

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

I

Direttore

Irene ZAVATTERO

Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca Maria BIANCHI

Università degli Studi del Piemonte Orientale

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

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 realizzato con il contributo della Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII.

Riccardo Saccenti

Un nuovo lessico morale medievale

Il contributo di Burgundio da Pisa





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

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

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Sotto le mura, 54
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-548-9808-0

*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: dicembre 2016

Per Donatella e Matilde Maria

A maggior forza e a miglior natura
liberi soggiacete; e quella cria
la mente in voi, che 'l ciel non ha in sua cura.

Dante Alighieri, *Purgatorio*, XVI, 79-81

Indice

- 13 *Prefazione*
- 15 *Introduzione*
- 27 **Capitolo I**
Dialogo politico e commercium culturale. Burgundio da Pisa, ambasciatore, giudice e traduttore
- 1.1. Le tappe di una biografia, 25 – 1.2. Il traduttore, 37 – 1.3. Una cronologia, 50
- 55 **Capitolo II**
Fideliter translatus. Le caratteristiche delle traduzioni di Burgundio
- 2.1. Una teoria della traduzione, 55 – 2.2. Codici greci e codici latini: le tracce del lavoro di traduzione, 59 – 2.3. La traduzione del *De fide orthodoxa*, 68
- 77 **Capitolo III**
L'invenzione di un lessico teologico e filosofico: la translatio latina dell'analisi dell'atto morale del De fide orthodoxa

12 Indice

3.1. Un testo composito, 76 – 3.2. Il volontario e l'involontario, 81 – 3.3. La volontà, 88 – 3.4. Deliberazione e scelta, 93 – 3.5. Un modello di psicologia dell'atto morale, 99

107 Capitolo IV

La diffusione della traduzione di Burgundio

4.1. La cristologia del Damasceno e il libero arbitrio di Agostino, 106 – 4.2. Una nuova “edizione” del *De fide orthodoxa?*, 120 – 4.3. L'agire morale come processo, 127

139 Conclusioni

145 Bibliografia

179 Indice dei nomi

Prefazione

Questo studio è nato da una frequentazione oramai decennale di autori e testi legati al dibattito morale fra XII e primo XIII secolo. Nel quadro dello sviluppo della riflessione etica che vede coinvolti teologi, giuristi e, dopo la nascita delle università, maestri delle arti, il processo di ricezione di opere filosofiche e teologiche in traduzione latina rappresenta un passaggio cruciale. Non si tratta infatti di un semplice atto di traduzione ma di una vera e propria opera di traslazione intellettuale e dottrinale che plasma, in pochi decenni, il lessico teologico e filosofico e crea una serie di nozioni “tecniche” relative al discorso morale. Le pagine che seguono rappresentano il tentativo di affrontare un caso specifico di questo complesso processo di storia intellettuale.

La elaborazione e la stesura di questo libro devono molto ad alcuni amici che mi hanno incoraggiato e accompagnato nei mesi di lavoro. In primo luogo desidero ringraziare Irene Zavattero, che con la sua discrezione e competenza segue oramai da anni i miei studi e che ha voluto che questo testo facesse parte della collana *Flumen Sapientiae*. Spero che il risultato del mio lavoro possa, almeno in parte, corrispondere alle sue attese. Al prof. Gianfranco Fioravanti,

alla prof.ssa Silvana Vecchio, al prof. Alberto Melloni, al prof. Giuseppe Ruggieri e al prof. Dino Buzzetti va la mia gratitudine per aver riletto il testo con preziosi consigli e suggerimenti che ne hanno permesso il miglioramento. Desidero ringraziare inoltre la Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII di Bologna, alla quale devo la possibilità di poter approfondire le mie ricerche e il sostegno materiale nella realizzazione di questa pubblicazione. Mi sia infine consentito di ringraziare la mia famiglia, mia moglie Donatella e mia figlia Matilde Maria. Come in passato, anche questo lavoro è dedicato a loro, che accompagnano la mia quotidianità e sono sostegno nei momenti di fatica.

Introduzione

L'inizio del XIII secolo vede mutare il quadro e i contenuti del dibattito morale e dell'analisi dell'agire umano. L'eredità lasciata dal secolo precedente continua ad essere al centro del dibattito grazie alla progressiva sistematizzazione che anche la tematica morale conosce nella letteratura teologica dei commenti alle *Sententiae* di Pietro Lombardo e delle *Summae* di teologia. Tali opere vengono redatte in un contesto in cui l'introduzione di nuove pratiche di insegnamento e studio, in sintonia con il nuovo clima culturale, si intreccia con la necessità di sviluppare un'efficace azione contro il diffondersi di movimenti ereticali come il catarismo. Proprio la diffusione del catarismo, a partire dalla metà del XII secolo, aveva ridato importanza a temi quali il libero arbitrio e la natura dell'agire morale: la negazione del libero arbitrio che il dualismo cataro assumeva, sollevava, infatti, la questione dell'imputabilità del male morale¹. Contemporaneamente, la nascita e lo sviluppo dell'u-

¹ I testi catari legati alla negazione del libero arbitrio sono raccolti nel *Liber de duobus principiis*. Cfr. A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle, le Liber de duobus principiis, suivi d'un Fragment rituel catare*, Istituto Storico Domenicano, S. Sabina, Roma 1939, pp. 81–98, pp. 139–142. L'edizione di riferimento si trova in ANONYME, *Livre cathare des deux Principes*,

niversità, che diventa il canale privilegiato di circolazione di nuovi testi in traduzione latina, a partire dagli scritti di Aristotele, influenza profondamente l'evolversi della riflessione teologica anche sui temi etici². È all'interno del dinamico contesto universitario che si iniziano a prendere in considerazione nuove posizioni.

Nel corso dei primi decenni del XIII secolo, la riflessione etica acquista del resto una propria autonomia, fino a divenire una vera e propria disciplina indipendente: la *philosophia moralis*. Negli statuti dell'università di Parigi del 1215 il cardinale legato Roberto di Courçon emana una serie di dettagliate prescrizioni riguardo all'insegnamento universitario. Oltre al divieto di *legere* i testi aristotelici riguardanti la filosofia naturale, viene indicato una sorta di *curriculum* di studi all'interno del quale i corsi di *ethica* sono facoltativi e previsti per i giorni festivi³. L'istituziona-

Les éditions du Cerf, Paris 1973 (SC, 198). Per una traduzione commentata in italiano si veda F. ZAMBON (a cura di), *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Adelphi, Milano 1997. Per un'analisi del contenuto della dottrina morale catara si veda R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Morano, Napoli 1963; R. NELLI, *La philosophie du catharisme*, Payot, Paris 1978, pp. 105–124; L. PAOLINI, *L'istanza dualistica e il problema del male: i Catari*, in ID., *L'albero selvatico. Eretici del Medioevo*, Pàtron, Bologna 1989, pp. 119–150; ID., *Piccole volpi. Chiese ed eretici nel Medioevo*, Bononia University Press, Bologna 2013, pp. 19–117.

² Sul ruolo della "riscoperta" del *corpus* aristotelico nell'Europa del XII e XIII secolo si veda J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003 (Eredità medievale, 22).

³ «Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricos, et quadrivallia, et *barbarsimus*, et *ethicam*, si placet, et quartum *topichorum*», H. DENIFLE – A. CHÂTELAIN (edd.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 tt., Delalain, Paris 1889–1899, t. I, n. 20, p. 78. Cfr. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e–XIV^e siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999, p. 97. Sul metodo della *lectio* e sul modo con cui i testi venivano letti e commentati dai maestri si veda O. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e–XIV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 1996 (Studia Artistarum, 1), pp. 39–54; EAD., *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Brepols, Turnhout 2015 (Studies on the Faculty of Arts. History and Influence, 2).

lizzarsi, sia pur a livello facoltativo, della lettura dell'*Ethica* spiega la presenza crescente di commenti al testo dello Stagirita. Una tendenza, questa, confermata dalle libertà concesse all'università parigina dalla *Parens scientiarum* di Gregorio IX (1231). Pur ribadendo la proibizione fissata da Roberto di Courçon relativa ai testi di filosofia naturale, in attesa di un loro esame da parte di un'apposita commissione pontificia, il documento papale lascia ai maestri la libertà di organizzare tempi e modi del loro insegnamento⁴. Gli ordinamenti universitari iniziano così a prevedere la natura, la forma e i contenuti dei corsi, indicando con precisione anche i testi su cui devono essere condotte le lezioni. Nel 1255, data dell'emanazione degli statuti della Facoltà delle Arti dell'università di Parigi, l'etica, quale disciplina, ha già una sua pratica di insegnamento e una sua consolidata base testuale che si è arricchita della nuova traduzione dell'*Ethica Nicomachea* di Grossatesta accompagnata da quella dei commenti greci⁵.

⁴ «Ceterum quia ubi non est ordo, facile repit horror, constitutiones seu ordinationes providas faciendi de modo et hora legendi et disputandi, de habitu ordinato, de mortuorum exequiis necnon de bachelariis, qui et qua hora et quid legere debeant, ac hospitiorum taxatione seu etiam interdictio, et rebelles ipsis constitutionibus vel ordinationibus per subtractionem societatis congrue castigandi, vobis concedimus facultatem», DENIFLE – CHATELAIN (edd.), *Carthularium Universitatis Parisiensis*, t. I, n. 79, p. 137. Il passo mostra come i maestri non abbiano soltanto la responsabilità dell'organizzazione delle lezioni. A loro compete anche di fissare i contenuti dei corsi tenuti all'Università. Cfr. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 105–106 e Id., *Aristotle as a Captive Bride: Notes on Gregory IX's Attitude towards Aristotelianism*, 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. Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Receptio of Aristotle in the Latin West. From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*, Aschendorff, Münster 2005 (Studia Albertina 1), pp. 777–794.

⁵ Elencando i corsi da tenere e il tempo in cui essi debbono essere svolti gli statuti riportano: «*Veterem logicam, videlicet librum Porfirii, predicamento-*

Nella discussione relativa all'atto morale che anima il dibattito fra i *magistri* della facoltà di teologia parigina dei primi decenni del XIII secolo, accanto alla versione parziale dell'*Ethica Nicomachea* di Aristotele (l'*Ethica Nova*, coincidente con il I libro, e l'*Ethica Vetus*, traduzione del II e III libro), è la traduzione del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno a offrire il maggior contributo in termini di novità dottrinale.

Il testo del Damasceno costituiva il tassello finale di una riflessione e sistematizzazione del sapere teologico progettato da questo padre della Chiesa, vissuto fra VII e VIII secolo nella Damasco che diviene capitale del califato omayyade. La sua *Fons sapientiae* (Πηγὴ γνώσεως), con la sua articolazione in tre parti, esplicitava l'intenzione di dare chiarezza e organicità al discorso sulla fede rispetto a derive considerate eterodosse, come l'iconoclastia⁶. Giovanni aveva dunque composto una *Dialectica* (o *Ca-*

rum, periarmeneias, divisionum et thopicorum Boecii, excepto quarto, in festo Annunciationis beate Virginis vel ultima die legibili precedente <teneantur>; Priscianum minorem et majorem, topica et elenchos, priora et posteriora dicto tempore vel equali terminare teneantur. *Ethicas* quantum ad quatuor libros in xij septimanis, si cum alio legantur; si per se non cum alio, in medietate temporis», DENIFLE – CHATELAIN (edd.), *Carthularium Universitatis Parisiensis*, t. I, n. 246, p. 278. La presenza a Parigi della traduzione di Roberto Grossatesta della *Nicomachea* e dei commenti greci ad essa dedicati si trova attestata nella *Divisio scientiarum* di Arnolfo di Provenza, dove, oltre all'*Ethica Nova* e all'*Ethica Vetus*, si menziona anche il commento di Eustrazio che accompagnava la traduzione del Grossatesta. Cfr. ARNULFI PROVINCIALIS, *Magistri Artium Parisiensis, Divisio scientiarum*, in C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et études historique*, Vrin, Paris 1988 (Université de Montréal. Publications de l'institut d'études médiévales, 23), pp. 295–356, p. 335, 523.

⁶ Sulla struttura tripartita della grande opera di Giovanni si veda P. LEDRUX, *Introduction*, in JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe 1–44*, éd. par P. Ledrux avec la collaboration de V. Konouma–Conticello et G.–M. de Durand, Les éditions du Cerf, Paris 2010 (SC, 535), pp. 11–123, in particolare pp. 74–76.

pita philosophica), consistente in una sintesi della logica aristotelica costruita sulla base della *Isagoge* porfiriana e delle *Categorie* e finalizzata a fornire gli strumenti dialettici necessari ad una corretta formulazione del dogma cristiano⁷. A questa prima parte dell'opera seguiva un'esposizione analitica delle eresie, il *De haeresibus*. Il *De fide orthodoxa* (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) costituiva il completamento di questo vasto programma intellettuale e offriva un'esposizione ordinata di tutti i contenuti della retta fede, attingendo principalmente ad autori come Massimo il Confessore, Nemesio di Emesa e Gregorio di Nazianzo.

La natura compilativa del *De fide orthodoxa*, che la assomiglia al genere delle raccolte di *sententiae* diffuse nel XII secolo nelle scuole dell'Europa latina, fa di questo testo una sintesi efficace della teologia di lingua greca all'altezza cronologica dell'VIII secolo e spiega l'interesse che suscitò nei suoi lettori latini. Scorrendo i cento capitoli che la compongono, l'opera offre una vasta disamina dei diversi nodi teologici, secondo uno schema compositivo, quello dell'*exitus* e del *reditus*, che dal discorso su Dio, attraverso la creazione e l'incarnazione, arriva ai sacramenti e ai *novissimi*. Si tratta di una griglia concettuale destinata ad una vastissima fortuna in ambito latino, dove viene recepita assieme ad altri significativi stimoli provenienti da

⁷ Cfr. J. KOTERSKI, *On the Aristotelian Heritage of John of Damascus*, in *The failure of modernism. The Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism*, ed. B. SWEETMAN, American Maritain Association, Mishawaka 1999, pp. 58–70; C. ERISMANN, *A World of Hypostases: John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*, «Studia patristica» 50 (2011), pp. 269–287; V. CONTICELLO, *La «Fonte della conoscenza» tra conservazione e creazione*, in S. CHIALÀ, L. CREMASCHI (a cura di), *Giovanni Damasceno. Un padre al sorgere dell'Islam*, Atti del XIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa e bizantina, Bose 11–13 settembre 2005, Qiqajon, Bose 2006, pp. 177–204.

quella sapienza greca che Marie–Dominique Chenu definiva *orientale lumen*⁸.

L'introduzione del *De fide orthodoxa* nel mondo latinofono si deve al lavoro di traduzione di Burgundio da Pisa (1110 ca. – 1193), *advocatus* e *iudex*, partecipe di alcuni passaggi cruciali della storia del XII secolo e dei rapporti fra latini e greci nei decenni in cui a Costantinopoli regnano i Comneni. La sua versione latina dell'opera del Damasceno conobbe una rapida diffusione già all'indomani del suo completamento, a metà del XII secolo. La sua presenza è attestata nelle *Sententiae* di Pietro Lombardo, dove viene largamente utilizzata nella parte del terzo libro dedicata alla cristologia⁹. Le dottrine morali veicolate dal *De fide orthodoxa* iniziano invece ad essere prese in considerazione a partire dagli inizi del XIII secolo, quando il testo conosce un'amplissima diffusione in seno agli ambienti culturali della nascente università e il discorso relativo all'etica assume progressivamente un ruolo di primo piano¹⁰.

⁸ Cfr. M.–D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris 1957 (Études de philosophie médiévale, 45), pp. 289–308.

⁹ Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XI^e siècle, sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents*, Éditions “De Temple” – L'Édition universelle – Desclée De Brouwer, Bruges – Bruxelles – Paris 1948 (Museum Lessianum, section historique, 10), pp. 335–346, 368–415; G. D'ONOFRIO, *La poverella e il suo tesoro*, in Pietro Lombardo. *Atti del XLIII Convegno storico internazionale, Todi, 8–10 ottobre 2006*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2007 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 20), pp. 241–287, in particolare pp. 280–281.

¹⁰ Sul ruolo di primo piano che la riflessione etica ha nella nascita e nello sviluppo della cultura universitaria si vedano le considerazioni sviluppate in A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Presses universitaires de France, Paris 1994. Per lo studioso francese il passaggio dalla cultura delle scuole del XII secolo a quella delle università del secolo successivo può essere letto nei termini di un progressivo orientarsi del sapere su interessi di ordine etico e morale.

Per il contesto culturale latino, che a cavallo fra XII e XIII secolo vive una stagione di grande fervore e al tempo di estrema fluidità, la diffusione del *De fide orthodoxa* e dei suoi contenuti rappresenta un elemento di arricchimento e rinnovamento anche del discorso teologico in materia morale. I lavori di Odon Lottin e Joseph de Ghellinck hanno per primi messo in luce la vasta circolazione dell'opera fra i *magistri* attivi fra la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo¹¹. Attraverso la versione latina dell'opera di Giovanni Damasceno – che oggi possiamo fruire nell'edizione critica di Eligius Buytaert – l'Europa latina scopre un lessico e un contenuto dottrinale relativo all'agire morale, che, come osservava René–Antoine Gauthier, risalgono ad autori come Nemesio di Emesa e Massimo il Confessore¹².

Rispetto a questi dati scientifici, i più recenti studi lessicografici, filologici e codicologici, oltre che storico–filosofici, suggeriscono la necessità di riconsiderare l'apporto della traduzione latina del *De fide orthodoxa* al dibattito morale medievale. Il contenuto dottrinale del testo di Giovanni Damasceno, le caratteristiche della traduzione latina

¹¹ O. LOTTIN, *La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental*, «Revue thomiste» 36 (1931), pp. 631–661, riedito in ID., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Abbaye du Mont César – J. Duculot éditeur, Louvain – Gembloux 1948–1960, vol. 1, pp. 391–424; DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle, sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Etudes, recherches et documents*, L'Édition universelle – Desclée De Brouwer, Bruges – Bruxelles – Paris 1948 (Museum Lessianum – section historique, 10).

¹² R.–A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 21 (1954), pp. 51–100. Per l'edizione critica cfr. E.M. BUYTAERT (ed.), *Saint John Damascene «De fide orthodoxa»*. *Versions of Burgundio and Cerbanus*, Franciscan Institute – E. Nauweltaers – F. Schöningh, NY – Louvain – Paderborn 1955 (Franciscan Institute Publications, 8).

di Burgundio e le forme della sua ricezione nel dibattito teologico dei primi decenni del XIII secolo sono gli elementi compositivi di un frammento di storia intellettuale e acquistano spessore e consistenza man mano che vengono ricollocati nella trama di un'analisi storica che investe alcune delle più rilevanti tendenze culturali del XII secolo e si salda alle vicende di sovrani, pontefici e città.

Gli apporti della lessicografia e della storia intellettuale, che negli ultimi decenni hanno ampliato le conoscenze disponibili su Burgundio e sulla civilizzazione a cui appartiene, necessitano di essere collocanti in un orizzonte storiografico complessivo¹³. L'approccio metodologico che in tal modo si delinea, esteso alla storia del pensiero teologico e filosofico, consente di uscire da steccati che a volte separano la ricostruzione delle forme e delle evoluzioni del pensiero medievale da uno sfondo più ampio che si compone anche di aspetti sociali e materiali e si intreccia alle vicende politiche e religiose.

Il rapporto che lega la traduzione greco-latina del *De fide orthodoxa* realizzata da Burgundio alla costruzione di una trattazione del libero arbitrio e dell'atto morale innovativa nel panorama dottrinale dell'Europa latina, necessita di essere considerato alla luce di questo tipo di consapevolezza storiografica. La *translatio* della terminologia morale da una lingua all'altra operata dal giudice pisano è, infatti, figlia di uno specifico modo di concepire la traduzione e la sua funzione culturale. Essa attinge certamente a schemi e paradigmi ereditati dalla tradizione classica e dalla patristica con l'intenzione però di rispondere ad esigenze storiche contingenti. Burgundio si serve così di competenze specifiche, quali la conoscenza del greco, combinate con la consa-

¹³ Sul concetto di civilizzazione si veda J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud 1964 (Les Grands Civilisations, 3).

pevolezza delle sfumature e delle peculiarità dell'orizzonte culturale latino a cui appartiene, per dare corpo ad un vero e proprio progetto di immissione in ambito latinofono di testi e dottrine di cui il traduttore coglie con lucidità il valore teologico e filosofico. Sono gli studi codicologici e filologici condotti sui manoscritti posseduti da Burgundio a restituire le tracce di questa attitudine, là dove fanno luce sul metodo di lavoro del giudice pisano e su come questo influenzi la costruzione di vere e proprie "edizioni" dei testi tradotti. Le annotazioni di varia natura inserite nei codici aspirano a fornire elementi interpretativi capaci di guidare una progressiva penetrazione dei contenuti dell'opera.

Tutto questo si affianca alla consapevolezza, che è propria dello storico, secondo cui la *translatio* è anche e prima di tutto l'opera di un individuo la cui vicenda personale e intellettuale è leggibile sullo sfondo di eventi storici di ampia portata. Si tratta di una considerazione di carattere generale e che acquista ancor più valore nel caso di Burgundio da Pisa, per la fortissima connotazione pubblica e politica della sua parabola di vita. Egli attraversa, di fatto, tutto il XII secolo, lungo un percorso scandito dalla vicinanza alle alte magistrature pisane, dai soggiorni presso la corte imperiale dei Comneni, dai rapporti assidui sia con la corte papale che con quella di Federico I Hohenstaufen.

Il quadro storico che in tal modo si ricompone si riflette prima di tutto nella biografia di Burgundio e nell'intreccio fra vita pubblica e attività intellettuale. La voce biografica curata da Filippo Liotta per il *Dizionario Biografico degli Italiani* ha già posto le basi per un esame complessivo del profilo sia politico che intellettuale del giudice pisano¹⁴. Lo

¹⁴ Cfr. F. LIOTTA, *Burgundione da Pisa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da "G. Treccani", Roma 1972, vol. 25, pp. 423–428.

studio di Peter Classen ha ripreso e ampiamente sviluppato questo specifico approccio scientifico, mostrando quanto esso possa contribuire ad un'analisi dello sviluppo del lavoro di traduzione di Burgundio¹⁵. Gli studi codicologici, paleografici e filologici più recenti pongono ora il problema di un aggiornamento o di un ripensamento di questo approccio metodologico, sulla base di nodi tematici e storici posti in modo esemplare nella recente scheda biografica dedicata a Burgundio da Giovanna Murano¹⁶.

La scansione della vita e delle opere del giudice pisano consente di cogliere i legami con le evoluzioni politiche, religiose e intellettuali che compongono l'immagine del XII secolo. Lo sfondo che in tal modo emerge è quello che può essere riassunto nella formula della “rinascita del XII secolo”, che dalla fortunata opera di Charles Homer Haskins ha conosciuto un progressivo approfondimento storiografico¹⁷. Del resto proprio l'opera di traduzione greco-latina di Burgundio costituisce un tassello prezioso di un processo di acculturazione filosofica, teologica, letteraria e scientifica ben più ampio e che è un elemento cruciale del fervore intellettuale di questa “rinascita”. In questo senso la vicen-

¹⁵ P. CLASSEN, *Burgundio von Pisa. Richter – Gesandert – Übersetzer*, Universitätsverlag, Heidelberg 1974 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie Wissenschaften. Philosophisch – historische Klasse, 1974, 4)

¹⁶ G. MURANO, *Burgundio da Pisa (1110 ca – 1193)*, in G. MURANO (a cura di), *Autographa. I.1 Giuristi, giudici e notai (sec. XII–XVI med.)*, con la collaborazione di G. Morelli, indici a cura di Th. Woelki, CLUEB, Bologna 2012, pp. 3–6.

¹⁷ Cfr. CH.H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1927. Sulla nozione di “rinascita” del XII secolo la letteratura è amplissima; a titolo esemplificativo si vedano CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, pp. 19-51; R.L. BENSON, G. CONSTABLE (ed. by), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1982; TH.F.X. NOBLE, J. VAN ENGHEN (ed. by), *European Transformations. The Long Twelfth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 2006.

da del giudice pisano diventa paradigmatica dell'intera stagione della cosiddetta "scolastica" dell'Europa latina, che, come Tullio Gregory ha recentemente sottolineato, ha nel processo di *translatio* di testi e idee uno dei suoi assi portanti¹⁸.

Il processo di trasmissione testuale che porta nelle biblioteche europee i testi di Aristotele, Galeno o dei padri greci non si limita ad un processo virtuoso di circolazione di codici. Il processo di traduzione che è all'origine di questo passaggio della storia culturale costituisce un vero e proprio laboratorio, nel quale vengono plasmati e modellati lessici che, nelle prassi di insegnamento delle facoltà universitarie del XIII secolo, sempre più orientate verso forme di sapere dotate di chiare specificità disciplinari, acquistano un valore tecnico e contribuiscono a modellare gli statuti epistemologici delle diverse *scientiae* che compongono il sapere umano¹⁹.

Lo studio dei dati biografici e intellettuali della vita di Burgundio, colti su questo sfondo storico e intellettuale, costituisce così la prima tappa di un percorso che cerca poi di entrare nel "laboratorio" del traduttore, analizzandone le forme, le procedure e i tratti caratteristici. In tal modo diviene possibile procedere ad un esame accurato del contributo apportato da Burgundio alla costruzione del lessico morale

¹⁸ Cfr. T. GREGORY, *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Leo S. Olschki, Firenze 2016, pp. 25–35. Per un quadro delle caratteristiche della cultura "scolastica" che si sviluppa a partire, soprattutto, dalle scuole cittadine nate fra XI e XII secolo e poi conosce una sorta di salto di qualità con l'istituzione degli *studia* universitari fra XII e XIII secolo, si vedano R.W. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, 2 vols., Blackwell, Oxford UK – Cambridge USA 1995–2001; M. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400–1400*, Yale University Press, New Haven 1998.

¹⁹ Cfr. GREGORY, *Translatio linguarum*, pp. 28–30.

medievale attraverso la traduzione del *De fide orthodoxa*, valutando il grado di comprensione del testo greco e le scelte lessicali che caratterizzano la traduzione e che qualificano l'influenza che la *translatio* del giudice pisano esercita sui suoi lettori latini.

Le pagine che seguono articolano un percorso in tre capitoli, che intende chiarire come il testo latino del *De fide orthodoxa* non possa essere classificato come una semplice traduzione ma rappresenti piuttosto una specifica interpretazione dei contenuti dell'opera del padre della Chiesa greco, destinata ad influenzare profondamente lo sviluppo del discorso morale nell'Europa latina medievale.

Dialogo politico e *commercium* culturale

Burgundio da Pisa, ambasciatore,
giudice e traduttore

Il ruolo centrale avuto dalla versione latina del *De fide orthodoxa* nel dibattito teologico del primo XIII secolo ha certamente molteplici ragioni. Una risiede nella sostanziale novità dottrinale esaminata sopra. Il testo del Damasceno veicola infatti contenuti che, sul piano del discorso morale, si intrecciano in modo coerente con la prima ricezione dell'*Ethica* aristotelica sul finire del XII secolo. L'altra novità è costituita dalla natura stessa della versione latina che è opera di Burgundio Pisano, la cui diffusione è strettamente intrecciata con il processo di genesi e redazione del testo.

1.1. Le tappe di una biografia

La data di nascita di Burgundio (o Burgundione) da Pisa non è nota, ma secondo la ricostruzione di Peter Classen è collocabile attorno al 1110¹. Non esistono documenti relativi alla sua formazione intellettuale; tuttavia, l'associazione di titoli quali *iudex* o *advocatus* al suo nome sugge-

¹ Sulla vita di Burgundio si vedano LIOTTA, *Burgundione da Pisa*; CLASSEN, *Burgundio von Pisa*.

risce un percorso di carattere giuridico, che sarà legato sia ad una parte della sua attività professionale che al lavoro di traduttore dal greco al latino dei passi greci del *Digestum*. L'assenza di documenti rende difficile una valutazione della qualità e della forma dell'istruzione ricevuta da Burgundio, il quale, tuttavia, deve aver avuto accesso a un insieme di testi non limitato alla sola sfera giuridica. Del resto, la fisionomia culturale delle nascenti scuole di diritto, attive in Italia fra XI e XII secolo, in particolare concentrate a Bologna, mostra una pluralità di interessi che allo studio del *Corpus* giustiniano o dei sacri canoni associa quello della tradizione patristica². Significativo, al riguardo, è il caso di Irnerio, al cui nome è legata una raccolta di *sententiae* teologiche che testimonia di una penetrazione di ambiti disciplinari e di metodo di indagine non inusuale nella prima metà del XII secolo³. Certamente la formazione di carattere giuridico comportava un'assidua frequentazione delle arti del trivio – grammatica, retorica e dialettica – e del *corpus* della cosiddetta *Logica Vetus* che iniziano a costituire il fondamento di un'alta

² Cfr. A. PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel XII secolo*, Giappichelli, Torino 1997 (Il diritto nella storia, 6); A. ERRERA, *Arbor actionum: Genere letterario e forma di classificazione delle azioni nella dottrina dei glossatori*, Monduzzi, Bologna 1995 (Archivio per la storia del diritto medioevale e moderno. Studi e testi raccolti da Filippo Liotta, 1); Id., *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica*, Giappichelli, Torino 2006 (Il diritto nella storia, 12).

³ Sulle *Sententiae* attribuite a Irnerio si veda l'edizione GUARNERIUS IURISPERITISSIMUS, *Liber divinarum sententiarum*, G. Mazzanti (ed.), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999 (Testi, studi, strumenti, 14). Su Irnerio si veda E. SPAGNESI, *Warnarius Bononiensis Iudex. La figura storica d'Irnerio*, Leo S. Olschki, Firenze 1970 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere – Studi, 16); Id., *Irnerio*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Diritto*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da "G. Treccani", Roma 2012, pp. 43–46.

educazione che nell'Europa latina accomuna quanti sono orientati allo studio della *sacra pagina* a coloro che aspirano ad essere *magistri* nel diritto.

A queste caratteristiche, la formazione di Burgundio deve certamente aggiungere un apprendimento del greco particolarmente avanzato, che tuttavia non deve aver avuto luogo nel quadro di una struttura istituzionale e sembra debba essere collocato prima del suo primo soggiorno costantinopolitano. In effetti, la prima documentazione relativa a un *Burgundio nomine, Pisanus natione* riguarda il dibattito teologico intrattenuto il 10 aprile 1136 a Costantinopoli da Anselmo di Havelberg con l'arcivescovo Niceta di Nicomedia⁴. La presenza del vescovo tedesco nella capitale imperiale nei giorni del regno di Giovanni II Comneno (1118–1143) è legata in primo luogo alla politica di riavvicinamento nei confronti dell'Europa latina che era stata avviata già sotto il regno di Alessio I Comneno (1081–1118), con la finalità di rafforzare lo *status* dell'Impero bizantino, duramente provato sul terreno militare e politico dalla sconfitta di Manzikert (1071)⁵. Inserendosi nella delicata e fluida trama di rapporti fra il Sacro Romano Impero, il nascente regno normanno nell'Italia meridionale, la politica papale e il movimento politico e religioso della crociata, l'impero dei Comneni aveva ritrovato un ruolo nello scacchiere mediterraneo, attraverso una paziente tessitura di relazioni diplomatiche sia con la corte imperiale germanica che con quella papale a Roma.

⁴ Su Anselmo di Havelberg si veda J.T. LEES, *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1999 (Studies in the history of Christian thought, 79).

⁵ Sulla politica dell'Impero bizantino sotto i Comneni resta fondamentale lo studio di P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Di questo intreccio di alleanze, che per i Comneni e i loro interlocutori miravano a creare un argine all'espansione normanna, era parte anche Pisa con la sua rete politica e commerciale. Al 1110–1111 risale un trattato fra l'impero bizantino e la città toscana che garantiva solide relazioni commerciali e privilegi in favore dei mercanti pisani. Giovanni II aveva rinnovato l'alleanza e contestualmente ripreso la tessitura diplomatica con la corte tedesca di Lotario III prima e di Corrado III poi e con quella papale di Innocenzo II.

Anselmo di Havelberg era uno dei membri di spicco della corte imperiale tedesca ed è in qualità di ambasciatore imperiale che, fra il 1134 e il 1136, si reca a Costantinopoli per lavorare ad un tentativo di superamento della frattura teologica che ottanta anni prima, nel 1054, aveva prodotto lo scisma fra latini e greci⁶. Come ha notato Jay T. Lees, proprio questo sembra essere l'obiettivo perseguito attraverso il dibattito sostenuto con l'arcivescovo Niceta e per il quale la missione di Anselmo era ben vista anche da Roma, che sperava di piegare a proprio vantaggio un'eventuale successo del confronto⁷.

Di quella discussione resta la descrizione, redatta dallo stesso Anselmo a oltre dieci anni di distanza dagli eventi, su richiesta di Eugenio III (1145–1153). È Anselmo stesso a spiegare, nel prologo del suo testo, per il quale utilizza il titolo gerco di Ἀντικείμενον (*Contrapposizione*), le circostanze che lo portano a mettere per iscritto il contenuto della disputa costantinopolitana: la visita di un ambasciatore

⁶ Sugli orientamenti dei membri della corte germanica all'inizio del XII secolo si veda W. PETKE, *Kanzlei, Kapelle und Königliche Kurie unter Lothar III. (1125–1137)*, Böhlau verlag, Köln – Wien 1985 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii, 5).

⁷ Cfr. LEES, *Anselm of Havelberg*, pp. 164–166.

greco presso la corte pontificia attorno al 1149, in occasione della quale erano riemerse quelle divisioni e contrapposizioni dottrinali che erano state discusse nel 1136. Dunque, il testo di Anselmo viene steso sullo sfondo di una nuova ripresa dei contatti fra Costantinopoli e Roma, alla luce del nuovo pontificato di Eugenio III e dell'inizio del regno di Manuele Comneno (1143–1180). Il quadro di riferimento politico, religioso e culturale del confronto fra Anselmo e Niceta e quello successivo della stesura degli *Ἀντικείμενον* sono così descritti da Anselmo stesso:

Quoniam ego aliquando Magni Lotharii Romanorum imperatoris augusti legatus fui in Constantinopolim, et ibidem aliquam moram faciens, multas super hujusmodi doctrina et ritu collationes et quaestiones, modo in privatis, modo in publicis, tam Latinorum quam Graecorum conventibus habui, placuit sanctitati vestrae et praecipiendo rogare, et rogando praecipere, quatenus ea quae vel ego ibi dixerim, vel ab illis dicta audierim et exceperim, in unum colligerem, et quasi *Ἀντικείμενον*, id est librum contrapositionum, sub dialogo conscriberem, quatenus universa quae vel ab eis super his dicuntur, vel quae eis rationabiliter opponuntur, providentiae vestrae tanto liberiori iudicio examinanda subjacerent, quanto verius discretioni vestrae innotescerent. Nonnulli quippe Latini Graecorum dictis plerumque falluntur, dum ea verborum tantum transita audiunt, non autem examinato sensu intelligunt, putantes eos affirmare quod non affirmant, aut negare quod nullatenus negant⁸.

La ricostruzione offerta da Anselmo chiarisce la complessità dei rapporti diplomatici fra Latini e Greci che si intrecciano ad un confronto teologico sulle questioni cruciali della dottrina dei sacramenti e del primato del vescovo di Roma. La discussione che Anselmo sostiene su questi argo-

⁸ ANSELMUS HAVELBERGENSIS, *Ἀντικείμενον*, (PL 188), vol. 1, prologus, coll. 1140B–1141A.

menti lascia emergere anche l'esistenza di una distanza sia sul piano linguistico che, soprattutto, nella diversa impostazione metodologica nell'approccio alla Scrittura e ai grandi nodi teologici. È questo il filo rosso che lega il dibattito del 1136, la visita di un ambasciatore greco ad Eugenio III nel 1149 e la stesura del resoconto del vescovo di Havelberg quale strumento per affrontare la discussione con i delegati costantinopolitani.

Burgundio gioca un ruolo nella vicenda del 1136, dove figura come uno degli interpreti chiamati a coadiuvare Anselmo nella discussione con Niceta⁹. Al riguardo il vescovo tedesco scrive:

Igitur cum essem constitutus in urbe regia, et crebro varias a Graecis quaesitiones suscipere, et ibidem alias illis proponere, placuit imperatori piissimo Kalojoanni, placuit etiam patriarchae civitatis N. viro religioso, ut publicus conventus fieret; et statuta est dies, ut in audientia omnium ea sonarent, quae hinc et inde dicerentur. Convenientibus itaque quamplurimis sapientibus in vico qui dicitur Pisanorum, juxta ecclesiam Agie Irene, quae lingua Latina Sanctae Pacis nuncupatur, mense Aprili, die decimo, si tamen bene memor sum, positisque silentiariis, sicut ibi mos est, et datis arbitriis, et sedentibus notariis, qui omnia quae hinc inde dicerentur, fideliter exciperent et scripto commendarent, universa multitudo, quae ad audiendum avida convenerat, conticuit. Aderant quoque non pauci Latini, inter quos fuerunt tres viri sapientes, in utraque lingua periti, et litterarum doctissimi: Jacobus nomine, Veneticus natione; Burgundio nomine, Pisanus natione; tertius inter alios praecipuus, Graecarum et Latinarum litterarum doctrina apud utramque gentem clarissimus, Moyses nomine, Italus natione ex civitate Pergamo; iste ab universis electus est, ut utriusque fidus esset interpretis¹⁰.

⁹ Sul primo soggiorno di Burgundio a Costantinopoli e sul suo apprendimento del greco si veda CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, pp. 11–14.

¹⁰ ANSELMUS, Ἀντικείμενον, II, 1, col. 1163A–C.

Le parole di Anselmo offrono un quadro del dibattito svoltosi a Costantinopoli nel quale il ruolo di interprete ufficiale va concordemente attribuito a Mosé da Bergamo¹¹. Al tempo stesso Burgundio, assieme a Giacomo Veneto, viene qualificato come particolarmente versato sia nel latino che nel greco e come particolarmente dotto¹². La presenza di Burgundio viene così legata alle sue spiccate qualità intellettuali ma verosimilmente si deve anche alla sua origine pisana. Il confronto fra i due prelati ha luogo nel quartiere pisano della città, ossia in un luogo neutro, a motivo dei legami politici ed economici di Pisa sia con Costantinopoli, sia con Roma, sia con la corte germanica.

¹¹ Su Mosé da Bergamo si vedano CH.H. HASKINS, *Moses of Bergamo*, «Byzantinische Zeitschrift» 23 (1915–1919), pp. 133–142; G. CREMASCHI, *Mosè del Brolo e la cultura a Bergamo nei secoli XI–XII*, Società editrice S. Alessandro, Bergamo 1945; ID., *Un nuovo contributo alla biografia di Mosè del Brolo*, «Bergomum» 98 (1954), pp. 49–58; G. GORNI, *Il liber Pergaminus di Mosè del Brolo*, «Studi Medievali» s. III, 11 (1970), pp. 409–460; F. PONTANI, *Mosè del Brolo e la sua lettera da Costantinopoli*, «Aevum» 72 (1998), pp. 143–175; ID., *Mosè del Brolo fra Bergamo e Costantinopoli*, in *Maestri e traduttori bergamaschi fra medioevo e rinascimento*, supplemento a «Bergomum» 93 (1998), pp. 13–26; G. GORNI, *Mosè del Brolo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da "G. Treccani", Roma 2002, vol. 77, pp. 316–318.

¹² Su Giacomo Veneto si vadano CH.H. HASKINS, *Studies in the history of Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1927, pp. 227–232; E. FRANCESCHINI, *Il contributo dell'Italia alla trasmissione del pensiero greco e la questione di Giacomo chierico di Venezia*, Atti della Società italiana per il progresso delle scienze, Roma 1938; L. MINIO-PALUELLO, *Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle*, «Traditio» 8 (1952), pp. 265–304, ripubblicato in L. MINIO-PALUELLO, *Opuscula. The Latin Aristotle*, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam 1972, pp. 189–228; ID., *Giacomo Veneto e l'Aristotelismo Latino*, in A. PERTUSI (a cura di), *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1966, pp. 53–74, ripubblicato in ID., *Opuscula*, pp. 565–586; A. OTTAVIANI, *Giacomo Veneto*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da "G. Treccani", Roma 2000, vol. 54, pp. 241–243; BRAMS, *La riscoperta di Aristotele*, pp. 37–51.

Burgundio potrebbe allora aver svolto un doppio ruolo: quello di stimato uomo di cultura, capace di interloquire con latini e greci, e quello di rappresentante di Pisa, la quale si intestava così un ruolo chiave nelle relazioni fra Oriente e Occidente¹³. Il soggiorno costantinopolitano, l'essere versato nel greco e nel latino e la fama di uomo dotto nelle *litterae*, sono tutti elementi che concorrono a segnare la figura di Burgundio nei decenni successivi e che ne agevolano una carriera pubblica di rilievo accanto a quella professionale.

Nel luglio 1140 Burgundio è di nuovo a Pisa, dove esercita la funzione di *advocatus*, titolo con cui viene registrato in numerosi atti giuridici e notarili¹⁴. Tuttavia, a partire dagli atti di un giudizio, datati 30 agosto 1152, Burgundio porta il titolo di *sacri Lateranensis palatii iudex*, che attesta un rapporto diretto e privilegiato con Roma e con la curia papale di Eugenio III¹⁵. Avremo modo di vedere che si tratta di un rapporto segnato profondamente dall'impegno culturale del Pisano quale traduttore dal greco. È poi da notare che il conferimento di questo titolo al traduttore avviene durante il pontificato di Bernardo dei Paganelli, di origini pisane, fautore di una ripresa del dialogo con la corte comnena e di un nuovo tentativo di riavvicinamento con la sede patriarcale di Costantinopoli.

¹³ Cfr. M. BALARD, *Les Latins en Orient. XI^e-XV^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 2006, pp. 126-127 e soprattutto pp. 143-144.

¹⁴ Si tratta di documenti conservati sia presso l'Archivio di Stato che presso l'Archivio Arcivescovile di Pisa e che sono analiticamente riportati in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, pp. 70-71.

¹⁵ Cfr. Pisa, Archivio Arcivescovile 376, edito in L.A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, 6 voll., Ex Typographia Societatis Palatinae in regia curia, Medionali 1738-1742, vol. 3, f. 1160 e riportato in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, p. 72.

Il ruolo pubblico assunto da Burgundio si lega dunque alla sua conoscenza della lingua e della cultura greca, al punto che questo tratto della sua personalità viene spesso richiamato per qualificarne lo spessore nei documenti in cui è citato. Si tratta di un aspetto dal valore non semplicemente retorico: Burgundio ha continuato a lavorare con la lingua greca e con testi greci anche durante il periodo che segue il soggiorno a Costantinopoli, come dimostra la sua attività di traduttore che vedremo di seguito. È forse per questo motivo che il governo pisano sceglie proprio lui come membro di una missione diplomatica che parte in direzione della capitale bizantina fra la fine del 1168 e i primi mesi del 1169¹⁶. Compito di questa missione, destinata a durare sino alla fine del 1171, era rispondere all'invio di ambasciatori da parte di Manuele Comneno, intenzionato a ristabilire rapporti amichevoli con Pisa dopo una crisi iniziata nel 1161–1162 e legata alla rottura politica fra l'imperatore bizantino e Federico I Hohenstaufen, di cui la città toscana era un'alleata strategica¹⁷.

Riguardo allo scambio di ambasciate fra la città toscana e Costantinopoli del 1168, negli *Annales Pisani* di Bernardo Maragone si legge:

L'anno del Sig.re 1168 indictio I Manuel imperatore Constantinopolitano mandò un certo homo suo savio a Pisa, el quale alli 8 di dicembre entrò in Pisa et per parte del d. Constantinopolo. Impera. significò alli consoli et populo pisano che mandassero a sua maestà e' legati et sapienti et che quella tutte le degnità

¹⁶ Su questo secondo viaggio di Burgundio a Costantinopoli si veda CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, pp. 24–29.

¹⁷ Sulla crisi dei rapporti fra Manuele Comneno e Federico I si veda P. LAMMA, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, 2 voll., Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1957, vol. 2, pp. 73–102.

honori et qualunque beneficij che essi pisani hebbeno nelle sue terre et imperio honorificentissimamente li restituirebbe. Et che con quelli la pace et firmissima amicizia componerebbe. Et il seguente anno alli 7 dì di novembre e' Pisani al predicto Sere-nissimo impera. di Constantinopoli Alberto di Bosolo consolo et cavalieri et savio con dua savii, cioè Marcho di Ubaldo Conte et Burgundio iudice di lettere greche et latine adornato, indirisorno¹⁸.

Il riavvio della politica filolatina dell'imperatore bizantino sancito da questo episodio si inquadra in un più articolato percorso politico e religioso che passa per il sinodo costantinopolitano del 1166, dedicato alla corretta interpretazione del passo di Gv 14, 28 in cui si legge l'affermazione di Gesù: «il Padre è più grande di me». Manuele I aveva sostenuto l'adozione di una interpretazione del passo coerente con quella di matrice latina che aveva trovato esposta nel trattato *De minoritate ac aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem*, composto da Ugo Eteriano. Quest'ultimo, laico e teologo pisano, era entrato a far parte della corte imperiale assieme al fratello Leone Toscano, rimanendo nella capitale bizantina anche dopo l'espulsione della colonia pisana decretata nel 1161. Gli studi di Dondaine e Classen hanno messo in luce il ruolo di Ugo e di Leone quali esponenti della corte comnena, il primo come una sorta di teologo latino di corte e il secondo come esperto latino della cancelleria imperiale¹⁹.

¹⁸ BERNARDO MARAGONE, *Annales Pisani. Nuova edizione riveduta, ampliata e corretta*, in L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores. Raccolta degli storici italiani dal Cinquecento al Millecinquecento ordinata da L.A. Muratori – Nuova edizione rivista ampliata e corretta con la direzione di Giosué Carducci*, M.L. Gentile (a cura di), Zanichelli, Bologna 1900–1975, vol. 6.2, p. 44, citato in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, p. 75–76.

¹⁹ Cfr. A. DONDAINE, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 27 (1952), pp. 67–134; P. CLASSEN,

I due fratelli pisani svolsero un ruolo di primo piano nella definizione degli aspetti religiosi della politica di avvicinamento ai latini di Manuele Comneno, ma al tempo stesso non furono estranei alla cura degli interessi pisani a Costantinopoli. Un documento del 1177 attesta il ruolo di Ugo e di suo fratello Leone in difesa dei privilegi dei cittadini pisani anche sul piano teologico²⁰. Contestualmente al secondo viaggio di Burgundio a Costantinopoli, si verifica uno scambio epistolare fra il clero di Pisa e il teologo che risiede nella capitale imperiale, nel quale i primi interpellano Ugo sulla corretta dottrina relativa allo stato dell'anima dopo la morte²¹. Stando alle fonti, è proprio l'ambasceria di cui fa parte Burgundio, guidata dal console Alberto Bosolo, a portare a Pisa la lettera di risposta di Ugo che aveva anche steso un trattato *De anima corpore iam exuta*²².

La presenza dei due fratelli pisani e il loro ruolo – che interseca diplomazia, cultura e discorso teologico – è uno degli elementi che compongono il quadro in cui si svolge il secondo soggiorno costantinopolitano di Burgundio e il suo coinvolgimento nella delegazione pisana presso Manuele I. La delicatezza e l'importanza della missione e l'alto livello politico-diplomatico dei componenti il gruppo di ambasciatori pisani sono indice del grado di autorevolezza riconosciuto a Burgundio, che lo faceva ritenere uno dei pochissimi possibili interlocutori delle massime autorità bi-

Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner, «Byzantinische Zeitschrift» 48 (1955), pp. 339–368; A. DONDAINE, *Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166*, «Historisches Jahrbuch» 77 (1958), pp. 473–483.

²⁰ Cfr. DONDAINE, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, p. 70

²¹ Cfr. *ibidem*.

²² Il testo si trova in PL 202, coll. 167A–226A. Sulla storia del trattato si veda L. CATALANI, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Brepols, Turnhout 2008, p. 140.

zantine. Tale autorevolezza accompagna il Pisano non solo nella sua attività di *advocatus* e *iudex*, che riprende una volta rientrato da Costantinopoli, ma è anche alla base del suo coinvolgimento, otto anni dopo la conclusione del viaggio, nel terzo concilio Lateranense²³. Quando, infatti, nel marzo 1179, Alessandro III riunisce a Roma un concilio generale, la partecipazione di Burgundio è richiesta sia per le sue competenze linguistiche che per il suo lavoro di traduttore di importanti opere teologiche dal greco al latino.

Nello specifico la cronaca di Robert de Torigny lega la presenza di Burgundio al Lateranense III alla sua traduzione delle *Homiliae in Iohannem* di Giovanni Crisostomo. Scrive Robert:

Item (Alexander) aliud concilium tenuit Romae anno incarnationis dominice MCLXXX. Ad hoc multe convenerunt tam ecclesiastice quam seculares persone, inter quos venit quidam civis Pisanus nomine Burgundio peritus tam grece quam latine eloquentie. Hic attulit evangelium sancti Iohannis translatum ab ipso de greco in latinum quod Iohannes Crisostomus sermone homeliatico exposuerat. Hic etiam fatebatur magnam partem libri geneleos a se iam translatum. Dixit etiam quod Iohannes Crisostomus totum vetus et novum testamentum grece exposuit²⁴.

Le parole di Robert de Torigny offrono una presentazione del “curriculum” del giudice pisano che al momento

²³ Sul concilio Lateranense III si veda R. FOREVILLE, *Latran I, II, III, et Latran IV*, Éditions de l'Orante, Paris 1966 (Histoire des conciles oecuméniques, 6); A. LARSON, K. PENNINGTON, *Concilium Lateranense III. 1179*, in *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica*, II/1, *The General Councils of the Latin Church. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, G. Alberigo †, A. Melloni (edd.), Brepols, Turnhout 2013 (CC, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, 2.1), pp. 115-147.

²⁴ ROBERTUS DE MONTE, *Chronica*, L.C. Bethmann (ed.), Hahn, Hannoverae 1844 (MGH – Scriptores, 6), p. 531.

del concilio è noto non soltanto per la sua traduzione delle *Homiliae in Iohannem* del Crisostomo, ma anche per quella delle *Homiliae in Genesim* dello stesso padre greco. Un testo, quest'ultimo, che non è giunto fino a noi.

L'opera intellettuale del Pisano prosegue ancora negli ultimi anni di vita, concentrandosi, come vedremo, su opere di carattere medico e scientifico²⁵. La morte sopraggiunge il 30 ottobre 1193 e Burgundio viene sepolto nella chiesa di S. Paolo in Ripa d'Arno.

1.2. Il traduttore

La documentazione biografica relativa a Burgundio restituisce un quadro della personalità intellettuale del giudice pisano profondamente segnata dalle sue competenze e da una vasta conoscenza delle *litterae*. Il Pisano viene più volte incaricato di svolgere funzioni diplomatiche di mediazione fra latini e greci, circostanza questa che certamente contribuì ad introdurlo nei circoli culturali bizantini attivi attorno alla corte comnena. È da questi ambienti che, verosimilmente, deriva l'accesso di Burgundio ad una serie di testi greci sconosciuti o dimenticati nell'Europa latina. Non solo diritto, anche filosofia, medicina e teologia sono gli ambiti letterari e tematici di una vera e propria biblioteca di testi che egli raccoglie durante i viaggi a Costantinopoli e che è stata ricostruita dagli studi più recenti²⁶. Si tratta di codici che, come vedremo, confermano il legame di Burgundio con le élites politiche e culturali bizantine e rappresentano altresì la base di un lavoro accurato di studio e di traduzione che corre parallelo alle tappe della sua vita pubblica.

²⁵ Cfr. CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, pp. 28–29.

²⁶ Su questo si veda il capitolo successivo.

La competenza nell'uso del greco da parte di Burgundio e le conoscenze da lui acquisite di contenuti dottrinali, sia teologici che filosofici, ne qualificano il profilo intellettuale già agli occhi dei contemporanei e soprattutto dei circoli colti dell'Europa del tempo, a cominciare da quelli situati fra Parigi e le due sponde della Manica. Lo attesta Giovanni di Salisbury, che nel suo *Metalogicon*, datato al 1159, menziona Burgundio come un'affidabile conoscitore del pensiero aristotelico. Scrive Giovanni:

Fuit autem apud Peripateticos tantae auctoritatis scientia demonstrandi, ut Aristoteles qui alios fere omnes et fere in omnibus philosophos superabat, hinc commune nomen sibi quodam proprietatis iure uindicaret, quod demonstratiam tradiderat disciplinam. Ideo enim ut aiunt, in ipso nomen philosophi sedit. Si mihi non creditur, audiatur uel Burgundio Pisanus, a quo istud accepi²⁷.

Il passo del *Metalogicon* consente di cogliere in modo più ampio e articolato il ruolo che il giudice pisano riveste nella cultura di lingua latina della metà del XII secolo. In particolare offre una preziosa chiave interpretativa di quello che deve essere stato il ruolo svolto da Burgundio come mediatore fra Oriente greco e Occidente latino. L'ampia e variegata produzione di traduzioni greco-latine realizzata dal giudice pisano si accompagna ad uno studio e ad una comprensione delle dottrine di alcuni grandi autori della tradizione teologica greca così come delle opere aristoteliche.

Burgundio diviene in tal modo, secondo Giovanni di Salisbury, un autorevole punto di riferimento per dare conferma del primato di Aristotele rispetto a tutta la tradizione

²⁷ IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, IV, cap. 7, J.B. Hall (ed.), Brepols, Turnhout 1991 (CCCM, 98), p. 145, 1–8.

filosofica. Che il giudice pisano goda della fama, non solo di profondo conoscitore della teologia di lingua greca del Crisostomo, ma anche dei contenuti del sapere filosofico aristotelico, è un aspetto che, come vedremo, troverà conferme sia negli interessi e nei progetti culturali esplicitati dallo stesso Burgundio, sia in quello che emerge dai più recenti studi sui manoscritti posseduti dal traduttore.

Accanto a queste note di carattere culturale occorre evidenziare il legame esistente fra l'opera del traduttore pisano e il panorama politico dell'Europa del tempo. Il considerevole numero di traduzioni realizzate da Burgundio è, infatti, legato, per lo più, a rapporti con le grandi figure del XII secolo, da Eugenio III a Federico I, come attestano note di dedica e colophon di molti di questi testi. Incrociando i dati esplicitati dalla tradizione manoscritta con quanto è emerso dagli studi codicologici, paleografici e filologici degli ultimi decenni è possibile definire la progressione cronologica dell'attività di traduzione di Burgundio, che si interseca con la griglia biografica esaminata nelle pagine precedenti²⁸.

Dal punto di vista delle attestazioni esplicite, la più antica traduzione di Burgundio è quella delle *Homiliae in Matthaeum* di Giovanni Crisostomo, che una nota di chiusura riportata da alcuni manoscritti data al 1151. Questo breve testo, tradito nei manoscritti Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 383 e Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 14.dex.04, recita:

²⁸ Per la cronologia delle opere di Burgundio si veda F. BOSSIER, *L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise*, in J. HAMESSE (éd. par), *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, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 1997 (Textes et études du Moyen Âge, 8), pp. 81–116, in particolare pp. 94–102.

Domino papa Eugenio tercio precipiente, peccator Burgundius iudex, de civitate pisana [V: pisa], transtulit hunc librum de greco in latinum sermonem, euangelium secundum matheum per LXXX omilias, sancti Iohannis Crisostomi expositionem eloquentissimam, diligenti exquisitione continentem. Expletum est autem hoc opus et integre fideliterque consummatum. Anno dominice incarnationis MCLI in di XV, III kalendis decembris²⁹.

Nel manoscritto fiorentino questa nota di chiusura è seguita da una ulteriore nota, dovuta ad una mano diversa da quella del copista e successiva dal punto di vista cronologico, nella quale si legge:

Iste Burgundius transtulit plura opera Crisostomi. Nam transtulit opus istud super Matheum et super Iohannem et super Genesim et opus sententiarum Iohannis Damasceni et alia plura ut creditur³⁰.

L'attribuzione a Burgundio della traduzione di molte opere esegetiche del Crisostomo è qui associata a quella del *De fide orthodoxa* del Damasceno, opere a cui il Pisano si dedica verosimilmente negli stessi anni in cui lavora sulle *Homiliae in Matthaëum*. Anche quest'opera è frutto di una richiesta di Eugenio III, come attesta la premessa che Burgundio antepone alla traduzione e che recita:

Iohannis presbyteri Damasceni qui mansur liber incipit in quo est traditio certa orthodoxae fidei capitulis divisa centum a Burgundione iudice cive pisano de graeco in latinum domino tercio Eugenio beatae memoriae papae translatus³¹.

²⁹ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 383, f. 279v; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 14.dex.04, f. 327v. Testo riportato in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, pp. 71–72. Nelle citazioni seguenti la lettera V indica le varianti del manoscritto vaticano.

³⁰ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 14.dex.04, f. 372v.

³¹ IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, in BUYTAERT, *Saint John*

Nel successivo prologo alle *Homiliae in Iohannem Burgundio* dà conto di un'ulteriore traduzione realizzata su mandato di Eugenio III. Si tratta del *Commentum in Isaiam* attribuito a Basilio il Grande e della esistenza del quale, tuttavia, non esiste alcuna altra attestazione. Spiega Burgundio:

Sanctus vero Basilius predictam Ysaiam prophetam exponens septuaginta duorum interpretum editione mirabiliter ad litteram commentatur, eiusque hanc commentationem ego Burgundio iudex domino tercio Eugenio beate memorie pape de verbo ad verbum transferens ex predicta septuaginta duorum interpretum editione factam antiquam nostram translationem in omnibus fere sum prosecutus, cum sancti Ieronimi novam suam editionem nullatenus ibi expositam invenerim nec eam sequi ullo modo mea commentacione possem³².

La nota suggerisce non solo uno spiccato interesse di Burgundio per la tradizione esegetica della patristica greca, spaziando da Giovanni Crisostomo a Basilio di Cesarea. Il passo dichiara una conoscenza diretta, da parte del giudice pisano, del testo greco della Settanta che è quello su cui Basilio ha sviluppato il proprio commento e che, a detta di Burgundio, trova un corrispondente latino in una *antiqua translatio* piuttosto che nella *nova editio* realizzata da san Girolamo.

Gli anni a cavallo del 1150 vedono, dunque, Burgundio impegnato nella traduzione di testi teologici ed esege-

Damascene «*De fide orthodoxa*», p. 11, 1–7. Cfr. E.M. BUYTAERT, *Introduction*, in ID., *Saint John Damascene «De fide orthodoxa»*, pp. I–LIV, pp. XII–XV; I. BACKUS, *John of Damascus, De fide orthodoxa: translations by Burgundio (1153/54), Grosseteste (1235/40) and Lefèvre d'Etaples (1507)*, «*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*» 49 (1986), pp. 211–217, p. 211.

³² BURGUNDIO PISANUS, *Homiliae in Iohannem*, prologus, edito in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, p. 89, 102–109.

tici come risposta a specifiche richieste di Eugenio III³³. L'impegno di Burgundio in questo orientamento culturale promosso dalla curia papale può essere stato all'origine della sua nomina a *iudex sacri Lateranensis palatii*, titolo al quale forse si fa riferimento già nella nota introduttiva alla traduzione del Damasceno citata sopra. Nel testo, infatti, la parola *iudex*, utilizzata come qualifica di Burgundio, deve verosimilmente essere associata a questo titolo dal momento che è come tale che il Pisano viene indicato nei documenti successivi al 1152. Il lavoro di traduttore di Burgundio è quindi legato, alla metà del XII secolo, all'indirizzo culturale, teologico ed ecclesiastico della curia di Eugenio III.

Il legame del lavoro di traduzione con grandi figure del panorama storico, politico ed ecclesiastico del tempo è attestato anche nel caso della versione latina del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, dedicato all'imperatore Federico I³⁴. Un prologo indirizzato al sovrano, che Burgundio premette all'opera, descrive le circostanze della realizzazione della traduzione e sottolinea l'importanza dell'opera trasposta in latino per una conoscenza della natura umana e delle sue caratteristiche. Si legge nel testo:

³³ Sul pontificato di Eugenio III si vedano H. GLEBER, *Papst Eugen III., 1145–1153, unter besondere Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit*, Aschendorff, Münster 1936 (Beiträge zur mittelalterlichen und neueren Geschichte, 6); M. HORN, *Studien zur Geschichte Papst Eugen III. (1145–1153)*, P. Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1992 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Band 508). Si vedano inoltre le indicazioni bibliografiche presenti in H. ZIMMERMANN, *Eugenio III*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da “G. Treccani”, Roma 1993, vol. 43, pp. 490–496.

³⁴ Si veda NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis*, in NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis, Traduction de Burgundio de Pisa*, G. Verbeke et J.R. Moncho (éd.), E.J. Brill, Leiden 1975 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. 1); il testo greco si trova in PG 40, coll. 480–844.

Dominatori Federico, invictissimo Romanorum Imperatori et Caesari semper Augusto, a Burgundione, iudice natione Pisano, translatus incipit liber, anno incarnationis Domini MCLXV, indictione XIII. Invictissimo et gloriosissimo Federico, Dei gratia Romanorum Imperatori et Caesari semper Augusto, Burgundio iudex natione Pisanus fidelitatem et de inimicis triumphum. Quia in meis, serenissime Imperator, Vobiscum locutionibus naturas rerum cognoscere et earum causas scire Vestram Maiestatem velle perpendi, idcirco librum hunc Sancti Gregorii episcopi Nyssae, fratris Sancti Basilii, de Graeco in Latinum Vestro nomine statui transferre sermonem. In quo philosophice de natura hominis pertractat, de corpore, de anima, de unitione utrorumque, de imaginativo et discretivo et memorativo et de irrationali, quod est vel pars vel vis vel potentia animae nostrae rationalis³⁵.

Burgundio si preoccupa di associare la propria traduzione alla diffusione di conoscenze di filosofia naturale nel quadro di una sorta di progetto editoriale che lega il volume di Nemesio alla progettata traduzione di opere come il *De coelo et mundo*³⁶. Questo genere di lavori intercettava così un aspetto dell'orientamento culturale e ideologico della corte imperiale sveva, testimoniato da molteplici fonti³⁷. Il

³⁵ NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis*, p. 1, 1–5. Nel prologo Burgundio indica erroneamente come autore del *De natura hominis* Gregorio di Nissa, ignorando che l'autore del testo è invece Nemesio.

³⁶ Ivi, p. 2, 48–54: «Si in his [scil.: rebus naturalibus] Vos exercitari penserent, et altiora Vobis transferre curabo: de corpore caeli, de forma et motu eius et de omnibus passionibus quae sunt a caelo deorsum, ut de lacteo circulo et cometis et ventis et coruscationibus et tonitruis et iride et pluviis et grandine et prunia, et cur mare salsum est et cur tot fluminibus influentibus nec augetur nec dulcoratur, et de terrae motu qualiter fiat».

³⁷ Sul rapporto fra costruzione della concezione sveva del potere imperiale sulla base di una rinnovata lettura del diritto romano e fondamenti filosofici nella *natura* intesa come *ordo* universale del creato si veda P. MORPURGO, *L'armonia della natura e l'ordine dei governi (secoli XII–XIV)*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000 (Micrologus Library, 4), p. 109. Un riferimento al sovrano svevo come espressione dell'*ordo naturae* si ritrova, ad esempio, in

sovrano aveva infatti attribuito grande importanza allo studio della *philosophia naturalis*, nella quale ravvisava la fonte di una visione dell'autorità imperiale intesa quale punto di equilibrio di un *ordo* che rifletteva quella naturale³⁸. La datazione della traduzione di Burgundio al 1164/1165 lega l'opera alla visita di Federico I a Pisa e ad una fase di stretti rapporti e di alleanza politica fra la città e l'imperatore.

OTTO FRISINGENSIS, *Gesta Federici Imperatoris*, R. Wilmans (ed.), Hahn, Hannoverae (MGH, Scriptores, 20), p. 490. Sulla costruzione della ideologia imperiale di Federico I si veda G. DILCHER, *La «renovatio» degli Hohenstaufen fra innovazione e tradizione. Concetti giuridici come orizzonte d'azione della politica italiana di Federico Barbarossa*, in G. CONSTABLE, G. CRACCO, H. KELLER, D. QUAGLIONI (a cura di), *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 253–288. Un quadro più generale del nesso fra l'evoluzione della dottrina della civilistica e le strutture e le forme di esercizio della *potestas* imperiale fra XII e XIII secolo si trova nel sempre utilissimo studio di E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici del diritto comune classico*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1962–1964 (Ius Nostrum, 6.1–2). L'idea di fondo è che il potere del principe sia l'immagine di quello che Dio esercita sulla creazione, la quale è vincolata da una legge di natura che tutto ordina in ragione della volontà del creatore. Questo ordine naturale si rifletterebbe anche su quello politico che ha il suo centro nella *potestas* imperiale. La conoscenza della filosofia naturale acquista allora un valore politico nella misura in cui fornisce al sovrano la comprensione di un *ordo*, quello fisico, che ha un valore paradigmatico per il governo dell'impero. Un punto a cui sembra accennare lo stesso Burgundio quando, nella prefazione alla traduzione del *De natura hominis* sottolinea l'utilità del contenuto dell'opera per il regno di Federico. Scrive infatti: «Quae omnia si Vestro interventu Vestris temporibus in lucem Latinis redacta fuerint, immensam gloriam et aeternum nomen Vestra Maiestas conequetur et Vestra res publica utilitatem maximam adipiscetur», NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis*, p. 2 54–57. Per una panoramica delle concezioni politiche che nel XII secolo legano natura e *potestas* si vedano K. PENNINGTON, *The Prince and the Law, 1200–1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1993; F. OAKLEY, *The Mortgage of the Past. Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050–1300)*, Yale University Press, New Haven – London 2012, pp. 42–137.

³⁸ Sui rapporti fra l'opera di traduzione di Burgundio e la politica imperiale di Federico I si veda MORPURGO, *L'armonia della natura e l'ordine dei corpi*, pp. 80–81 e 137–138.

A dieci anni di distanza dal *De natura hominis*, Burgundio completa la traduzione delle *Homiliae in Iohannem* di Giovanni Crisostomo. Si tratta del frutto di un impegno culturale che, per esplicita ammissione del traduttore, è legato al soggiorno costantinopolitano del 1169–1171. È qui che Burgundio stabilisce di voler attendere alla traduzione del testo del Crisostomo come opera realizzata in favore della salvezza dell'anima del figlio Ugolino. Quest'opera, ai suoi occhi, appare come una naturale continuazione del lavoro intrapreso venti anni prima con le *Homiliae in Matthaeum*. Nel lungo prologo premesso all'opera Burgundio spiega:

Cum Constantinopoli pro negociis publicis patrie mee a concivibus meis ad imperatorem Manuelem missus legati munere fungerer et quendam filium meum Hugolinum nomine quem mecum duxeram in itinere morbo arreptum amiserim, pro redemptione anime eius explanationem evangelii sancti Iohannis evangeliste a beato Iohanne Crisostomo Constantinopoleos patriarcha mirabiliter editam de greco in latinum vertere statui sermonem, tum quia eiusdem sancti patris Iohannis Crisostomi commentationem supra evangelium sancti Mathei evangeliste iam pridem beate memorie tercio Eugenio pape integre translatum tradideram, tum quia huius Iohannis evangeliste expositionis penuria apud Latinos maxima erat³⁹.

Il ritorno sui testi del Crisostomo rappresenta per il traduttore pisano un modo per introdurre nella cultura di lingua latina commenti al vangelo di Giovanni, un libro del Nuovo Testamento sul quale si lamenta una scarsità di interpretazioni autorevoli. In tal modo la traduzione del Pisano si inquadra nell'ambito dei suoi interessi teologici, rispetto ai quali resta costante la preoccupazione di porsi in linea con gli orientamenti papali. Anche nel caso delle *Homiliae in*

³⁹ Testo edito in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, p. 84, 3–14.

Iohannem, Burgundio precisa di aver desiderato una formale approvazione da parte dell'autorità apostolica prima di consentire alla diffusione del testo:

Hunc igitur librum omnibus partibus completum et cum greco exemplari a quo sumptus est fideliter collatum et melius quam potui studiosè emendatum, cum plures amicorum me peterent dari transcribendum, quia verba fidei erant domino pape prius statui ostendere examinandum, ut eiusdem auctoritate subnixum omnibus confidenter possem extunc eum tradere exemplandum⁴⁰.

Il rapporto fra la propria attività di traduttore di opere teologiche ed esegetiche e la ricerca di una approvazione papale, esplicitato in queste righe da Burgundio, conferma una stretta relazione fra il giudice pisano e la curia romana. Un legame che nel caso delle *Homiliae* del Crisostomo sul vangelo di Giovanni si salda anche con la partecipazione di Burgundio al concilio Lateranense III del 1179. Come si è avuto modo di osservare in precedenza, la sua fama di traduttore latino degli scritti del padre greco e delle *Homiliae in Iohannem* in particolare, è addotta come principale giustificazione della sua presenza nell'assise sinodale.

La vasta attività di traduzione intrapresa da Burgundio non si limita però a scritti di natura teologica ed esegetica ma abbraccia altri ambiti. Si è già osservato come a lui si debba la versione latina delle parti greche del *Corpus iuris* giustiniano, ma l'importanza e l'influenza del lavoro del giudice pisano riguarda soprattutto le trasposizioni greco-latine di testi scientifici, soprattutto medici, e filosofici⁴¹. Gli studi assai dettagliati di Richard J. Durling sulle traduzioni latine di Galeno hanno fatto luce sulle caratteristiche

⁴⁰ Testo citato in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, p. 101, 280–285.

⁴¹ Cfr. CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, pp. 44–50.

delle traduzioni, realizzate da Burgundio, consentendo di ricondurre al traduttore anche le versioni latine del *De complexionibus* e del *De interioribus*, che si sommano alla traduzione del *De regimine sanitatis* che è attribuita al Pisano in modo esplicito dalla tradizione manoscritta⁴². Al termine della trascrizione del testo di quest'ultima opera contenuta in un manoscritto oxoniense si legge infatti la seguente nota:

Finis sexti sermonis ygiene id est sanatiue artis a Burgundio iudice ciue pisano de greco in latinum translati. Anno dominice incarnationis m^oc^o septuagesimo nono⁴³.

Un caso simile, di esplicita attribuzione a Burgundio, riguarda la versione latina del *De sectis medicorum*. Nel manoscritto Montpellier, École de Médecine 18, si legge:

de greco in latinum domino Henrico regi a Burgundione iudice pisano anno incarnationis MCLXXXV translatus⁴⁴.

⁴² Cfr. R.J. DURLING, *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's "De complexionibus"*, W. de Gruyter, Berlin–New York 1976 (Galenus Latinus, I, Ars Medica, Band 6, 1); R.J. DURLING, *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's "De interioribus"*, F. Steiner, Stuttgart 1992 (Galenus Latinus II, Ars Medica, Band 6/2A et B). Sulla traduzione dei testi galenici ad opera di Burgundio si veda S. FORTUNA, A.M. URSO, (con la partecipazione di) P. ANNESE, *Burgundio da Pisa traduttore di Galeno: nuovi contributi e prospettive*, in I. GAROFALO, A. LAMI, A. ROSSELLI (a cura di), *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci*, Atti del II seminario internazionale di Siena, Certosa di Pantignano 19–20 settembre 2008, Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma 2009 (Biblioteca di «Galenos», 2), pp. 139–175.

⁴³ Oxford, Balliol College 231, f. 233r; testo citato in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, p. 77.

⁴⁴ Montpellier, École de Médecine 18, f. 95; testo citato in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, p. 78.

Lo studio delle traduzioni di opere galeniche, a partire soprattutto dalle caratteristiche stilistiche e lessicografiche dei testi, ha permesso a Durling di ricondurre anche le versioni latine del *De complexionibus* e del *De interioribus* alla mano del giudice pisano e di datarli, rispettivamente, alla metà e alla fine del terzo quarto del XII secolo. In sostanza, la traduzione del *De complexionibus* sarebbe stata realizzata parallelamente a quella delle *Homiliae in Matthaem* del Crisostomo e del *De fide orthodoxa*, mentre quella del *De interioribus* sarebbe stata realizzata nello stesso lasso di tempo in cui Burgundio attendeva alla traduzione delle *Homiliae in Iohannem* del Crisostomo.

Il quadro dell'opera di traduzione greco-latina di Burgundio si completa poi con la trasposizione di testi filosofici, nello specifico del *De generatione et corruptione* e dell'*Ethica Nicomachea* aristotelici. Riguardo alla traduzione di alcuni degli scritti di Aristotele l'attribuzione a Burgundio è stata oggetto di un lungo dibattito. Nella sua edizione del testo latino dell'*Ethica Nicomachea* René-Antoine Gauthier aveva attribuito a più autori anonimi le traduzioni più antiche: l'*Ethica Vetus* (libri II–III), l'*Ethica Nova* (libro I) e le frammentarie *Ethica Hoferiana* (frammenti dei libri III–X) ed *Ethica Borghesiana* (frammenti dei libri VII e VIII)⁴⁵. Nel 1986, curando l'edizione della traduzione latina del *De generatione et corruptione*, Joanna Judycka ha ripreso un'intuizione di Lorenzo Minio-Paluello, secondo il quale l'anonimo traduttore di

⁴⁵ Cfr. R.A. GAUTHIER, *Praefatio*, in ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II–III sive «Ethica Vetus», Translatio Antiquioris quae supersunt sive «Ethica Nova», «Hoferiana», «Borghesiana», Translatio Roberti Grossetestes Lincolniensis sive «Liber Ethicorum» (Recensio Pura et Recensio Recognita)*, R-A. Gauthier (ed.), Leiden – Bruxelles, Brill – Desclée De Brouwer 1972–1974 (AL 26, fasc. 1), pp. LV–LVIII, CXXXVIII–CXLII.

questo trattato aristotelico era lo stesso che aveva realizzato la più antica traduzione dell'*Ethica Nicomachea*⁴⁶. Confrontando la terminologia utilizzata e la natura delle note marginali e interlineari presenti nei codici del XII secolo della traduzione del *De generatione et corruptione* con le caratteristiche della versione latina dell'*Ethica aristotelica*, Judycka ha evidenziato come il metodo del traduttore sia effettivamente lo stesso⁴⁷. Questa ipotesi è stata ripresa e sviluppata da un accurato studio lessicografico di Richard Durling condotto sulla traduzione dei trattati di Galeno fatta da Burgundio, che ha consentito di attribuire proprio al giudice pisano la traduzione del *De generatione et corruptione* aristotelico e dunque anche dell'antica traduzione dell'*Ethica Nicomachea*⁴⁸. I successivi studi di Fernand Bossier e Gérard Verbeke hanno confermato l'attribuzione a Burgundio della traduzione sia del *De generatione e corruptione*, sia dell'*Ethica Vetus* e dell'*Ethica Nova*⁴⁹. Un'ulteriore prova è venuta da

⁴⁶ Cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Le «trois rédactions» de la traduction latine médiévale du De Gen. et Corr.*, «Revue de philosophie de Louvain» 48 (1950), pp. 247–259, p. 251, ora in ID., *Opuscula*, pp. 114–126, p. 118; ID., *Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle*, «Traditio» 8 (1952), pp. 265–304, p. 288, ora in ID., *Opuscula*, pp. 189–228, p. 212.

⁴⁷ Cfr. J. JUDYCKA, *Praefatio*, in ARISTOTELES, *De generatione et corruptione. Translatio Vetus*, J.Judycka (ed.), Leiden, E.J. Brill 1986 (AL 9.1), pp. I–LVIII, pp. XXXIV–XXXVIII.

⁴⁸ Cfr. R.J. DURLING, *The anonymous translation of Aristotle's «De generatione et corruptione» (Translatio Vetus)*, «Traditio» 49 (1994), pp. 320–330.

⁴⁹ Cfr. BOSSIER, *L'élaboration du vocabulaire philosophique*; ID., *Les ennuis d'un traducteur. Quatre annotations sur la première traduction latine de l'«Éthique à Nicomaque» par Burgundio de Pise*, «Bijdragen» 59 (1998), pp. 406–427; G. VERBEKE, *Burgundio de Pise et le vocabolaire latin d'Aristote*, in R. BEYERS, J. BRAMS, D. SACRÉ, K. VERRYCKEN (éd. par), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Age latin*, Leuven University Press, Leuven 1999 (Ancient and medieval philosophy, 25), pp. 37–58.

un ampio e dettagliato studio codicologico e paleografico opera di Gudrun Vuillemin–Diem e Marwan Rashed⁵⁰.

1.3. Una cronologia

Sulla base delle attestazione fornite dalla tradizione manoscritta delle traduzioni di Burgundio e dei risultati degli studi condotti sulle diverse traduzioni di opere mediche e filosofiche, è possibile avanzare una cronologia del lavoro del traduttore pisano⁵¹:

- a) 1150/1154: a questa altezza cronologica si colloca il completamento della traduzione delle parti dell'*Ethica Nicomachea* (*Ethica Vetus* ed *Ethica Nova*) e del *De generatione et corruptione*⁵²;
- b) 29 novembre 1151: Burgundio completa la traduzione delle *Homiliae in Matthaeum* di Giovanni Crisostomo;

⁵⁰ Cfr. 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 (1997), pp. 136–198.

⁵¹ Fernand Bossier ha elaborato una cronologia verosimile facendo tesoro sia degli studi di Vuillemin–Diem e Rashed sulle traduzioni di opere aristoteliche, sia delle conclusioni dei lavori di Buytaert e Classen sulle traduzioni di opere teologiche ed esegetiche, sia sulle acquisizioni di Durling per quanto riguarda le trasposizioni latine di opere galeniche. A questi dati lo studioso ha aggiunto un'esame della evoluzione delle scelte lessicali di Burgundio, concentrandosi, ad esempio, sul passaggio dall'uso di *eligentia* a quello di *electio*. Cfr. BOSSIER, *L'élaboration du vocabulaire philosophique*, pp. 94–102.

⁵² Sulla base del progressivo perfezionarsi della traduzione del testo aristotelico, Bossier ritiene che Burgundio abbia tradotto prima la *Vetus* e solo successivamente la *Nova*. Quest'ultima, a giudizio dello studioso, non sarebbe stata una traduzione limitata al primo libro ma estesa, forse all'intera *Ethica*. Si veda Bossier, *L'élaboration du vocabulaire philosophique*, pp. 94–102.

- c) 1153/1154: viene terminata la traduzione del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, realizzata su richiesta di Eugenio III, e del *De complexionibus* di Galeno;
- d) 1164/1165: Burgundio completa la traduzione del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa dedicata all'imperatore Federico I;
- e) 1173: il giudice pisano completa la traduzione delle *Homiliae in Iohannem* del Crisostomo e del *De interioribus* di Galeno;
- f) 1179: Viene completata la traduzione del *De regimine sanitatis* di Galeno;
- g) 1185: Burgundio completa la trasposizione latina del *De sectis medicorum* galenico.

La varietà di testi tradotti da Burgundio da Pisa rende particolarmente interessante l'analisi delle sue traduzioni sia per il metodo adottato nel trasporre i testi dal greco al latino, sia per le soluzioni terminologiche adottate nelle traduzioni. I due aspetti, come vedremo, sono strettamente collegati e il loro studio è essenziale per cogliere come il giudice pisano abbia affrontato il testo del *De fide orthodoxa*. Infatti, le modalità con cui Burgundio affronta il testo greco e lo analizza si riflettono direttamente sulle sue scelte lessicali e queste ultime giocano un ruolo fondamentale nella ricezione e nell'interpretazione di un testo come quello del Damasceno da parte degli autori latini del XII e XIII secolo. In particolare, per quanto attiene alla terminologia legata all'atto morale, le scelte lessicali operate da Burgundio, a partire dal testo greco del padre della Chiesa, contribuiscono a fissare l'orizzonte terminologico e concettuale di riferimento per la discussione teologica sull'atto morale nel primo XIII secolo.

Fideliter translatus

Le caratteristiche delle traduzioni di Burgundio

Il metodo con cui Burgundio approccia il testo del Damasceno è il frutto di un progressivo affinamento di tecniche di traduzione che attraversa tutta la vita del giudice pisano. Stando alla cronologia delle opere, la traduzione del *De fide orthodoxa* è coeva a quella delle *Homiliae in Matthaëum* e del *De complexionibus* ma è anche successiva ai lavori di traduzione dei testi aristotelici. Si tratta di una circostanza che acquista particolare rilievo per quanto attiene alla traduzione delle sezioni dell'opera del Damasceno dedicate alla morale e all'atto morale. Burgundio, infatti, affronta questa porzione del testo avendo già maturato una specifica sensibilità per il linguaggio che attiene a nozioni come “volontà”, “arbitrio” o “libertà” che aveva trovato menzionate ed esaminate, sul piano filosofico, nel testo dell'*Ethica Nicomachea*.

La vicinanza cronologica fra la traduzione del testo aristotelico e quella del *De fide orthodoxa* permette di esaminare le due traduzioni in continuità, cogliendo così le evoluzioni del Burgundio traduttore sia sul terreno della scelta del lessico teologico e filosofico latino per restituire i contenuti e i lemmi del testo greco, sia su quello del metodo di traduzione utilizzato dal Pisano. Un metodo che presenta

specifiche caratteristiche e che è opportuno analizzare per poter comprendere le scelte lessicali compiute soprattutto a proposito di termini-chiave dei testi greci tradotti. Occorre allora esaminare, in via preliminare l'elaborazione teorica relativa alla *translatio* in lingua latina che è presente, sottotraccia, nel XII secolo e che Burgundio ha modo di esplicitare in alcuni testi. Si tratta di un approccio alla trasposizione linguistica che ha un punto di riferimento nei modelli antichi e in paradigmi concettuali di matrice agostiniana e che, nel caso delle opere tradotte dal giudice pisano, viene rielaborato e adattato alle specifiche caratteristiche contenutistiche e lessicali dei testi.

Accanto a questo, il lavoro di traduzione di Burgundio si sviluppa utilizzando uno specifico gruppo di codici greci che verosimilmente fanno parte della "biblioteca" di questo "intellettuale" del XII secolo. Si tratta di una serie di manoscritti che sono stati identificati grazie ad accurati studi codicologici e paleografici e che, per la quasi totalità, sono riconducibili ad uno specifico ambiente della Costantinopoli del tempo. È verosimile che si tratti di testi che Burgundio stesso ebbe modo di acquistare in occasione dei suoi due soggiorni nella capitale imperiale. Fra questi codici, come vedremo, quelli che contengono testi aristotelici rappresentano un utile strumento per ricostruire il lavoro del Pisano, al punto che quasi permettono di "vedere" il traduttore all'opera. Su queste basi è allora possibile operare una ricollocazione della traduzione del *De fide orthodoxa* e della sua sezione sull'agire morale all'interno della produzione culturale di Burgundio.

2.1. Una teoria della traduzione

Caratteristica della traduzione del giudice pisano è una stretta aderenza alla lettera del testo greco. Il testo latino steso dal traduttore si presenta in linea di massima come un vero e proprio calco dell'originale greco, di cui rispecchia la sintassi, da cui assume termini significativi che in alcune circostanze sono traslitterati e rispetto al quale si dà una corrispondenza *de verbo ad verbum* che per lo più associa ad ogni parola greca una corrispondente latina. Nel far questo Burgundio dimostra di aver perfettamente introiettato le indicazioni che Agostino fornisce nel suo *De doctrina christiana* riguardo all'uso delle traduzioni¹. In un passo del secondo libro dell'opera dell'Ipponate si legge:

Sed quoniam et quae sit ipsa sententia quam plures interpretes pro sua quisque facultate atque iudicio conantur eloqui, non apparet nisi in ea lingua inspiciatur quam interpretantur, et plerumque a sensu auctoris devius aberrat interpres si non sit doctissimus, aut linguarum illarum, ex quibus in latinam scriptura pervenit, petenda cognitio est aut habendae interpretationes eorum qui se verbis nimis obstrinxerunt: non quia sufficiunt, sed ut ex eis libertas vel error dirigatur aliorum, qui non tam verba quam sententias interpretando sequi maluerunt. Nam non solum verba singula, sed etiam locutiones saepe transferuntur, quae omnino in latinae linguae usum, si quis consuetudinem veterum,

¹ Cfr. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, in Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*, M. Simonetti (a cura di), Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori 2000² (Scrittori greci e latini). Sulla fortuna medievale di questo testo si veda E.D. ENGLISH (ed. by), *Reading and Wisdom: The "De doctrina christiana" of Augustine in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame – Indiana 1995 (Notre Dame conferences in medieval studies, 6). Sui contenuti del *De doctrina christiana* e sulla sua importanza si veda G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001 (Letteratura cristiana antica. Studi 27).

qui latine locuti sunt, tenere voluerit, transire non possint. Quae aliquando intellectui nihil adimunt, sed offendunt tamen eos qui plus delectantur rebus cum etiam in earum signis sua quaedam servatur integritas. Nam solecismus qui dicitur, nihil est aliud quam cum verba non ea lege sibi coaptantur, qua coaptaverunt qui priores nobis non sine auctoritate aliqua locuti sunt².

Il vescovo di Ippona affronta la questione delle traduzioni nel contesto del problema della necessità di ricorrere a idiomi diversi per poter affrontare lo studio della Scrittura. Agostino sottolinea il maggior valore delle traduzioni letterali, dal momento che esse sono capaci di indirizzare in modo più preciso alla comprensione del senso del testo, anche se si ammette che sul piano stilistico si tratta di traduzioni di bassa qualità, che importano nella lingua latina termini, sintassi ed espressioni proprie di un altro contesto linguistico.

Le indicazioni agostiniane si ritrovano nelle traduzioni di Burgundio che si sviluppano in coerenza con il principio della superiorità, sul piano della comunicazione dei contenuti, della traduzione letterale. Il traduttore pisano aveva del resto fatto propria questa prospettiva nella lunga introduzione alla sua traduzione latina del commento di Giovanni Crisostomo al Vangelo di Giovanni³. Nel testo si precisano le scelte di fondo che caratterizzano la traduzione. In primo luogo Burgundio spiega le modalità con cui si è procurato il testo greco del Crisostomo, ricorrendo a due manoscritti, utilizzati come modello da due *scriptoria* per copiare contestualmente la prima e la seconda parte del testo e velocizzare in questo modo la realizzazione del manoscritto poi utilizzato dal giudice pisano. Burgundio dice poi

² AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, II, cap. 13, n. 19, p. 100, 1–18.

³ Il testo è edito in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, pp. 79–102.

di aver provveduto ad un accurato lavoro di emendazione del testo in modo da individuare eventuali errori prodottisi nel processo di copiatura. Spiega il traduttore:

Cumque ibidem id negociis communibus imminentibus facere minime possem et cum librum, a quam pluribus et maxime a monachis tam sententiarum acumine quam etiam morum perpensa instructione avidissime haberi desideratum, venalem ut mecum Pisas transferendum referrem nullatenus invenirem, duobus exemplariis a duobus monasteriis in commodatum acceptis, duobus scriptoribus uno a capite altero a medietate incipiente librum tradidi transcribendum, et eum brevi ita adeptus nocte ac die cum vacabat diligenter ascultans fideliter emendavi⁴.

Burgundio sceglie poi di trasporre nel testo latino l'ordine delle parole greche, in modo da meglio preservarne il senso. Osserva:

Verens igitur ego Burgundio, ne si sententiam huius sancti patris commentationis assumens meo eam more dictarem, in aliquo alterutrorum horum duorum sapientissimorum virorum sententiis profundam mentem mutarem et in tam magna re, cum sint verba fidei, periculum lapsus alicuius alteritatis incurrerem, difficilius iter arripiens et verba significatione eadem et stilum et ordinem eundem qui apud Grecos est in hac mea translatione servare disposui. Sed et veteres tam Grecorum quam et Latinorum interpretes hec eadem continue egisse perhibentur⁵.

Burgundio presenta poi la traduzione come una corrispondenza parola per parola, ricorrendo all'uso di doppie o triple traduzioni per i vocaboli il cui senso è di più difficile resa in latino:

⁴ BURGUNDIUS PISANUS, *Prologus*, in *Iohannis Crisostomi homiliae in Iohannem*, pp. 84, 15 – 85, 23.

⁵ Ivi, p. 87, 71–77.

Cum igitur hec mea translatio scriptura sancta sit et in hoc meo labore non gloriam sed peccatorum meorum et filii mei veniam Domini expetam, merito huic sancto patri nostro Iohanni Crisostomo sui operis gloriam et apud Latinos conservans verbum ex verbo statui transferendum, deficienciam quidem dictionum intervenientem duabus vel etiam tribus dictionibus adiectis replens, ydioma vero quod barbarismo vel metaplasmo vel scemate vel tropo fit, recta et propria sermocinatione retorquens⁶.

Infine, tornando alle modalità di diffusione dell'opera, Burgundio spiega come molte persone a lui vicine abbiano chiesto di poter copiare la traduzione da lui realizzata⁷.

Tale descrizione del processo di traduzione guidato e realizzato dal giudice pisano, appare perfettamente coerente con i dati degli esami codicologici e filologici, da cui emerge il lavoro di *collatio* descritto nel prologo alla versione latina del commento del Crisostomo. In questo brano Burgundio delinea le circostanze e le modalità con cui ha realizzato la traduzione latina di un testo giudicato "sacro" e per il quale il metodo della *translatio* parola per parola si rivela certamente adeguato ad una restituzione dei termini della sintassi e del senso dell'opera del padre greco.

Lo stesso tipo di approccio è verosimilmente alle spalle delle sue traduzioni di opere esegetiche e teologiche, fra cui è da includere il *De fide orthodoxa*. Considerando però l'insieme delle traduzioni greco-latine di Burgundio, si nota come anche nell'affrontare i testi medici o quelli filosofici le caratteristiche e le forme del lavoro del traduttore siano le stesse. Anche in questo caso, infatti, si trovano: un forte let-

⁶ Ivi, p. 95, 178–184.

⁷ Ivi, p. 101, 280–283: «Hunc igitur librum omnibus partibus completum et cum greco exemplari a quo sumptus est fideliter collatum et melius quam potui studiose emendatum, cum plures amicorum me peterent dari transcribendum».

teralismo, una sintassi che restituisce nel latino un calco del greco, l'uso di traslitterare alcuni termini chiave. Il prologo alla versione latina delle *Homiliae in Iohannem* raccoglie e sintetizza una concezione del lavoro del traduttore e una riflessione sul metodo e le forme della *translatio linguarum* che il giudice pisano matura e affina nel corso della propria vita. Questo testo offre dunque preziose indicazioni per esaminare nel dettaglio anche la sua traduzione del *De fide orthodoxa* e nello specifico dei capitoli dedicati all'agire morale e alla libertà.

Dall'esame del metodo di lavoro di Burgundio emerge allora l'assenza iniziale di un preciso lessico morale latino con cui restituire la terminologia e il senso dell'originale greco. Egli elabora il proprio "linguaggio" nel corso dello sviluppo del lavoro di traduzione, adottando soluzioni che poi abbandona o modifica radicalmente. Il giudice pisano non intraprende cioè un sistematico studio preliminare della terminologia morale greca volto a costituire una adeguata versione latina dei termini chiave, ma è con il procedere del lavoro di traduzione che la resa latina dei termini greci si perfeziona.

2.2. Codici greci e codici latini: le tracce del lavoro di traduzione

Il lavoro di traduzione condotto da Burgundio si intreccia con la storia dei codici greci da lui utilizzati. A partire dagli studi di Nigel Wilson è stato possibile individuare la serie di codici che presentano tracce di un utilizzo da parte di Burgundio e che è verosimile pensare costituissero una sorta di biblioteca privata del traduttore. Si tratta di manoscritti che, per lo più, provengono da uno stesso *scriptorium* mol-

molto attivo nella Costantinopoli della metà del XII secolo e associato alla figura di Ioannikios⁸.

A questo personaggio e alla sua équipe sono stati ricondotti 20 manoscritti, sedici dei quali sono preservati presso la Biblioteca Medicea Laurenziana, e altri quattro codici divisi fra la Biblioteca Apostolica Vaticana e la Bibliothèque Nationale de France⁹. Si tratta di manoscritti che contengono opere di svariata natura, sia filosofiche che mediche e poetiche e che dunque rispondono pienamente alla pluralità di interessi che, come si è visto, emerge dalla biografia intellettuale di Burgundio¹⁰. Su molti di questi codici sono

⁸ Sulla figura di Ioannikios, sul suo *scriptorium* e sulla sua relazione con Burgundio da Pisa si vedano N. WILSON, *A Mysterious Byzantine Scriptorium: Ioannikios and His Colleagues*, «Scrittura e civiltà» 7 (1983), pp. 161–176; ID., *New Light on Burgundio of Pisa*, «Studi italiani di filologia classica» 4 (1986), pp. 113–118; ID., *Aspects of the Transmission of Galen*, in G. CAVALLO (a cura di), *Le strade del testo*, Laterza, Bari 1987, pp. 47–64; ID., *Ioannikios and Burgundio: a Survey of the Problem*, in G. CAVALLO, G. DE GREGORIO, M. MANIACI (a cura di), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Atti del seminario di Erice (18–25 settembre 1988), 2 voll., Spoleto 1991 (Biblioteca del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici dell'Università di Perugia, 5), vol. 2, pp. 447–456; P. DEGNI, *I manoscritti dello 'scriptorium' di Gioannicio*, «Segno e testo» 6 (2008), pp. 179–248; D. BALDI, *Ioannikios e il 'Corpus Aristotelicum'*, «Revue d'histoire des textes» 6 (2011), pp. 15–26; P. DEGNI, *Burgundio e i manoscritti di Gioannicio: la questione dei 'marginalia'*, «Medicina nei secoli arte e scienza» 25/3 (2013), pp. 797–814.

⁹ Riguardo alle modalità con cui i manoscritti di Ioannikios sono passati da Pisa, dove verosimilmente Burgundio li aveva portati, a Firenze si vedano DEGNI, *I manoscritti dello 'scriptorium' di Gioannicio*, pp. 185–189; MURANO, *Burgundio da Pisa*, p. 6.

¹⁰ Paola Degni ha presentato un dettagliato esame dei codici di Ioannikios con relativa descrizione. Cfr. DEGNI, *I manoscritti dello 'scriptorium' di Gioannicio*, pp. 190–217. I codici riconducibili allo *scriptorium* bizantino in questione sono: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. gr. 591 (commentario di Giovanni Filopono alla *Physica* di Aristotele e al *De divinis nominibus* dello Ps.–Dionigi l'Areopagita); Vat. gr. 1319 (*Iliade* di Omero); Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 1849 (*Metaphysica* di Aristotele); gr. 2722 (*Bibliotheca* di Apollodoro); Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana,

state identificate annotazioni di mano del traduttore pisano, circostanza, questa, che conferma l'ipotesi secondo cui questa collezione di manoscritti sia appartenuta allo stesso Burgundio¹¹.

Se non è stato possibile finora identificare il testo greco del *De fide orthodoxa* utilizzato come base per la traduzione, vi è tuttavia la possibilità di analizzare il codice greco dell'*Ethica Nicomachea* di cui si servì il giudice pisano¹². Alla luce di questi elementi pare opportuno assumere i risultati degli studi condotti sulla traduzione dell'*Ethica Vetus* e *Nova* quale criterio di valutazione dell'opera di Burgundio in rapporto a testi che hanno per oggetto l'etica e nello specifico la dinamica dell'atto morale.

Cercando di risalire al manoscritto greco utilizzato per la traduzione dell'*Ethica Vetus*, Gauthier aveva suggerito che si dovesse trattare di un testo assai vicino a quello del codice Firenze, Biblioteca Riccardiana 46 (*Ob*)¹³. Rispetto a que-

Conv. Soppr. 192 (testi di logica aristotelica); Plut. 31.10 (*corpus* euripideo e sofocleo); Plut. 74.5 (testi del *corpus* galenico); Plut. 74.18 (testi del *corpus* galenico); Plut. 74.22 (opere di Galeno); Plut. 74.25 (testi medici galenici); Plut. 74.26 (Paolo Egineta); Plut. 74.30 (Galeno, *De locis adfectis*); Plut. 75.5 (testi medici di Aezio Amideno e di Galeno); Plut. 75.7 (testi medici di Aezio Amideno e di Galeno); Plut. 75.17 (opere di Galeno); Plut. 75.18 (Aezio Amideno); Plut. 75.20 (Aezio Amideno); Plut. 81.18 e Plut. 87.4 (testi aristotelici, vedi di seguito per un esame più dettagliato); Plut. 87.7 (testi di fisica aristotelica).

¹¹ Si tratta dei manoscritti Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 1849; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 192; Plut. 74.5; Plut. 74.18; Plut. 74.22; Plut. 74.25; Plut. 74.30; Plut. 75.5; Plut. 81.18; Plut. 87.4; Plut. 87.7.

¹² Cfr. VUILLEMIN-DIEM, RASHED, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote*, pp. 179–180.

¹³ Cfr. GAUTHIER, *Introduction*, in ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, 2 voll., R.A. Gauthier et J.Y. Jolif (éd. par), Peteers, Louvain-la-Neuve – Paris – Sterling Virginia 1970 <ristampa 2002> (Collection «Aristote» publiée par l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain), vol. 1.1, p. 112; GAUTHIER, *Praefatio*, pp. XLIX–LI.

sto codice del XIV secolo, il testo utilizzato dal traduttore mostrava però una serie di varianti che Gauthier elenca sia per l'*Ethica Vetus* che per la *Nova*¹⁴. Nella loro indagine sui codici greci del *De generatione et corruptione* e dell'*Ethica Nicomachea*, Vuillemin–Diem e Rashed hanno individuato nei manoscritti Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 87.7 e 81.18 quelli utilizzati da Burgundio e, molto probabilmente, a lui stesso appartenuti. Il secondo di questi manoscritti contiene un testo della *Nicomachea* che si adatta perfettamente alle varianti indicate da Gauthier¹⁵.

Contenente l'*Ethica Nicomachea* (ff. 1–84), i *Magna Moralia* (ff. 84–104v) e il *De partibus animalium* (ff. 105–143), questo codice fa parte del citato gruppo di manoscritti individuato all'inizio degli anni '80 da Nigel Wilson e realizzato dallo *scriptorium* di Ioannikios¹⁶. Fra questo gruppo di manoscritti è possibile individuare un più ristretto gruppo contenente opere aristoteliche¹⁷. La presenza di una serie assai consistente di note marginali greche e latine, risalenti anch'esse al XII secolo, ha rivelato uno stretto nesso fra l'équipe greca che ha lavorato alla costituzione di questo *corpus* di testi filosofici e la presenza di un uomo di cultura "latino". Wilson avanza varie ipotesi sull'identità di quest'ultimo personaggio, propendendo per Burgundio da Pisa. Ipotesi confermata dallo studio di Vuillemin–Diem e Rashed, che hanno identificato in Burgundio l'autore dei

¹⁴ Cfr. GAUTHIER, *Praefatio*, pp. XLIV–XLIX.

¹⁵ Cfr. VUILLEMIN–DIEM, RASHED, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote*, pp. 148–152.

¹⁶ Cfr. WILSON, *A Mysterious Byzantine Scriptorium*, pp. 161–176.

¹⁷ Sul grande interesse per le opere aristoteliche nella Bisanzio del XII secolo si veda N.G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, Duckworth, London 1996, pp. 180–208. In queste pagine Wilson traccia un quadro esauriente dell'attività editoriale degli *scriptoria* bizantini nel XII secolo, sottolineando il grande risalito dato ai testi aristotelici.

marginalia latini sia al testo greco del *De generatione et corruptione* sia a quello dell'*Ethica*¹⁸.

La conclusione a cui si è giunti è che il gruppo di codici aristotelici di cui fa parte il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 81.18 costituisce un *corpus* di testi dello Stagirita appartenuto a Burgundio. Le note marginali al testo del *De generatione et corruptione* presentano infatti una serie di rinvii a testi aristotelici come *De Caelo*, *Physica*, *Meteorologica*, presenti negli altri codici di questo gruppo. Coincide con queste note il riferimento al *De Caelo* e ai *Meteorologica* che emerge dalla lettera dedicatoria che Burgundio antepone alla traduzione del *De natura hominis*. Rivolgendosi a Federico Barbarossa, di cui conosce gli interessi per le scienze naturali, Burgundio annuncia infatti un progetto di traduzione dei due testi aristotelici¹⁹. Il traduttore pisano sarebbe stato così in possesso di una sorta di “edizione” del *corpus* aristotelico approntata a Costantinopoli nella prima metà del XII secolo da un’*équipe* estremamente qualificata guidata da Ioannikios²⁰. Burgundio inol-

¹⁸ Cfr. WILSON, *A Mysterious Byzantine Scriptorium*, pp. 170–172; VUILLEMIN–DIEM, RASHED, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d’Aristote*, pp. 157–175. Le conclusioni cui sono giunti Vuillemin–Diem e Rashed sono basate prevalentemente sull’esame delle annotazioni a margine del testo del *De generatione et corruptione* del Laur. 87.7. Tuttavia le stesse modalità redazionali, sia del testo, sia delle note greche e latine si riscontrano nel caso dell'*Ethica Nicomachea* presente nel Laur. 81.18.

¹⁹ Cfr. NÉMÉSIS DE EMÈSA, *De natura hominis*, p. 2, 48–54. Vedi sopra p. 43, n. 36.

²⁰ Questa “edizione” di Aristotele si divide in cinque tomi: 1. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Sopp. 192, *Isagoge* (ff. 1r–6v), *Categoriae* (ff. 6v–18r), *De interpretatione* (ff. 18r–27v), *Analitica priora* (ff. 27v–73r), *Analitica posteriora* (ff. 73r–92v), *Topica* (ff. 92v–135r), *De locis accidentis in Topicorum libris* (ff. 135r–135v); *Sophistici elenchi* (ff. 135v–146v); 2. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 87.7, *Physica* (ff. 1r–120r), *De caelo* (ff. 120r–199v), *De generatione et corruptione* (ff. 199v–246r), *Meteorologica* (ff. 246r–302r); 3. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut.

tre sarebbe stato strettamente coinvolto nella costituzione di questa edizione, come dimostra l'affinità esistente fra le note marginali latine di sua mano e quelle greche²¹.

Per comprendere il tipo di lavoro svolto da Burgundio è utile richiamare, accanto ai dati codicologici, quelli emersi dalle indagini paleografiche. I manoscritti greci di Bur-

87.4, *De generatione animalium* (ff. 1r–70v), *Historia animalium* (ff. 70v–144v), *Problemata* (ff. 144r–190r), *De incessu animalium* (ff. 194r–200v), *De sensu* (ff. 200v–208v), *De motu animalium* (ff. 210r–215r), *De longitudine et brevitate vitae* (ff. 215v–217v), *De iuventute* (ff. 217v–219v), *De respiratione* (ff. 219v–226r); 4. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 81.18, *Ethica Nicomachea* (ff. 1r–84r), *Magna Moralia* (ff. 84r–104v), *De partibus animalium* (ff. 105r–143r); 5. Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 1849, *Metaphysica* (ff. 1r–8v, libri I–II); 6. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. gr. 591, Iohannes Philoponus, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria* (ff. 1r–16v, frammenti). Cfr. VUILLEMIN–DIEM, RASHED, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote*, p. 177; BALDI, *Ioannikios e il 'Corpus Aristotelicum'*, pp. 18–19. Allo scriptorium di Ioannikios può essere attribuita anche un'edizione dei testi medici di Galeno ed Aezio. Cfr. WILSON, *A Mysterious Byzantine Scriptorium*, pp. 165–166; DURLING, *Burgundio of Pisa's translation of Galen's ... "De complexionibus"*, pp. xx, xxv–xxx.

²¹ Cfr. VUILLEMIN–DIEM, RASHED, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote*, pp. 166–172. Questo coinvolgimento di Burgundio nell'edizione dei testi di Aristotele e successivamente la sua opera di traduzione dell'*Ethica Nicomachea*, del *De generatione et corruptione* e il progetto di traduzione del *De Caelo* e dei *Meteorologica* fanno supporre con ragione a Verbeke che l'interesse del giudice pisano sia stato determinato dal clima culturale di Costantinopoli. Si tratta di una situazione che già Minio-Paluello aveva riscontrato per Giacomo Veneto. Cfr. MINIO-PALUELLO, *Iacobus veneticus grecus*, p. 265, (*Opuscula*, p. 189). La capitale dell'impero era infatti un attivissimo centro culturale in virtù della presenza di una sorta di istituzione universitaria (fondata nel 1045) nella quale personalità come Michele Psello, Giovanni Italo, Eustrazio e Michele di Efeso avevano dimostrato un rinnovato interesse per i testi aristotelici. Cfr. VERBEKE, *Burgundio de Pise et le vocabulaire latin d'Aristote*, p. 41. Riguardo in particolar modo agli interessi per i trattati etici è da notare che alcuni fra questi personaggi (Eustrazio e Michele di Efeso) sono fra i principali commentatori bizantini dell'*Ethica Nicomachea*: i loro testi saranno tradotti in latino, un secolo dopo le versioni di Burgundio, da Roberto Grossatesta insieme alla nuova e completa versione latina del testo aristotelico.

gundio presentano infatti un complesso aspetto redazionale con ordini diversi di annotazioni sia latine che greche. Vuillemin–Diem e Rashed offrono un’accurata descrizione del testo del *De generatione et corruptione* presente nel manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 87.7, la quale si adatta però anche agli altri codici legati al traduttore pisano²². Accanto al testo greco di Aristotele (A) trascritto dal copista Ioannikios si trovano una serie di annotazioni in greco ad opera di un anonimo collega (B). Queste annotazioni, presentano varianti, precisazioni e commenti relativi al testo. Un secondo ordine di note greche (C) è posto a margine del testo e indica, sotto forma di titoli o domande il soggetto del passo a cui si riferiscono. In alcuni casi queste annotazioni mettono in relazione il luogo del testo aristotelico con passi di altre opere dello Stagirita. Vi è poi un sistema di note latine (D) assai simile, che indica, anche in questo caso, l’argomento dei passi a cui sono riferite. Infine vi è un ultimo ordine di note latine marginali (E) che servono a comprendere il testo greco. Si tratta di sequenze di lettere che ordinano in modo logico le frasi del testo aristotelico o che raccolgono le frasi in gruppi coerenti. A questo ordine di annotazioni appartiene anche una divisione in paragrafi.

Analizzando questo insieme di annotazioni è emerso come le note latine (D ed E) e le note greche che indicano i vari argomenti trattati nel testo (C) siano di mano di Burgundio. Si è anche notata una dipendenza delle annotazioni latine che facilitano la comprensione del testo greco (E) da quelle dell’anonimo collega del copista (B). Una delle ipotesi avanzate è che tale anonimo sia lo stesso Burgundio, il che però solleva una serie di significativi dubbi²³. Certa-

²² VUILLEMIN–DIEM, RASHED, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d’Aristote*, p. 157–161.

²³ In particolare Vuillemin–Diem e Rashed fanno notare come questa ipote-

mente l'affinità fra le note greche di commento (B) e i vari livelli di annotazione attribuibili a Burgundio mostrano l'elevato grado di coinvolgimento del traduttore pisano nella costituzione di questo *corpus* aristotelico.

Le note marginali redatte dal giudice pisano dimostrano un uso del testo finalizzato alla traduzione. In particolare la divisione in paragrafi, insieme alla ricostruzione dell'ordine logico delle frasi greche, costituisce una sorta di apparato di interpretazione del testo che prelude ad una sua trasposizione in latino²⁴. Questo processo di comprensione del testo greco e l'insieme di annotazioni dell'anonimo greco costituiscono per Burgundio la base sia del lavoro di traduzione letterale, sia della redazione delle note da lui poste a margine della traduzione. Prendendo in esame proprio le note del giudice pisano alla traduzione latina emerge un costante tentativo di ricercare una miglior resa latina del testo greco. Una via che lo porta in più occasioni a offrire più soluzioni di traduzione per una stessa espressione greca. Si hanno così numerosi casi di traduzioni doppie, attraverso i quali, come vedremo, è possibile in qualche modo rico-

si vada incontro a due difficoltà, una di ordine storico-culturale, l'altra di natura paleografica. In primo luogo se Burgundio fosse colui che ha aiutato Ioannikios nell'edizione del testo aristotelico e galenico, a lui andrebbe attribuita anche la cura dell'edizione dei testi di Sofocle ed Euripide (ms. Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 31.10) e di Omero (ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 32.24) realizzati dallo *scriptorium* bizantino in quegli stessi anni. Questo farebbe di Burgundio una sorta di umanista *ante litteram*. L'altra difficoltà sembra invece assai più significativa. Poiché le note greche C, attribuite a Burgundio, sono realizzate in una scrittura diversa da B, si dovrebbe ammettere che il giudice pisano si sia servito di due diversi tipi di scrittura greca, uno per il commento (B) e uno per i richiami al testo (C). Cfr. VUILLEMIN-DIEM, RASHED, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote*, pp. 173–174.

²⁴ Burgundio ricorre ad una serie di strumenti tecnici, come la notazione marginale, che sono caratteristici della rivoluzione scrittoria del XII secolo e sui quali si sofferma I. ILLICH, *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1993.

struire la progressiva elaborazione del lessico filosofico da parte di Burgundio.

Altre note accompagnano la realizzazione della traduzione latina del testo con carattere e finalità diverse. Vi sono note esplicative che apportano precisazioni di carattere grammaticale²⁵. In altri casi a margine della traduzione sono presenti titoli che indicano l'argomento trattato nel testo²⁶. Un altro tipo di annotazioni presente nella traduzione, che probabilmente deriva dal lavoro compiuto da Burgundio sul testo greco, consiste in precisazioni aggiunte a margine della traduzione²⁷.

²⁵ Ad esempio, all'altezza di III, 4, 1111b 26–27, Burgundio traduce: «Adhuc autem voluntas quidem finis est magis, eligencia autem eorum que ad finem», ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, (AL 26.2), p. 28, 13–14. Nell'interlinea, in corrispondenza alla parola *finis*, si trova: *genitivus*, per suggerire che la corretta interpretazione del passo è: «Ma la volontà riguarda maggiormente il fine, mentre la scelta le cose relative al fine».

²⁶ Un esempio è la notazione marginale che Burgundio appone traducendo l'inizio del terzo libro della *Nicomachea*, nel punto in cui Aristotele parla delle azioni “miste” di volontario e involontario compiute per costrizione. Si legge nella traduzione latina: «Mixte quidem igitur sunt hee operationes, voluntariis autem magis assimilantur. Voluntarie enim sunt tunc cum operantur; finis autem operationis secundum tempus est», ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, (AL, 26.2), p. 23, 21 – p. 24, 1. Ci troviamo nel punto in cui Aristotele discute della volontarietà o meno delle azioni compiute sotto costrizione e propone quali esempi il caso del tiranno che costringe un uomo ad agire minacciando l'incolumità della sua famiglia o quello di chi, per salvarsi da una tempesta, getta fuori bordo il carico della nave. In queste due circostanze, suggerisce lo Stagirita, si trovano ad operare come due volontà contrapposte. Nell'uomo minacciato dal tiranno vi è sia la volontà di non compiere atti malvagi sia quella di garantire l'incolumità dei propri cari. Allo stesso modo i marinai nella tempesta da un lato desiderano proteggere i propri beni, dall'altro vogliono aver salva la vita. Per rendere chiaro al lettore latino questo passaggio dell'analisi aristotelica Burgundio appone il titolo: *De contrarietate voluntatum* in riferimento al termine *voluntarie*, traduzione di ἀρεταί. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, (AL, 26.2), p. 51, 14. In tal modo il traduttore pisano cerca di rendere evidente il “conflitto di volontà” presente nelle circostanze cui lo Stagirita fa riferimento.

²⁷ È il caso della nota a margine di III, 1, 1110b 13. Aristotele sta spie-

2.3. La traduzione del *De fide orthodoxa*

Questo complesso apparato di annotazioni costituisce la base per realizzare non tanto una semplice traduzione *ad litteram*, quanto un testo che permetta al lettore una più precisa comprensione del senso del testo greco²⁸. Anche nel caso del *De fide orthodoxa* si registra, infatti, la stessa redazione di un insieme di notazioni interlineari e marginali che accompagnano il testo della traduzione latina. Sebbene nel caso del trattato del Damasceno non sia noto il manoscritto

gando che le azioni compiute sotto minaccia, sebbene “miste” di volontario e involontario, assomigliano tuttavia maggiormente alle azioni volontarie perché non costrette in senso proprio. Appare infatti difficile sostenere che le azioni compiute in vista del piacevole e del bello siano costrittive solo perché le cose piacevoli e belle sono esterne al soggetto che agisce. Se così fosse nessuna azione umana sarebbe priva di costrizione poiché l’uomo agisce proprio in vista del piacevole e del bello. Del resto, osserva lo Stagirita, chi agisce per costrizione lo fa con sofferenza, mentre chi agisce in vista del piacevole lo fa con piacere. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110b 11–13. Burgundio traduce: «Et qui vi quidem et non volentes, cum tristitia. Qui autem propter delectabile, cum delectatione» ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, (AL, 26.2), p. 25, 7–8. Per spiegare Burgundio precisa: «[cum delectatione] amborum. Quorum autem nos sumus domini, eorum principia extrinsecus non requiramus ut derivemus in alios, set agnoscamus omnia que proprie nostra sunt» ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, (AL, 26.2), p. 52, 2–4.

²⁸ Si tratta dunque di un lavoro accurato di comprensione e interpretazione del testo da tradurre, del quale la trasposizione latina rappresenta soltanto il punto terminale. Questo carattere delle traduzioni di Burgundio che emerge dall’esame dei testimoni manoscritti si riscontra anche per la sua versione latina del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa. Il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chisianus gr. R.IV.13 presenta tracce evidenti del lavoro che il traduttore pisano ha svolto sul testo greco in vista della sua traduzione. Cfr. F. BOSSIER, *Le manuscrit Chisianus R.IV.13 et la traduction De natura hominis de Burgundio de Pise*, in J. HAMESSE (éd. par), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*, Actes du Colloque international organisé par le “Ettore Majorana Centre for Scientific Culture”, Erice, 30 septembre – 6 octobre 1999, Brepols, Turnhout 2001 (Textes et études du Moyen Âge, 18), pp. 143–172.

greco utilizzato come base per la realizzazione della traduzione, la tradizione manoscritta della versione di Burgundio attesta le tracce dell'accuratezza del lavoro del traduttore pisano. Particolarmente interessante al riguardo è quanto si trova nel codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 313, che data alla fine del XII secolo o ai primi decenni del successivo.

Questo manoscritto vaticano preserva il testo del *De fide orthodoxa* nella forma originaria, ossia con una divisione in cento capitoli e senza la partizione in quattro libri che viene introdotta all'inizio del XIII secolo a Parigi, coeva alla nuova partizione in quattro libri e distinzioni delle *Sententiae* di Pietro Lombardo²⁹. Nella *recensio codicum* che Buytaert ha premesso alla propria edizione della traduzione latina di Burgundio il manoscritto vaticano è siglato con la lettera C.

Secondo lo studioso francescano questo manoscritto contiene le migliori lezioni testuali a cui si aggiunge la trasmissione di quel complesso di traslitterazioni latine dei termini greci e di annotazioni esplicative che, come si è avuto modo di vedere, sono così caratteristiche del modo di tradurre di Burgundio³⁰. Significativo è il caso di due termini chiave del discorso morale sviluppato nel testo del Damasceno, ossia le nozioni di θέλησις e βούλησις, per le quali il traduttore sceglie di servirsi delle traslitterazioni *thelesis* e *bulisis*. Occorre tuttavia evidenziare il fatto che nella traduzione si aggiunge, come inciso esplicativo, in en-

²⁹ Una descrizione del manoscritto si trova in M. VATTASO, P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Codices Vaticani Latini, Volumen. I, Codices 1-676*, Typis vaticanis, Romae 1902, p. 229. Il testo si presenta come copia quasi interamente da una stessa mano, salvo che per alcune sezioni al f. 82r e ai ff. 182-184. Ognuno dei capitoli è introdotto da una rubrica che per i capitoli 1-47 si deve ad una mano coeva a quella copista, mentre per i capitoli si deve ad una mano successiva. A partire dal capitolo 75 viene meno la numerazione dei capitoli.

³⁰ Cfr. BUYTAERT, *Introduction*, pp. XXXV-XXXVI.

trambi i casi, la nota: «id est voluntas»³¹. Consapevole della differenza concettuale fra le due volontà che i due termini greci indicano, Burgundio introduce una nota interlineare, riportata dal codice C, nella quale si spiega che, nel caso della *bulisis*, si fa riferimento ad una nozione di volontà non nei termini di una inclinazione quanto piuttosto di un processo di valutazione e azione razionale. La nota associa infatti il termine *consiliatio* a quello di *voluntas*³².

L'uso di traslitterazioni combinate con il lessico morale latino si trova anche nella traduzione del *De fide orthodoxa* quale carattere peculiare del lavoro di Burgundio e diventa la base per una trasposizione, nel contesto latino, di una concezione dell'agire morale e del libero arbitrio non più legata al dualismo fra *ratio* e *voluntas* che, sulla base della tradizione agostiniana, gli autori del XII secolo avevano ampiamente discusso e affinato³³. Quello che emerge dal testo del Damasceno è la descrizione di un processo psi-

³¹ «Quare thelisis (id est voluntas) quidem se ipse naturalis et vitalis et rationalis omnium naturae constitutivorum, simplex virtus. Qui aliorum enim appetitus, non existens rationalis, non dicitur thelisis (id est voluntas). Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelisis (id est voluntas), scilicet naturalis et rationalis appetitus alicuius rei. Nam iniacet quidem hominis animae virtus rationaliter appetendi. Cum igitur naturaliter motus fuerit ipse rationalis appetitus ad aliquam rem, dicitur bulisis (id est voluntas). Bulisis (id est voluntas) enim est appetitus et desiderium cuiusdam rei rationalis», IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22 (c.36), ed. Buytaert, pp. 135, 67 – 136, 77.

³² «Bulisis [*supr. C: consiliatio*] (id est voluntas) [*supr. C: consiliatio*] enim est appetitus et desiderium cuiusdam rei rationalis [*supr. C: rationale*]. Dicitur “bulisis (id est voluntas) [*supr. C: consiliatio*] et in hiis quae sunt in nobis, et in hiis quae non in nobis sunt”, “hoc est et in possibilibus et in impossibilibus”», IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22 (c. 36), ed. Buytaert, p. 136, 75–80, si vedano le note alle righe 75, 76 e 78.

³³ Sulla diffusione del testo di Burgundio nell'Europa latina fra XII e XIII secolo mi permetto di rinviare a R. SACCENTI, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225–1235)*, Bologna, Il Mulino 2013, pp. 73–114.

cologico nel quale l'accento è posto sui vari passaggi e le varie fasi di tale processo piuttosto che sulla dinamica fra le facoltà che l'agire morale coinvolge.

Questo metodo di lavoro e la sua incidenza sulla traduzione della terminologia morale del *De fide orthodoxa* può essere valutato confrontando il testo greco del capitolo 22 del secondo libro – il capitolo 36 nella scansione originale in cento capitoli – nell'edizione di Kotter con la trascrizione latina del codice C. Si tratta del passo in cui il padre greco si sofferma a descrivere la dinamica psicologica dell'agire morale e dove Burgundio opera, rispetto alla terminologia greca, una serie di scelte di traduzione accompagnate da note esplicative e chiarimenti:

<p>IOHANNES DAMASCENUS, <i>De fide orthodoxa</i>, II, 22 (c. 36), ed. Kotter, pp. 90⁷¹ – 91⁸³.</p>	<p>IOHANNES DAMASCENUS, <i>De fide orthodoxa</i>, II, 22 (c. 36), ed. Buytaert, p. 137⁸⁵⁻¹⁰⁰, C ff. 60^{iv}.</p>
<p>Ἔστι δὲ ἡ βούλησις τοῦ τέλους, οὐ τῶν πρὸς τὸ τέλος. Τέλος μὲν οὖν ἐστὶ τὸ βουλητὸν ὡς τὸ βασιλεῦσαι, ὡς τὸ ὑγιᾶναι· πρὸς τὸ τέλος δὲ τὸ βουλευτὸν ἤγουν ὁ τρόπος, δι' οὗ ὀφείλομεν ὑγιᾶναι ἢ βασιλεῦσαι· εἶτα μετὰ τὴν βούλησιν ζήτησις καὶ σκέψις. Καὶ μετὰ ταῦτα, εἰ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ, γίνεται βουλή ἤγουν βούλεθσις. Βουλή δὲ ἐστὶν ὄρεξις ζητητικὴ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν γι-</p>	<p>Est autem bulisis, id est voluntas [<i>supr. C: consiliatio</i>] finis [<i>supr. C: uel finium</i>], non eorum quae sunt ad finem. Igitur finis quidem est voluntabile [<i>supr. C: uel quod desideratur consiliabile</i>], ut regem esse, ut sanum esse; ad finem autem et est quod consiliabile est, scilicet modus per quem debemus sani esse, vel regnare; deinde, post bulisim, id est voluntatem, inquisitio et scrutatio;</p>

<p>νομένη· βουλεύεται γάρ, εἰ ὄφειλε μετελθεῖν τὸ πρᾶγμα ἢ οὐ. Εἶτα κρίνει τὸ κρεῖττον, καὶ λέγεται κρίσις. Εἶτα διατίθεται καὶ ἀγαπᾷ τὸ ἐκ τῆς κριθῆν, καὶ λέγεται γνώμη· ἐὰν γὰρ κρίνη καὶ μὴ διατεθῆ πρὸς τὸ κριθῆν ἤγουν ἀγαπήσῃ αὐτό, οὐ λέγεται γνώμη. Εἶτα μετὰ τὴν διάθεσιν γίνεται προαίρεσις ἤγουν ἐπιλογή· προαίρεσις γάρ ἐστι δύο προκειμένων τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου. Εἶτα ὁρμᾷ πρὸς τὴν πρᾶξιν, καὶ λέγεται ὁρμή. Εἶτα κέχρηται, καὶ λέγεται χρῆσις. Εἶτα παύεται τῆς ὁρέξεως μετὰ τὴν χρῆσιν.</p>	<p>et post haec, si ex hiis [<i>supr. C: eorum</i>] quae in nobis sunt est, fit consilium, scilicet consiliatio. Consilium autem est appetitus inquisitivus, de hiis quae in nobis sunt rebus fiens. Consiliatur autem, si debet pertractare rem vel non. Deinde, iudicat quod melius, et dicitur iudicium; deinde disponit [<i>supr. C: uel affectat</i>] et amat quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia. Si enim iudicet et non dispositus fuerit ad quod iudicatum est, scilicet non diligit id, non dicitur sententia. Deinde, post dispositionem, fit electio; electio autem est duobus praeiacentibus eligere [<i>supr. C: uel optare</i>], et optare hoc prae altero. Deinde, impetum facit [<i>supr. C: procedit</i>] ad operationem, et dicitur impetus. Deinde, utitur et dicitur usus. Deinde, cessat ab appetitu post usum.</p>
---	---

Seguendo un tratto peculiare del proprio metodo, Bur Gundio correda il testo della traduzione, che procede *de verbo ad verbum*, introducendo annotazioni di varia natura che il manoscritto C preserva nell'interlinea. Alcune sono

di carattere esplicativo e hanno la facilità di chiarire il senso di alcuni termini. È il caso, ad esempio, dell'annotazione *eorum* in corrispondenza di *hiis*, che serve a specificare che l'aggettivo determinativo fa riferimento alle realtà interne all'anima umana. In altri casi, come in corrispondenza del termine *bulisis id est voluntas*, la nota *consiliatio* spiega il valore che la parola volontà ha in questo luogo del testo del Damasceno: non l'atto volitivo ma il desiderio congiunto con la valutazione razionale.

Il traduttore pisano offre in questa pagina una traduzione di tutti i termini chiave del discorso relativo all'agire morale. Accanto alle traslitterazioni, come i già menzionati casi di *thelisis* e *bulisis*, si trova qui utilizzato il lessico morale propriamente latino per assorbire concetti e idee che appartengono invece ad una tradizione di pensiero che sul piano filosofico guarda, come vedremo, ad Aristotele e su quello teologico a Massimo il Confessore³⁴. Accade così che *inquisitio*, *scrutatio*, *consilium*, *electio*, *impetus* e *usus* assumano un significato diverso, indicando operazioni distinte che fanno parte di uno stesso processo psicologico. Seguendo una linea concettuale che già emergeva nella traduzione dell'*Ethica* aristotelica, Burgundio veicola in lingua latina non solo una trasposizione linguistica ma una ben più profonda trasposizione concettuale e dottrinale. Alla luce di queste valutazioni, quella realizzata da Burgundio appare ben più di una semplice traduzione: l'ampio apparato di note esplicative elaborato dal traduttore introduce, infatti, una vera e propria interpretazione del testo che condiziona i lettori successivi.

Una possibile spiegazione della difficoltà nella trasposizione latina di questa terminologia "tecnica" può essere

³⁴ Cfr. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, pp. 58–64.

dovuta alla tradizione “volontarista” agostiniana, che dominava la trattazione morale in quella cultura del XII secolo a cui Burgundio stesso appartiene³⁵. Elemento questo che condiziona in modo particolare la comprensione del concetto di *boulisis* da parte del traduttore. Al tempo stesso però, resta l’idea di una struttura dell’atto morale che coinvolge le facoltà dell’anima e che si presenta come una successione di atti psicologici. Soprattutto l’idea, di origine aristotelica, della sostanziale unità dell’anima, nella quale vengono ad essere distinte soltanto le diverse facoltà e gli atti loro propri, porta una prospettiva nuova nell’analisi del rapporto fra volontà e ragione. Il ruolo di quest’ultima viene rivalutato alla luce della nozione di intelletto pratico, distinto da quello speculativo in virtù dell’oggetto a cui si rivolge, ma ugualmente “calcolatore” (λογιστικὸν)³⁶. Il fatto che questo calcolo sia inscindibile dal desiderio, trasforma la volontà in un desiderio razionale, come afferma esplicitamente il testo di Giovanni Damasceno.

³⁵ Cfr. S. BYERS, *The Meaning of Voluntas in Augustine*, «Augustinian Studies» 37 (2006), pp. 171–189; ID., *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic–Platonic Synthesis*, New York, Cambridge University Press 2012.

³⁶ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 1, 1139a11–16.

L'invenzione di un lessico teologico e filosofico

La translatio latina dell'analisi dell'atto morale
del *De fide orthodoxa*

Come si è visto in chiusura del capitolo precedente, il capitolo 22 del II libro del *De fide orthodoxa* è dedicato all'analisi della natura dell'atto morale. Qui Giovanni Damasceno delinea una serie di nessi fra diverse facoltà e capacità dell'anima da cui dipende l'atto umano, ricorrendo ad un lessico e ad una terminologia che risale alla trattazione morale di Aristotele, nello specifico a quella del libro III dell'*Ethica Nicomachea*. Quello aristotelico e quello del Damasceno sono due "modelli" di dinamica dell'agire morale che occorre esaminare per coglierne le continuità e i punti di cambiamento che maturano nei dieci secoli che separano i due autori. Occorre allora cercare di ricostruire come, nel corso dei secoli, i concetti chiave passino dalla trattazione di Aristotele al *De fide orthodoxa* e soprattutto quanto e come la trasposizione latina di Burgundio influenzi il panorama intellettuale a partire dalla metà del XII secolo.

3.1. Un testo composito

La sezione del *De fide orthodoxa* dedicata all'analisi dell'agire morale risente profondamente del carattere apparentemente compilatorio dell'opera¹. In generale il testo del Damasceno si presenta come una dettagliata rassegna dei contenuti centrali della teologia cristiana, sviluppata riunendo in un'esposizione organica testi provenienti da autori diversi². L'esposizione della psicologia dell'atto morale non si discosta da questo schema; essa consiste in una sistematizzazione di contenuti che risalgono principalmente ad Aristotele e che sono stati successivamente assunti, rielaborati e trasmessi da autori cristiani come Nemesio di Emesa e Massimo il Confessore³.

Le posizioni di questi due teologi sono il frutto di un lungo e ampio dibattito. Soprattutto il pensiero di Massimo il Confessore si presenta come l'ultimo anello di una tradizione di pensiero sviluppatasi nel contesto delle controversie cristologiche fra IV e VII secolo d.C.⁴. Dovendo affrontare

¹ Sul carattere compilatorio del *De fide orthodoxa* si veda P. B. KOTTER, *Einleitung*, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos, II*, Ἐκδοσις ἀκριβοῦς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, *Expositio fidei*, P.B. Kotter (hrsg. von), W. de Gruyter, Berlin–New York 1973, (Patristische Texte und Studien, 12), pp. XXI–XXXI, pp. XXVII–XXVIII.

² Cfr. CONTICELLO, *La «Fonte della conoscenza» tra conservazione e creazione*, pp. 185–187.

³ Dobler aveva già mostrato e analizzato la dipendenza del Damasceno da Nemesio di Emesa, attraverso un'analisi comparata dei passi delle due opere. Cfr. E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S.th. Ia IIae, qq. 6–17). Eine quellenanalytische Studie* (Diss.), Werthenstein, Luzern 1950. Si veda anche lo studio dell'uso del testo di Nemesio da parte di Tommaso d'Aquino, cfr. E. DOBLER, *Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin. Johannes von Damaskus als Vermittler von Nemesiustexten*, Universitätsverlag, Freiburg, 2002 (Dokimion 28).

⁴ Su Nemesio di Emesa si veda A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, La Garangola, Padova 1974. Per un esame generale della teologia di

l'eresia monotelita, che affermava la presenza nel Cristo della sola volontà divina e non di quella umana, Massimo si inserì nel solco tracciato da Nemesio e nel dibattito relativo alla natura dell'atto umano sviluppatosi a partire dalla trattazione aristotelica⁵.

Il contenuto dell'*Ethica Nicomachea* e più in generale la teoria aristotelica della psicologia dell'atto umano costituiscono, infatti, un modello di confronto per le principali correnti filosofiche successive. Fu in particolare la Stoa a sviluppare una serie di teorie sull'agire dell'uomo e sulla sua rilevanza morale, instaurando una sorta di confronto a distanza con Aristotele di cui sono testimoni i grandi commentatori aristotelici, in particolare Aspasio e Alessandro di Afrodisia⁶.

È noto come, rispetto alle elaborazioni filosofiche la tradizione dei Padri avesse maturato non poche diffidenze⁷. Un sospetto maturato soprattutto nei confronti di Aristotele e della tradizione a lui legata. All'interno della tradizione patristica emergono, proprio all'indirizzo dello Stagirita, una serie di osservazioni critiche su punti specifici della

Massimo il Confessore si vedano H.U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano 2001 (Già e non ancora, 16), pp. 25–68 e C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia 2004 (Letteratura cristiana antica, Nuova serie, 1), pp. 713–737; P. ALLEN, B. NEIL (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford 2015.

⁵ Cfr. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore*, pp. 224–234; MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, pp. 732–726; J.–C. LARCHET, *Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Les éditions du Cerf, Paris 1996 (Cogitatio Fidei, 194).

⁶ Cfr. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, pp. 64–68.

⁷ Resta ancora essenziale il lavoro di A.J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Librairie Lecoffre, Paris 1932 (Etudes Bibliques). Sugli studi successivi originati dallo studio di Festugière si veda D.T. RUNIA, *Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres*, «Vigiliae Christianae» 43.1 (1989), pp. 1–34. Si vedano poi GAUTHIER, *Introduction*, p. 102.

sua dottrina. Taziano lo accusa di ignoranza rispetto alla natura del divino e alle sue prerogative. Il naturalismo aristotelico viene, infatti, percepito come un misconoscimento del ruolo della provvidenza divina, al quale imporrebbe dei limiti. Accanto a questo appare problematica la dottrina aristotelica relativa all'anima, nella misura in cui gli scritti dello Stagirita sembrano metterne in dubbio l'immortalità. Problematica è infine l'etica aristotelica che pone il fine dell'agire umano e il bene morale dell'uomo nei termini di un bene esteriore e corporeo⁸. Questi tre punti ritornano, lungo la tradizione patristica, come nodi critici del pensiero aristotelico e come problematici per una sua integrazione con le dottrine cristiane⁹.

Riguardo alla difficoltà di accettare l'aristotelismo da un punto di vista cristiano, Ippolito nella sua *Refutatio omnium haeresium* presenta la dottrina etica dello Stagirita come estranea alla morale cristiana¹⁰. La concezione aristotelica del bene illustrata nell'*Ethica Nicomachea* è fatta oggi anche di una severa critica anche negli *Stromata* di Clemente Alessandrino e nel *Contra Celsum* di Origine, da cui attingono Eusebio di Cesarea nella *Praeparatio Evangelica* e Teodoreto per la sua *Graecorum affectionum curatio*¹¹.

⁸ Cfr. TATIANUS, *Oratio ad Graecos*, E. Schwartz (ed.), Teubner, Leipzig 1888 (Texte und Untersuchungen, 4), cap. 25, pp. 223 – 310.

⁹ Cfr. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs*, pp. 262–263.

¹⁰ In particolare Ippolito esamina in che misura i contenuti del pensiero aristotelico si ritrovino nelle dottrine di Basilide, presentando così un caso concreto che mostra come la filosofia dello Stagirita porti a deviare dalla retta fede e a scaderne nell'eresia. Un aspetto, questo, che investe anche le dottrine etiche. Cfr. HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*, M. Marcovich (ed.), W. De Gruyter, Berlin – New York 1986 (Patristische Texte und Studien, 25), VII, cap. 14, pp. 285, 35 – 286, 43.

¹¹ Cfr. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, in O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I–IV*, Akademie Verlag, Berlin 1906, II, cap. 21, p. 182, 20–30; ORIGENES, *Contra Celsum Libri VIII*, M. Marcovich (ed.), E.J. Brill,

Pur di fronte a questo atteggiamento fortemente critico nei confronti di Aristotele, i contenuti e il lessico della filosofia dello Stagirita vennero progressivamente assorbiti all'interno dell'elaborazione teologica dei Padri greci. Si tratta di un processo che, se in una prima fase privilegia la logica, utilizzata come strumento nelle dispute e nella costruzione di argomentazioni dottrinali, si estende progressivamente al contenuto di altre parti del *corpus* aristotelico come, ad esempio, la *Physica*, e ai testi degli esegeti dell'opera aristotelica¹².

In questo quadro si colloca l'intervento di Nemesio, che negli scritti di autori come Alessandro di Afrodisia trovò un'esposizione della dottrina aristotelica "contaminata" da elementi stoici¹³. A partire da questo aristotelismo venato

Leiden – Boston – Köln 2001 (Supplements to Vigiliae Christianae, Formerly Philosophia Patrum, Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 54), pp. 13, 21 – 14, 11; EUSEBIUS CAESAREAE, *Preparatio evangelica*, in *Eusebius Werke, Bd. 10, Die Praeparatio Evangelica, t. 2, Die Bücher XI bis XV, Register*, K. Mras (hrsg. von), Akademie Verlag, Berlin 1983 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte, 10.1), XV, 3, p. 349, 18 – 28; THEODORETUS, *De graecarum affectionum curatione*, Cl. Scholten (ed.) E.J. Brill, Leiden – Boston 2015 (Supplements to Vigiliae Christianae, Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 126), VI, p. 406, 7 – 408, 15. Su questi passi e la loro interpretazione si veda FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs*, pp. 233–262.

¹² Su questo progressivo interesse per l'aristotelismo nel quadro della riflessione teologica dei padri greci si vedano J. DE GHELLINCK, *Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV^e siècle*, «Revue d'histoire ecclésiastique» 26 (1930), pp. 5–42; M. FREDE, *Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Eglise grecs*, in O. BRUNN, L. CORTI (éd. par), *Les Catégories et leur histoire*, Vrin, Paris 2005, pp. 135–173; ERISMANN, *A World of Hypostases*, pp. 269–287.

¹³ Su Nemesio si veda A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 25, n. 49, dove si segnala l'importanza della prima traduzione latina del *De natura hominis*, realizzata da Alfano di Salerno nell'XI secolo, per la ricezione della dottrina dell'agire morale. Sui rapporti fra Nemesio e Aspasio e Alessandro di Afrodi-

di tratti stoici, Massimo il Confessore, profondo conoscitore dell'opera di Nemesio, sviluppò le proprie riflessioni sull'argomento¹⁴.

Proprio per questo, nonostante la sua matrice di fondo sia aristotelica, il *De fide orthodoxa* non ripropone *in toto* i contenuti dell'*Ethica Nicomachea*. A causa delle finalità teologiche che muovono sia l'autore che le sue fonti dirette, Nemesio e Massimo il Confessore, il testo del Damasceno è una vera e propria rielaborazione dei concetti chiave della psicologia morale¹⁵. Del resto, proprio sui temi centrali della volontà e della deliberazione, come vedremo, emergono significative differenze fra la prospettiva di questi padri della Chiesa e quella dell'*Ethica Nicomachea*.

Il retroterra aristotelico è ben visibile allorché si considera la distinzione fra le diverse facoltà dell'anima. Giovanni Damasceno riporta un testo di Nemesio nel quale si adotta in modo esplicito la posizione aristotelica. In accordo con l'*Ethica Nicomachea* vengono distinte facoltà razionali e irrazionali e, fra queste ultime, le facoltà completamente irrazionali e quelle che invece possono seguire la ragione e obbedirle¹⁶. Sono del tutto estranei alla ragione gli atti che riguardano la generazione e la crescita dei corpi, propri della facoltà vegetativa. Questi atti sono infatti governati dalla

sia, resta dettagliato e accurato lo studio di B. Domanski, nel quale vengono presentati i vari passaggi in cui il *De natura hominis* è debitore dei commentatori aristotelici. Cfr. B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, Aschendorf, Münster 1900 (BGPTMA, 3.1), pp. 129–168.

¹⁴ Cfr. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, pp. 57–77.

¹⁵ Sul rapporto di Giovanni Damasceno con le sue fonti filosofiche si veda B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Buch – Kunstverlag, Ettal 1956 (Studia Patristica et Byzantina, 2), pp. 102–125.

¹⁶ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa.*, II, 12 (c. 26), 15, ed. Kötter pp. 79, 94 – 80, 104; NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis*, c. 15 (PG 40), coll. 668C–672B. Il passo aristotelico a cui Nemesio si riferisce è ARISTOTELES, *Ethica Nichomachea*, I, 13, 1102b 25–34.

natura non dalla ragione, la quale può invece avere potere sugli atti mossi da desiderio o impulso¹⁷. Rispetto a questi ultimi può esserci, come già suggeriva Aristotele, una sorta di vaglio da parte dell'intelletto pratico su ogni passaggio ed è possibile guidare e controllare questi moti interiori.

Se Nemesio è il tramite con cui Giovanni attinge alla concezione aristotelica dell'anima, è soprattutto a Massimo il Confessore che l'autore del *De fide orthodoxa* deve l'analisi dell'atto umano. Il risultato della sistematizzazione del Damasceno è un'esposizione della psicologia dell'atto morale che diviene per i teologi latini del primo XIII secolo, un fondamentale punto di riferimento¹⁸. La sua affinità con la trattazione aristotelica, determinata dalla matrice culturale delle posizioni di Nemesio e Massimo il Confessore, ne fa infatti un prezioso strumento per illuminare in senso cristiano la posizione dello Stagirita. Per comprenderlo è opportuno passare in rassegna i punti chiave dell'analisi aristotelica dell'atto morale e, considerando i vari passaggi di mediazione culturale da essi affrontati, vedere in che misura sono fatti propri da Giovanni Damasceno.

3.2. Il volontario e l'involontario

Secondo Aristotele la virtù morale è una disposizione acquisita che si esercita rispetto ad un determinato genere di passioni proprie della parte irrazionale dell'anima umana. Sul piano della virtù morale si determina dunque una sorta di relazione fra la componente razionale e quella irrazionale dell'anima. Proprio questo ruolo della ragione in ambito

¹⁷ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 12 (c. 26), 15, ed. Kotter, p. 79, 100–101.

¹⁸ Cfr. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, pp. 82–100.

morale costituisce il criterio in base al quale è possibile pronunciare un giudizio di bontà rispetto alla virtù, così come, in senso contrario, permette di giudicare negativamente il vizio. Ciò che infatti viene compiuto in modo cosciente è oggetto di biasimo o di lode, nella misura in cui vede prevalere o la passione sui comandi della ragione, o viceversa la ragione sulle tendenze delle passioni. Accanto a questo genere di atti umani “spontanei” (ἐκούσιοι) vi sono atti compiuti senza che la parte razionale sia in grado di intervenire. Si tratta di atti “non spontanei”, “involontari” (ἀκούσιοι) rispetto ai quali, nel caso di atti oggettivamente malvagi, il giudizio pronunciato è di pietà o perdono¹⁹. Se quindi non tutto l’agire umano è passibile di una valutazione morale in che misura è possibile fissare un criterio per distinguere ciò che può essere giudicato buono o cattivo da ciò che non può sottostare a questo giudizio?

Il criterio con cui procedere nella distinzione è costituito dalla capacità dell’uomo di assumere piena responsabilità dell’atto compiuto. L’analisi del principio (ἀρχή) che determina l’atto permette di valutarne la rilevanza morale²⁰. Nella misura in cui un atto è causato da un principio esterno al soggetto che lo compie, questo sarà compiuto malgrado l’intenzione dell’uomo che agisce, cioè in modo irresponsabile, “involontario”. Esaminando nel concreto la natura delle cause che li determinano, si possono poi distinguere due ulteriori generi di atti “involontari”: quelli compiuti per costrizione, nei quali il principio che muove l’azione è

¹⁹ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1109b 30–32. Sul senso che in questo passo hanno i termini greci ἐκούσιον ed ἀκούσιον si vedano R.A. GAUTHIER–J.Y. JOLIF, *Commentaire livres I–IV*, in ARISTOTE, *L’Éthique à Nicomaque*, vol. 2.1, pp. 168–171; J.L. AKRILL, *Aristotle on Action*, «Mind» 87 (1978), pp. 595–601, pp. 598–600. Sul passaggio dai concetti aristotelici di ἐκούσιον e ἀκούσιον a quello di volontà si veda GAUTHIER, *Introduction*, pp. 255–266.

²⁰ Cfr. AKRILL, *Aristotle on Action*, p. 600.

esterno, e quelli compiuti per ignoranza, in cui l'agente è privo della consapevolezza necessaria perché l'azione sia moralmente rilevante²¹.

Questa classificazione degli atti volontari e involontari presenta però alcuni significativi limiti. Aristotele sottolinea come non tutti gli atti possano essere così chiaramente distinti fra volontari e involontari. Prendendo in esame gli atti compiuti per costrizione si possono individuare una serie di azioni rispetto alle quali è difficile stabilire se siano pienamente "involontarie". Il caso dell'uomo costretto ad agire dal tiranno che minaccia la sua famiglia, così come quello dell'uomo che getta fuori bordo il carico di una nave minacciata da una tempesta, sono esempi di questa difficile classificazione. Si tratta di azioni miste (μικτὰ πράξεις), le quali somigliano alle azioni volontarie dal momento che quando sono compiute sono oggetto di decisione (προαίρεσις)²². In entrambi gli esempi considerati da Aristotele, il principio motore si trova nell'uomo stesso, poiché è l'uomo che decide di accondiscendere alle richieste del tiranno o di gettare il carico fuori bordo. Tuttavia questo genere di azioni non verrebbe mai scelto in condizioni normali²³.

²¹ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nichomachea*, III, 1, 1109b35–1110a 1.

²² Cfr. *ivi*, III, 1, 1110a 11–14.

²³ Nel caso delle azioni compiute sotto costrizione, per quanto esse siano simili alle azioni "volontarie", esse devono essere valutate tenendo in considerazione le condizioni entro cui vengono a determinarsi. Gli atti compiuti sotto costrizione, osserva Aristotele, per quanto in sé possano essere malvagi, in relazione alle circostanze sono in realtà dei beni. Essendo oggetto di decisione infatti sono scelti dal soggetto agente come bene strumentale in funzione del raggiungimento di un fine che è determinato proprio dalle circostanze contingenti. Dunque, conclude Aristotele, solo nel momento in cui un'azione del genere viene compiuta è possibile dire se questa è "volontaria" o meno. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 12–15. Si veda GAUTHIER – JOLIF, *Commentaire. Livres I–IV*, in Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, 2.1, p. 173.

Non rientrano invece nel campo delle azioni “involontarie” quelle compiute per impulso (θυμός) o per desiderio (ἐπιθυμία)²⁴. Se questi fossero atti compiuti senza spontaneità da parte del soggetto, occorrerebbe spiegare come sia possibile che atti non spontanei provochino piacere. Gli atti non spontanei infatti provocano dispiacere o sofferenza, mentre in modo spontaneo il soggetto ricerca il piacere²⁵. Gli atti compiuti per assecondare un desiderio, al fine di ottenere un godimento, sono quindi compiuti spontaneamente dal soggetto. Seguendo l’analisi aristotelica si conclude che gli atti non spontanei, ossia quelli rispetto ai quali non è possibile una valutazione morale, sono quelli la cui causa è completamente esterna al soggetto agente e rispetto ai quali non vi è alcun concorso da parte di chi opera²⁶.

Per quanto riguarda le azioni compiute per ignoranza Aristotele opera una netta distinzione fra l’agire per ignoranza e l’agire nell’ignoranza²⁷. L’ubriaco o l’iracondo non agiscono per ignoranza, benché si trovino in una condizione in cui ignorano le azioni che stanno compiendo. L’ignoranza rispetto alla quale è possibile parlare di non spontaneità non corrisponde, in termini aristotelici, all’incoscienza. Essa non è nemmeno l’ignoranza dei principi universali. Nella misura in cui l’ignoranza in questione riguarda ciò che è oggetto di decisione essa sussiste rispetto alle condizioni contingenti in cui un’azione si determina. Aristotele passa in rassegna le condizioni particolari che possono es-

²⁴ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1111a 24–25. Gauthier e Jolif evidenziano come questa fosse la posizione sostenuta da Euripide. Gli eroi delle tragedie di Euripide giustificavano gran parte dei loro atti come “involontari” nella misura in cui sono costretti a questo dall’impulso e dalle passioni. Cfr. GAUTHIER – JOLIF, *Commentaire. Livres I–IV*, p. 177–178.

²⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 32–33.

²⁶ Cfr. *ivi*, 1110b, 15–17.

²⁷ Cfr. *ivi*, 1110b 18–19.

sere ignorate nel compiere un'azione²⁸. Viene così messo in evidenza come l'ignoranza che rende un'azione non spontanea possa essere solo quella che riguarda ciò che si fa (ἡ πράξις) e il risultato che si persegue nel compiere un atto (οὗ ἕνεκα)²⁹. Solo quanto compiuto in conseguenza di questa ignoranza può essere considerato non spontaneo. Quindi l'ignoranza del vizioso è certamente, in termini socratici e platonici, la non conoscenza del bene, ma non corrisponde alla non spontaneità di quello che si sta facendo.

Nemesio si colloca in continuità con il discorso aristotelico e la sua trattazione viene di fatto inserita da Giovanni Damasceno all'interno del *De fide orthodoxa*³⁰. Emerge tuttavia una differenza significativa con Aristotele, rappresentata all'interpretazione in senso volontaristico dei due termini ἐκούσιον e ἀκούσιον. Come ha notato Gauthier, la teoria aristotelica dell'atto morale non presenta alcun elemento o facoltà che sia assimilabile alla volontà. Con i due termini ἐκούσιον e ἀκούσιον lo Stagiritica vuole indicare ciò che dipende da noi in modo consapevole e ciò che invece è al di fuori della nostra responsabilità³¹. Nemesio di Emesa rielabora la concezione di Aristotele prendendo in considerazione due elementi. Da un lato egli guarda alle interpretazioni che Aspasio e Alessandro di Afrodisia proposero della definizione aristotelica di azione umana come attività pro-

²⁸ Cfr. *ivi*, III, 2, 1111a 2–6. Cynthia Freeland ha notato come Aristotele tenga qui presenta una netta distinzione fra l'azione concreta che si svolge nelle diverse circostanze indicate nel passo a cui si fa riferimento, e l'azione indeterminata. Aristotele vuole qui concentrarsi sul primo tipo di azioni, nella misura in cui solo le azioni concrete hanno un carattere di volontarietà e ricadono nell'ambito della discussione sulla moralità o immoralità dell'azione. Cfr. C.A. FREELAND, *Aristotelian Actions*, «Noûs» 19 (1985), pp. 397–414, p. 399.

²⁹ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1111a 18–19.

³⁰ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, ed. Kotter, p. 95, 26–29; NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis* (PG 40), col. 728B.

³¹ Cfr. GAUTHIER – JOLIF, *Commentaire. Livres I–IV*, pp. 169–170.

priamente razionale, dall'altro prende in esame il concetto stoico di ὁρμη³². Legando questi due elementi Nemesio sottolinea come la forza motrice dell'atto non sia l'intelletto pratico mosso dal desiderio come voleva Aristotele, ma al contrario sia proprio il desiderio, l'appetito, a muovere l'azione umana³³. Le posizioni di intelletto e desiderio nel processo psicologico che determina l'atto morale vengono quindi invertite da Nemesio, così che la valutazione dell'intelletto è precedente al moto desiderativo, che si verifica solo in conseguenza di questa. Il Damasceno, ricalcando il testo di Nemesio, ne assume l'argomentazione arrivando a definire l'agire volontario come un moto determinato da un'operazione razionale³⁴.

La sfera delimitata dai termini ἐκούσιον e ἀκούσιον, nella prospettiva dei teologi cristiani, non è semplicemente quella degli atti di cui siamo pienamente responsabili o no,

³² Cfr. ASPASIUS, *In Ethica Nichomachea quae supersunt commentaria*, G. Heylbut (ed.), G. Reimar, Berlin 1884 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 19.1), p. 3, 18–19; ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, M. Wellies (ed.), G. Reimar, Berlin 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca. 2.2), p. 264, 3–5. Sul rapporto fra Nemesio e queste definizioni si veda GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, p. 68, n. 59.

³³ Si veda la dettagliata esposizione di Gauthier sull'evoluzione del concetto di ὁρμη nell'ambito della Stoa, presente in GAUTHIER, *Introduction*, pp. 244–252. Cfr. NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis* (PG 40), coll. 717C. Per un'esposizione schematica della distinzione volontario/involontario in Nemesio si veda l'introduzione di G. Verbeke e J.R. Moncho a NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, pp. LXXIX–LXXX. Sul rapporto fra la posizione di Nemesio e quella di Aristotele e dei commenti greci si veda DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, pp. 130–140. Sulla posizione di Nemesio si veda SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, p. 235.

³⁴ IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 24 (c. 38), ed. Kotter, p. 94, 2–5. Sul “volontarismo” di Giovanni Damasceno si veda M. FREDE, *John of Damascus on Human Action, the Will and Human Freedom*, in K. IERODIAKONOU (ed. by), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 63–95, in particolare p. 65.

ma quella degli atti operati sotto la spinta del desiderio che muove l'uomo. Questo scivolamento semantico va nella direzione di una lettura "volontarista" assente nell'originaria impostazione aristotelica. Tale prospettiva che associa ἑκούσιον e ἀκούσιον a "volontario" e "involontario" verrà esplicitata da Burgundio nella sua traduzione, utilizzando un lessico che lega la volontarietà degli atti al giudizio morale di lode o condanna. Si tratta di un elemento che emerge con chiarezza raffrontando il testo greco con la versione latina del giudice pisano, che qui si considera evidenziando le note presenti in C:

<p>IOHANNES DAMASCENUS, <i>De fide orthodoxa</i>, II, 24 (c. 38), ed. Kotter p. 94¹⁰⁻¹⁴.</p>	<p>IOHANNES DAMASCENUS, <i>De fide orthodoxa</i>, II, 24 (c. 38), ed. Buytaert p. 145¹³⁻¹⁸, C f. 64r.</p>
<p>Τῷ μὲν οὖν ἑκούσιῳ πάντως ἐπακολουθεῖ ἔπαινος ἢ ψόγος καὶ τὸ μεθ' ἡδονῆς πράττεσθαι καὶ τὸ αἰρετὰς εἶναι τὰς πράξεις τοῖς πράττουσιν ἢ αἰεὶ ἢ τότε, ὅτε πράττονται, τῷ δὲ ἀκούσιῳ τὸ συγγνώμης ἢ ἐλέους ἀξιούσθαι καὶ τὸ μετὰ λύπης πράττεσθαι καὶ τὸ μὴ εἶναι αἰρετὰς μηδὲ δι' ἑαυτοῦ τελεῖν τὸ πραττόμενον, εἰ καὶ βιάζοιτο.</p>	<p>Igitur, voluntarium quidem omnino sequitur laus vel vituperatio; et cum delectatione [<i>supr. C: letitia</i>] agi et eligibiles esse actus agentibus, vel semper, vel tunc cum aguntur; involuntarium [<i>supr. C: sequitur</i>] autem vel misericordia vel indulgentia dignum existimari, et cum tristitia agi, et non esse eligibiles, neque per seipsum perficere quod agitur, etsi vim patiatur.</p>

Pur declinando in chiave volontaristica la distinzione fra ἑκούσιον e ἀκούσιον, il *De fide orthodoxa* resta fedele ad

Aristotele, allorché riporta la distinzione degli atti involontari in atti compiuti per costrizione e atti compiuti per ignoranza e presenta, nel caso degli atti compiuti per ignoranza, ma esclusi dal novero degli atti involontari, l'esempio degli atti compiuti dall'uomo ebbro³⁵.

3.3. La volontà

Nell'*Ethica Nicomachea* il concetto chiave per delineare l'agire umano è quello di βούλησις. È questa una tendenza interna al soggetto verso un oggetto. Essa, come spiega Aristotele, riguarda non solo le cose che sono nella possibilità dell'uomo, ma anche quelle impossibili o che non dipendono dalle capacità del soggetto e dalle sue azioni³⁶. Essa corrisponde ad un desiderio specifico (ὄρεξις), che ha ubbidito all'intelletto e che riguarda principalmente il fine dell'azione³⁷. Il fine della vita morale corrisponde al bene³⁸. Quanto desiderato dalla βούλησις è veramente il bene o piuttosto è ciò che appare bene? Nel caso in cui si tratti del bene, risulta problematico spiegare il fatto che si possa perseguire un fine malvagio. Colui nel quale manca una retta intenzione non può avere βούλησις. Ugualmente problematico è considerare oggetto della βούλησις solo quello che appare bene al soggetto, circostanza che porterebbe ogni uomo a identificarlo con ciò che a lui reca piacere³⁹. La soluzione di Aristotele si fonda sulla collocazione del desiderio nel qua-

³⁵ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 24 (c 38), ed. Kotter, p. 95, 22–24; NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis* (PG 40), col. 725A. Cfr. DOBLER, *Indirekte Nemesiszitate bei Thomae von Aquin*, pp. 52–55.

³⁶ Cfr. *ivi*, 1111b 22–26.

³⁷ Cfr. *ivi*, 1111b 26–30.

³⁸ Cfr. *ivi*, I, 7, 1097a 28–1097b 5.

³⁹ Cfr. *ivi*, III, 4, 1113a 17–22.

dro della psicologia da lui stesso delineata: in quanto desiderio, la βούλησις è propria della parte irrazionale dell'anima. Tuttavia, Aristotele osserva che, nella prospettiva della sostanziale unità dell'anima, questo desiderio è comune a tutte le parti dell'anima, anche se in modi diversi⁴⁰. Pur rimanendo propria della facoltà irrazionale, nella misura in cui tale tendenza si rapporta alla ragione essa è βούλησις, mentre, rispetto alle facoltà irrazionali, è θυμός ο ἐπιθυμία. L'oggetto della βούλησις sarà così determinato dalla natura del rapporto fra la facoltà razionale e quella irrazionale dell'anima. Nel vizioso, in cui sono i piaceri e le passioni a guidare l'azione, ad essere oggetto del desiderio sarà ciò che appare bene. A suo giudizio infatti il piacere è sempre un bene, così come la sofferenza è sempre un male⁴¹. Il virtuoso, al contrario, valuta con la ragione ogni passaggio dell'agire, così che è capace di vedere quale sia il bene da perseguire⁴². In questo caso, dunque, la facoltà irrazionale segue la ragione, così che la βούλησις è "ragionevole" e ha per oggetto ciò che è bene⁴³.

⁴⁰ Cfr. ARISTOTELES, *De Anima*, III, 9, 432b 3–7. La potenza desiderante dell'anima resta nella sfera della facoltà irrazionale. Nella misura in cui quest'ultima può essere sottomessa alla ragione, il desiderio può essere guidato dalla ragione. Può cioè divenire, in un certo senso, partecipe della ragione e presentarsi, come osservano Gauthier e Jolif, come "desiderio ragionato o ragionevole". Cfr. GAUTHIER – JOLIF, *Commentaire livres I–IV*, p. 193; M. CANTO–SPERBER, *Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action*, in C. VIANO, G.R. DHERBEY (éd. par), *Corps et âme. Études sur le De Anima d'Aristote*, Vrin, Paris 1996 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), pp. 441–462, soprattutto pp. 450–453.

⁴¹ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1113a 25–26, 1113a 33–b2.

⁴² Cfr. *ivi*, 1113a 29–33.

⁴³ Aristotele non parla mai di volontà. Si tratta di un aspetto su cui esiste una divergenza fra gli specialisti. A sostegno dell'assenza della volontà dalla psicologia aristotelica si schierano Gauthier e MacIntyre. Cfr. ARISTOTE, *Commentaire. Livres I–IV*, p. 193 e 218; GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, p. 58–59; A.C. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Noter Dame

Giovanni Damasceno inserisce la discussione del concetto di βούλησις nel più ampio quadro dell'esame dei singoli passaggi dell'atto morale e del ruolo delle diverse facoltà in esso coinvolte. Da questo punto di vista, egli ha certamente in Nemesio un punto di riferimento, ma il suo modello principale sembra essere Massimo il Confessore⁴⁴. Il testo del *De fide orthodoxa* riporta una classificazione precisa delle diverse facoltà e potenze dell'anima coinvolte nel processo che conduce all'atto morale. L'atto morale è volontario dal momento che il suo primo, fondamentale elemento costitutivo è rappresentato da una volontà naturale, θέλησις. Si tratta di una volontà indeterminata, di una naturale tendenza al bene che ha però un carattere razionale⁴⁵. È a Massimo il Confessore che si deve l'introduzione del concetto di θέλησις come desiderio razionale (λογικὴ ὄρεξις), segnando un mutamento rispetto alla tradizione aristotelica⁴⁶. Quando questa volontà generale viene indi-

University Press, Notre Dame IN 1990, p. 111. Di avviso contrario sono studiosi come Kenny, Cfr. A.J.P. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven 1979; M.S. VACCAREZZA, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 31–38. Sulla questione si veda I. ZAVATTERO, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, in A. PALAZZO (a cura di.), *Il desiderio nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014 (Temi e Testi, 132), pp. 135–150, pp. 133–136, in particolare le nn. 7 e 11.

⁴⁴ Cfr. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, p. 52–57. Sull'atto morale in Nemesio si veda SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, pp. 237–240.

⁴⁵ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22 (c. 36), ed. Kotter p. 89, 51–53. Cfr. FREDE, *John of Damascus on Human Action*, p. 73.

⁴⁶ IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* II, 22 (c. 36), ed. Kotter p. 90, 57–59; MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula Theologica* (PG 91), coll. 12C–13A. Si vedano su questo GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, pp. 78–79; P.G RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'antropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Les éditions du CERF, Paris 2003 (Cogitatio fidei, 229), pp. 269–270.

rizzata ad un determinato oggetto essa diviene βούλησις⁴⁷. A distinguere le due volontà è quindi soltanto l'oggetto a cui guardano. Mentre la prima si presenta come una generale tensione razionale senza alcuna precisa determinazione, quasi una disposizione a volere qualcosa, la βούλησις è invece rivolta ad un preciso e specifico oggetto ed è il passaggio che dà il via alla sequenza psicologica con cui si determina l'agire umano.

La distinzione fra i due tipi di volontà è notata e registrata da Burgundio, che nel tradurre il passo si preoccupa di introdurre una serie di note che mettono in evidenza la necessità di distinguere i due concetti⁴⁸. Anche in questo caso si riporta il testo greco con a fronte la versione del traduttore pisano con le lezioni del manoscritto C.

<p>IOHANNES DAMASCENUS, <i>De fide orthodoxa</i>, II, 24 (c. 38), ed. Kotter pp. 89⁵⁵–90⁶⁴.</p>	<p>IOHANNES DAMASCENUS, <i>De fide orthodoxa</i>, II, 24 (c. 38), ed. Buytaert pp. 135⁶⁵–136⁷⁷, C ff. 59r–v.</p>
<p>Διόπερ καὶ οὕτως ὀρίζονται τοῦτο τὸ φυσικὸν θέλημα. Θέλημα ἐστὶν ὄρεξις λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ μόνων ἡρτημένη τῶν φυσικῶν. Ὡστε ἡ μὲν θέλησις ἐστὶν αὐτὴ ἡ φυσικὴ καὶ λογικὴ ὄρεξις, ἡ ἀπλῆ δύναμις· ἡ γὰρ τῶν ἀλόγων</p>	<p>Ideoque et sic determinant [<i>supr.</i> C: difiniunt] hanc naturalem voluntatem [<i>supr.</i> C: thelima idest]: thelima (id est voluntas) est appetitus [<i>supr.</i> C: desiderium] rationalis et vitalis, ex solis dependens naturalibus. Quare thelisis (id est voluntas) quidem est</p>

⁴⁷ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22, (c. 36), ed. Kotter p. 90, 60–61.

⁴⁸ Cfr. ZAVATTERO, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, pp. 138–141.

<p>ὄρεξις μὴ οὐσα λογικὴ οὐ λέγεται θέλησις. Βούλησις δὲ ἐστὶ ποιὰ φυσικὴ ἢ γουν φυσικὴ καὶ λογικὴ ὄρεξις τινος πράγματος. Ἐγκείται μὲν γὰρ τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ δύναμις τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι. Ὅτε οὖν φυσικῶς κινήθῃ αὐτὴ ἢ λογικὴ ὄρεξις καὶ ἔφεσις τινος πράγματος λογικῆ.</p>	<p>ipse naturalis et vitalis et rationalis appetitus omnium naturae constitutivorum, simplex virtus. Qui aliorum enim appetitus, non existens rationalis, non dicitur thelisis (id est voluntas). Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelisis (id est voluntas), scilicet naturalis et rationalis appetitus alicuius rei. Nam iniacet [<i>supr. C: inest</i>] quidem hominis animae virtus rationaliter appetendi [<i>supr. C: concupiscendi</i>]. Cum igitur naturaliter motus fuerit ipse rationalis appetitus ad aliquam rem, dicitur bulisis (id est voluntas [<i>supr. C: consiliatio</i>]). Bulisis (id est voluntas [<i>supr. C: consiliatio</i>]) enim est appetitus et desiderium cuiusdam rei rationalis [<i>supr. C: vel rationale</i>].</p>
--	--

Per i termini βούλησις e θέλησις Burgundio utilizza due traslitterazioni, *bulisis* e *thelisis* che vengono associate al concetto di *voluntas* con un inciso inserito nel corpo della traduzione. Il traduttore si preoccupa, tuttavia, di precisare come il primo termine, *bulisis*, indichi una volontà che suppone l'esercizio della ragione e del giudizio. Lo fa con la

nota soprascritta *consiliatio* che collega la *bulisis* ad un atto di valutazione razionale delle opzioni possibili per l'agente.

3.4. Deliberazione e scelta

Si è visto come per Aristotele la βούλησις riguardi il fine dell'azione. In conseguenza di ciò, essa non determina direttamente l'agire umano, compito questo dell'altra componente dell'attività umana, la decisione (προαίρεσις)⁴⁹. La προαίρεσις è un elemento proprio delle azioni spontanee, anche se la spontaneità non coincide con essa. Spontaneo è infatti anche l'atto compiuto dagli animali e dai fanciulli, che però non agiscono in conseguenza di una decisione. Essa non è identificabile né con il desiderio, né con un impulso, ma ha certamente a che fare con la ragione e con il rapporto fra questa e le passioni⁵⁰. Il coinvolgimento della facoltà razionale nella decisione esclude che quest'ultima possa essere intesa come un mero impulso, così come non può essere identificata con la βούλησις, dal momento che

⁴⁹ Sul senso del termine προαίρεσις si è molto discusso. Gauthier e Jolif attribuiscono ad essa il significato di decisione preliminare all'azione. Cfr. GAUTHIER – JOLIF, *Commentaire livres I-IV*, pp. 197–198. Secondo l'analisi di Gourinat invece la προαίρεσις è successiva alla deliberazione, dal momento che si può decidere solo rispetto a ciò che è stato in precedenza deliberato. Cfr. J.B. GOURINAT, *Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne*, in G. ROMÉYER DHERBEY, G. AUBRY (éd. par), *L'excellence de la vie. Sur «l'Éthique à Nicomaque» et «l'Éthique à Eudème» d'Aristote*, Vrin, Paris 2002 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), pp. 94–124, in particolare pp. 98–105.

⁵⁰ Il vizioso, come si è visto, è colui nel quale prevale la tendenza delle passioni rispetto a quella della ragione, così che si può dire che egli compie ciò che desidera, ma non ciò che ha deciso. Inoltre il desiderio è legato al provare piacere o sofferenza, mentre la decisione riguarda non solo ciò che è piacevole, ma ciò che è anche utile e buono. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1111b 15–18; II, 2, 1104b 30 – 1105a 1.

non si può decidere il fine dell'azione, né decidere riguardo a cose impossibili. La προαίρεσις ha per oggetto solo quanto è in pieno potere dell'uomo e i mezzi necessari a conseguire un determinato fine⁵¹. Essa è poi ben distinta dall'opinione (δόξα), nella misura in cui quest'ultima può avere per oggetto anche le cose impossibili e inoltre può essere vera o falsa, ma non buona o cattiva, come invece è il caso della decisione⁵².

Secondo Aristotele, un utile suggerimento relativo alla natura della decisione viene dal nome stesso di προαίρεσις, il quale indica che oggetto della decisione è ciò che si stabilisce di fare prima di tutto il resto (πρὸ ἐτέρων αἰρετόν)⁵³. Per poter determinare questo oggetto della decisione occorre una valutazione razionale dello stesso. Aristotele introduce così il concetto di deliberazione (βουλή), cioè di un calcolo (λογισμὸς) razionale. Su cosa dunque si delibera? Non può essere certo oggetto di deliberazione (βουλή) quanto è immutabile o ciò che accade per necessità. Quanto è regolato dalle leggi del mondo fisico, ad esempio gli oggetti matematici, è perciò escluso dalla deliberazione. In generale ogni cosa che rientra sotto la sfera di competenza delle scienze non è oggetto di deliberazione, che invece si rivolge a ciò che noi facciamo di nostra iniziativa, ad esempio le questioni mediche o gli affari, o il modo di governare

⁵¹ Sulla distinzione fra προαίρεσις e βούλησις si veda GOURINAT, *Délibération et choix*, pp. 111–114.

⁵² Del resto la bontà o malvagità dell'oggetto della nostra decisione ha un'influenza morale che invece non ha la bontà o malvagità dell'oggetto della nostra opinione. Dall'opinione infatti non consegue l'azione, che invece dipende dalla decisione. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1111b 30 – 1112a 5.

⁵³ Cfr. *ivi*, 1112a 15–17. Sul calcolo razionale in rapporto al fine si veda ARISTOTELES, *De Anima* III, 10, 433a 14.

una nave⁵⁴. L'oggetto della deliberazione sono gli atti che non hanno regole ben precise che li governino⁵⁵. Occorre cioè che la via da seguire nell'agire sia indeterminata; in tal modo la ragione può indagare sui mezzi opportuni e commisurati al fine che il desiderio stabilisce.

Il carattere della deliberazione, per come è qui descritto, si accorda con la distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico che Aristotele presenta nel VI libro della *Nicomachea* e nel *De Anima*⁵⁶. L'indagine sulla natura e sulle sue leggi, così come ogni indagine scientifica, è compito di un'attività razionale propria dell'intelletto speculativo. La valutazione di quanto invece attiene all'agire umano e di ciò che può essere oggetto di azione, è compito proprio dell'intelletto pratico. La deliberazione costituisce quindi la componente prettamente razionale dell'agire umano ed interviene solo in rapporto ad un fine posto dal desiderio "ragionevole"⁵⁷. L'oggetto della deliberazione – vale a dire i mezzi – coincide con quello della decisione, che pertanto può essere definita come un desiderio deliberato (βουλευτική ὁρεξις) di cose che sono in nostro potere⁵⁸.

Nemesio aveva concepito la deliberazione nei termini aristotelici di una ricerca e di un esame dei mezzi per rag-

⁵⁴ Cfr. *ivi*, 1112a 34 – b 8.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, 1112b 8–9. Cfr. GOURINAT, *Délibération et choix*, pp. 117–119.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, VI, 1, 1139a 5–15; *Id.*, *De Anima*, III, 10, 432a 13–15.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, III, 1112b 11–16.

⁵⁸ Il fine posto dal desiderio rappresenta quindi il punto di partenza per l'attività razionale dell'intelletto pratico, per il suo "calcolo". Cfr. ARISTOTELES, *De Anima*, III, 10, 433a 15–20. In seguito a questa attività razionale, la deliberazione appunto, si determina la decisione, ossia l'atto umano. Nel quadro della determinazione delle causa dell'attività umana vi è quindi un accordo fra desiderio e intelletto pratico, che spiega perché si possa parlare di "desiderio deliberato". Cfr. C. CHAMBERLAIN, *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics*, «Transactions of the American Philological Association» 114 (1984), pp. 147–157, pp. 151–153.

giungere il fine⁵⁹. Giovanni Damasceno rivede profondamente questa concezione. Il *De fide orthodoxa* adotta una distinzione di diverse operazioni, l'una seguita dall'altra: la ricerca (ζήτησις), l'esame (σκέψις) e la deliberazione (βούλευσις)⁶⁰. Si ha così una successione di operazioni alla cui conclusione si colloca il giudizio (κρίσις) a cui, nello schema del Damasceno, segue la γνώμη⁶¹. Quest'ultimo concetto viene desunto direttamente da Massimo il Confessore, il quale l'aveva definito come una sorta di *habitus* della volontà umana che permette all'uomo di considerare le circostanze contingenti in cui deve realizzare l'azione⁶².

Giovanni Damasceno, pur accettando la definizione di γνώμη data da Massimo, si discosta dal Confessore per la collocazione da attribuire ad essa nello schema dell'agire umano. Introducendo questo concetto Massimo si era proposto di spiegare come sia possibile il passaggio dalla volontà indefinita ad una volontà specifica, determinata rispetto all'oggetto desiderato. Ispirandosi in una certa misura al concetto aristotelico di decisione Massimo precisa

⁵⁹ Cfr. NEMESIOS DE EMESA, *De natura hominis*, (PG 40), cap. 34, col. 736 B–C. Sulla βούλευσις in Nemesio e sul suo rapporto con Aristotele e i commenti greci si vedano DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, pp. 144–146; SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, pp. 237–238. Quella operata a partire da Nemesio è una riconsiderazione della dottrina aristotelica relativa all'agire morale all'interno di un quadro teologico di ispirazione platonica. Si tratta di una impostazione che è perfattamente coerente con il panorama filosofico tardo antico e patristico. Su questo si veda il saggio di D.J. O'MEARA, *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, «Phronesis» 51.1 (2006), pp. 74–90.

⁶⁰ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22, (c. 36), ed. Kotter p. 90, 75–76. Si tratta di uno schema che Giovanni trae da Massimo il Confessore, il quale rompe l'unità concettuale della βούλη per proporre questa successione di tre distinti atti di natura prettamente intellettuale

⁶¹ Cfr. FREDE, *John of Damascus on Human Action*, pp. 85–88.

⁶² Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22, (c. 36), ed. Kotter p. 90, 77–80.

come nella volontà umana vi sia di una sorta di *habitus*: la γνώμη. Si tratta di una disposizione acquisita liberamente dall'uomo, in ragione della quale il soggetto è spinto a considerare le circostanze contingenti in cui agisce, primo passo verso la realizzazione di un'azione⁶³. Secondo Giovanni Damasceno, invece, la γνώμη non può essere collocata come legame fra θέλησις e βούλησις. Più fedele in questo al concetto aristotelico di *habitus*, il Damasceno mette in evidenza come, in quanto disposizione acquisita, la γνώμη necessiti non solo dei giudizi della ragione o della semplice attività della volontà naturale rivolta all'universale. Occorre che l'uomo sia capace di amare quanto disposto dalla ragione e abbia l'intenzione di sceglierlo. In questo modo si determinano le condizioni perché sia possibile acquisire una disposizione che possa essere principio di disposizioni future⁶⁴. La γνώμη si colloca quindi in una fase successiva all'intervento della βούλησις ed ha alle sue spalle altri atti mentali che la rendono possibile.

A questo punto del processo psicologico dell'atto umano si colloca la προαίρεσις, intesa come scelta compiuta rispetto al risultato del ragionamento dell'intelletto pratico. Giovanni Damasceno sembra in questo assai vicino alla concezione aristotelica di scelta, una nozione che, in accordo con Massimo il Confessore, distingue dalla ὁρμή, ritenuta invece come un atto distinto e successivo⁶⁵. La

⁶³ Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula Theologica* (PG 91), col. 17 C. Sul concetto di γνώμη in Massimo il Confessore si vedano GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, p. 79–80; RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, p. 272.

⁶⁴ Cfr. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, p. 80.

⁶⁵ IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22 (c. 36), ed. Kotter pp. 90, 80–91, 2. Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica* (PG 91), col. 24 A. Sul concetto di *proairesis* secondo Massimo il Confessore si vedano GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, pp. 72–73; RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, p. 274.

scelta si opera rispetto a quanto è stato giudicato ed è in seguito ad essa che si determina una tensione verso quanto è stato scelto⁶⁶.

In chiusura del capitolo precedente si è visto come Burgundio abbia cercato di rendere in latino la terminologia di questo passo cruciale nell'analisi dell'agire morale che si ritrova nel *De fide orthodoxa*⁶⁷. Vale la pena richiamare ancora una volta il fatto che, di fronte alla complessità concettuale e lessicale che il passo pone, il traduttore abbia scelto di introdurre nel testo e a margine del testo una serie di annotazioni esplicative. Da un lato si ribadisce il senso "volontaristico" di un termine come *bulisis*, precisando però che si tratta della volontà che opera in conseguenza di un vaglio razionale delle opzioni possibili (*consiliatio*). In questo senso va anche la precisazione semantica che accompagna un termine come *voluntabile*, che Burgundio intende impiegare con riferimento a quanto è oggetto di desiderio e nello specifico di desiderio razionale⁶⁸. L'annotazione: «uel quod desideratur consiliabile», indica infatti una realtà che è oggetto del desiderio della volontà in quanto è stata oggetto di un vaglio razionale. Allo stesso modo il traduttore pisano si preoccupa di spiegare che quella che egli traduce

⁶⁶ Giovanni Damasceno segue Massimo il Confessore e si discosta in questo da Nemesio di Emesa. Quest'ultimo, infatti, aveva inteso il concetto di προαίρεσις come sinonimo della ὁρμή stoica. Sulla scorta della interpretazione di Aspasio e Alessandro egli aveva considerato la decisione come una sorta di appetito successivo alla attività della deliberazione. Cfr. NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis*, (PG 40), cap. 27, col. 705A; ASPASIIUS, *In Ethicam Nichomacheam*, p. 75, 3–5. Cfr. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, pp. 69–70. Nell'interpretazione di Nemesio la προαίρεσις è così costituita da un misto di deliberazione, giudizio e desiderio Cfr. NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis*, (PG 40), cap. 33, col. 733B. Massimo considera invece la προαίρεσις e la ὁρμή come due atti distinti.

⁶⁷ Si veda la chiusura del capitolo precedente a pp. 68–74.

⁶⁸ C f. 60r. Vedi sopra p. 71.

col termine *eligere* è l'azione dello scegliere fra più possibilità, come spiega la nota: «uel optare»⁶⁹.

3.5. Un modello di psicologia dell'atto morale

La complessa e profonda opera di mediazione culturale che lega la psicologia morale aristotelica a quella esposta nel *De fide orthodoxa* rende ragione sia delle affinità esistenti che delle differenze che separano Aristotele e Giovanni Damasceno. La evidente matrice aristotelica del testo del teologo cristiano si accompagna alla imprescindibile influenza esercitata dalle opere di chi, prima di lui, si era già confrontato con il contenuto dell'*Ethica Nicomachea*.

Nel momento in cui sia il testo aristotelico che il *De fide orthodoxa* circolano nelle versioni di Burgundio nei centri culturali europei, tutta la ricchezza concettuale delle analisi della psicologia morale entra nel dibattito teologico latino. Un parallelo fra il modello aristotelico dell'*Ethica Nicomachea* e quello presentato nel *De fide orthodoxa* permette di mostrare cosa si trovavano di fronte gli autori del primo XIII secolo⁷⁰.

⁶⁹ C f. 60r. Vedi sopra p. 72.

⁷⁰ Il passo in cui chiaramente Aristotele riassume il proprio schema recita, nella traduzione di Burgundio: «Exsistente autem voluntario quidem finis (*inter*: genitivus), consiliabiles autem et eligibiles, eorum que ad finem, que circa hec operationes secundum eligenciam erunt et voluntarie» ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, (AL, 26.2), III, 7, 1113b, 3–5, p. 32, 23–25. Il testo del Damasceno propone invece una descrizione del processo dell'atto morale e dei suoi passaggi nel citato passo del capitolo 22 del secondo libro del *De fide orthodoxa*. Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22 (c. 36), ed. Buytaert, pp. 135, 67–136, 73 e pp. 137, 89–95, 100.

Aristotele	Giovanni Damasceno
voluntas (βούλησις)	thelisis (θέλησις) bulisis (βούλησις) inquisitio (ζήτησις) scrutatio (σκέψις)
consilium (βούλευσις)	consilium/consiliatio (βούλευσις) iudicium (κρίσις) sententia (γνώμη)
Proeresis/electio (προαίρεσις)	electio (προαίρεσις) impetum (ὄρμη) usum (χρῆσις)

Considerando la parte “aristotelica” dello schema, occorre notare come la struttura della psicologia dell’atto morale abbia il suo elemento centrale nella *voluntas* (βούλησις), cioè in quello che per lo Stagirita è un desiderio assoggettato alla ragione. Il ricorso al termine latino *voluntas* nella resa della terminologia aristotelica introduce un orientamento volontarista che nel testo greco è assente. In particolare Aristotele non pensa ad una “facoltà” della volontà,

quanto piuttosto ad un rapporto fra desiderio, inteso come fra tendenza verso il fine, e intelligenza⁷¹. Lo Stagirita si allontana dall'intellettualismo socratico e platonico, sostenendo che l'elemento chiave dell'agire umano è costituito da una tensione razionale da cui conseguono i passaggi successivi: la deliberazione o il giudizio pratico prima, la scelta poi⁷². L'intelletto pratico ha certamente un compito di grande rilievo, e in una certa misura concorre a determinare l'agire morale. Tuttavia esso non opera da solo. Per poter determinare un'azione è necessaria la presenza del desiderio che può dare origine ad un'azione anche senza l'intervento della ragione⁷³. La valutazione che l'intelletto propone attraverso la facoltà rappresentativa non è sufficiente a determinare un'azione. Si può infatti conoscere che cosa sia la salute, senza per questo perseguirla e adottarla come fine. Dal momento che all'origine dell'atto umano c'è il desiderio del bene⁷⁴, è l'intervento di una diversa potenza dell'anima, quella desiderante, a determinare l'avvio del processo psicologico che porta all'atto. Il desiderio si presenta sotto forme diverse in relazione alla parte dell'anima a cui è riferito⁷⁵. È il desiderio che partecipa di ragione, cioè la *voluntas*, a determinare l'azione virtuosa, poiché essa ha per oggetto il bene valutato dall'intelletto pratico che diviene il fine dell'azione. Questo desiderio ragionevole spinge l'intelletto pratico a “calcolare e ragionare” (*consilium*) sui mezzi opportuni per il conseguimento del fine prefissato.

⁷¹ Cfr. ROBIGLIO, *L'impossibile volere*, p. 132.

⁷² Cfr. CANTO-SPERBER, *L'imagination dans la philosophie de l'action*, pp. 451–452.

⁷³ Cfr. ARISTOTELES, *De Anima*, III, 10, 433b 23–27. Cfr. G. PEARSON, *Aristotle on Desire*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 170.

⁷⁴ Cfr. ivi, III, 9, 433a 5.

⁷⁵ Si tratta del θυμός, dell'ἐπιθυμία e della βούλησις. Cfr. ivi, III, 10, 433a 22–26; 11, 434a 12–16.

Il risultato di questo calcolo è l'oggetto della decisione (*electio/προαίρεσις*), la quale chiude il processo e dà origine all'azione. La decisione si determina così come un atto proprio dell'intelletto pratico. Essa è dunque la causa diretta dell'azione e si presenta come atto dell'intelletto pratico che giudica e ordina⁷⁶, sulla spinta del desiderio razionale⁷⁷, di adottare i mezzi commisurati al fine indicato dal desiderio soddisfacendolo⁷⁸.

Guardando allo schema del *De fide orthodoxa*, è possibile cogliere la serie di passaggi concettuali che nel corso dei secoli hanno modificato l'impianto aristotelico. I punti centrali dello schema restano il ruolo della volontà e quello della scelta, ma i passaggi ulteriori che vi sono inseriti sono frutto di una precisa interpretazione dell'esposizione aristotelica. Sviluppando l'idea della *bulisis* come desiderio razionale, Nemesio di Emesa e Massimo il Confessore prima, Giovanni Damasceno poi, giungono a concepire la volontà come elemento proprio della ragione. In questo quadro si spiega la distinzione fra un grado superiore e più indeterminato della volontà (*thelisis*) e un grado inferiore e determinato (*bulisis*). Riguardo poi al concetto aristotelico di deliberazione, il *De fide orthodoxa* assume una prospettiva assai diversa da quella aristotelica. Il Damasceno segue Massimo il Confessore e considera ricerca (*inquisitio*) ed esame (*scrutatio*) non come parte del processo deliberativo, ma come atti da compiere in successione che precedono la vera e propria *consiliatio*. Per Aristotele invece vi era la sola *consiliatio*, concepita come processo unitario che

⁷⁶ Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 11, 1143a 8.

⁷⁷ Cf. ARISTOTELES, *De Anima*, III, 10, 433a 13–21.

⁷⁸ Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI, 1139b 4–5. Si vedano CHAMBERLAIN, *The Meaning of Prohairesis*, p. 153; GOURINAT, *Délibération et choix*, p. 120.

raccoglieva in modo inscindibile anche ricerca ed esame. Nello schema del Damasceno alla *consiliatio*, segue poi un ulteriore passaggio, la disposizione (*sententia*) nei confronti di quanto è stato deliberato, che fa da premessa alla scelta (*electio*). Gli ultimi due passaggi costituiscono gli atti necessari al compimento dell'azione: il desiderio (*impetum*) di mettere in pratica quanto è stato scelto e l'effettivo uso di questo (*usum*).

La diffusione della traduzione di Burgundio

La traduzione latina del *De fide orthodoxa* offre dunque un insieme di idee e concetti che apportano numerose novità allo studio della psicologia dell'atto morale. La ricezione dei contenuti terminologici e dottrinali del testo conosce tuttavia una dinamica articolata che occorre esaminare per comprendere l'impatto sugli sviluppi relativi al discorso morale. Sebbene la traduzione di Burgundio data al 1153/1154 e sia legata ad una richiesta di Eugenio III, gli autori della seconda metà del XII secolo guardano con interesse soltanto ad una porzione dell'opera, quella relativa alla dottrina trinitaria e alla cristologia. È solo con i teologi del secolo successivo, legati all'ambiente universitario parigino e alla neonata *Facultas theologiae*, che è chiaramente attestata la fortuna dei capitoli del *De fide orthodoxa* in cui si discute dell'agire morale. Occorre guardare ad un testo come la *Summa Aurea* (1220) di Guglielmo di Auxerre, e poco dopo agli scritti di autori come Filippo il Cancelliere, Alessandro di Hales, Ugo di Saint-Cher e Guglielmo d'Alvernia per trovare un'attenta considerazione e discussione delle dottrine del Damasceno.

Questa ricezione, per così dire posticipata, dei contenuti morali del testo tradotto da Burgundio si inquadra in quella evoluzione del dibattito teologico che segna tutta la metà del XII secolo e focalizza l'attenzione su questioni dogmatiche e non su quelle etiche e morali. Parallelamente al problematico confronto col testo del Damasceno su temi come l'incarnazione o i rapporti fra le persone della Trinità, il discorso morale si costruisce seguendo direttrici consolidate nei decenni precedenti e poggiando prevalentemente sull'*auctoritas* agostiniana e su quella di Boezio. Si tratta di un quadro storico e dottrinale che occorre richiamare per comprendere quanto il confronto col *De fide orthodoxa* incida sulla riformulazione dell'esame dell'agire morale e del libero arbitrio nei teologi parigini dei primi decenni del secolo successivo.

4.1. La cristologia del Damasceno e il libero arbitrio di Agostino

Il legame fra la traduzione dell'opera del Damasceno e il pontificato di Eugenio III rappresenta un dato significativo per comprendere le modalità di circolazione del testo nel contesto intellettuale latino del XII secolo. È noto che il primo autore a servirsi dei contenuti del *De fide orthodoxa* è Pietro Lombardo, che cita il testo in vari passaggi delle sue *Sententiae*¹. Come è stato osservato da Jacques-

¹ La letteratura sul punto è assai ampia. Il primo sistematico esame dei rapporti fra il *De fide orthodoxa* e le *Sententiae* e dell'uso che in quest'ultima opera si fa del testo tradotto dal giudice pisano si trova in DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, pp. 374–385 e 410–412. Lo studio di De Ghellinck mostrava, inoltre, come lo stretto legame fra le *Sententiae* e la traduzione di Burgundio abbia un'attestazione anche nella tradizione manoscritta, che, soprattutto nel XIII e XIV secolo, presenta il testo del Damasceno

Guy Bougerol, il *magister* appare ben consapevole della novità di questa *auctoritas* rispetto al panorama delle fonti disponibili in lingua latina per lo sviluppo del discorso teologico². Lo si coglie in modo esplicito allorché, nel primo libro delle *Sententiae*, discutendo del corretto uso di termini come *essentia* e *natura* riguardo alle persone della Trinità, il Lombardo riporta la posizione del Damasceno e la discute. È qui che inserisce un richiamo proprio al legame fra la circolazione del testo del padre greco in traduzione latina e papa Eugenio III quale committente della traduzione, come garanzia della ortodossia e della autorevolezza del contenuto dell'opera. Si legge infatti:

con il titolo di *Sententiae* mutuato proprio dello scritto del Lombardo, cfr. *Ibidem*, pp. 414–415. Considerazioni rilevanti si ritrovano anche nell'introduzione all'edizione critica delle *Sententiae*. Cfr. I. BRADY, *Prolegomena*, in *Magistri Petri Lombardi, Sententiae in IV libris distinctae*, 2 voll., Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1971–1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4–5), vol. 1, p. 121* e vol. 2, pp. 13*–18*. Si veda poi J.-G. BOUGEROL, *The Church Fathers and the Sentences of Peter Lombard*, in I. BACKUS (ed. by), *The Reception of the Church Fathers. From the Carolingians to the Maurists*, 2 voll., E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1997, vol. 1, pp. 113–164. Sulla figura di Pietro Lombardo e sulla costruzione del suo pensiero teologico la letteratura è amplissima. Si vedano tuttavia J. DE GHELLINCK, *Pierre Lombard*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey, Paris 1935, vol. 12, coll. 1941–2019, che riprende e sviluppa questi contenuti nel suo *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, pp. 113–296; I. BRADY, *Pierre Lombard*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 12 (1986), coll. 1604–1612; M. COLISH, *Peter Lombard*, E.J. Brill, Leiden 1994 (Brill's Studies in Intellectual History, 41); PH. W. ROSEMANN, *Peter Lombard*, Oxford University Press, New York 2004 (Great Medieval Thinkers Series); F. SIRI, *Pietro Lombardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da "G. Treccani", Roma 2015, pp. 501–504. Si vedano inoltre PH. W. ROSEMANN, *New Interest in Peter Lombard: the Current State of Research and Some Desiderata for the Future*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 72 (2005), pp. 133–152 e Id., *The Story of a Great Medieval Book. Peter Lombard's Sentences*, University Press of Toronto, Peterborough 2007.

² Cfr. BOUGEROL, *The Church Fathers and the Sentences of Peter Lombard*, pp. 142–143.

Ioannes Damascenus, inter Graecorum doctores magnus, in libro quem de Trinitate scripsit, quem et Papa Eugenius transferri fecit³.

³ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, in Magistri Petri Lombardi, *Sententiae in IV libris distinctae*, 2 voll., Editiones Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1971–1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4–5), vol. 1, d. 19, cap. 8, p. 167, 21–23. Il rapporto fra Eugenio III e il Lombardo sembra rappresentare un elemento importante nella biografia del *magister*. Risale certamente al periodo del soggiorno del papa in Francia fra 1147 e 1148. Stando ad una testimonianza di Pietro Comestor, allievo del Lombardo, quest'ultimo sarebbe stato interpellato proprio dal papa sulla questione della retta interpretazione di Mt 18, 15–17. Si legge infatti in una *quaestio del Comestor*: «Praeceptum praelato quod corrigat illum inter se et illum solum [Matth. 18, 15–17]. Quod si perseveravit, adhibeat tanquam publicanum et ethnicum. Cum ergo vocavit primo illum solum, aut negabit, aut confitebitur. Si negaverit, quid agendum? Vocabitne testes? Sed cuius rei testes erunt? Negationis. Queritur ergo ubi standum est. Super hoc interrogantus Magister noster a Papa Eugenio et consultus (dubitabat enim inde Eugenius), respondit quod si negaverit, cum a solo praelato inquiritur, ibi standum est sacerdoti, etsi sciat pro certo illum esse reum. Inquit enim quod si tunc vocaret alios, et ostenderet eis, proditor esset sceleris fratris sui, non corrector. Si autem confitetur illi soli, et vocatis aliquibus negat, iterum ibi standum est», in *Quaestiones Magistri Odonis Senonensis*, in J.B. PITRA (ed.), *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*, Typis Tusculanis, Paris–Frascati 1888, vol. 2, p. 142. Sulle questioni attribuite a Pietro Comestor si veda I. BRADY, *Peter Manducator and the Oral Teachings of Peter Lombard*, «Antonianum» 41 (1966), pp. 454–490; F. SIRI, *Le Quaestiones attribuite a Pietro Comestor*, in G. DAHAN (éd. par), *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2013 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 12), pp. 191–223. Nello stesso periodo, fra 1147 e 1148, Pietro Lombardo è coinvolto nel sinodo di Reims, che doveva giudicare sulla ortodossia della dottrina trinitaria di Gilberto di Poitiers e che venne presieduto proprio da Eugenio III. Stando alla descrizione della *Historia Pontificalis* attribuita a Giovanni di Salisbury, il Lombardo era presente al sinodo in qualità di stimato *magister*. Cfr. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis (Memories of the Papal Court)*, M. Chibnall (ed.), Nelson and Sons, London 1956 (Medieval Texts), c. 8, p. 16. Sul sinodo di Reims e il coinvolgimento del Lombardo si vedano N.M. HARING, *Notes on the Council and Consistory of Rheims (1148)*, «Mediaeval Studies» 28 (1966), pp. 39–59.

Scorrendo il testo delle *Sententiae* il Damasceno ritorna per venticinque volte con citazioni che tuttavia vengono da una specifica parte del *De fide orthodoxa*, ossia i capitoli 49–52 nei quali si trova una disamina dei nodi teologici relativi all’incarnazione e al rapporto fra natura umana e natura divina del Cristo. Si tratta di un interesse che trova riscontro nella distribuzione che le citazioni hanno nei quattro libri dell’opera di Pietro Lombardo, dal momento che ben sedici citazioni si concentrano nel libro III, nel quale si trovano discussi i nodi dottrinali della cristologia.

La novità rappresentata dal contenuto del testo tradotto da Burgundio è uno dei fattori che è all’origine delle discussioni relative alla ortodossia della dottrina del Lombardo riguardante il rapporto fra natura umana e natura divina. Ampia è la letteratura scientifica su questo punto, che ha permesso di chiarire come le contestazioni di molti degli oppositori e dei critici del Lombardo, da Gerhoh di Reichersberg a Giovanni di Cornovaglia fino a Gualtiero di san Vittore, si concentrassero esattamente sull’uso del testo del Damasceno fatto dal *magister*⁴. In tal modo l’impatto delle

⁴ N. HÄRING, *The Eulogium ad Alexandrum Papam tertium of John of Cornwall*, «*Mediaeval Studies*» 13 (1951), pp. 253–300; P. GLORIEUX, *Le Contra quatuor labyrinthos Franciae de Gauthier de Saint-Victor*, «*Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*» 19 (1952), pp. 187–335; L.O. NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta’s Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the period 1130–1180*, E.J. Brill, Leiden 1982 (*Acta theologica Danica*, 15). Un quadro complessivo ed ampio delle controversie attorno alla cristologia del Lombardo e al suo uso dei contenuti del *De fide orthodoxa* si trova in P.B. ROSSI, *Contra Lombardum: reazioni alla cristologia di Pietro Lombardo*, in *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno storico internazionale*, pp. 123–191; C. MEWS, C. MONAGLE, *Peter Lombard, Joachim of Fiore and the Fourth Lateran Council*, «*Medioevo*» 35 (2010), pp. 81–122; C. MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy in Twelfth-Century Religious Discourse: Peter Lombard’s Sentences and the Development of Theology*, Brepols, Turnhout 2013 (*Europa Sacra*, 8).

Sententiae e del suo contenuto sugli sviluppi del discorso teologico in ambito latino appare fortemente condizionato dalle modalità di ricezione del *De fide orthodoxa* adottate dal Lombardo.

Si tratta di un punto che emerge già nella sensibilità della generazione del *magister*, che si trova impegnata nel confronto critico che riguarda le questioni dottrinali che concernono i dogmi di fede. Lo sottolinea in modo esplicito il prologo delle *Glossae super Sententias* dello Ps.–Pietro di Poitiers che, riguardo al contenuto dei quattro libri delle *Sententiae*, osserva:

Summa diuine pagine in credendis consistit et agendis, id est, in fidei assertione et morum confirmatione. [...] De hiis ergo Magister in hoc suo opere, sed generaliter et specialiter. Generaliter de agendis, specialiter de credendis. Dissentiunt enim sibi multi in credendis, pauci vero vel nulli in agendis. Verbi gracia: Magister dicit unum Deum esse in Trinitate et eundem tres esse personas, plures esse personarum proprietates et eas esse personas; alii contradicunt. Agit ergo Magister in hoc libro de pertinentibus ad fidem plurimas introducens auctoritates, que ab aliis late et diffuse dicte sunt complicans sub compendio et breuitate⁵.

⁵ PS.–PETRUS PICTAVIENSIS, *Glossae super Sententias, Prologus*, edito in R. SACCENTI, *The Materia super libros Sententiarum Attributed to Peter Comestor: Study of the Text and Critical Edition*, «Bulletin de philosophie médiévale» 54 (2012), pp. 155–215, pp. 208, 10 – 209, 14. Sulle *Glossae* dello Ps.–Pietro di Poitiers si vedano O. LOTTIN, *Le prologue des Gloses sur les Sentences attribuées à Pierre de Poitiers*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 7 (1935), pp. 70–73, ripubblicato col titolo *À propos des Glossae super sententias attribuées à Pierre de Poitiers*, in ID., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. 6, pp. 119–124; A.M. LANDGRAF, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, A.–M. Landry (éd.) et L.–B. Geiger (trad.), Institut d'études médiévales, Montréal – Paris 1973; K. EMERY JR., A.I. IRVING, S.M. METZGER, C.M. JONES, *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later Twelfth and Early Thirteenth Centuries. The Joseph N. Garvin Papers (I)*, «Bulletin de philosophie médiévale» 47 (2005), pp. 12–70; ID., *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later Twelfth and*

La distinzione fra le aspre polemiche che riguardano quanto, nell'opera del Lombardo, riguarda le questioni dogmatiche e il sostanziale accordo che invece è relativo alle questioni etiche e morali riflette in modo efficace il quadro della valutazione delle *Sententiae* nella seconda metà del XII secolo e delle conseguenze di una ricezione del *De fide orthodoxa* che in questi decenni si limita al solo discorso cristologico. Riguardo al discorso morale, segnatamente a quello sul libero arbitrio, il Lombardo non fa alcun riferimento al contenuto del testo tradotto da Burgundio e costruisce invece il proprio *argumentum* facendo appello a testi autoritativi che già erano presenti nella trattazione teologica a lui precedente e coeva.

Il tema è affrontato nel secondo libro, in stretta connessione con la questione del peccato originale e del rapporto fra condizione prelapsaria e condizione postlapsaria dell'uomo. Nel corso delle *distinctiones* 24 e 25 il Lombardo espone e analizza due distinte definizioni di libero arbitrio che trae da tradizioni autoritative distinte. In primo luogo egli presenta una definizione che fonde assieme elementi di matrice agostiniana e che trae da una tradizione teologica presente nella scuola di Laon. Secondo questa definizione il libero arbitrio sarebbe da intendere come facoltà che vede operare assieme ragione e volontà per orientare l'azione verso il bene o il male con un ruolo determinante della grazia divina come supporto per la scelta del bene. Si legge nel testo:

Early Thirteenth Centuries. The Joseph N. Garvin Papers (II), «Bulletin de philosophie médiévale» 48 (2006), pp. 15–81; M. COLISH, *The Pseudo-Peter of Poitiers Gloss*, in PH.W. ROSEMANN (ed. by), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 2*, E.J. Brill, Leiden 2010, pp. 1–34; ROSEMANN, *The Story of a Great Medieval Book*, pp. 41–51.

Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur ‘liberum’ quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest; ‘arbitrium’ vero quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum. Et aliquando quidem, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit; aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est nisi gratia adiuta non eligit; malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter nisi gratia iuvet; quae adveniens iuvat eam et erigit ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animae potentia, qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur⁶.

A questa definizione, legata al discorso teologico, Pietro Lombardo ne affianca una seconda che trae da una citazione di Boezio e che identifica come propria di un approccio filosofico al tema. Scrive:

Quod Philosophi definiētes dixerunt «liberum de voluntate iudicium», quia potestas ipsa et habitas voluntatis et rationis, quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet, quia libere potest moveri ad hoc vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad voluntatem, quia voluntarie mo-

⁶ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, II, d. 24, cap. 3, vol. 1, pp. 452, 27 – 453, 11. Nella *Summa «Voluntas Dei»* attribuita ad Anselmo di Laon si leggono parole assai simili che sono probabilmente la fonte del Lombardo: «Libertas arbitrii est liberum ex voluntate iudicium. Iudicium vero est discretio et deliberatio rationis, utrum hoc scilicet vel illud sit faciendum vel non faciendum. Liberum, quia sine coactione potest ratio inflecti ad utrumque; per se quidem ad malum, auxilio autem gratiae ad bonum; ut, sicut omnia mala corruptioni nostrae, sic omnia bona attribuantur gratiae», in LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècle*, vol. 5, p. 345, 128–133. Questa definizione, prima della stesura delle *Sententiae* del Lombardo, si ritrova in altre opere. Cfr. *Sententiae divinitatis*, tr. II, 3, in B. GEYER (hrsg. von), *Die Sententiae divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule*, Achendorff, Münster 1909 (BGPTMA, 7.2/3), p. 347–9; *Summa sententiarum*, III, 8 (PL 176), 101C–D.

veri et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quae bona vel mala iudicat, vel iudicare valet⁷.

Le due definizioni individuano due possibili approcci al tema del libero arbitrio, quello teologico e quello filosofico, destinati ad avere sviluppi successivi. Sul piano del discorso teologico, la definizione riportata dal Lombardo ricorre ad un lessico di matrice agostiniana definendo il libero arbitrio come una *facultas* e nello specifico come frutto di una relazione fra ragione e volontà⁸. È il rapporto fra queste due componenti a determinare l'agire libero dell'uomo, che tuttavia, nella condizione postlapsaria in cui sono ancora presenti i limiti che conseguono dal peccato originale, si trova nella necessità di un intervento della grazia per operare il bene e non inclinare verso il male.

Le *Glossae super Sententias* dello Ps.–Pietro di Poitiers offrono una chiara analisi di questa definizione, spiegando:

Est autem liberum arbitrium quedam naturalis animi facultas que circa rationem et uoluntatem consistat. Ratione enim discernimus inter bonum et malum, et post per uoluntatem ad <hoc> uel ad illud faciendum inflectemur. Sed cum hoc satis et facunde magister in librum expediat, superfluum arbitror scribere que tamen in lectione necessarium est prelibare. Et hoc est liberum *arbitrium facultas rationis et uoluntatis*, idest quedam rationalis potencia anime que libera uoluntate bonum malumue appetimus⁹.

⁷ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, II, d. 25, cap. 1, p. 46, 5–12. La fonte è un passo boeziano in cui si legge: «Sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque uocabula produunt, liberum nobis de uoluntate iudicium», BOETHIUS, *In librum Aristotelis de interpretatione, editio secunda seu maiora commentaria*, III (PL 64), col. 492D.

⁸ La definizione «liberum uero arbitrium est facultas rationis et uoluntatis», che i medievali attribuiscono ad Agostino, risale invece a Pietro Lombardo. Cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 1, p. 64, n. 3.

⁹ PS.–PETRUS PICTAVIENSIS, *Glossae super Sententias*, II, d. 24, ms. Napoli, Biblioteca Nazionale, VII.C.14, f. 29rb.

Questa concezione del libero arbitrio implica un riferimento ad una specifica antropologia, di matrice anch'essa agostiniana, che si articola secondo la tripartizione fra *mens*, *spiritus* e *anima*, alla quale lo Ps. Pietro di Poitiers fa esplicito riferimento spiegando:

Sciendum est itaque quod mens et spiritus et anima quandoque pro eodem accipiuntur, scilicet pro tota substantia interiori, ex qua simul cum corpore consistit homo, quandoque ab inuicem distinguuntur ita ut mens accipiat pro eo quod est superius in homine interiori. Est enim mens omnium rerum que sunt in anima, et dignitate prestantior et tenuitate integrior, dei intellectu et affectu naturaliter capax, habens ymaginem dei in potencia diligendi et ymaginem in potencia cognoscendi. Est ergo ipsa mens quasi caput hominis interioris occulte intelligencie et dilectionis perspicax. [...] Anima uero inferius est in homine, continens in se quasi duos pedes hominis inferioris, scilicet sensum et sensualitatem. Sensus est potencia percipiendi corporalia in seipsis, sensualitas potencia afficiendi ex sic perceptis. Spiritus uero in medium est, qui continet duas partes ymaginacionis¹⁰.

La definizione teologica di matrice agostiniana vede dunque il libero arbitrio come una capacità che risulta dal rapporto fra due facoltà di un'anima che è articolata nella tripartizione *mens*, *spiritus* e *anima* e che è il segno dell'essere ad immagine di Dio.

La definizione che il Lombardo dice essere utilizzata dai *philosophi* orienta l'esame del libero arbitrio in modo diverso, nella misura in cui lo definisce come atto della ragione (*iudicium*) e usa termini come *potestas* e *habilitas*. Si tratta di una concezione del libero arbitrio che chiaramente esclude l'intervento della grazia e non contempla il problema del peccato originale e delle sue conseguenze sulle ca-

¹⁰ *Ibidem*, ff. 29rb-va.

pacità morali dell'anima umana, che invece è il presupposto dell'analisi teologica richiamata sopra. Avendo evidenziato l'esistenza di questa ulteriore tradizione, di matrice filosofica, relativa alla libertà e al libero arbitrio, distinta da quella esegetica e teologica, Pietro Lombardo traccia di fatto una distinzione fra *sancti* e *philosophi*. Si tratta di un dualismo destinato ad avere fortuna anche nei decenni successivi e che è indice di un problema epistemologico ed ermeneutico destinato ad avere conseguenze sullo sviluppo delle discipline in ambito universitario.

La presenza di un tema come il libero arbitrio non solo nelle fonti esegetiche e teologiche (i *sancti*) ma anche nei testi di autori come Cicerone o Seneca (i *philosophi*), pone il problema della compatibilità fra le due tradizioni autoritative, che è ben chiaro, sul finire del XII secolo, ad un teologo come Stefano Langton¹¹. Questi si preoccupa infatti di sottolineare come le due definizioni comportino due diversi legami fra libero arbitrio e facoltà dell'anima. La definizione dei teologi sembra implicare che il libero arbitrio includa tutte e tre le facoltà dell'anima, mentre invece la definizione filosofica sembra porlo come elemento esclusivo della ragione. Spiega Langton:

Sicut legitur in Sententiis, philosophus ita describit liberum arbitrium: liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium. Item sic: liberum est facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia existente, malum vero eadem desistente. Ex his

¹¹ Su Langton si vedano R. QUINTO, "*Doctor Nominatissimus*". *Stefano Langton* († 1228) e la tradizione delle sue opere, Aschendorff, Münster 1994 (BGPTMA, n.f., 39) e L.-J. BATAILLON (†), N. BÉRIOU, G. DAHAN, R. QUINTO (éd. par), Étienne Langton prédicateur, bibliste, théologien, Brepols, Turnhout 2010. Per una bibliografia aggiornata su Langton si veda STEPHEN LANGTON, *Quaestiones Theologiae. Liber I*, R. Quinto, M. Bieniak (edd.), British Academy – Oxford University Press, Oxford 2014.

descriptionibus non satis manifestum est utrum liberum arbitrium complectatur tres vires animae, an spectet tantum ad vim rationabilem; et si spectat tantum ad illam, utrum sit voluntas tantum an surgat ex ratione et voluntate¹².

Il teologo si pone questo interrogativo a partire dal testo della *distinctio* 25 del secondo libro delle *Sententiae* e dall'analisi della definizione filosofica di matrice boeziana di libero arbitrio e del suo possibile ruolo nell'economia della riflessione teologica¹³. In una *quaestio disputata*, che sopravvive in molteplici redazioni e che, per contenuti, è strettamente connessa alla glossa di Langton ai quattro libri di Pietro Lombardo, si trova argomentata la distinzione che concerne il nesso fra libero arbitrio e facoltà dell'anima. Se è vero, come ricorda la definizione filosofica, che il libero arbitrio ha sede nella capacità razionale, è altrettanto vero che il suo agire investe tutte le facoltà dell'anima ed è per questo che la definizione teologica parla di *facultas rationis et voluntatis*. Spiega Langton:

Ad praedicta potest responderi quod liberum arbitrium inest animae secundum vim rationalem tantum; complectitur autem liberum arbitrium per voluntatem et rationem; unde bene dicitur facultas rationis et voluntatis; attenditur enim in vi rationabili

¹² STEPHANUS LANGTON, *Quaestio de libero arbitrio*, edita in S. EBBESEN, L.B. MORTENSEN, *A Partial Edition of Stephen Langton's Summa and Quaestiones with Parallels from Andrew Sunesen's Hexaemeron*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 49 (1985), pp. 25–224, in particolare p. 182.

¹³ Cfr. STEPHANUS LANGTON, *Commentarius in Sententias*, in A.M. LANDGRAF (hrsg. von), *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, Aschendorff, Münster 1952 (BGPTMA, 38.1), pp. 93–95. Sul nesso che lega la glossa alle *Sententiae* alle *quaestiones* si vedano C. ANGOTTI, Étienne Langton, commentateur des *Sentences de Pierre Lombard*, in BATAILLON, BÉRIOU, DAHAN, QUINTO (éd. par), Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien, pp. 487–523; R. QUINTO, *Stephen Langton*, in ROSEMAN, *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 2*, pp. 35–78.

ex eo quod mediante discretione sua potest flectere voluntatem nunc ad hoc nunc ad illud. Hoc notat Boethius in libro Consolationum his verbis: “quod ratione uti naturaliter potest id habet iudicium quod quisque discernat; per se igitur fugienda optandave dinoscit; quod vero plus optandum iudicat petit; refugit vero quod aestimat fugiendum. Quare quibus inest ratio, inest nolendi volendique libertas.” Ex his ergo potest haberi quod liberum arbitrium est libertas nolendi volendique aliquid ex arbitrio rationis, et ideo videtur dici liberum arbitrium. Illa ergo descriptio philosophica: “liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium” per causam assignata est, quia liberum arbitrium complectitur iudicium rationis et electionem voluntatis¹⁴.

La giustapposizione della definizione teologica a quella filosofica ha un'ulteriore implicazione di cui Langton si dimostra consapevole. Emerge, infatti, come alle spalle della posizione dei filosofi sia riscontrabile una concezione antropologica diversa da quella agostiniana costruita sulla tripartizione di *mens*, *spiritus* e *anima*. Nell'idea che il libero arbitrio sia essenzialmente proprio della parte razionale dell'anima si coglie una concezione dell'essere umano che mette in evidenza l'aspetto cognitivo e il ruolo che la conoscenza pratica, distinguendo fra bene e male, ha nell'orientare la volontà verso l'agire morale. In una delle versioni della *quaestio*, conservata nel manoscritto di Cambridge, Saint John's College 57 si legge:

¹⁴ STEPHANUS LANGTON, *Quaestio de libero arbitrio*, Ebbesen – Mortensen pp. 183–184. La glossa alle *Sententiae* del Lombardo riporta lo stesso concetto in una forma più condensata che verosimilmente è all'origine dell'argomentazione più estesa presente nella *quaestio*. Si legge nel commento: «Liberum arbitrium inest tantum secundum vim rationabilem et complectitur rationem et voluntatem. Per rationem discernit, per voluntatem eligit. Unde in mente bene disposita una, scilicet ratio, imperat, due serviunt, scilicet vis concupiscibilis et irascibilis. In mente male disposita econverso. Ratio discernit et sententiam dat, voluntas voluntatem exequitur», STEPHANUS LANGTON, *Commentarius in Sententias*, p. 94.

De libero arbitrio iuxta tres facultates anima tres habet diuisiones. Secundum ethycam diuiditur in uim rationabilem, uim concupiscibilem et uim irascibilem. Secundum physicam diuiditur in uim nutritiuam que conseruat rem in esse, in uim <augmentatiuam> que perficit statum hominis, in uim generatiuam, que speciem conseruat ne deficiat, quia facit autem ducere simile ex simili. Secundum phylosophos diuiditur in uim sensitiuam qua mediante comprehendit homo rem subiectam sensui, et in uim ymaginariam qua mediante comprehendit homo rem subiectam sensui, in uim rationatiuam, qua mediante discernit unam rem ab alia per formam, in uim intellectiuam qua mediante comprehendit rem non intellectiuam sensui, ut enuntiabilia, species et genera, yle et speciem et deum. Item, rationalitas et rationabilitas et ratio et uis rationabilis nomina sunt sinonima et significant speciem et ab illis sumitur rationale. In alia significatione ponitur ratio pro usu et tunc significat quandam speciem per se et ab illa sumitur ratiocinans. Item, anime alia est pars rationabilis, alia uis irrationalis, alia concupiscibilis. Hec est diuisio totius in partes integrales, sic et hec: hominis alia pars est manus, alia pars est pes etc. Sed cum dico uis irrationalis alia pars est liberum arbitrium, alia uoluntas, alia ratio; nulla est diuisio sicut in eo cum dico: hominis alia pars est manus, alia digitus¹⁵.

Langton riesce a cogliere tutte le problematicità insite nella coesistenza delle due tradizioni dottrinali riguardanti il libero arbitrio, quella dei *sancti* e quella dei *philosophi*. La sua preoccupazione sembra essere quella di ricondurre

¹⁵ STEPHANUS LANGTON, *Quaestio de libero arbitrio*, ms. Cambridge, St. John's College 57, f. 243vb. Sul codice di Cambridge si vedano M.R. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of St. John's College, Cambridge*, Cambridge University Press, Cambridge 1913, p. 7; F.M. POWICKE, *Stephen Langton*, Oxford University Press, Oxford 1928 (ristampa Merlin, London 1965), p. 177; A. GREGORY, *The Cambridge Manuscript of the Questions of Stephen Langton*, «The New Scholasticism» 4 (1930), p. 165; QUINTO, «*Doctor Nominatissimus*», pp. 99 e *passim*; R. QUINTO – M. BIENIAK, *General Introduction*, in STEPHEN LANGTON, *Quaestiones Theologiae. Liber I*, pp. 30–38.

ciascuna alla propria specificità e nel far questo il teologo riesce a fissare una distinzione fra due atti che vengono entrambi ricondotti al libero arbitrio: il discernere (*discernere*) e lo scegliere (*eligere*)¹⁶. Sebbene si tratti di due azioni che, in ragione della divisione agostiniana delle facoltà, sono proprie di due facoltà diverse, esse si trovano accomunate dal concetto di libero arbitrio.

Questa elaborazione rappresenta un elemento che, nelle sue linee portanti, è riproposto dai teologi coevi a Langton, e attivi a Parigi e coinvolti nella costituzione della *Facultas theologiae*, come ad esempio Prepositino da Cremona¹⁷. Recependo e sviluppando lo schema che risale al Lombardo, il discorso morale evolve verso la necessità di più approfondita analisi dell'agire libero dell'uomo e del modo in cui le diverse *facultates* o *potentiae* dell'anima si rapportano fra loro. È questo lo sfondo su cui si innesta la ricezione

¹⁶ STEPHANUS LANGTON, *Quaestio de libero arbitrio*, p. 186: «Ex dictis patet quod ad liberum arbitrium spectat discernere et eligere. Discernere autem rationis est, eligere vero voluntatis et ita complectitur rationem et voluntatem, quarum utraque spectat ad vim rationabilem».

¹⁷ Nella *Summa* di Prepositino si legge: «Queritur quid sit liberum arbitrium. Ad hoc dicunt quidam quod liberum arbitrium est uoluntas libera ad faciendum bonum uel malum, alii quod sit ratio que discernit inter bonum et malum, alii quod nec hoc nec illud, sed constat ex hiis. Vnde dicunt quod liberum arbitrium est facultas rationis et uoluntatis. Contra primos est philosophica descriptio, scilicet liberum arbitrium est liberum de uoluntate iudicium; quid est iudicium nisi discretio? Quid discretio nisi ratio? Ergo liberum arbitrium est ratio uel in ratione consistit. Item, Augustinus: liberum arbitrium est discretio boni et mali, cum electione unius et discretione alterius; ergo ut supra. Ex his duabus auctoritatibus dicunt magistri quod in his duabus consistit. Quod enim dicitur 'iudicium', hoc ad rationem; quod dicitur 'liberum', ad uoluntatem pertinet. Item, quod dicitur 'boni et mali', hoc ad rationem; quod dicitur 'cum electione' etc. hoc ad uoluntatem», PRAEPOSITINUS CREMONENSIS, *Summa*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14526, f. 22ra. Sulla dottrina di Prepositino riguardo al libero arbitrio si veda LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. 1, pp. 50–54.

dei capitoli del *De fide orthodoxa* dedicati al libero arbitrio e alla libertà dell'uomo.

4.2. Una nuova “edizione” del *De fide orthodoxa*?

Rispetto all'utilizzo parziale di questo testo compiuto da Pietro Lombardo, i teologi del XIII secolo iniziano a confrontarsi con l'inezienza dell'opera. Uno dei motivi della rapida diffusione del *De fide orthodoxa* è costituito dalla affinità con le *Sententiae* del Lombardo sia riguardo ai temi trattati che al percorso espositivo. L'opera del vescovo di Parigi era oramai diventata il principale testo di riferimento per l'insegnamento e lo studio della teologia. Già a partire dagli anni '70 del XII secolo, a cui risale la composizione delle prime glosse di commento alle *Sententiae* da parte dello Ps.–Pietro di Poitiers, è attestata un'attività di commento che si andrà via via estendendo e istituzionalizzando¹⁸. L'ordine dato dal Lombardo alla propria esposizione diviene canonico nello studio e nella composizione di opere teologiche e a seguito dell'accostamento del testo del Damasceno a quello del Lombardo venne realizzata la divisione in quattro libri del *De fide orthodoxa* che, sul modello delle *Sententiae*, sono rispettivamente dedicati a Dio, alla creazione, all'incarnazione, ai sacramenti e ai *novissimi*.

¹⁸ Si vedano M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia 1980, vol. 2, p. 595; P. GLORIEUX, *Sentences (commentaires sur les)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey, Paris 1941, vol. 14.2, coll. 1860–1884 e soprattutto, come sintesi degli studi precedenti e basi per ulteriori sviluppi G.R. EVANS (ed. by), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 1. Current Research*, E.J. Brill, Leiden 2002; ROSEMANN (ed. by), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 2*; PH. ROSEMANN (ed. by), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 3*, E.J. Brill, Leiden – Boston 2015.

Questa organizzazione del testo del Padre della Chiesa risale ai primi decenni del XIII secolo, come testimoniato anche dall'analisi della tradizione manoscritta. Il codice più antico che attesta la versione di Burgundio, il citato Vat. lat. 313 (fine XII secolo), non presenta infatti la divisione in quattro libri ma solo la partizione del testo in cento capitoli, secondo l'originaria organizzazione data all'opera dal suo autore¹⁹. È a partire dai codici successivi, risalenti al XIII secolo, che è presente la divisione in quattro libri. La paternità di questa partizione del testo viene attribuita da Buytaert a Filippo il Cancelliere²⁰. Una tesi, questa, che appare pienamente coerente con la storia della diffusione e dell'uso del testo del *De fide orthodoxa*. Gli studi di Odon Lottin relativi alla influenza della psicologia dell'atto umano del Damasceno sulla teologia del XIII secolo, evidenziano infatti come Filippo abbia fatto un larghissimo uso dei contenuti del *De fide orthodoxa*, che anche grazie alla *Summa de bono* del teologo parigino acquisì un ruolo di primo piano fra le *auctoritates* di ambito morale²¹.

La divisione in quattro libri del testo del Damasceno corrisponde, quindi, ad un determinato momento della storia della diffusione dell'opera e risponde alla necessità di "sistemizzarne" i contenuti secondo un criterio affine a quello che, con l'istituzionalizzazione dell'insegnamento della teologia nelle università, era divenuto il modello "canonico" per ogni trattazione teologica. Alcuni fra i maggiori teologi attivi fra il 1220 e il 1235 si servono poi delle dottrine relative al *liberum arbitrium* e all'agire morale veicolate

¹⁹ Cfr. BUYTAERT, *Introduction*, pp. XXXV–XXXVI.

²⁰ Il secondo libro è infatti introdotto dalle parole: «Incipit liber secundus secundum cancellarium». Cfr. BUYTAERT, *Introduction*, p. XXI.

²¹ Cfr. LOTTIN, *La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascene*, in particolare pp. 401–404, 410–414.

dalla traduzione di Burgundio, per operare una nuova sintesi sull'argomento²².

Guglielmo di Auxerre sembra essere il primo a ricorrere ad alcuni passi del Damasceno per costruire la propria argomentazione. Affrontando l'esame della definizione "teologica" di libero arbitrio come *facultas rationis et voluntatis* riportata nelle *Sententiae*, Guglielmo muove dalla distinzione, che si è visto fissata da Langton, fra i due atti propri del libero arbitrio: volere (*velle*) e discernere (*discernere*). Se è vero il principio che fa corrispedere ad ogni atto una facoltà, com'è possibile ricondurre due atti al libero arbitrio? Che genere di facoltà è? In questo contesto l'autore della *Summa aurea* inserisce un richiamo alla definizione di libero arbitrio che si desume dal trattato del Damasceno. Scrive:

Damascenus dicit: «Liberum arbitrium libere consiliatur, inquit, iudicat, vult». Iudicare autem rationis est; ergo liberum arbitrium non est aliud quam ratio. Preterea actus eligendi est de necessitate annexus hiis actibus, unde una et eadem potentia. Potentie enim diversificatur per actus tanquam per fines ad quos sunt, quia essentia potentie nihil aliud est quam habitudo qua se habet ad talem actum. Item eligere aut est «appetere consiliatum» aut est consentire in illud. Sed quodcumque dicatur, sequitur quod liberum arbitrium, quod tu ponis esse potentiam eligendi, non erit potentia preter concupiscibilem aut rationabilem, ad quas pertinet dicti actus. Dicimus ergo quod liberum arbitrium est idem quod ratio; et est potentia eligendi; eligere autem est consentire in alterum deliberatorum vel consiliatorum; et ideo subtilissime dicit Augustinus: «Liberum arbitrium est facultas voluntatis» etc. Ratio enim ponitur pro discretione, voluntas pro inclinatione in alterum discretorum. Ex diffinitione predicta quam ponit Augustinus de libero arbitrio, scilicet quod «liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis», et ex hoc quod ipse

²² Cfr. SACCENTI, *Conservare la retta volontà*.

dicit in libro *de libero arbitrio*: «Liberum arbitrium est voluntas libera», videtur quod liberum arbitrium comprehendit omnem vim anime²³.

La citazione del *De fide orthodoxa* gioca un ruolo chiave nella costruzione del ragionamento: Guglielmo se ne serve per sostenere la tesi che il libero arbitrio coincide con la *ratio* ed è al tempo stesso *potentia eligendi*, cioè volontà. Il testo del Damasceno consente infatti di spiegare come il libero arbitrio sia legato a tutti i molteplici atti che compongono l'agire morale, in particolare gli atti che dovrebbero essere ricondotti alla ragione²⁴. Questo consente di spiegare come la distinzione fra l'atto del giudicare (*discernere*) distinguendo bene e male e l'atto dello scegliere (*eligere*) non siano da considerare come riconducibili a due diverse facoltà. Anche la scelta – che in questo caso è *electio* – comporta un intervento della ragione. In questo senso il testo del padre greco appare a Guglielmo associabile a quanto Aristotele spiega nell'*Ethica*, là dove definisce l'atto dello scegliere con l'espressione *appetere consiliatum*²⁵.

Sviluppando ulteriormente l'argomentazione, Guglielmo osserva come questa conclusione sia coerente anche con l'*auctoritas* di Agostino²⁶. Se è vero che nel *De libero arbitrio* il libero arbitrio è definito come facoltà propria della volontà, il raffronto con il passo del Damasceno permette di

²³ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, II, tr. 10, in *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa Aurea*, 4 voll., J. Ribaillier (ed.), CNRS – Editions Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris – Grottaferrata (Roma) 1980 (Spicilegium Bonaventurianum, 17–20), vol. 2/1, pp. 276, 13 – 277, 33.

²⁴ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22 (c. 36), ed. Buytaert, p. 138, 109–110.

²⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* (AL, 26.2), III, 2, 1112a 14–15, p. 29, 13–15.

²⁶ Cfr. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, W.E. Green (ed.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL, 29), II, cap. 1, n. 3, p. 236, 35 – 237, 43.

chiarire il senso delle parole di Agostino e spiegare che nella definizione di *facultas rationis et voluntatis*, il termine “ragione” designa l’atto con cui si distinguono bene e male, mentre “volontà” indica l’inclinazione verso l’una o l’altra delle cose che il giudizio pratico ha distinto.

L’argomentazione della *Summa aurea* colloca il riferimento al *De fide orthodoxa* all’interno di un esame di testi autoritativi di diversa natura, sia teologica che filosofica. Questo accostamento fra le tradizioni dei *sancti* e dei *philosophi* rappresenta un elemento destinato a ritornare negli autori immediatamente successivi, come Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher. In particolare, Guglielmo sembra cogliere immediatamente l’affinità non solo lessicale ma prima di tutto concettuale fra il testo del Damasceno e quanto si legge nell’*Ethica* aristotelica, che proprio nei primi decenni del XIII secolo inizia a conoscere un ampio uso nella nascente *Facultas artium* parigina²⁷. Accanto a que-

²⁷ Cfr. R.-A. GAUTHIER, *Le cours sur l’Ethica nova d’un maître ès arts de Paris (1235–1240)*, «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 50 (1975), pp. 71–140; G. WIELAND, *Ethica – scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster 1981 (BGPTMA, n.f. 21); A.J. CELANO, *The «finis hominis» in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 58 (1986), pp. 23–53; ID., *The Understanding of the Concept of felicitas in the pre-1250 Commentaries on the Ethica Nicomachea*, «Medioevum» 12 (1986), pp. 29–53; V. BUFFON, *Philosophers and Theologians on Happiness. An Analysis of Early Latin Commentaries on the Nicomachean Ethics*, «Laval théologique et philosophique» 60 (2004), pp. 449–476; A.J. CELANO, *The Understanding of Beatitude, the Perfection of the Soul in the Early Latin Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 17 (2006), pp. 1–22; I. ZAVATTERO, *Felicità e Principio Primo: teologia e filosofia nei primi commentari latini all’Ethica Nicomachea*, «Rivista di Storia della Filosofia» 61 (2006), pp. 109–136; M.J. TRACY, *An Early 13th-Century Commentary on the Nicomachean Ethics I, 4–10: The Lectio cum Questionibus of an Arts-Master at Paris in ms Napoli, Biblioteca Nazionale VIII G 8, ff. 4^{ra}–9^{vb}*, «Documenti e

sto si nota come Guglielmo accosti il contenuto del *De fide orthodoxa* ai principali punti dottrinali, due in particolare, fissati dalla discussione del XII secolo.

In primo luogo, resta propria di questi autori la dottrina di Anselmo d'Aosta secondo cui la libertà, che è condizione essenziale per l'agire morale, è la capacità di conservare la rettitudine della volontà a motivo della rettitudine stessa²⁸.

Studi della tradizione filosofica medievale» 17 (2006), pp. 28–69; V. BUFFON, *The Structure of the Soul, Intellectual Virtues, and the Ethical Ideal of Masters of Arts in Early Commentaries on the Nicomachean Ethics*, in I.P. BEJCZY (ed. by), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, E.J. Brill, Leiden – Boston 2008, pp. 13–30; 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 médiévales» 77 (2010), pp. 1–33; ID., *La definizione di philosophia moralis dell'anonimo Commento di Parigi (1235–40)*, «Medioevo» 35 (2010), pp. 291–319; V. BUFFON, *L'interpretation de la Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem du pseudo-Iohannes Peckham*, «Analytica» 14.2 (2010), pp. 137–163; I. ZAVATTERO, *Le portrait intellectuel de l'auteur du Commentaire de Paris (1235–40) sur l'Ethica nova et vetus*, in C. ANGOTTI, M. BRINZEL, M. TEEUWEN (éd. par), *Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers*, FIDEM, Porto 2013 (Textes et Etudes du Moyen Âge, 65), pp. 63–77; ID., *Voluntas est duplex. La dottrina della volontà dell'anonimo commento di Parigi sull'Ethica nova e vetus (1235–1240)*, «Medioevo» 40 (2015), pp. 65–96.

²⁸ ANSELMUS, *De libertate arbitrii*, c. 3, in ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPUS, *Opera omnia*, 2 voll., F.S. Schmitt (ed.), Frommann, Stuttgart 1984, vol. 1, p. 212, 19–20: «Potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem». Sulla centralità della nozione di *rectitudo* nel pensiero di Anselmo d'Aosta si vedano J.–R. POUCHET, *La «rectitudo» chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'Âme à Dieu*, Étude Augustiniennes, Paris 1964; S. VANNI ROVIGHI, *L'etica di sant'Anselmo*, in F.S. SCHMITT (ed.), *Analeccta Anselmiana*, 5 voll., Minerva, Frankfurt a.M. 1969–1976, vol. 1, pp. 73–99, riedito in ID., *Studi di storia della filosofia medievale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1978, vol. 1, pp. 61–89; ID., *La libertà e il libero arbitrio in sant'Anselmo d'Aosta*, in F. BOSSIER et alii (ed. by), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke dicata*, Leuven University Press, Leuven 1976, pp. 271–286, ristampato in ID., *Studi di filosofia medievale*, vol. 1, pp. 45–60; M. DREYER, *Veritas – rectitudo – iustitia. Grundbegriff ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury*, «Recherches de Théologie et Philoso-

In secondo luogo, fa oramai parte dei paradigmi culturali di riferimento la gradazione, assunta principalmente attraverso l'autorità di Bernardo di Clairvaux, delle tre distinte forme di libertà: dalla costrizione, dal peccato e dalla miseria²⁹.

phie Médiévale», 64.1 (1997), pp. 67–85; S. VISSER, TH. WILLIAMS, *Anselm's Account of Freedom*, in B. DAVIES, B. LEFTOW (ed. by), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 179–203; K. TREGO, *L'essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Vrin, Paris 2010 (Études de philosophie médiévale).

²⁹ BERNANDUS CLAREVALLENSIS, *De gratia et libero arbitrio*, III, 6–7, in J. LECLERQ, C.H. TALBOT, H.M. ROCHAS (cur.), *Bernardi Claraevallensis Opera omnia*, 8 voll., Editiones Cistercenses, Roma 1957–1977, vol. 3, pp. 170, 15–171, 4: «DE LIBERTATE A PECCATO. – Est enim illa libertas a peccato, sicut alibi ait: 'Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae. Nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam' [Rom 6, 20 et 22]. Quis vero in carne peccati a peccato sibi vindicat libertatem? Hac igitur libertate dictum merito nequaquam opinor liberum arbitrium. DE LIBERTATE A MISERIA. – Est item libertas a miseria, de qua ibidem Apostolus: 'Et ipsa', inquit, 'creatura liberatur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei' [Rom 8, 21]. Sed numquid et istam sibi quispiam in hac mortalitate praesumit? Et hac itaque liberum nominari arbitrium non immerito abnuimus. DE LIBERTATE A NECESSITATE. – Est vero, quam magis ei congruere arbitror libertatem, quam dicere possumus a necessitate, eo quod necessarium voluntario contrarium esse videatur: siquidem quod ex necessitate fit, iam non est ex voluntate, et e converso similiter. DE TRIPlici LIBERTATE. – Cum igitur, prout interim potuit occurrere nobis, triplex sit proposita libertas, a peccato, a miseria, a necessitate, hanc ultimo loco positam contulit nobis in conditione natura, in primam restauramur a gratia, media nobis reservatur in patria». Su questo si veda S. VANNI ROVIGHI, *Notes sur l'influence de saint Anselme au XII^e siècle*, «Cahiers de civilisation médiévale», 7 (1964), pp. 423–437; 8 (1965), pp. 43–58, ristampato in ID., *Studi di storia della filosofia medievale*, vol. 1, pp. 90–141.

4.3. L'agire morale come processo

Filippo il Cancelliere è certamente l'autore che, nei primi decenni del XIII secolo, più diffusamente esamina e discute la dottrina del Damasceno sull'agire morale, della quale presenta una efficace sintesi nella sua *Summa de bono*³⁰. In particolare il teologo assume la distinzione fra capacità conoscitive, ossia *intellectus*, *mens*, *opinio*, *ymaginatio* e *sensus*, e capacità motive, cioè *consilium* e *electio*. Scrive:

Dividit autem Iohannes Damascenus ita vires anime: «Anima naturaliter habet duas vires, has cognitivas, illas vero zoticas», zoticas appellans motivas. Exemplificando dicit, non dividendo: «Cognitive sunt intellectus, mens, opinio, ymaginatio, sensus; zoticas vero sunt consilium et electio»³¹.

Sulla base di questa distinzione è possibile, per Filippo, descrivere con cura le modalità con cui l'opera della facoltà intellettuale dell'uomo si dispiega sia sul piano teoretico che su quello pratico. Mentre infatti i processi cognitivi sono di ordine ascendente, ossia muovono dal senso per poi ascendere fino alla comprensione piena, quella delle capacità pratiche è invece una struttura discendente, che dalla

³⁰ Cfr. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de Bono*, 2 voll., N. Wicki (ed.), Francke, Bern 1985 (Corpus philosophorum medii aevi; Opera philosophica mediae aetatis selecta, 2), vol. 1, pp. 159, 2 – 160, 43. Per poter comprendere il modo con cui l'anima umana opera sul piano cognitivo e su quello pratico il Damasceno, a giudizio di Filippo, ha preso in esame i diversi atti dei processi cognitivi e motivi, cercando, attraverso la determinazione della loro diversa natura e del loro ordine, di definire le potenze che di essi sono responsabili. Cfr. N. WICKI, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers. Ein philosophierender Theologen des frühen 13. Jahrhunderts*, Academic Press, Fribourg 2005 (Dokimion, 29), p. 85; M. BIENIAK, *The Body–Soul Problem at Paris, ca. 1200–1250. Hugh of St–Cher and his Contemporaries*, Leuven University Press, Leuven 2010 (Ancient and Medieval Philosophy, de Wulf–Mansion Centre, 42).

³¹ Ivi, p. 159, 2–5.

cognizione dei principi morali più alti arriva all'agire vero e proprio.

Nel caso dei processi cognitivi la successione degli atti che si produce sulla base dei movimenti dei “sensi” vede succedersi: *intelligentia*, *intentio*, *excogitatio*, *phronesis*, *sermo*. Si legge nella *Summa de bono*:

Deinde [Damascenus] subiungit de motibus mentalibus dicens: «Aliter autem oportet cognoscere quoniam primus motus dicitur intelligentia; que autem circa aliquid est intelligentia intentio vocatur; que permanens et figurans animam ad id quod intelligitur excogitatio est, excogitatio vero in se ipsa manens et se ipsam examinans phronesis vocatur. Phronesis autem dilatata facit interius dispositum sermonem, ex quo post aiunt provenire sermonem per linguam enarrantem»³².

L'*intelligentia* è la condizione dell'intelletto umano disposto senza una determinazione specifica rispetto alla verità; condizione che muta e si fa *intentio*, ossia comprensione di uno specifico oggetto, nel momento in cui l'attenzione dell'intelletto si concentra su una specifica verità. Là dove il pensiero permane nell'intelletto e si unisce ad esso si passa alla *excogitatio*, che è premessa all'ulteriore passaggio, la *phronesis*, che consiste nella capacità dell'intelletto di determinare la verità o meno di un pensiero. L'ultimo passaggio è quello dell'espressione, attraverso la parola, il *sermo*, dei risultati dell'atto cognitivo³³.

³² Ivi, p. 159, 10–16. Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22 (c. 36), ed. Buytaert, pp. 134, 49 – 135, 58.

³³ Ivi, pp. 159, 17 – 160, 28 : «Intelligentia enim simpliciter que est circa verum determinate; ideo addit “que est circa aliquid”, ut circa hoc verum, et hec dicitur intentio, non eo modo quo dicitur intentio alibi, scilicet voluntas cum fine, quia hic loquitur de intentione deliberativa, non de operativa. “Que permanens et figurans animam” etc., quando intelligentia que est circa hoc verum moratur circa illud et per applicationem ad illud dicitur illud figurare animam,

Filippo giustappone a questa disamina della dinamica degli atti cognitivi, quella dell'agire morale che recepisce completamente il dettato della versione latina del *De fide orthodoxa*. Il Cancelliere distingue infatti fra una volontà intesa in senso generale e indeterminato, ossia la *thelisis*, e una, la *bulisis*, che invece è determinata rispetto ad un preciso oggetto. A questa distinzione segue l'elenco degli atti che compongono il processo dell'agire morale: *consilium*, *consiliatio*, *inquisitio*, *sententia*, *electio*, *operatio*, *usus*. Scrive Filippo:

Appetitivas autem ita dividit: «Anime naturaliter inserta est virtus appetitiva eius quod est secundum naturam et omnium que substantialiter etiam nature assunt contentiva voluntas, et vocatur thelisis et eius actus thelima. Bulisis autem est appetitus rationalis ad aliquam rem, et hec voluntas est eorum que sunt in nobis et que non sunt in nobis. Et est hec voluntas cum consilio, et tunc est eorum que sunt ad finem, et iste primus motus dicitur consiliatio. Consiliationem vero sequitur inquisitio. Deinde diiudicat per inquisitionem, deinde disponit et amat, id est vult ut fiat quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia. Post hanc vero est electio; electio vero est duobus preiacentibus hoc illi preoptare, id est appetere. Deinde sequitur exitus ad operationem, deinde usus, deinde cessat ab appetitu»³⁴.

La piena assunzione dello schema del *De fide orthodoxa* da parte di Filippo il Cancelliere, testimonia l'importanza

dum hoc modo se illi unit et se coartat circa illud et colligit. “Excogitatio vero in se ipsa manens et se ipsam examinans” etc. Hoc fit quando ulterius procedit et examinando an sit verum per medium hoc sibi manifestat et in hoc perfectio interioris motus. Et aliter accipitur hic phronesis quam ab Aristotele in Ethicis: “Phronesis autem” etc. Ex quo nichil restat intus perficiendum, consequens est exire ad alterum, et hoc est divine virtutis assimilatio, quia perfectione verbi interioris et eterni quasi verbum exterius procedit».

³⁴ Ivi, p. 160, 29–38. Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22 (c. 36), 8–11, ed. Buytaert, pp. 135, 60 – 137, 100.

che il discorso del Damasceno assume nel contesto della elaborazione teologica dei primi decenni del XIII secolo³⁵. Ad esso guardano anche i maggiori teologi coevi, fra i quali spicca Alessandro di Hales, che esamina la distinzione fra *thelesis* e *bulisis* nella *Glossa* alle *Sententiae* e nella *Quaestio de libero arbitrio*³⁶.

Anche il domenicano Ugo di Saint-Cher guarda al testo del Damasceno e alla sua dottrina della volontà come facoltà connessa con la dimensione cognitiva dell'intelletto pratico, per poter offrire una reinterpretazione della posizione volontarista di matrice agostiniana³⁷. Per il teologo, infatti, la nozione di *bulisis* fissata nel *De fide orthodoxa* assomma in sé la conoscenza del bene alla direzione dell'agire morale. Scrive Ugo nel suo commento alle *Sententiae* del Lombardo:

Voluntas dicitur dupliciter: est enim nomen et actus et potentie. Voluntas-actus est iudicati siue consiliati liber appetitus, unde Damascenus: «uoluntas est rationalis et liberi arbitrii appetitus». Consilium uero, ut idem dicit, appetitus inquisitiuus de hiis que in nobis sunt rebus fiendis. Electio idem est quod uoluntas in

³⁵ Cfr. WICKI, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, p. 87.

³⁶ Cfr. ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, 4 voll., studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 4 voll., Ed. P. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Florentiae) 1951–1957 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12–15), vol. 2, d. 25, cap. 5, p. 226, 7–13; ID., *Quaestio de libero arbitrio*, in *Magistri Alexandri de Hales Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, I, qq. 1–33, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1960 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 19–21), pp. 590, 10 – 591, 7.

³⁷ Su Ugo di Saint-Cher si vedano E. MANGENOT, *Hugues de Saint-Cher*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey, Paris 1922, vol. 7, coll. 221–239; P.–M. GY, *Hugues de Saint-Cher dominicain*, in L.–J. BATAILLON, G. DAHAN, P.–M. GY (éd. par), *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Brepols, Turnhout 2004 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 1), pp. 23–28; SACCENTI, *Conservare la retta volontà*, pp. 24–35.

essentia, sed differt quia proprie uoluntas finis est, electio uero eorum que sunt ad finem, ut dicit Aristoteles. Voluntas–potentia idem est quod ratio, sed differt nomine. Ratio dicitur in quantum discernit inter aliqua; uoluntas dicitur in quantum eligit alterum³⁸.

Il domenicano prosegue poi a spiegare come debbano essere intese nozioni e definizioni diverse di libero arbitrio:

Liberum arbitrium, secundum quod est nomen actus, utrumque complectitur; arbitrium dicitur in quantum ad actum rationis, sed liberum arbitrium quantum ad actum uoluntatis. Similiter secundum quod liberum arbitrium est nomen potentie utramque complectitur, id est uoluntatem et rationem; et ita eadem est potentia: et ratio et uoluntas et liberum arbitrium³⁹.

Quella che viene così introdotta nel discorso morale è una nozione di libero arbitrio che, piuttosto che mettere in luce e definire il complesso e mutevole equilibrio fra ragione e volontà, sottolinea come gli atti umani debbano essere analizzati nei termini di un processo, di una successione di passaggi e funzioni tutte quante riconducibili ad una stessa e unica facoltà⁴⁰. Ad essere centrale è in questo caso il passo del *De fide orthodoxa* in cui si precisa che è attraverso l'esercizio del libero arbitrio che l'uomo desidera, vuole, cerca, giudica, dispone, sceglie, si lancia, agisce e opera⁴¹.

³⁸ HUGO DE SACNTO CARO, *In Sententias*, II, d. 24, ms. Assisi, Biblioteca Comunale 131, f. 59va.

³⁹ Ivi, f. 59va.

⁴⁰ In questi primi decenni del XIII secolo la volontà e l'intelletto sono insieme nell'anima razionale, cioè la prima non è ancora concepita come una facoltà autonoma. Cfr. ZAVATTERO, "Voluntas est duplex". *La dottrina della volontà dell'anonimo «Commento di Parigi» sull'ethica nova e vetus (1235–40)*; SACCENTI, *Conservare la retta volontà*, pp. 115–160.

⁴¹ IOHANNES DAMASCENUS, II, 22 (c. 36), 12, ed. Buytaert p. 138, 105–113: «Voluntas enim est rationalis et libera arbitrio naturalis appetitus. In hominibus autem, rationabilibus entibus, ducitur magis rationalis appetitus quam ducit.

Su questo testo teologi come Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher fondano un'idea dell'agire morale che unisce alla pluralità degli atti e delle funzioni coinvolte nel processo, l'unitarietà che viene dall'opera del *liberum arbitrium*⁴². Più ancora il testo del Damasceno e i suoi contenuti vengono assunti come il quadro di riferimento entro cui ricomprendere gli apporti dottrinali che vengono dalla tradizione agostiniana, dominante nel XII secolo ed esemplificata dal contenuto delle *Sententiae* di Pietro Lombardo.

Particolarmente significativo di questo uso della dottrina veicolata dal *De fide orthodoxa*, finalizzato ad una efficace sintesi dottrinale fra le diverse tradizioni filosofiche relative all'agire morale, è il testo di un'anonima *quaestio* dedicata al libero arbitrio⁴³. Trasmesso dal manoscritto Douai, Bi-

Libere arbitrio enim et cum ratione movetur, quia coniungatae sunt et cognoscitivae et vitales virtutes in eodem. Libere arbitrio igitur appetit, et libere arbitrio vult, et libere arbitrio inquit et scrutatur, et libere arbitrio iudicat, et libere arbitrio disponit, et libere arbitrio eligit, et libere arbitrio impetum facit, et libere arbitrio agit semper in hiis quae secundum naturam sunt».

⁴² PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, vol. 1, p. 160, 39–42: «Deinde [Damascenus] subiungit quod nature rationales “libere inquirunt, libere iudicant, libere disponunt, libere eligunt, libere in actum exeunt, libere operantur” et ita vult quod hos omnes actus complectatur liberum arbitrium. Dividit autem contra voluntatem naturalem, que thelisis dicta est». HUGONIS DE SANCTO CARO, *In Sententias*, II, d. 24, ms. Assisi, Biblioteca Comunale 131, f. 59rb: «Quidam dicunt quod liberum arbitrium est tres vires anime: rationalis, irascibilis, concupiscibilis, sed habet unum nomen quia ille tres vires quandoque conveniunt in unum actum. Quibus videtur consentire Ioannes Damascenus ubi dicit: “libero arbitrio appetit, libero arbitrio vult, libero arbitrio inquit et perscrutatur, libero arbitrio iudicat, libero arbitrio disponit, libero arbitrio eligit, libero arbitrio impetum facit, libero arbitrio agit, libero arbitrio operatur”, quasi diceret: libero arbitrio exercet actum omnium virium». Secondo la stessa linea interpretativa proposta da Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher, lo stesso passo viene riportato in ALEXANDER DE HALES, *Glossa In Sent.*, II, d. 24, cap. 8b, vol. 2, p. 212, 13–18.

⁴³ Cfr. O. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, in Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. 1, 9–224, pp. 81–90.

bibliothèque Municipale 434, il testo si articola in una successione di cinque nodi problematici⁴⁴: perché si parli di libero arbitrio, quale sia l'atto proprio del libero arbitrio, che cosa sia il libero arbitrio, in cosa esso differisca dalla ragione pratica, dalla volontà e dalla capacità e infine se ragione, volontà e capacità siano la stessa cosa sul piano dell'essenza e differiscano su quello dell'azione. Scrive l'anonimo teologo:

Quoniam ex diuersis determinationibus diuerse orte sunt opinionones de libero arbitrio secundum diuersas intentiones sanctorum uel auctorum, ideo singulorum intentiones considerantes et a contrarietate liberantes, aliquid de libero arbitrio uolumus diffinire, in quinque partes eius intentionem distinguentes; ut prima pars sit de ratione docendi, scilicet quare dicatur liberum arbitrium; secunda de proprio actu ipsius, quia actus primus secundum rationem et non cognoscitur potentia nisi per actum; tertia de eo quod quid est liberum arbitrium, super quo plurime sunt diuersitates; quarta de differentia liberi arbitrii ad rationem motiuam, uoluntatem et potestatem; quinta an hec tria sint in essentia generali idem, differentia secundum speciales actus⁴⁵.

All'interno del terzo quesito, relativo alla natura del libero arbitrio, l'anonimo *magister* prende in esame la definizione di Boezio, secondo la quale: «il libero arbitrio è il libero giudizio della volontà»⁴⁶. Il senso della definizione

⁴⁴ Sul ms. Douai, Bibliothèque Municipale 434 si vedano P. GLORIEUX, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 10 (1938), pp. 123–152 e 225–267; V. DOUCET, *À travers le manuscrit 434 de Douai*, «Antonianum» 27 (1952), pp. 531–580; R. QUINTO, *Il codice 434 di Douai*, Stefano Langton e Nicola di Tournai, «Sacris Erudiri» 36 (1996), pp. 233–361.

⁴⁵ ANONYMUS, *Quaestio de libero arbitrio*, ms. Douai, Bibliothèque Municipale 434, t. I, f. 7vb.

⁴⁶ BOETHIUS, *In Perihermeneias*, C. Meiser (ed.), Teubner, Lipsiae 1880, III, cap.9, p. 196, 14.

viene spiegato distinguendo fra la nozione di *iudicium*, connessa all'opera di valutazione e discernimento che è propria della ragione, e *liberum*, termine che invece si riferisce direttamente al *liberum arbitrium*. Si legge nella *quaestio*:

Ideo transimus ad alias rationes, quarum una est Boetii hec: liberum arbitrium est liberum de uoluntate iudicium. In qua ratione tria tanguntur; et ita omnia que spectant ad generalem motiuam diuiduntur in tria: uoluntatem, rationem, liberum arbitrium, ut dicetur, quia uoluntas motus ad uoluntatem, sed materialiter. Ideo dicit de uoluntate iudicium ad rationem cuius est iudicare uel discernere, liberum ad liberum arbitrium⁴⁷.

In virtù di questa precisazione la definizione boeziana riguarderebbe il libero arbitrio non in senso proprio ma a motivo della sua connessione con la ragione e del fatto che ogni atto dell'anima è orientato all'agire pratico e ricade sotto l'autorità del libero arbitrio. In questo caso, è proprio il passo del *De fide orthodoxa*, in cui il concetto di libero arbitrio è connesso a una molteplicità di atti ad essere utilizzato come criterio di valutazione della definizione boeziana. Le parole del Damasceno consentono, infatti, di concepire la nozione di libero arbitrio come un processo che include sia atti di carattere cognitivo, necessari all'inizio dell'attività, sia atti di natura operativa che portano all'azione. Scrive l'anonimo teologo:

Vnde ista ratio non est propria liberii arbitrii, sed est eius secundum actum in quo communicat cum ratione; licet actus magis proprie sit rationis, est tamen in potestate liberii arbitrii, sicut omnis actus anime motiue uel operatiue, teste Iohanne Damasceno qui dicit: «libero arbitrio appetit, et libero arbitrio uult,

⁴⁷ ANONYMUS, *Quaestio de libero arbitrio*, ms. Douai, Bibliothèque Municipale 434, I, f. 8ra.

et libero arbitrio inquirat et scrutatur, et libero arbitrio iudicat, et libero arbitrio disponit, et libero arbitrio eligit, et libero arbitrio impetum facit et libero arbitrio agit». Ecce hic ordinati sunt actus proprie qui sunt in potestate liberii arbitrii, quorum aliqui sunt uoluntatis, sed aliqui arbitrii, ut appetere et uelle, aliqui rationis ut inquirere, iudicare, aliqui rationis et liberi arbitrii, ut recte eligere, aliqui liberi arbitrii secundum se, ut preeligere quod contingit in bono et in malo, et impetum facere et agere, operari tamen secundum uoluntatem⁴⁸.

Il testo del Damasceno assume un ruolo cruciale nella riformulazione del concetto di libero arbitrio che avviene nell'ambito della teologia parigina della prima metà del XIII secolo. Da un lato il lessico del *De fide orthodoxa* viene rapidamente assorbito e diviene parte del patrimonio concettuale dei *magistri* e dall'altro i concetti che il testo veicola diventano preziosi strumenti per la costruzione di argomentazioni capaci di superare una concezione del libero arbitrio ancora legata al problema del rapporto fra *ratio* e *uoluntas* che, come si è visto, è caratteristica del XII secolo. Nelle pagine del testo tradotto da Burgundio si trovano gli strumenti per operare un profondo ripensamento della psicologia dell'atto morale. Gli autori attivi fra XII e primo XIII secolo, lettori delle traduzioni del giudice pisano, cercano di riassorbire tutta l'elaborazione dei loro immediati predecessori, come Pietro Lombardo o Stefano Langton, e al tempo stesso aprono la possibilità di ampliare l'orizzonte dell'indagine teologica attraverso l'apporto di nuove *auctoritates*. Già a partire da Guglielmo di Auxerre, come si è avuto modo di notare, il *De fide orthodoxa* svolge anche una sorta di ruolo di mediazione: la sua descrizione dell'agire morale, delle facoltà coinvolte e del dipanarsi della sequenza di atti che ricade sotto

⁴⁸ Ivi, f. 8ra.

la denominazione “libero arbitrio”, consente di ridurre la distanza fra quanto attestato nelle *auctoritates* dei padri, come Agostino, e il contenuto della tradizione filosofica di Boezio o di Aristotele.

Conclusioni

Nell'introdurre la *Secunda Pars* della sua *Summa Theologiae*, Tommaso d'Aquino illustra con poche efficaci parole l'oggetto di quella che è la parte più estesa della sua sintesi teologica. Si legge nel testo:

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem¹.

Apprestandosi a discutere dell'essere umano e della sua natura, l'Aquinate fa espresso riferimento al *De fide orthodoxa* per chiarire come l'uomo, fatto a immagine di Dio, sia per questo caratterizzato dalla facoltà intellettuale e dal libero arbitrio. Il riferimento è al capitolo 12 del secondo libro del testo del Damasceno – il capitolo 26 secondo l'originaria partizione in cento capitoli –, che all'interno della

¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, proemium.

costruzione teologica della *Summa* diviene la chiave di lettura di tutta la trattazione relativa all'uomo, alla sua natura e alla sua vita morale².

Attraverso il *De fide orthodoxa* viene così argomentata l'idea che il libero arbitrio sia il mezzo con cui l'essere umano esercita il giudizio razionale in merito al bene e al male e determina il proprio agire morale. Questo uso del testo del Damasceno da parte di Tommaso d'Aquino, testimonianza dell'importanza che l'opera aveva oramai acquisito alla metà del XIII secolo, soprattutto nell'ambito del discorso morale.

Le motivazioni che spiegano questa ampia diffusione sono di ordine diverso. Certamente il trattato veicolava un'analisi e una descrizione dell'agire morale assai diversa da quella di matrice agostiniana, dominante lungo tutto il XII secolo, che si giocava sulla definizione del complesso equilibrio fra *ratio* e *voluntas* nel quadro dell'operare del libero arbitrio. Diversamente, la tradizione greca trasmessa dal *De fide orthodoxa* guarda al problema dell'atto morale da una prospettiva, per così dire, dinamica, in virtù della quale ragione, volontà, giudizio, scelta non designano fa-

² Il riferimento è al luogo in cui si legge: «Nam quod quidem 'secundum imaginem', intellectualem significat et arbitrium liberum; quod autem 'secundum similitudinem', virtutis secundum quod homini possibile est similitudinem», IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 12 (c. 26), ed. Buytaert, p. 113, 23–26. Sull'uso di Giovanni Damasceno da parte di Tommaso si vedano GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, pp. 98–100; E. DOBLER, *Zwei Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesius von Emesa und Johannes von Damaskus, ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moralthologie (S. Th. I.–2. Qq. 6–17; 22–48)*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 2000 (Dokimion, 25); ID., *Falsche Vaterzitate bei Thomas von Aquin. Gregorius Bischof von Nyssa oder Nemesius, Bischof von Emesa? Untersuchungen über die Authentizität der Zitate Gregors von Nyssa in den gesamten Werken des Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 2001 (Dokimion, 27).

coltà distinte ma atti specifici da ricomprendere in un unico processo che fa capo ad un'unica facoltà. È l'intelletto, nella sua dimensione pratica, ad essere responsabile sia del desiderio razionale, che dà il via alla dinamica psicologica dell'agire, sia di tutti i successivi passaggi, fino all'azione vera e propria.

Di fronte a questi contenuti, così innovativi sul piano dottrinale rispetto all'eredità agostiniana cristallizzata nelle *Sententiae* di Pietro Lombardo, l'opera di Burgundio da Pisa ha il valore non di una mera trasposizione linguistica dal greco al latino. Le caratteristiche della traduzione, l'acribia nello studio del testo greco e nella ricerca di un'adeguata resa latina di ogni termine, fanno del giudice pisano un interprete del pensiero del Damasceno³. In particolare, la sua scelta di tradurre βούλησις con *voluntas* ha spinto i fruitori della traduzione ad accostare il concetto greco impegnato dal Damasceno alla nozione agostiniana di volontà. Una stessa dinamica di fraintendimento avviene con il termine *appetitus*⁴.

Il letteralismo della versione latina del *De fide orthodoxa* è allora una scelta ben consapevole, finalizzata a fornire ai lettori quasi un calco, in latino, del testo originale greco di cui si arriva a riprodurre la sintassi. Più ancora, Burgundio manifesta una chiara sensibilità di carattere teologico e filosofico nell'individuare i concetti più rilevanti del discorso del Damasceno e nel cogliere la loro novità rispetto al contesto linguistico dell'Europa latina del XII secolo. Agli occhi attenti del traduttore è chiaro, ad esempio, che i diversi termini con cui il testo greco fa riferimento alla volontà non sono equivalenti, sul piano semantico, alla nozione latina

³ Cfr. ZAVATTERO, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale*, pp. 136–140.

⁴ Cfr. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur*, pp. 64–82.

di *voluntas*. Burgundio comprende che ciascuno di questi termini indica azioni di ordine diverso, compiute dalla stessa facoltà. Per questo egli predilige indicare, nel caso di nozioni particolarmente rilevanti, molteplici traduzioni di un termine o, là dove non vi sia un corrispondente latino, la sua traslitterazione.

Grazie a Burgundio entrano così nel discorso morale le nozioni di *thelisis* e *bulisis*, di *consilium* e *consiliatio*, di *electio* e *impetum*. Le dinamiche culturali universitarie, che iniziano ad influire profondamente sulla vita intellettuale europea a partire dai primi anni del XIII secolo, assorbono il contributo del traduttore pisano nel dibattito morale che impegna i grandi *magistri*. Per Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher, la descrizione analitica dell'agire morale offerta dal *De fide orthodoxa* rappresenta un efficace strumento di analisi ed elaborazione dottrinale con cui rispondere alle esigenze morali espresse dalla cultura del tempo. Di fronte ad una società oramai imperniata sullo spazio urbano e ad una *christianitas* che si misura con problemi molteplici, dall'eresia all'usura, dalle prebende ecclesiastiche al delicato equilibrio fra *potestas* temporale e *libertas ecclesiae*, i teologi parigini cercano di costruire una riflessione morale in grado di rendere ragione di una realtà così articolata. I contenuti dottrinali del Damasceno sono, a questo scopo, un punto di forza prezioso e solido, una griglia concettuale che, attraverso varie riformulazioni e interpretazioni, consente di mettere in luce le forme e i processi psicologici che rendono moralmente giudicabile l'agire umano e che, quindi, consentono di classificare un uomo come buono o malvagio. Queste caratteristiche, agli occhi di autori come Guglielmo di Auxerre, Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher rendono il contenuto del *De fide orthodoxa* una vera e propria chiave di lettura con la quale affrontare i nodi pro-

blematici emersi con lo sviluppo della tradizione teologica relativa al *liberum arbitrium* maturata lungo il XII secolo sulla base delle *auctoritates* di Agostino e Boezio. Sia la questione del rapporto del libero arbitrio con le diverse facoltà dell'anima che quella della compatibilità fra definizione teologica e definizione filosofica possono trovare una soluzione ricorrendo alla concezione dell'agire morale come processo composto da una sequenza di atti tutti riconducibili alla natura razionale dell'essere umano.

Il valore della traduzione del testo di Giovanni Damasceno non si limita tuttavia al piano della storia dottrinale. L'esame dell'influenza esercitata dal lavoro di Burgundio si inquadra, infatti, nel più ampio contesto del processo di *translatio* che caratterizza la cultura latina del XII secolo e del quale il giudice pisano è un protagonista indiscusso. L'acquisizione in lingua latina di testi teologici come il *De fide orthodoxa* è uno dei pilastri su cui si costruisce un nuovo modello di cultura alta, che amplia gli orizzonti intellettuali di un contesto attraversato da fermenti e tensioni e nel quale maturano precisi progetti politici e religiosi. Proprio questi ultimi risultano decisivi, come si è avuto modo di richiamare, per sostenere, incoraggiare e alimentare un'acquisizione di libri e conoscenze che segue sia le rotte commerciali che quelle delle relazioni diplomatiche⁵.

⁵ Sul nesso fra le élites culturali ed élites politiche ed ecclesiastiche, con particolare riguardo ai teologi e maestri parigini, un quadro ampio e analitico è offerto nel classico lavoro di J.W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The social views of Peter the Chanter and his circle*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1970. Si veda anche J. LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 1957 (Le Temps court, 3). Un'analisi specifica e dettagliata del ruolo ricoperto da teologi ed esegeti parigini fra XII e XIII nella costruzione "ideologica" della *auctoritas* e della *potestas* politiche e religiose è offerta in PH. BUC, *L'ambigüité du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, préface de J. Le Goff, Beauchesne, Paris 1994 (Théologie historique, 95).

In questo senso il lavoro di Burgundio sul testo del Damasceno è esemplificativo di un intero passaggio storico, nel quale la cultura è intrecciata alle dinamiche delle *authoritates* e delle *potestates*. Anche per questo la meditata traduzione del linguaggio morale contenuto nel *De fide orthodoxa*, necessita, per essere vagliata e compresa, di essere ricondotta ad un quadro storico articolato e plurale. Essa non risponde soltanto alle esigenze letterari del traduttore o alle sue preoccupazioni filologiche. Si tratta piuttosto di un atto ermeneutico innestato su uno specifico retroterra culturale e storico e sviluppato in ragione delle sensibilità di una figura, Burgundio da Pisa, consapevole dell'esigenza di dare alla Chiesa latina gli strumenti filosofici e teologici necessari per dialogare con la controparte greca. Quanto esaminato in questo studio è così un aspetto, limitato e circoscritto, di un tratto costitutivo della storia della cultura europea, soprattutto di quella medievale: l'essere alimentata dall'acquisizione, rielaborazione e composizione di idee provenienti da altre culture e aree linguistiche, che nelle varie *translationes* generano un comune spazio di civilizzazione⁶.

⁶ Cfr. R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Criterion – Idées, Paris 1992. Si veda anche GREGORY, *Translatio linguarum*, p. 35.

Bibliografia

1. Fonti

ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, M. Wellies (ed.), G. Reimar, Berlin 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 2.2);

ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, 4 voll., studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1951-1957 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 19-21);

———, *Quaestio de libero arbitrio*, in *Magistri Alexandri de Hales Quaestiones disputatae 'antequam esser frater'*, I, qq. 1-33, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1960 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 19-21);

ANONYMUS, *Liber de duobus principiis*, in ANONYME, *Livre cathare des deux Principes*, Les éditions du Cerf, Paris 1973 (Sources Chretiennes, 198);

———, *Quaestio de libero arbitrio*, ms. Douai, Bibliothèque Municipale 434, tomo I, ff. 7vb-9vb;

———, *Sententiae divinitatis*, in B. GEYER (hrsg. von), *Die Sententiae divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule*, Aschendorff, Münster 1909 (BGPT-MA, 7.2/3);

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii*, in ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPUS, *Opera omnia*, 2 voll., F.S. Schmitt (ed.), Stuttgart, Frommann 1984, vol. 1, pp. 201-226;

ANSELMUS HAVELBERGENSIS, Ἀντικείμενον, (PL 188), coll. 1139-1248;

ARISTOTELES, *De generatione et corruptione. Translatio Vetus*, J. Judycka (ed.), E.J. Brill, Leiden 1986 (AL 9.1);

———, *Ethica Nicomachea*, edizione francese ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, 2 voll., R.-A. Gauthier, J.Y. Jolif (éd. par), Peteers, Louvain-la-Neuve – Paris – Sterling Virginia 1970 [ristampa 2002];

———, *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libri II-III sive «Ethica Vetus», Translatio Antiquioris quae supersunt sive «Ethica Nova», «Hoferiana», «Borghesiana», Translatio Roberti Grossetestes Lincolniensis sive «Liber Ethicorum» (Recensio Pura et Recensio Recognita)*, R.-A. Gauthier (éd. par), E.J. Brill – Desclée De Brouwer, Leiden – Bruxelles 1972-1974 (AL 26);

- ARNULFUS PROVINCIALIS, Magister Artius parisiensis, *Divisio scientiarum*, in C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et études historique*, Vrin, Paris 1988 (Université de Montréal. Publications de l'institut d'études médiévales, 23), pp. 295-356;
- ASPASIUS, *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, G. Heylbut (ed.), G. Reimar, Berlin 1884 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 19.1);
- AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, in SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, M. Simonetti (a cura di), Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2000² (Scrittori greci e latini);
- , *De libero arbitrio*, W. Green (ed.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL, 29);
- BALTHASAR H.U., VON, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jacka Book, Milano 2001 (Già e non ancora, 16);
- BERNARDO MARAGONE, *Annales Pisani. Nuova edizione riveduta, ampliata e corretta*, in L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores. Raccolta degli storici italiani dal Cinquecento al Millecinquecento ordinata da L.A. Muratori – Nuova edizione rivista ampliata e corretta con la direzione di Giosué Carducci*, M.L. Gentile (a cura di), Zanichelli, Bologna 1900-1975, vol. 6.2;
- BERNARDUS CLAREVALLENSIS, *De gratia et libero arbitrio*, in J. LECLERQ, C.H. TALBOT, H.M. ROCHAIS (edd.), *Bernardi Clarevallensis Opera omnia*, 8 voll., Editiones Cistercenses, Roma 1957-1977, vol. 3, pp. 155-203;

BOETHIUS, *In librum Aristotelis de interpretatione, editio secunda seu maiora commentaria*, (PL 64);

———, *In Perihermeneias*, C. Meiser (ed.), Teubner, Lipsiae 1880;

Chartularium Universitatis Parisiensis, in H. DENIFLE, A. CHÂTELAIN (éd. par), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 coll., Delalain, Paris 1889-1899;

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, in O. STÄHLIN (hrsg. von), *Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I-IV*, Akademie Verlag, Berlin 1906;

EUSEBIUS CAESAREAE, *Preparatio evangelica*, in *Eusebius Werke, Bd. 10, Die Preparatio Evangelica, t. 2, Die Bücher XI bis XV, Register*, K. Mras (hrsg. von), Akademie Verlag, Berlin 1983 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte, 10.1);

GALENUS, *De complexionibus*, in R.J. DURLING, *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's "De complexionibus"*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1976 (Galenus Latinus, I, Ars Medica, 6.1);

———, *De interioribus*, in R.J. DURLING, *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's "De interioribus"*, F. Steiner, Stuttgart 1992 (Galenus Latinus, II, Ars Medica, 6.2A et B);

GUARNERIUS IURISPERITISSIMUS, *Liber divinarum sententiarum*, G. Mazzanti (ed.), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999 (Testi, studi, strumenti, 14);

- GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, in *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa Aurea*, 4 voll., J. RIBAILLIER (éd.), C.N.R.S. – Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris – Grottaferrata (Roma) 1980 (Spicilegium Bonaventurianum, 17-20);
- HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*, M. Marcovich (ed.), W. de Guyster, Berlin – New York 1986 (Patristische Texte und Studien, 25);
- HUGO DE S. CARO, *In Sententias*, ed. parziale in Saccenti, *Conservare la retta volontà*, pp. 209-234; ms. Assisi, Biblioteca Comunale 131;
- IOHANNES CRISOSTOMUS, *Homiliae in Matthaëum* [traduzione di Burgundio da Pisa], mss. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 383; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 14.dex.04;
- , *Homiliae in Iohannem* [traduzione di Burgundio da Pisa], *Prologus*, in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, pp. 84-102;
- IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, testo greco [Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως] in *Die Schriften des Johannes von Damaskos, II*, Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, *Expositio fidei*, P.B. Kotter (ed.), W. de Gruyter, Berlin – New York 1973 (Patristische Texte und Studien, 12); testo latino in E.M. BUYTAERT (ed.), *Saint John Damascene «De fide orthodoxa». Versions of Burgundio and Cerbanus*, Franciscan Institute – E. Nauweltaers – F. Schönningh, NY – Louvain – Paderborn 1955 (Franciscan Institute Publications,

Text Series, 8); testo francese in JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe 1-44*, P. Ledrux (ed.), avec la collaboration de V. Konouma-Conticello et G.-M. de Durand, Les éditions du Cerf, Paris 2010 (SC, 535);

IOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia Pontificalis (Memories of the Papal Court)*, M. Chibnall (ed.), Nelson and Sons, London 1956 (Medieval Texts);

———, *Metalogicon*, J.B. Hall (ed.), Brepols, Turnhout 1991 (CCCM, 98);

LUDOVICUS ANTONIUS MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, 6 voll., Ex Typographia Societatis Palatinae in regia curia, Mediolani 1738-1742;

MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula Theologica*, (PG 91), coll. 9-285;

NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis*, in NÉMÉSIIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis, Traduction de Burgundio de Pisa*, G. Verbeke, J.R. Moncho (éd. par), E.J. Brill, Leiden 1975 (Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. 1), testo greco in PG 40, coll. 480-844;

ORIGENES, *Contra Celsum Libri VIII*, M. Marcovich (ed.), E.J. Brill, Leiden – Boston – Köln 2001 (Supplements to Vigiliae Christianae, Formerly Philosophia Patrum, Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 54);

OTTO FRISINGENSIS, *Gesta Federici Imperatoris*, R. Wilmans (ed.), Hahn, Hannoverae (MGH, Scriptorum, 20);

- PETRUS COMESTOR, *Quaestiones*, in *Quaestiones Magistri Odonis Senonensis* edite in J.B. PITRA (ed.), *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*, Typis Tusculanis, Paris – Frascati 1888, vol. 2;
- PS.-PETRUS PICTAVIENSIS, *Glossae super Sententias, Prologus*, edito in R. SACCENTI, *The Materia super libros Sententiarum Attributed to Peter Comestor: Study of the Text and Critical Edition*, «Bulletin de philosophie médiévale» 54 (2012), pp. 155-215;
- , *Glossae super Sententias*, ms. Napoli, Biblioteca Nazionale, VII.C.14, ff. 2r-70v;
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, in *Magistri Petri Lombardi, Sententiae in IV libris distinctae*, 2 voll., Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5);
- PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, 2 voll., N. Wicki (ed.), Francke, Bern 1985 (Corpus philosophorum medii aevi; Opera philosophica mediae aetatis selecta, 2);
- PRAEPOSITINUS CREMONENSIS, *Summa*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14526, ff. 1b-58v;
- ROBERTUS DE MONTE, *Chronica*, L.C. Bethmann (ed.), Hahn, Hannoverae 1844 (MGH – Scriptores, 6);
- STEPHANUS LANGTON, *Quaestio de libero arbitrio*, edita in S. EBBESEN, L.B. MORTENSEN, *A Partial Edition of Stephen Langton's Summa and Quaestiones with Parallels from*

Andrew of Sunesen's Hexaemeron, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 49 (1985), pp. 25-224, una diversa versione si trova nel ms. Cambridge, Saint John's College 57, ff. 243vb-244va;

———, *Commentarius in Sententias*, in A.-M. LANDGRAF (hrsg. von), *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephen Langton*, Aschendorff, Münster 1952 (BGPT-MA, 38.1);

———, *Quaestiones*, in STEPHEN LANGTON, *Quaestiones Theologiae. Liber I*, R. Quinto, M. Bieniak (edd.), British Academy – Oxford University Press, Oxford 2014;

TATIANUS, *Oratio ad Graecos*, E. Schwartz (ed.), Teubner, Leipzig 1888 (Texte und Untersuchungen, 4);

THEODORETUS, *De graecarum affectionum curatione*, Cl. Scholten (ed.), E.J. Brill, Leiden – Boston 2015 (Supplements to Vigiliae Christianae, Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 126);

THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in ID., *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Card. Caietani*, 4 voll., Typographia poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906;

2. Letteratura scientifica

AKRILL J.L., *Aristotle on Action*, «Mind» 87 (1978), pp. 595-601;

- ALLEN P., NEIL B. (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford 2015;
- ANGOTTI C., Étienne Langton, commentateur des Sentences de Pierre Lombard, in BATAILLON, BÉRIOU, DAHAN, QUINTO (éd. par), Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien, pp. 487-523;
- BACKUS I., *John of Damascus, De fide orthodoxa: translations by Burgundio (1153/1154), Grosseteste (1235/40) and Lefèvre d'Étalpes (1507)*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 49 (1986), pp. 211-217;
- BALARD M., *Les Latins en Orient. XIe-XVe siècles*, Presses Universitaires de France, Paris 2006;
- BALDI D., *Ioannikios e il 'Corpus Aristotelicum'*, «Revue d'histoire des textes» 6 (2011), pp. 15-26;
- BALDWIN J.W., *Masters, Princes and Merchants. The social views of Peter the Chanter and his circle*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1970;
- BATAILLON L.-J. (†), BÉRIOU N., DAHAN G., QUINTO R. (éd. par), *Étienne Langton prédicateur, bibliste, théologien*, Brepols, Turnhout 2010 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 9);
- BENSON R.L., CONSTABLE G. (ed. by), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1982;
- BIANCHI L., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université*

de Paris (XIII^e-XIV^e siècles), Les Belles Lettres, Paris 1999;

———, *Aristotle as a Captive Bride: Notes on Gregory IX's Attitude towards Aristotelianism*, 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. Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West. From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*, Aschendorff, Münster 2005 (*Studia Albertina* 1), pp. 777-794;

BIENIAK M., *The Body-Soul Problem at Paris, ca. 1200-1250. Hugh of St-Cher and his Contemporaries*, Leuven University Press, Leuven 2010 (*Ancient and Medieval Philosophy, de Wulf-Mansion Centre*, 42);

BOSSIER F., *L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise*, in J. HAMESSE (éd. par), *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, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 1997 (*Textes et études du Moyen Âge*, 8), pp. 81-116;

———, *Les ennuis d'un traducteur. Quatre annotations sur la première traduction latine de l'«Éthique à Nicomaque» par Burgundio de Pise*, «Bijdragen» 59 (1998), pp. 406-427;

- , *Le manuscrit Chisianus R.IV.13 et la traduction du De natura hominis de Burgundio de Pise*, in J. HAMESSE (éd. par), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leur méthodes*, Actes du Colloque international organisé par le “Ettore Majorana Centre for Scientific Culture”, Erice, 30 septembre – 6 octobre 1999, Brepols, Turnhout 2001 (FIDEM, Textes et études du Moyen Âge, 18), pp. 143-172;
- BOUGEROL J.-G., *The Church Fathers and the Sentences of Peter Lombard*, in I. BACKUS (ed. by), *The Reception of the Church Fathers. From the Carolingians to the Maurists*, 2 voll., E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1997, vol. 1, pp. 113-164;
- BRADY I., *Peter Manducator and the Oral Teachings of Peter Lombard*, in «Antonianum» 41 (1966), pp. 454-490;
- , *Prolegomena*, in PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, vol. 1, pp. 1*- 169*; vol. 2, pp. 1*-87*;
- , *Pierre Lombard*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1986, vol. 12, coll. 1604-1612;
- BRAGUE R., *Europe, la voie romaine*, Criterion – Idées, Paris 1992;
- BRAMS J., *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003 (Eredità medievale, 22);
- BUC PH., *L'ambiguité du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, préface de J. Le Goff, Beauchesne, Paris 1994 (Théologie historique, 95);

- BUFFON V., *Philosophers and Theologians on Happiness. An Analysis of Early Latin Commentaries on the Nicomachean Ethics*, «Laval théologique et philosophique» 60 (2004), pp. 449-476;
- , *The Structure of the Soul, Intellectual Virtues, and the Ethical Ideal of Masters of Arts in Early Commentaries on the Nicomachean Ethics*, in I.P. BEJCZY (ed. by), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, E.J. Brill, Leiden – Boston 2008, pp. 13-30;
- , *L'interprétation de la Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem du pseudo-Iohannes Pechham*, «Analytica» 14.2 (2010), pp. 137-163;
- BUYTAERT E.M. (ed. by), *Saint John Damascene «de fide orthodoxa». Versions of Burgundio and Cerbanus*, Franciscan Institute – E. Nauweltaers – F. Schöningh, N.Y. – Louvain – Paderborn 1955 (Franciscan Institute Publications, Text Series 8);
- CANTO-SPERBER M., *Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action*, in G.R. DHERBEY, C. VIANO (éd. par), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Vrin, Paris 1996 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), pp. 441-462;
- CELANO A.J., *The «finis hominis» in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 58 (1986), pp. 23-53;

- , *The Understanding of the Concept of felicitas in the pre-1250 Commentaries on the Ethica Nicomachea*, «Medioevo» 12 (1986), pp. 29-53;
- , *The Understanding of Beatitude, the Perfection of the Soul in the Early Latin Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 17 (2006), pp. 1-22;
- CHAMBERLAIN C., *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics*, «Transactions of the American Philological Association» 114 (1984), pp. 147-157;
- CHENU M.-D., *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris 1957 (Études de philosophie médiévale, 45);
- CLASSEN P., *Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner*, «Byzantinische Zeitschrift» 48 (1955), pp. 339-368;
- , *Burgundio von Pisa. Richter – Gesandert – Übersetzer*, Universitätsverlag, Heidelberg 1974 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie Wissenschaften. Philosophisch – historische Klasse, 1974, 4);
- COLISH M., *Peter Lombard*, 2 voll., E.J. Brill, Leiden 1994 (Brill's Studies in Intellectual History, 41);
- , *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400*, Yale University Press, New Haven 1998;

———, *The Pseudo-Peter of Poitiers*, in PH.W. ROSEMAN (ed. by), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 2*, pp. 41-51;

CONTICELLO V., *La «Fonte della conoscenza» tra conservazione e creazione*, in S. CHIALÀ, L. CREMASCHI (a cura di), *Giovanni Damasceno. Un padre al sorgere dell'Islam*, Atti del XIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa e bizantina, Bose 11-13 settembre 2005, Qiqajon, Bose 2006, pp. 177-204;

CORTESE E., *La norma giuridica. Spunti teorici del diritto comune classico*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1962-1964 (Ius Nostrum, 6.1-2);

CREMASCHI G., *Mosè del Brolo e la cultura a Bergamo nei secoli XI-XII*, Società editrice S. Alessandro, Bergamo 1945;

———, *Un nuovo contributo alla biografia di Mosè del Brolo*, «Bergomum» 98 (1954), pp. 49-58;

DEGNI P., *I manoscritti dello 'scriptorium' di Gioannicio*, «Segno e testo» 6 (2008), pp. 179-248;

———, *Burgundio e i manoscritti di Gioannicio: la questione dei 'marginalia'*, «Medicina nei secoli arte e scienza» 25.3 (2013), pp. 797-814;

DILCHER G., *La «renovatio» degli Hohenstaufen fra innovazione e tradizione. Concetti giuridici come orizzonte d'azione della politica italiana di Federico Barbarossa*, in G. CONSTABLE, G. CRACCO, H. KELLER, D.

QUAGLIONI (a cura di), *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 253-288;

DOBLER E., *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. th. Ia IIae, qq. 6-17). Eine quellenanalytische Studie* (Diss.), Werthenstein, Luzern 1950;

———, *Zwei Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesius von Emesa und Johannes von Damaskus, ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie (S. Th. 1.-2. Qq. 6-17; 22-48)*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 2001 (Dokimion, 27);

———, *Falsche Vaterzitate bei Thomas von Aquin. Gregorius Bischof von Nyssa oder Nemesius, Bischof von Emesa? Untersuchungen über die Authentizität der Zitate Gregors von Nyssa in den gesamten Werken des Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 2001 (Dokimion, 27);

———, *Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin. Johannes von Damaskus als Vermittler von Nemesiustexten*, Universitätsverlag, Freiburg 2002 (Dokimion, 28);

DOMANSKI B., *Die Psychologie des Nemesius*, Aschendorff, Münster (BGPTMA, 3.1);

DONDAINE A., *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle, le Liber de duobus principiis, suivi d'un Fragment rituel catare*, Istituto Storico Domenicano, S. Sabina, Roma 1939;

———, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 27 (1952), pp. 67-134;

———, *Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166*, «Historisches Jahrbuch» 77 (1958), pp. 473-483;

D'ONOFRIO G., *La poverella e il suo tesoro*, in *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2006*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Todi 2007 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 20), pp. 241-287;

DOUCET V., *À travers le manuscrit 434 de Douai*, «Antonianum» 27 (1952), pp. 531-580;

DREYER M., *Veritas – rectitudo – iustitia. Grundbegriff ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 64.1 (1997), pp. 67-85;

DURLING R.J., *The anonymous translation of Aristotle's «De generatione et corruptione»* (Translatio Vetus), «Traditio» 49 (1994), pp. 320-330;

EBBESEN S., MORTENSEN L.B., *A Partial Edition of Stephen Langton's Summa and Quaestiones with Parallels from Andrew of Sunesen's Hexaameron*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 49 (1985), pp. 25-224;

EMERY K. JR., IRVING A.I., METZGER S.M., JONES C.M., *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later Twel-*

- ft* and Early Thirteenth Centuries. *The Joseph N. Garvin Papers (I)*, «Bulletin de philosophie médiévale» 47 (2005), pp. 12-70;
- , *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later Twelfth and Early Thirteenth Centuries. The Joseph N. Garvin Papers (II)*, «Bulletin de philosophie médiévale» 48 (2006), pp. 15-81;
- ENGLISH, E.D. (ed.), *Reading and Wisdom: The “De doctrina christiana” of Augustine in the Middle Ages*, University Press of Notre Dame, Notre Dame Indiana 1995 (Notre Dame conferences in medieval studies, 6);
- ERISMANN C., *A World of Hypostases: John of Damascus’ Rethinking of Aristotle’s Categorical Ontology*, «Studia patristica» 50 (2011), pp. 269-287;
- ERRERA A., *Arbor actionum: Genere letterario e forma di classificazione delle azioni nella dottrina dei glossatori*, Monduzzi, Bologna 1995 (Archivio per la storia del diritto medievale e moderno. Studi e testi raccolti da Filippo Liotta, 1);
- , *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica*, Giappichelli, Torino 2006 (Il diritto nella storia, 12);
- EVANS G.R. (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 1. Current Research*, E.J. Brill, Leiden 2002;
- FESTUGIÈRE A.J., *L’idéal religieux des Grecs et l’Évangile*, Librairie Lecoffre, Paris 1932 (Etudes Bibliques);

- FOREVILLE R., *Latran I, II, III et Latran IV*, Éditions de l'Orante, Paris 1966 (Histoire des conciles oecuméniques, 6);
- FORTUNA S., URSO A.M., ANNESE P., *Burgundio da Pisa traduttore di Galeno: nuovi contributi e prospettive*, in I. GAROFALO, A. LAMI, A. ROSSELLI (a cura di), *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci*, Atti del II seminario internazionale di Siena, Certosa di Pontignano 19-20 settembre 2008, Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma 2009 (Biblioteca di «Galenos», 2), pp. 139-175;
- FRANCESCHINI E., *Il contributo dell'Italia alla trasmissione del pensiero greco e la questione di Giacomo chierico di Venezia*, Atti della Società italiana per il progresso delle scienze, Roma 1938;
- FREDE M., *John of Damascus on Human Action, the Will and Human Freedom*, in K. IERODIAKONOU (ed. by), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 63-95;
- , *Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Église grecs*, in O. Brunn, L. Corti (éd. par), *Les Catégories et leur histoire*, Vrin, Paris 2005, pp. 135-173;
- FREELAND C.A., *Aristotelian Actions*, «Nous» 19 (1985), pp. 397-414;
- GAUTHIER R.-A., *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 21 (1954), pp. 51-100;

- , *Introduction*, in ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, vol. 1.1;
- , *Praefatio*, in ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* (AL 26, fasc. 1);
- GAUTHIER R.-A., *Le cours sur l'Ethica nova d'un maître ès arts de Paris (1235-1240)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 50 (1975), pp. 71-140;
- GAUTHIER R.-A., JOLIF J.Y., *Commentaire livres I-IV*, in ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, vol. 2.1;
- GHELLINCK J., DE, *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV^e siècle*, «Revue d'histoire ecclésiastique» 26 (1930), pp. 5-42;
- , *Pierre Lombard*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Libraire Letouzey, Paris 1935, vol. 12, coll. 1941-2019;
- , *Le mouvement théologique du XII^e siècle, sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents*, L'Édition universelle – Desclée De Brouwer, Bruges – Bruxelles – Paris 1948 (Museum Lessianum – section historique, 10);
- GLEBER H., *Papst Eugen III., 1145-1153, unter besondere Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit*, Aschen-dorff, Münster 1936;

GLORIEUX P., *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, «Recherches de théologie ancienne et médiévales» 10 (1938), pp. 123-152, 225-267;

———, *Sentences (commentaires sur les)*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Librairie Letouzey, Paris 1941, vol. 14.2, coll. 1860-1884;

———, *Le Contra quatuor labyrinthos Franciae de Gauthier de Saint-Victor*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 19 (1952), pp. 187-335;

GORNI G., *Il liber Pergaminus di Mosè del Brolo*, «Studi Medievali» s. III, 11 (1970), pp. 409-460;

———, *Mosè del Brolo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondato da "G. Treccani", Roma 2002, vol. 77 (2002), pp. 316-318;

GOURINAT J.B., *Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne*, in G. ROMEYER DHERBEY, G. AUBRY (éd. par), *L'excellence de la vie. Sur «l'Éthique à Nicomaque» et «l'Éthique à Eudème» d'Aristote*, Vrin, Paris 2002 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), pp. 94-124;

GRABMANN M., *Storia del metodo scolastico*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1980;

GREGORY A., *The Cambridge Manuscript of the Questiones of Stephen Langton*, «The New Scholasticism» 4 (1930), p. 165;

- GREGORY T., *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2016;
- GY P.-M., *Hugues de Saint-Cher dominicain*, in L.-J. BATAILLON, G. DAHAN, P.-M. GY (éd. par), *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Brepols, Turnhout 2004 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 1), pp. 23-28;
- HÄRING N., *The Eulogium ad Alexandrum Papam tertium of John of Cornwall*, «Medieval Studies» 13 (1951), pp. 253-300;
- , *Notes on the Council and Consistory of Rheims (1148)*, «Medieval Studies» 28 (1966), pp. 39-59;
- HASKINS CH.H., *Moses of Bergamo*, «Byzantinische Zeitschrift» 23 (1915-1919), pp. 133-142;
- , *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1927;
- , *Studies in the History of Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1927;
- HORN M., *Studien zur Geschichte Papst Eugen III. (1145-1153)*, P. Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1992 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Band 508);
- ILLICH I., *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1993;

JAMES M.R., *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of St. John's College, Cambridge*, Cambridge University Press, Cambridge 1913;

JUDYCKA J., *Praefatio*, in ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, (AL 9.1), pp. VII-LVII;

KENNY A.J.P., *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven 1979;

KOTERSKI J., *The Failure of Modernism. The Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism*, ed. B. Sweetman, American Maritain Association, Mishawaka 1999;

KOTTER P.B., *Einleitung*, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos, II*, Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, *Expositio fidei*, P.B. Kotter (ed.), W. de Gruyter, Berlin – New York 1973 (Patristische Texte und Studien, 12);

LANDGRAF A.M. (hrsg. von), *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephen Langton*, Aschendorff, Münster 1952 (BGPTMA, 38.1);

———, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, A.-M. Landry (éd.), L.-B. Geiger (trad.), Institut d'études médiévales, Montréal – Paris 1973;

LAMMA P., *Comneni e Stauffer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, 2 voll., Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1957;

- LARCHET J.-C., *Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Les éditions du Cerf, Paris 1996 (Cognitio Fidei, 194);
- LARSON A., PENNINGTON K., *Concilium Lateranense III. 1179*, in *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica*, II/1, *The General Councils of the Latin Church. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, G. Alberigo †, A. Melloni (edd.), Brepols, Turnhout 2013 (CC, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, 2.1), pp. 115-147;
- LEDRIX P., *Introduction*, in JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, pp. 11-123;
- LEES J.T., *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1999 (Studies in the history of Christian thought, 79);
- LE GOFF J., *Les intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 1957 (Le Temps court, 3);
- , *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud 1964 (*Les Grands Civilisations*, 3);
- LETTIERI G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001 (Letteratura cristiana antica. Studi, 27).
- LIBERA A., DE, *La philosophie médiévale*, Presses universitaires de France, Paris 1994;

LIOTTA F., *Burgundione da Pisa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1972, vol. 25, pp. 423-428;

LOTTIN O., *La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental*, «Revue thomiste» 36 (1931), pp. 631-661, riedito in Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. 1, pp. 391-424;

———, *Le prologue des Gloses sur les Sentences attribuées à Pierre de Poitiers*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 7 (1935), pp. 70-73, riedito in Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. 6, pp. 119-124;

———, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, in Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. 1, 9-224;

———, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Abbaye du Mont César – J. Duculot, Louvain – Gembloux 1948-1960;

MACINTYRE A.M., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame University Press, Notre Dame IN 1990;

MAGDALINO P., *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge University Press, Clarendon 2002;

MANGENOT E., *Hugues de Saint-Cher*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Libraire Letouzey, Paris 1922, vol. 7, coll. 221-239;

- MANSELLI R., *L'eresia del male*, Morano, Napoli 1963;
- MEWS C., MONAGLE C., *Peter Lombard, Joachim of Fiore and the Fourth Lateran Council*, «Medioevo» 35 (2010), pp. 81-122;
- MINIO-PALUELLO L., *Le «trois rédactions» de la traduction latine médiévale du De Gen. et Cor.*, «Revue de philosophie de Louvain» 48 (1950), pp. 247-259, ristampato in ID., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam 1972, pp. 114-126;
- , *Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle*, «Traditio» 8 (1952), pp. 265-304, ripubblicato in ID., *Opuscula*, pp. 189-228;
- , *Giacomo Veneto e l'Aristotelismo Latino*, in A. PERTUSI (a cura di), *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1966, pp. 53-74, ripubblicato in ID., *Opuscula*, pp. 565-586;
- MONAGLE C., *Orthodoxy and Controversy in Twelfth-Century Religious Discourse: Peter Lombard's Sentences and the Development of Theology*, Brepols, Turnhout 2013 (Europa Sacra, 8);
- MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia 2004 (Letteratura cristiana antica. Nuova serie, 1);
- MORPURGO P., *L'armonia della natura e l'ordine dei governi (secoli XII-XIV)*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000 (Micrologus Library, 4);

- MURANO G., *Burgundio da Pisa (1110 ca. – 1193)*, in G. MURANO (a cura di), *Autographa. I.1. Giuristi, giudici e notai (sec. XII-XVI med.)*, con la collaborazione di G. Morelli, indici a cura di Th. Woelki, CLUEB, Bologna 2012, pp. 3-6;
- NELLI R., *La philosophie du catharisme*, Payot, Paris 1978;
- NIELSEN L.O., *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the period 1130-1180*, E.J. Brill, Leiden 1982 (Acta theologica Danica, 15);
- NOBLE TH.F.X., VAN ENGHEN J. (eds.), *European Transformations. The Long Twelfth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 2006;
- OAKLEY F., *The Mortgage of the Past. Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)*, Yale University Press, New Haven – London 2012;
- O'MEARA D., *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, «Phronesis» 51.1 (2006), pp. 74-90;
- OTTAVIANI A., *Giacomo Veneto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondato da "G. Treccani", Roma 2000, vol. 54, pp. 241-243;
- PADOVANI A., *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel XII secolo*, Giappichelli, Torino (Il diritto nella storia, 6);

- PAOLINI L., *L'istanza dualistica e il problema del male: i Catari*, in Id., *L'albero selvatico. Eretici del Medioevo*, Pàtron, Bologna 1989, pp. 119-159;
- , *Piccole volpi. Chiese ed eretici nel Medioevo*, Bononia University Press, Bologna 2013;
- PENNINGTON K., *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1993;
- PETKE W., *Kanzlei, Kapelle und Königliche Kurie unter Lothar III. (1125-1137)*, Böhlau verlag, Köln – Wien 1985 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu J.F. Böhmer, Regesta Imperii, 5);
- PONTANI F., *Mosè del Brolo e la sua lettera da Costantinopoli*, «Aevum» 72 (1998), pp. 143-175;
- , *Mosè del Brolo fra Bergamo e Costantinopoli*, in *Maestri e traduttori bergamaschi fra medioevo e rinascimento*, supplemento a «Bergomum» 93 (1998), pp. 13-26;
- POUCHET J.-R., *La «rectitudo» chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'Âme à Dieu*, Étude Augustiniennes, Paris 1964;
- POWICKE F.M., *Stephen Langton*, Oxford University Press, Oxford 1928 (ristampa Merlin, London 1965);

- QUINTO R. “*Doctor Nominatissimus*”. *Stefano Langton (†1228) e la tradizione delle sue opere*, Aschendorff, Münster 19 (BGPTMA, n.f., 39);
- , *Il codice 434 di Douai, Stefano Langton e Nicola di Tournai*, «*Sacris Erudiri*» 36 (1996), pp. 233-361;
- , *Stephen Langton*, in ROSEMANN, *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 2*, pp. 35-78;
- RENCZES P.G., *Agir de Dieu et liberté de l’homme. Recherches sur l’antropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Les éditions du Cerf, Paris 2003 (Cogitatio Fidei, 229);
- ROBIGLIO A., *L’impossibile volere. Tommaso d’Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002;
- ROSEMANN PH.W., *Peter Lombard*, Oxford University Press, New York 2004 (Great Medieval Thinkers Series);
- , *New Interest in Peter Lombard: the Current State of Research and Some Desiderata for the Future*, «*Recherches de théologie ancienne et médiévale*» 72 (2005), pp. 133-152;
- , *The Story of a Great Medieval Book. Peter Lombard’s Sentences*, University Press of Toronto, Peterborough 2007;
- (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 2*, E.J. Brill, Leiden 2010;

- (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 3*, E.J. Brill, Leiden – Boston 2015;
- ROSSI P.B., *Contra Lombardum: reazioni alla cristologia di Pietro Lombardo*, in *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2006*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Todi 2007 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 20), pp. 123-191;
- RUNIA D.T., *Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres*, «*Vigiliae Christianae*» 43.1 (1989), pp. 1-34;
- SACCENTI R., *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*, Il Mulino, Bologna 2013 (Istituto per le scienze religiose – Bologna, Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Testi e ricerche di scienze religiose, n.s., 51);
- SICLARI A., *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, La Garangola, Padova 1974;
- SIRI F., *Le Quaestiones attribuite a Pietro Comestor*, in G. DAHAN (éd. par), *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2013 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 12), pp. 191-223;

———, *Pietro Lombardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondato da “G. Treccani”, Roma 2015, pp. 501-504;

SOUTHER R.W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, 2 voll., Blackwell, Oxford UK – Cambridge USA 1995-2001;

SPAGNESI E., *Warnerius Bononiensis Iudex. La figura storica d'Irnerio*, Leo S. Olschki, Firenze 1970 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere – Studi, 16);

———, *Irnerio*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Diritto*, Istituto della Enciclopedia italiana fondato da “G. Treccani”, Roma 2012, pp. 43-46;

STUDER B., *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Buch – Kunstverlag, Ettal 1956 (Studia Patristica et Byzantina, 2);

TRACY M.J., *An Early 13th-Century Commentary on the Nicomachean Ethics I, 4-10: The Lectio cum Questionibus of an Arts-Master at Paris in ms. Napoli, Biblioteca Nazionale VIII G 8, ff. 4^{ra}-9^{vb}*, «Documenti e Studi della tradizione filosofica medievale» 17 (2006), pp. 28-69;

TREGO K., *L'essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Vrin, Paris 2010 (Études de philosophie médiévale);

VACCAREZZA M.S., *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012;

- VANNI ROVIGHI S., *Notes sur l'influence de saint Anselme au XII^e siècle*, «Cahiers de civilisation médiévale» 7 (1964), pp. 423-437; 8 (1965), pp. 43-58 riedito in ID., *Studi di storia della filosofia medievale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1978, vol. 1, pp. 90-141;
- , *L'etica di sant'Anselmo*, in F.S. SCHMITT (ed.), *Analecta Anselmiana*, 5 voll., Minerva, Frankfurt a.M. 1969-1976, vol. 1, pp. 73-99, riedito in ID., *Studi di storia della filosofia medievale*, vol. 1, pp. 61-89;
- , *La libertà e il libero arbitrio in sant'Anselmo d'Aosta*, in F. BOSSIER, F. DE WACHTER, J. IJSEWIJN, G. MAERTENS, V. VANHAMEL, D. VERHELST, A. WELKENHUYSEN (ed. by), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke dicata*, Leuven University Press, Leuven 1976, pp. 271-286, riedito in ID., *Studi di filosofia medievale*, vol. 1, pp. 45-60;
- VATTASO M., FRANCHI DE' CAVALIERI P., *Codices Vaticani Latini, Volumen I, Codices I-676*, Typis vaticanis, Romae 1902;
- VERBEKE G., *Burgundio de Pise et le vocabolaire latin d'Aristote*, in R. BEYERS, J. BRAMS, D. SACRÉ, K. VERRYCKEN (éd. par), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin*, Leuven University Press, Leuven 1999 (Ancient and medieval philosophy, 25), pp. 37-58;
- VISSER S., WILLIAMS TH., *Anselm's Account of Freedom*, in B. DAVIES, B. LEFTOW (ed. by), *The Cambridge Compa-*

nion to Anselm, Cambridge University press, Cambridge 2004, pp. 179-203;

VUILLEMIN-DIEM G., RASHED M., *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 64 (1997), pp. 136-198;

WEIJERS O., *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 1996 (Studia Artistarum, 1);

———, *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Brepols, Turnhout 2015 (Studies on the Faculty of Arts. History and Influence, 2);

WICKI N., *Die Philosophie Philipps des Kanzler. Ein philosophierender Theologen des frühen 13. Jahrhunderts*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2005 (Dokimion, 29);

WIELAND G., *Ethica – scientia practica. Dei Anfänge der der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster 1981 (BGPTMA, n.f., 21);

WILSON N., *A Mysterious Bizantine Scriptorium: Ioannikios and His Colleagues*, «Scrittura e civiltà» 7 (1983), pp. 161-176;

———, *New Light on Burgundio of Pisa*, «Studi italiani di filologia classica» 4 (1986), pp. 113-118;

- , *Aspects of the Transmission of Galen*, in G. Cavallo (a cura di), *Le strade del testo*, Laterza, Bari 1987, pp. 47-64;
- , *Ioannikios and Burgundio: a Survey of the Problem*, in G. CAVALLO, G. DE GREGORIO, M. MANIACI (a cura di), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988), 2 voll., Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici dell'Università di Perugia, Spoleto 1991 (Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici dell'Università di Perugia, 5), vol. 2, pp. 447-456;
- , *Scholars of Byzantium*, Duckworth, London 1996;
- ZAMBON F. (a cura di), *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Adelphi, Milano 1997;
- ZAVATTERO I., *Felicità e Principio Primo: teologia e filosofia nei primi commenti latini all'Ethica Nicomachea*, «Rivista di Storia della Filosofia» 61 (2006), pp. 109-136;
- , *Le prologue de la Lectura in Ethicam veterem du «Commentaire de Paris» (1235-1240). Introduction et texte critique*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 77 (2010), pp. 1-33;
- , *La definizione di philosophia moralis dell'anonimo Commento di Parigi (1235-40)*, «Medioevo» 35 (2010), pp. 291-319;

- , *Le portrait intellectuel de l'auteur du Commentaire de Paris (1235-40) sur l'Ethica nova et vetus*, in C. ANGOTTI, M. BRINZEI, M. TEEUWEN (éd. par), *Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers*, FIDEM, Porto 2013 (Textes et Etudes du Moyen Âge, 65), pp. 63-77;
- , *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, in A. PALAZZO (ed.), *Il desiderio nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014 (Temi e Testi, 132), pp. 135-150;
- , *Voluntas est duplex. La dottrina della volontà dell'anonimo commento di Parigi sull'Ethica nova et vetus (1235-1240)*, «Medioevo» 40 (2015), pp. 65-96;
- ZIMMERMANN H., *Eugenio III*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da "G. Treccani", Roma 1993, vol. 43, pp. 490-496.

Indice dei nomi

- Aezio Amideno 63n, 66n
Agostino d'Ippona 57, 58, 115n, 121n, 124-126, 138, 143, 147
Akrill, J.L. 84n, 152
Alberigo, G. 38n, 167
Alberto Bosolo 36, 37
Alessandro III (papa) 38
Alessandro di Afrodisia 79, 81, 87, 88n, 100n, 145
Alessandro di Hales 107, 132, 134n, 145
Alessio I Comneno (imperatore) 29
Alfano di Salerno 81n
Allen, P. 79, 153
Angotti, C. 118n, 127n, 153, 178
Annese, P. 49n, 162
Anonimo (autore del *Liber de duobus Principiis*) 15n, 145
Anonimo (autore della *Quaestio de libero arbitrio*) 135n, 136n
Anselmo d'Aosta 127, 146
Anselmo di Havelberg 29-33, 146
Anselmo di Laon 114n
Apollodoro di Atene 62n
Aristotele 16, 25, 50, 51n, 62n, 63n, 65, 66n, 67, 68n, 70n, 75, 76n, 77-81, 82n, 83, 84n, 85-88, 90, 91, 95-97, 98n, 101-104, 125, 131n, 133, 138, 146, 163, 166
Arnolfo di Provenza 18n, 147
Aspasio 79, 81n, 87, 88n, 100n, 147
Aubry, G. 95n, 164

- Backus, I. 43n, 109n, 153, 155
 Balard, M. 34n, 153
 Baldi, D. 62n, 66n, 153
 Baldwin, J.W. 143n, 153
 Balthasar, H.U., von 79n, 176
 Basilio di Cesarea 43, 45
 Basilide 80n
 Bataillon, L.-J. 117n, 118n, 132n, 153, 165
 Benson, R.L. 25n, 153
 Bejczy, I.P. 127n, 156
 Bériou, N. 117n, 118n, 153
 Bernardo di Clairvaux 128, 147
 Bernardo dei Paganelli *vedi* Eugenio III
 Bernardo Maragone 35, 36n, 147
 Bethmann, L.C. 38n, 151
 Beyers, R. 51n, 175
 Bianchi, L. 16n, 17n, 153
 Bieniak, M. 117n, 120n, 129n, 152, 154
 Boezio, Anicio Manlio Severino 18n, 108, 114, 115n, 119, 135, 136, 138, 143, 147
 Bossier, F. 41n, 51, 52n, 70n, 127n, 154, 175
 Bougerol, J.-G. 108, 109n, 155
 Brady, I. 109n, 110n, 155
 Bague, R. 144n, 155
 Brams, J., 16n, 33n, 51n, 155, 175
 Brinzei, M. 127n, 178
 Brunn, O. 81n, 163
 Buc, Ph. 143n, 155
 Buffon, V. 126n, 127n, 156
 Burgundio da Pisa 20, 22-25, 27-29, 32-53, 55-69, 70n, 71-77, 89, 93, 94, 100, 101, 107, 108, 111, 113, 123, 124, 137, 141-144, 149
 Buytaert, E. 21, 42n, 43n, 52n, 71, 72n, 73, 89, 93, 101n, 123, 125n, 130n, 131n, 133n, 140n, 149, 156
 Buzzetti, D. 14
 Byers, S. 76n
 Canto-Sperber, M. 91n, 103n, 156
 Catalani, L. 37n
 Cavallo, G. 62n, 177
 Celano, A.J. 126n, 156
 Chamberlain, C. 97n, 104n, 157
 Châtelain, A., 16n, 17n, 148
 Chenu, M.-D. 20, 24n, 157
 Chialà, S. 19n, 158
 Chibnall, M. 110n, 150
 Cicerone 117
 Classen, P. 24, 27, 32, 34n, 35n, 36, 39n, 42n, 43n, 47n-

- 49n, 52n, 58, 149, 157
Clemente Alessandrino 80, 148
Colish, M. 25n, 109n, 113n, 15
Constable, G. 24n, 46n, 153, 158
Conticello, V. 19n, 78n, 158
Corrado III (imperatore) 30
Cortese, E. 46n, 158
Corti, L. 81n, 163
Cracco, G. 46n, 158
Cremaschi, G. 33n, 158
Cremaschi, L. 19n
- Dahan, G. 110n, 117n, 118n, 132n, 153, 165, 173
Davies, B. 128n, 175
Degni, P. 62n, 158
De Gregorio, G. 62n, 177
Denifle, H., 16n, 17n, 148
Dherbey, G.R. 91n, 156
Dilcher, G. 46n, 158
Dionigi l'Aeropagita, Ps. 62n
Dobler, E. 78n, 90n, 140n, 159
Domanski, B. 82n, 88n, 98n, 159
Dondaine, A. 15n, 36, 37n, 159
d'Onofrio, G. 20n, 160
Doucet, V. 135n, 160
Dreyer, M. 127n, 160
- Durand, G.-M., de 18n, 150
Durling, R.J. 48, 49n, 50, 51, 52n, 148, 160
Ebbesen, S. 118n, 119n, 151, 160
Emery Jr., K. 112n, 160
English, E.D. 57n, 161
Enrico II (re d'Inghilterra) 49
Erismann, C. 19n, 81n, 161
Errera, A. 28n, 161
Eugenio III (papa) 30-33, 41-44, 47, 53, 107-110
Euripide 68n, 86n
Eusebio di Cesarea 80, 81n, 148
Eustrazio di Nicea 18n, 66n
Evans, G.R. 122n, 161
- Federico I Hohenstaufen (imperatore) 23, 35, 41, 44, 45, 46, 53, 65
Festugière, A.J. 79n, 80n, 81n, 161
Filippo il Cancelliere 107, 123, 126, 129, 131, 134, 142, 151
Fioravanti, G. 13
Foreville, R. 38n, 162
Fortuna, S. 49n, 162
Franceschini, E. 33n, 162
Franchi de' Cavalieri, P.

- 71n, 175
 Frede, M. 81n, 88n, 92n, 98n, 162
 Freeland, C. 87n, 162
- Galeno 25, 48, 51, 53, 63n, 66n, 148
 Garofalo, I. 49n, 162
 Gauthier, R.-A. 21, 50, 63, 64, 75n, 79n, 82n-86n, 87, 88n, 91n-93n, 99n, 100n, 126n, 140n, 141n, 146, 162, 163
 Geiger, L.-B. 112n, 166
 Gentile, M.L. 36n, 147
 Gerhoh di Reichersberg 111
 Geyer, B. 114n, 146
 Ghellinck, J., de 20n, 21, 81n, 108n, 109n, 163
 Giacomo Veneto 32, 33
 Gilberto di Poitiers 110n
 Giovanni II Comneno (imperatore) 29
 Giovanni Crisostomo 38, 39, 41-43, 47, 48, 50, 52, 53, 58, 59, 149
 Giovanni Damasceno 18, 20, 21, 27, 42, 44, 53, 55, 70-73, 76-78, 82, 83, 87-89, 90n, 92, 93, 98, 99, 100n, 101, 102, 104, 105, 107-111, 122-126, 129, 130, 131n, 132, 134, 136, 137, 139-143, 149, 167
 Giovanni di Cornovaglia 111
 Giovanni di Salisbury 40, 110n, 150
 Giovanni Filopono 62n
 Giovanni Italo 66n
 Girolamo 43
 Gleber, H. 44n, 164
 Glorieux, P. 111n, 122n, 135n, 164
 Gorni, G. 33n, 164
 Gourinat, J.B. 95n-97n, 104n, 164
 Grabmann, M. 122n, 164
 Green, W.E. 125n, 147
 Gregorio IX (papa) 17
 Gregorio di Nazianzo 19
 Gregorio di Nissa 45
 Gregory, A. 120n, 164
 Gregory, T. 25, 144n, 165
 Gualtiero di san Vittore 111
 Guglielmo d'Alvernia 107
 Guglielmo di Auxerre 107, 124-127, 137, 142, 148
 Gy, P.-M. 132n, 165
- Hall, J.B. 40n, 150
 Hamesse, J. 41n, 70n, 154, 155
 Häring, N.M. 110n, 111n, 165

- Haskins, Ch.H. 24, 33n, 165
Heylbut, G. 88n, 147
Honnefelder, L. 17n, 154
Horn, M. 44n, 165
- Ierodiakonou, K. 88n, 163
Ijsewijn, J. 175
Illich, I. 68n, 165
Innocenzo II (papa) 30
Ioannikios 62, 64, 65, 66n, 67
Ippolito 80, 149
Irnerio 28, 148
Irving, A.I. 112n, 160
- James, M.R. 120n, 166
Jolif, J.Y. 63n, 84n-87n, 91n, 93n, 146, 163
Jones, C.M. 112n, 160
Judycka, J. 50, 51, 146, 166
- Keller, H. 46n, 158
Kenny, A.J.P. 92n, 166
Konouma-Conticello, V. 18n, 150
Koterski, J. 19n, 166
Kotter, P.B. 73, 78n, 82n, 83n, 87n-90n, 92n, 93, 98n, 99n, 149, 166
- Lafleur, C. 18n, 147
Lami, A. 49n, 162
Lamma, P. 35, 166
- Landgraf, A.M. 112n, 118n, 152, 166
Landry, A.-M. 112n, 166
Larchet, J.-C. 79n, 167
Larson, A. 38n, 167
Le Goff, J. 22n, 143n, 155, 167
Leclercq, J. 128n, 147
Ledroux, P. 18n, 149, 167
Lees, J.T. 29n, 30, 167
Leftow, B. 128n, 175
Leone Toscano 36, 37
Lettieri, G. 57n, 167
Libera, A., de 20n, 167
Liotta, F. 23, 27n, 168
Lotario III (imperatore) 30, 31
Lottin, O. 21, 112n, 114n, 115n, 121n, 123, 134n, 168
- MacIntyre, A.C. 91n, 168
Maertens, G. 175
Magdalino, P. 29n, 168
Mangenot, E. 132n, 168
Maniaci, M. 62n, 177
Manselli, R. 16n, 169
Manuele I Comneno (imperatore) 31, 35-37, 47
Marco di Ubaldo 36
Marcovich, M. 80n, 149, 150
Massimo il Confessore 19, 21, 75, 78, 79, 82, 83, 92, 98, 99, 100n, 104, 150

- Mazzanti, G. 28n, 148
 Meiser, C. 135n, 148
 Melloni, A. 14, 38n, 167
 Metzger, C.M. 112n, 160
 Mews, C. 111n, 169
 Michele Psello 66n
 Michele di Efeso 66n
 Minio-Paluello, L. 33n, 50, 51n, 66n, 169
 Monagle, C. 111n, 169
 Moncho, J.R. 44n, 88n, 150
 Morelli, G. 24n, 170
 Moreschini, C. 79n, 169
 Morpurgo, P. 45n, 46n, 169
 Mortensen, L.B. 118n, 119n, 151, 160
 Mosé da Bergamo 32, 33
 Mras, K. 81n, 148
 Murano, G. 24, 62n, 170
 Muratori, L.A. 34n, 36n, 147, 150

 Neil, B. 79n, 153
 Nelli, R. 16n, 170
 Nemesio di Emesa 19, 21, 44, 45, 46n, 53, 65n, 70n, 78, 79, 81-83, 87, 88, 90n, 92, 97, 98n, 100n, 104, 150
 Niceta di Nicomedia 29, 30-32
 Nielsen, L.O. 111n, 170
 Noble, Th.F.X. 24n, 170

 O'Meara, D.J. 98n, 170
 Oakley, F. 46n, 170
 Omero 62n, 68n
 Origene 80, 150
 Ottaviani, A. 33n, 170
 Ottone di Frisinga 46n, 150

 Padovani, A. 28n, 170
 Palazzo, A. 92n, 178
 Paolini, L. 16n, 171
 Paolo Apostolo 128n
 Paolo Egineta 63n
 Pearson, G. 103n
 Pennington, K. 38n, 46n, 167, 171
 Pertusi, A. 33n, 169
 Petke, W. 30n, 171
 Pietro Comestor 110n, 151
 Pietro di Poitiers, Ps. 112, 115, 116, 122, 151
 Pietro Lombardo 15, 20, 71, 108, 109, 110n, 111-118, 119n, 121, 122, 132, 134, 137, 141, 151, 155
 Pitra, J.B. 110n, 151
 Pontani, F. 33n, 171
 Pouchet, J.-R. 127n, 171
 Powicke, F.M. 120n, 171
 Prepositino da Cremona 121, 151
 Quagliioni, D. 46n, 159
 Quinto, R. 117n, 118n, 120n, 135n, 152, 153, 172

- Rashed, M. 52, 63n, 64, 65n, 66n, 67, 68n, 176
Renczes, P.G. 92n, 99n, 172
Ribaillier, J. 125n, 149
Robert de Courçon 16, 17
Robert de Torigny 38, 151
Roberto Grossatesta 17, 18n, 66n
Robiglio, A. 81n, 103n, 172
Rochais, H.M. 128n, 147
Romeyer Dherbey, G. 95n, 164
Rosemann, Ph.W. 109n, 113n, 118n, 122n, 158, 172
Rosselli, A. 49n, 162
Rossi, P.B. 111n, 173
Ruggieri, G. 14
Runia, D.T. 79n, 173
- Saccenti, R. 72n, 112n, 132n, 133n, 151, 173
Sacré, D. 51n, 175
Schmitt, F.S. 127n, 146, 175
Scholten, Cl. 81n, 152
Schwartz, E. 80n, 152
Seneca 117
Siclari, A. 78n, 88n, 92n, 98n, 173
Simonetti, M. 57n, 147
Siri, F. 109n, 110n, 173
Sofocle 68n
Southern, R.W. 25n, 174
Spagnesi, E. 28n, 174
Stählin, O. 80n, 148
Stefano Langton 117-121, 124, 137, 151, 152
Studer, B. 82n, 174
Sweetman, B. 19n, 166
- Talbot, C.H. 128n, 147
Taziano 80, 152
Teeuwen, M. 127n, 178
Teodoreto di Ciro 80, 81n, 152
Tommaso d'Aquino 78n, 139, 140, 152
Tracy, M.J. 126n, 174
Trego, K. 128n, 174
- Ugo di Saint-Cher 107, 126, 132, 133n, 134, 142, 149
Ugo Eteriano 36, 37
Ugolino di Burgundio Pisano 47
Urso, A.M. 49n, 162
Vaccarezza, M.S. 92n, 174
Van Enghen, J. 24n, 170
Vanhamel, V. 175
Vanni Rovighi, S. 127n, 128n, 175
Vattaso, M. 71n, 175
Vecchio, S. 14
Verbeke, G. 44n, 51, 66n, 88n, 150, 175

- Verhelst, D. 175
Verrycken, K. 51n, 175
Viano, C. 91n, 156
Visser, S. 128n, 175
Vuillemin-Diem, G. 52, 63n, 64, 65n, 66n, 67, 68n, 176

Wachter, F. de 175
Weijers, O. 16n, 176
Welkenhuysen, A. 175
Wellies, M. 88n, 145
Wicki, N. 129n, 132n, 151, 176
Wieland, G. 126n, 176
Williams, Th. 128n, 175
Wilmans, R. 46n, 150

Wilson, N. 61, 62n, 64, 65n, 176
Woelki, Th. 24n, 170

Zambon, F. 16n, 177
Zavattero, I., 13, 92n, 126n, 127n, 133n, 141n, 177
Zimmermann, H. 44n, 93n, 178

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

I. 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

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2016
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di
Canterano (RM)