mi pare che però *consensus omnium* o *unanimitas* non sia tanto la manifestazione trans-individuale del *corpus mysticum* della Chiesa, quanto piuttosto dell'umanità in generale. È l'umano, come immagine divina, che costituisce il fondamento di una comunità di uguali, cittadini di questo mondo, che Eckhart, nelle opere latine definisce *super naturale*, non sono soltanto i *fideles*, ma anche, come scrive nel II commento al *Genesi*, *theologizantes*, *poematizantes*, filosofi pagani, laici e clerici. È evidente, a mio parere, che Eckhart si richiami ad una comunità universale, che è la stessa umanità. Il sapiente, l'uomo nuovo, colui che ha raggiunto una piena consapevolezza di sé e del proprio essere divino, non può chiamarsi fuori dalla *societas*. Come per Dante, anche per Eckhart l'*humana universitas*, la comunità universale, non coincide con la *christianitas*.

42. MEISTER ECKHART, *In Iohannem*, n. 384, DW III, 327, 4–328, 3

Conclusioni

Su questo sfondo si comprende anche il “progetto culturale politico” eckhartiano, a cui ho accennato all’inizio di questo contributo. Sia nelle prediche che nelle opere latine, Eckhart invita i suoi lettori (o ascoltatori), indipendentemente dalla loro educazione e dalla loro formazione, a uscire dal sonno dogmatico. Se, come scrive Eckhart nella Predica 68, colui che sa non ha bisogno né di studio né di insegnamenti, il ruolo del predicatore sarà, dunque, quello di avvicinare o di recuperare alla comunità propriamente umana coloro che ancora ne sono fuori.

Un compito che, come abbiamo visto, si proponeva anche Dante: sia per il filosofo e poeta italiano, che per il predicatore tedesco il punto di vista da cui guardare all’intelletto dell’uomo non è quello del singolo individuo, né di una sola città o di una *élite* di scienziati e filosofi, ma piuttosto quello dell’umanità intera, che, in quanto tale è già una *societas*, seppure in potenza. L’uomo è chiamato a realizzare pienamente questa sua umanità non contro ma insieme agli altri membri di questa comunità ideale, senza la quale, dice Dante nella *Monarchia*, non è possibile né progresso né pace.

Indice dei nomi

- Abele 202
Abubacher 93
Accattino, P. 125
Adamo 185, 202, 217
Adamo di Marsh 58n, 64–65
Adriaen, M. 179n, 180n
Aertsen, J.A. 47n
Agostino d'Ipbona, 145, 165, 169, 184n, 187, 202, 210, 212–213, 218–220, 236
Agostino Nifo 102n
Ahbel Rappel, S. 99n
Alano di Lilla 46
Alberto Magno 9, 10n, 13–16, 17n, 44, 55, 66, 79, 80–81, 84–94, 95n, 96–97, 99–104, 105n, 106–123, 125–133, 134n, 136–150, 161, 164–166, 168–169, 172, 184n
Albumasar 116–118
Alessandro di Afrodisia 14, 125–132
Alessandro di Hales 41n
Alfredo Anglico (di Sareshell) 15, 125–132
Algazel 109n
Al-Harizi, Jehuda 23n
al-Kindi 82
Allers, R. 12, 32n, 38
Almog, Z. 32n, 35n
Altmann, A. 28n
Amerini, F. 42n
Anassagora 90–91
Andronico Ps. 168–169
Anselmo d'Aosta 204
Anzulewicz, H. 101n, 121n, 139n
Apuleio 14, 65, 103–104, 109–111, 114, 124
Ardizzone, M. L. 232n
Aris, M.A. 135n
Aristone 104
Aristotele 14–17, 27, 32n, 41n, 50–51, 59, 70, 73, 75n, 77, 80, 85, 89, 92–93, 95–96, 101, 106–107, 110–111, 115–116, 119, 124n, 126–127, 133, 135n, 138n, 140, 141n, 143–150, 163, 165, 168, 172, 184n, 201, 203, 206, 208, 221–228, 231–232, 243–244
Arnzen, R. 227
Asclepio 55
Asclepius 66, 67, 68, 69
Atucha, I. 118n, 121n, 198n
Avempace 93
Averroè 14, 70–71, 73, 92–93, 101, 105–106, 108–110, 113, 124
Avicebron 15, 27, 31, 36, 43, 54, 79, 80, 82–96

- Avicenna 17, 53, 93, 127, 187
- Ax, W. 104n
- Baader, von F. 238n
- Backes, I. 137n, 162n
- Baeumker, C. 50n, 80
- Banning, J. van 174n, 175–176, 179, 187
- Barański Z. G. 232n
- Basilio di Cesarea 64
- Baumann, J. 11
- Baur, L. 60
- Bausani, A. 36n
- Beccarisi, A. 9, 16, 44n, 89n, 102n, 162n, 164n, 198, 203n, 208n, 221, 227, 228n, 240
- Becker, H.–J. 34n
- Beda (Ps.) 183n
- Beda il Venerabile 183n, 212
- Bejczy, I.P. 143n
- Benatouil, Th. 42n
- Benedetto, M. 36n
- Benedetto, M. 79n, 80n, 81n, 82n
- Benz, E. 173n, 197n, 237n
- Bériou, N. 122n
- Berner, C. 34n
- Berti, E. 221n; 222–224, 226, 228, 229n, 232
- Bertola, E. 27n
- Bertoldo di Moosburg 10n
- Bettetini, M. 114n
- Bezza, G. 118
- Bianchi, L. 44n, 71n, 102n, 231n, 232n
- Blumberg, H. 105n
- Boezio (Anicio Manlio Severino) 70n, 187
- Boezio di Dacia 102n, 131
- Bonaventura da Bagnoregio 81
- Bonini, F. 198n
- Borgnet, A. 55n, 90n, 103n, 115n, 133n, 138n, 139, 140n, 141n, 168n
- Borok, H. 41
- Borruso, G. 238n
- Bossier, F. 135–136
- Boudet, J.–P. 122n, 123n
- Brams, J. 166n
- Bray, N. 13, 15, 79, 89n, 92n, 101, 233n
- Brenet, J.–B. 232n
- Brent, A. 173n
- Breuning, W. 162n
- Brewer, J.S. 73n, 74n
- Bridges, J.H. 58n
- Brown, S. F. 239n
- Brunn, É. zum 198n
- Büchner, C. 208n
- Bullido del Barrio, S. 44n
- Burckhardt, J. 57
- Burgundio da Pisa 135–136, 146–147n, 149
- Burnett, Ch. 118
- Burnyeat, M. 222n, 223–224, 228
- Caiazzo, I. 233n
- Caino 181
- Caino 202
- Calcidio 100, 123

- Capone, A. 89n
 Caramello, P. 146n, 168n, 212n
 Caroti, S. 16n, 232n
 Casagrande, C. 48n, 143n
 Casteigt, J. 239n
 Caston, V. 222n, 223–224
 Chiesa, P. 46n, 221n, 231n
 Christ, K. 197n
 Ciancioso, S. 11, 13, 44n, 162n, 165n, 236n, 239n
 Cicerone (Marco Tullio) 14, 43, 65, 70, 75–77, 80, 104n, 110, 124, 140, 142–143, 146, 147n, 165, 167–169
 Ciliberto, M. 20, 57n
 Cipolla, A. 198n
 Cohen, G.D. 23n
 Cohen, M.S. 21
 Cole, P. 83
 Colli, A. 142n, 198n
 Colomba, C. 15, 161, 162n
 Conger, A. 32n
 Corbini, A. 89n
 Corti, G. 41n
 Costa ben Luca 14, 101, 122, 123n, 124n
 Costa, I. 232n
 Costantino l'Africano 122
 Cratander, A. 177
 Crawford, F.S. 94n
 Crisostomo (Ps.) 173, 177, 179, 181, 183, 185–188
 Cristo 181, 183, 185–186, 199, 204–207, 209, 213, 216–218, 220, 242
 Cromazio di Aquileia 175
 D'Alverny, M.T. 32n
 Daguillon, J. 162n, 163n, 169n, 171n
 Dal Chiele, E. 104n
 Dales, R.C. 60, 61n, 62n, 63n, 64n
 Dante Alighieri 16, 46, 221–222, 229–234, 244
 David, Y. 23n
 Davidson, L.Sh. 102n
 De Vaux, R. 47n
 De Wulf, M. 81
 Decker, B. 114n
Decretum Gratiani 165
 Dekkers, D.E. 184n
 del Torre, M.A.
 Delaurenti, B. 120n, 122n
 Delaye, Ph. 100n
 Di Bernardino, A. 174n
 Di Napoli, G. 20
 Di Segni, D. 11, 12, 19, 238n
 Dibon, P. 200n
 Dietl, C. 198n
 Dillon, J. 81n, 83
 Dionigi il Certosino 174n
 Dionigi, Ps–Areopagita, 17, 201
 Doctor, M. 24n, 26n, 27n, 36
 Domenico Gundisalvi 43, 80, 81
 Donati, S. 103n, 104n, 107n, 108n, 110n, 111n, 112n, 113n, 114n, 115n
 Donnolo, Shabbethai 35–36
 Draelants, I. 42n

- Dreyer, M. 135n
 Ducos, J. 100n
 Düring, I. 225
 Düwell, M. 61n
 Eisenstein, J.D. 33n
 Ellero D. 221n
 Empedocle 27n
 Enders, M. 208n
 Enrico Aristippo 100, 123, 126–127
 Enrico di Gand 187
 Erasmo da Rotterdam 177n
 Ermanno il Tedesco 134
 Ermete Trismegisto 13n, 14, 17, 47n, 55n, 65–67, 102, 112–113, 115, 120
 Esclepius, v. Asclepio
 Étaix, Raimond 175
 Eva 202
 Faes de Mottoni, B. 42n, 43n, 54n
 Fattori, M. 100n, 200n
 Fauser, W. 84n
 Federici Vescovini, G. 122n
 Feros Ruys, J. 102n
 Festugière, A.–J. 47n
 Fidora, A. 79n, 102n
 Filippo il Cancelliere 81
 Filone d’Alessandria 35n
 Filottette 149
 Filthaut, E. 136n
 Finckh, R. 32n
 Fioravanti, G. 131n
 Flasch, K. 9n, 10n, 197n, 198n, 221
 Flood, J. 59n
 Flüeler C. 232n
 Folkerts, M. 121n
 Fowler, G.B. 134n
 Fraipont, I. 184n
 Francesco Petrarca 75
 Fratelli della Purità 24, 31, 36, 38
 Frede M. 222n, 223
 Friedberg, Ae. 185n
 Fries, A. 112n, 163n
 Fronterotta F. 222n
 Gadamer, H.–G. 99
 Galeno 26, 27n
 Gaon, Saadia 35
 García Martínez, F. 174n
 Garin, E. 19–20, 57–58, 69, 118
 Gauthier, R.A. 42n, 51, 134n, 135–137, 145n, 146n, 223n
 Gentile, G. 57
 Gerardo da Cremona 46, 127
 Gerolamo (san) 183n
 Gersh, S. 100n, 101n
 Gerson L. 223
 Geyer, B. 89n, 95n, 111n, 141n
 Giacomo Erlandson 58n
 Gieben, S. 63n, 64n
 Gieseler Greenbaum, D. 118n
 Gilberto Porretano 53
 Gilson, É. 46n, 83, 161n
 Ginther, J.R. 59n
 Ginzberg, L. 32n, 34n

- Giobbe 183, 187n
 Giovanni Blund 81
 Giovanni Crisostomo 17, 59, 176–177, 187
 Giovanni Damasceno 59, 90, 165
 Giovanni de La Rochelle 81, 133
 Giovanni di Freiburg 163n
 Giovanni il Battista 181
 Giovanni Ispano 80
 Giovanni Peckham 81
 Giovanni Pico della Mirandola 69
 Giralt, S. 102n
 Giuseppe (sposo di Maria) 181
 Goering, J.W. 59n
 Goodman, L.E. 81n
 Goris W. 239n
 Gottschall, D. 198
 Grabmann, M. 162, 203n, 227
 Gregorio di Nissa 90, 143
 Gregorio IX (papa) 45, 165, 185n
 Gregorio Magno 59, 178n, 179, 187
 Gregory, T. 101n
 Grellard, Ch. 90n, 102n
 Grossi P. 242n
 Guarienti, A. 178
 Guglielmo d'Alvernia 12, 18, 41–45, 47–48, 49n, 50, 51n, 52–55, 81
 Guglielmo da Tocco 174n
 Guglielmo di Auxerre 45
 Guglielmo di Moerbeke 15, 100, 124–125, 130
 Guglielmo di Nottingham, 65
 Haberman, J. 23
 Hackett J.M. 74n, 77n, 238n, 240
 Hamaarabi, Nachum 23
 Hamesse, J. 100n, 135n
 Hamlyn D.W. 223, 224n, 225
 Harvey, S. 24n
 Harvey, W.Z. 24n
 Hauréau, B. 162n
 Hegel, G.W.F. 238n
 Heidegger, M. 99
 Heil, G. 201n
 Heinze R. 226
 Heyworth, M. 102n
 Hödl, L. 197n
 Hoenen, J.F.M. 100n, 101n
 Honnefelder, L. 44n, 135n, 166n
 Horovitz, S. 22, 23n, 24n, 26n, 27n
 Hossfeld, P. 85, 125, 129, 184n
 Houser, R.E. 143n
 Hurst, D. 180n
 Husik, I. 25n, 83
 Huygens 180n
 ibn Daud, Abraham 23n, 35n
 ibn Ezra, Moses 35n
 ibn Falaquera 82
 ibn Gabirol, Shelomon v. Avic-
 bron
 ibn Tibbon, Moses, 23, 38
 ibn Tibbon, Shemuel, 23

- ibn Tzaddik, Joseph 12, 18, 22–28,
 31–32, 36–39
 Idel, M, 24ns
 Imbach, R. 61, 102, 164n, 197n, 232n,
 233n
 Innocenzo III, 19, 39
 Israeli, Isacco 35n
 Iustinianus 184n
 Jellinek, A. 22n, 23, 24n
 Jolif, J.Y. 134n, 146n
 Jolivet, J. 100n, 102n
 Kalisch, I. 83n
 Kampe F. 225
 Kamtekar, R. 99n
 Kellerman, J.A. 174n
 Kimḥi, David 24n
 King, E.B. 62n
 King, P. 42n
 Klibansky, R. 100n
 König–Pralong C. 58n, 232n
 Kovak, A.A. 83n
 Kramp, J. 41
 Kristeller, P.O. 20
 Kübel, W. 137n, 148n
 Kühle, H. 140n
 Kunitzsch, P. 121n
 Laarmann, M. 100n
 Lacan, J. 99
 Lacombe, G. 134
 Lagerlund, H. 42n
 Largier N. 173n, 239n
 Laudizi, G. 199n
 Laumakis, J.A. 83n
 Lawrence, C.H. 58n, 65n
 Layne, D.A. 99n
 Le Brun–Gouanvic, C. 174n
 Lebech, M. 59n, 62, 64n
Lectura in Ethicam ueterem, 138n,
 228n
 Ledyard Shields, Ae. 105n
 Leinkauf, Th. 101n
 Lemay, R. 118n
 Leone, P.L. 199n
 Levi, A.H.T. 58n
Liber de causis 12, 17, 43, 46
 Libera, A. de 121n, 161n, 162, 172n,
 198n
 Lokwood, D.P. 77
 Longpré, E. 65n
 Lorberbaum, Y. 22n
 Lorch, R. 121n
 Lotario di Segni v. Innocenzo III
 Lottin, O. 134n, 139n, 140n, 141, 142,
 143n, 145n, 165n, 167, 168n
 Lucentini, P. 44n, 48n, 65, 67, 121n
 Luscombe, D.A. 135, 166n, 167n
 Luttikhuizen, G.P. 174n
 Macrobio (Ambrogio Teodosio) 65,
 109n, 142–143, 146, 168
 Mosé Maimonide 17, 21, 23, 24, 26,
 38, 113, 184n, 238
 Mancuso, P. 36n
 Mandonnet, P. 217

- Marchetti, G. 122n
 Margagliotta, G.M.A. 110n
 Maria (madre di Gesù) 181, 205
 Marsilio Ficino 50
 Martello, C. 42n
 Masново, A. 54n
 Massa, E. 73n, 75n, 77n
 Matarazzo, J.M. 199n
 Mazzantini, P. 47n
 McEvoy, J. 59n, 62, 64n, 65n, 100n, 124
 McGinn, B. 83
 Meister Eckhart 10n, 13, 16–17, 173, 177–179, 183n, 184n, 185–188, 197, 199, 200n, 201–213, 215–222, 229, 233–244
 Mercken, H.P.F. 140n
 Mercurio 47n, 49
 Merlan P. 239n
 Meyer, A. 32n
 Michaud–Quantin, P. 133n
 Michel K.M. 238n
 Michele di Efeso, 140n
 Mieth, D. 198n, 199, 208n, 213
 Migne, Jean–Paul 175
 Milne, J. 199
 Minio–Paluello, L. 135
 Möhle, H. 44n
 Mojsisch B. 10n, 162n, 239n
 Moldenhauer E. 238n
 Möller, J. 77n
 Montfaucon, B. de 175
 Moody, E. 42, 52,
 Moore, Ch. 101n
 Morel, P.–M. 102n
 Morenzoni, F. 42n, 44n, 45n, 50n, 54n
 Moreschini, C. 67n, 70n, 104n, 109n, 110n
 Movia G. 224n, 225
 Munk, Solomon 82, 83
 Muratori C. 239n
 Musco, A. 65n
 Nadler, S. 82n
 Nardi, B. 231
 Natali, C. 145n, 148n
 Nautin, P. 175
 Nemesio di Emesa, 143
 Neottolemo 149
 Neumeyer, M. 58n
 Nicoli, M. 198
 Nietzsche, F. 99
 Nock, A.D. 47n
 Oberti E. 238n
 Oden, Th.C. 174n
 Odo Rigaldi 81
 Ohlmeyer, A. 137n
 Olerud, A. 32n
 Onorio di Regensburg 204
 Origene 237, 239
 Otte, J.K. 127n
 Pagnoni, M.R. 10n
 Palazzo, A. 9, 13, 14, 44n, 102n, 114n, 115n, 162n, 198, 207n, 240

- Paolo (santo) 145, 204
- Paparella, F. 114n
- Parri, I. 44n, 53
- Pattin, A. 46n
- Pelzer, A. 134, 138n
- Perrone Compagni, V. 44n
- Perrone, M. 17, 173
- Pessin, S. 82n, 83
- Pesthy, M. 174n
- Piché, D. 112n
- Pieperhoff, S. 162n
- Pietro (santo) 53n
- Pietro Lombardo 89, 133n, 141, 167, 172, 217
- Pietro Peregrino di Maricourt 15n
- Plasberg, O. 104n
- Platone 17, 27, 29n, 32n, 96, 104, 121, 124, 187
- Plinio 65
- Polloni, N. 79n
- Poppi, A. 77n
- Porreca, D. 44n, 65, 66n
- Porro, P. 79n, 102n, 164n
- Preger, W. 240
- Proclo 10n, 17, 82, 100, 124
- Punzi, A. 11n
- Quagliioni, D. 231n
- Quint, J. 173n, 200n, 234, 238n
- Raimondo da Pennaforte 165
- Rambelli, R. 21
- Reichert, V.E. 23n
- Repici, L. 106n
- Retucci, F. 11, 12, 13n, 18, 44n, 57, 71n, 162n, 203n
- Ricklin, Th. 102–103, 105, 114
- Riddle, J.M. 122n
- Rignani, O. 122n
- Ritter, A.M. 201n
- Robert, A. 122n
- Roberto Grossatesta 13, 44, 58–66, 134, 136, 140n, 142, 146–148, 166
- Rodolfi, A. 114n
- Roest, B. 102n
- Rolando da Cremona 44, 81
- Romeyer–Dherbey, G. 223n
- Rosemann, P.W. 59n
- Rosier Catach, I. 122n
- Ross, D. 223, 225–226
- Rossi, P.B. 125
- Rubino, E. 13–14, 125, 127n, 237n
- Rudavsky, T. 82n
- Ruggero Bacone 13, 58, 72–77, 81
- Ruh, K. 239n
- Saccenti, R. 136n
- Saffrey, H.D. 46n, 100n
- Sannino, A. 11, 12, 41, 42n, 44n, 48n, 50n, 65n
- Santi, F. 44, 45n, 54n
- Schechter, S. 34n
- Scheindlin, R. P. 83
- Schiewer, R. 198
- Schlanger, J. 83
- Schlosser, M. 114n

- Schmiedel, U. 199n
 Schmitt, F.S. 204n
 Scholem, G. 21, 83n
 Schopenhauer, A. 42
 Schwartz, Y. 238nha
 Schweid, E. 24n
 Seneca (Lucio Anneo) 43, 65, 68, 77
 Senofane 27n
 Shaw, P. 231n
 Sillitti, G. 222n
 Simon, R. 177
 Smalley, B. 65
 Smet, A.J. 125n
 Socrate, 14, 27n, 89, 99–116, 119–124
 Söder, J.R. 139n
 Solmi, A., 21
 Sorabji, R. 140n
 Sorge, V. 102n, 122n
 Sozzi, L. 20, 58
 Speer, A. 47n, 198n, 228n
 Stabulensis, Christianus 179
 Stagirita, v. Aristotele
 Stammkötter, F.B. 162n
 Steel, C. 100n, 101n
 Steer, G. 173n, 198n, 199n, 200n, 234n
 Steiman, E. 83n
 Steinschneider, Moritz 23
 Stella, F. 222n
 Stern, S.M. 82n
 Stroebel, E. 142n, 167n
 Stroick, C. 93n, 120n
 Stroumsa, S. 24n
 Sturlese, L. 9, 10n, 11, 13n, 14, 15n, 17, 19–20, 43n, 44n, 58, 102n, 115n, 121n, 148n, 150, 161–162, 172n, 173n, 198n, 199, 200n, 203n, 204n, 221, 222n, 233n, 234n, 237n, 238n, 239n, 240
Summa Alexandrinorum 134
 Suso 10n
 Tabarroni, A. 46n, 221n, 231n
 Tarrant, H. 99n
 Tasso, Bernardo 77n
 Taulero 10n
 Temistio 93, 94n 226–227
 Teodorico di Freiberg 10n, 15n, 239–240
 Teofrasto 92–96
 Teske, R. 42n, 47n, 50n, 52, 54n
 Theiler, W. 225
Theologia Aristotelis 82
 Théry, G. 79n–161n
 Thielmann, J. 227
 Thomson, R.B. 15n
 Tilliette, J.Y. 42n, 44n, 45n, 50n, 54n
 Timotin, A. 110n
 Toaff, G. 35n
 Todd, R.B. 226
 Tolomeo 117
 Tommaso d’Aquino 16–17, 41n, 46, 81, 146, 161, 166, 168–172, 174n, 177–179, 186, 212–213, 216, 219–220, 223, 226, 240

- Tommaso di York 13, 44, 58, 64–68,
70n, 71–73
- Toporovski, Y. 23n
- Torrell, J.–P. 114n, 172n
- Tuzzo, S. 162n
- Ugo di Saint Cher 81
- Ugo di San Vittore 165, 187
- Ulisse 149
- Ulrico di Strasburgo 15, 16, 17n,
161–172
- Unger, D.J. 60
- Vadja, G. 24n, 26n
- Valerio Massimo 65
- Van Riet, S. 72n
- Vecchio, S. 48n, 54n, 143n
- Vella, A. 42n
- Verbeke, G. 94n
- Vinzent, M. 173, 178, 179n, 198
- Vox, O. 199n
- Vuillemin–Diem, G. 125, 135n
- Ward, J.O. 102n
- Wegener, L. 198n
- Weill–Parot, N. 112n
- Weinsberg, L. 23n
- Weisheipl, J. A. 81n, 83, 84
- Welte, B. 203n
- Widengren, G. 36n
- Wieland, G. 77n, 143n
- Wilcox, J. 122n
- Willis, J. 142n
- Winkler, N. 240
- Wirmer, D. 228n
- Wisneski, E.J. 162n
- Witte, K.H. 173n
- Wood, R. 135n
- Yamamoto, K. 118n
- Zavattero, I. 13–14, 143n, 162n, 164,
167n, 228n
- Zimmerman, F. W. 82n
- Zonta, M. 21n
- Zycha, J. 218n

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale
Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro

2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro

3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro

4. Marialucezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 18 euro

5. Marco Arosio
Bartolomeo Da Colle Di Val D'elsa (1421–1478/1484?)
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 24 euro

6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro

Compilato il 15 marzo 2018, ore 18:38
con il sistema tipografico L^AT_EX 2_ε

Finito di stampare nel mese di marzo del 2018
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant'Anastasia, 61
per conto della «Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano
(RM)