

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

Direzione

Irene ZAVATTERO

Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca BIANCHI

Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO

Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO

Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO

University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI

Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI

All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE

Sapienza – Università di Roma

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



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

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

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento e della società LAMPRE S.r.l.

Editing e cura di Monia Mancinelli.

Gianfranco Fioravanti

Da Parigi a San Gimignano

Un itinerario del pensiero filosofico medievale





©

ISBN
979-12-5994-462-7

PRIMA EDIZIONE
ROMA DICEMBRE 2021

Indice

9	Introduzione
15	Capitolo I <i>Agostino. Storia della filosofia e tempora christiana</i>
29	Capitolo II <i>Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo</i>
77	Capitolo III <i>La scientia somnialis di Boezio di Dacia</i>
113	Capitolo IV <i>Le Quaestiones de anima separata di Matteo d'Acquasparta</i>
135	Capitolo V <i>Cielo e terra, Paradiso e Inferno nei teologi del XII secolo</i>
155	Capitolo VI <i>Individuo e identità in alcuni aspetti del pensiero tardomedievale</i>
169	Capitolo VII <i>Politiae Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica aristotelica</i>
231	Capitolo VIII <i>Servi, rustici, barbari. Interpretazioni medievali della Politica aristotelica</i>

- 267 Capitolo IX
 La cultura in Valdelsa ai tempi di Callimaco (Filippo Buonaccorsi)
- 305 Capitolo X
 *Librerie e lettori a San Gimignano nel Quattrocento. Onofrio
 Coppi e Mattia Lupi*
- 323 *Bibliografia*
- 353 *Indice dei nomi*
- 367 *Indice dei manoscritti*

Introduzione

Scrivere presentazioni a qualche bel libro è stato sempre per me motivo di una certa insoddisfazione, nata dalla paura di non aver colto appieno i punti centrali del lavoro e quindi di aver dato all'autore elogi per dir così fuori bersaglio. Figurarsi allora, oltre all'imbarazzo, la difficoltà di presentare me stesso. Ma la gentilezza di amici ha voluto che fosse pubblicato questo volume, sicuramente un segno tangibile di affetto per me, ma per me anche il segno che il mio cammino nei meandri della filosofia medievale volge al termine. Allora, costretto dalla scelta degli articoli da ristampare, ho in qualche modo presentato me a me stesso guardando e ricordando quali sono stati i campi di indagine che ho affrontato in più di cinquanta anni di lavoro. La prima cosa che mi ha colpito è stata la difficoltà di raggrupparli tutti, o almeno la maggioranza, sotto rubriche comuni. Solo per alcuni è stato possibile. In primo luogo per Boezio di Dacia: argomento della mia tesi di laurea, è rimasto per qualche anno al centro del mio interesse, quando ancora la sua figura non era molto conosciuta. La cosa mi è valsa una collaborazione al prestigioso *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi* con l'edizione delle *Questiones super quartum librum Meteorologicorum*. Non sarò mai grato abbastanza a Jan Pinborg, troppo presto scomparso, per avermi costretto a nuotare, senza alcuna preparazione, nel mondo dei manoscritti medievali. Era infatti il mio primo incontro ed è stato piuttosto uno scontro combattuto all'inizio solo con le armi del Cappelli (ma anche con il prezioso aiuto dello stesso Pinborg). Lo scontro si è trasformato poi a poco a poco in una familiarità sempre più stretta fino a farmi provare, davanti ad un manoscritto contenente l'opera inedita di qualche filosofo medie-

vale, la soddisfazione un po' autistica della decifrazione. In questo volume sono stati ripubblicati due degli studi dedicati a Boezio di Dacia. Al primo sono particolarmente affezionato perché, vecchio ormai più di un secolo, è stato il mio primo lavoro ad essere pubblicato; il secondo penso che ormai sia praticamente introvabile. Poi ho abbandonato il povero Boezio per ritrovarlo solo dopo quaranta anni e più con l'edizione, sempre per il *Corpus*, di un commento anonimo alla *Metafisica* che recava molte tracce del suo pensiero. «In my beginning is my end». Ma in questo intervallo Boezio non è stato lasciato solo: se ne sono occupati meglio di me giovani, e ora non più giovani studiosi affascinati, come lo fui io, da un personaggio riconosciuto ora come uno dei più importanti autori della Scolastica (ma questa categoria non può essergli applicata senza riserve).

Il secondo nucleo di interesse qui rappresentato riguarda la ricezione medievale della *Politica* aristotelica: il punto di partenza è stato lo sterminato *Commento* di Alberto Magno: è stato faticoso orientarsi in quella immensa foresta di informazioni e di interpretazioni, ma ne valeva la pena se è servito a comprendere il modo tutto suo in cui Alberto lavora, un modo serissimo, anche se al filologo moderno è causa (sbagliata) di qualche momento di ilarità. Alberto mi ha spinto ad occuparmi di interpretazioni medievali della *Politica* aristotelica sicuramente meno affascinanti ma assai più orientate, come è il caso di Egidio Romano. Da qui è nato il tentativo, non so se riuscito, di dare un quadro generale dei rapporti tra i medievali e la *Politica*, delle possibilità e delle difficoltà teoriche e non solo di interpretazione della *littera* che essa poneva al pensiero politico anteriore alla sua scoperta ed alla sua assimilazione.

Ma come è facile vedere, oltre a queste serie, gli altri lavori qui ripubblicati con il criterio della loro maggiore antichità e minore reperibilità, coprono settori assai diversi e di fatto scollegati tra loro. Essi magari vorrebbero presentarsi come testimoni di una ricchezza e varietà di interessi, ma possono anche esserlo di una certa incapacità di fermarsi a lungo su di uno stesso argomento per approfondirlo, di una *curiositas* che sembra spesso troppo fortemente attratta dalla diversità dei temi; e questo *zapping* (mi si conceda il termine) rischia di essere il segno di una certa superficialità.

Un'altra caratteristica che può colpire è che nessuno dei lavori, tranne forse quello sul problema della identità personale, si confronta con i nodi teorici fondamentali spesso trasmessi dal Medioevo alla speculazione contemporanea, specialmente a quella di tradizione analitica. La causa, o secondo i punti di vista, la colpa di tutto ciò è stata forse l'atmosfera di Scuola Storica che ancora dominava a Pisa e in particolare nella Scuola Normale negli anni in cui ero studente: partendo comunque da un'accurata analisi dei testi si preferiva ricostruire l'ambiente culturale in cui certi autori e certe idee erano nati e che essi stessi avevano iniziato a modificare. L'insegnamento di Eugenio Garin, quello quasi inarrivabile delle sue analisi puntuali di testi e contesti, non quello delle grandi e periture sintesi storiografiche, aveva per me fatto il resto. Mi consola il fatto che buona parte della produzione italiana nel campo della storia della filosofia medievale proprio ai contesti abbia prestato particolare attenzione. Ma anche qui il limite, o meglio il mio limite, è stato quasi inevitabilmente quello di privilegiare le figure minori. Molti degli articoli che non sono entrati qui perché troppo recenti, e quindi facilmente reperibili, si occupano di personaggi come Gentile da Cingoli, Taddeo e Antonio da Parma, Maino de' Maineri procurando anche l'edizione di parte della loro produzione, di stampo tutto medievale e affatto utilizzabile per problematiche contemporanee. L'unica ragione è che questi lavori sono stati preparatori ad uno studio più ampio e complessivo sulla cultura filosofica in Italia nella prima metà del XIV secolo. Ciò vale anche per l'articolo su Agostino, uno di quei grandi che, nonostante sia stato per anni l'oggetto dei miei corsi universitari, non ho osato mai affrontare di petto: anch'esso tratta di un tema non centrale ma lo tratta nella prospettiva di uno studio di più ampio respiro sulla scomparsa dei filosofi nell'Occidente latino.

Un'ultima parola sul gruppo di articoli dedicati a figure minori, anzi minime che però hanno avuto il merito di diffondere in periferia i modelli elaborati nei grandi centri. Mi ero già occupato del rapporto tra Umanesimo e Scolastica prendendo come punto di riferimento Siena. Un omaggio alla città che mi aveva accolto ancora ragazzino e mi aveva formato intellettualmente aprendomi tra l'altro all'universo della musica. A maggior ragione, ricostruire la vita culturale dei borghi della Val d'Elsa ha avuto una motivazione molto personale. Colle di Val d'Elsa e San Gimignano sono sicuramente piccole "terre" ma

sono i luoghi in cui ho trascorso i primi anni della mia vita e che continuo ad amare profondamente. Riportare in vita i loro maestri e i loro cancellieri è stato dunque un omaggio tardivo alla mia infanzia. Così il tentativo di ricostruire le biblioteche di Onofrio Coppi e di Mattia Lupi è stato più faticoso ma mi ha dato più gioia che studiare, mettiamo, Matteo d'Acquasparta.

Finisco in maniera assai poco "scientifica": San Gimignano è stata la prima meta del mio piccolo turismo fuori casa, la prima volta che sono entrato a mangiare in un ristorante (in realtà una modesta trattoria); ricordo ancora la tovaglia a scacchi e il volto di mia nonna china su di me per aiutarmi a scegliere dal non mai prima visto menu. Anche se si tratta di cosa certamente irrilevante desidero egualmente fissare questi ricordi sulla carta perché essi durino oltre la mia memoria e lo faccio proprio quando la mia vita sta volgendo al termine. Vita di studioso, s'intende: per quell'altra, come si suol dire, non metto limiti alla Divina Provvidenza.

Ringrazio Andrea A. Robiglio e Irene Zavattero per avermi sollecitato a pubblicare questo volume. Sono molto grato a Monia Mancinelli che ha curato l'editing e l'aggiornamento bibliografico dei saggi qui raccolti. La mia riconoscenza va anche a Lidia Lanza e Marco Toste che hanno messo a disposizione le edizioni di Pietro d'Alvernia in corso di stampa e hanno collaborato all'aggiornamento dei capp. VII e VIII, a Marialucrezia Leone e a Riccardo Saccenti che hanno fornito un aiuto imprescindibile per il reperimento di numerosi dati bibliografici.

Avvertenza preliminare

Di seguito le indicazioni bibliografiche del luogo in cui sono originariamente apparsi i saggi raccolti in questo volume che, per l'occasione, sono stati tutti rivisti e aggiornati.

Capitolo I: Agostino. Storia della filosofia e *tempora christiana*.

[Agostino: *storia della filosofia e tempora christiana*, «Rivista di Filosofia» 3 (2011), pp. 347-361]

Capitolo II: Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo.

[Boezio di Dacia e la storiografia sull'Averroismo, «Studi Medievali», serie III, 7 (1966), pp. 283-322]

Capitolo III: *La scientia sompnialis* di Boezio di Dacia.

[*La scientia sompnialis di Boezio di Dacia*, «Atti della Accademia di Scienze e lettere di Torino. Classe di scienze morali» 104 (1966-67), pp. 329-369]

Capitolo IV: *Le Quaestiones de anima separata* di Matteo d'Acquasparta.

[*Le Quaestiones de anima separata di Matteo d'Acquasparta*, in Accademia Tuderentina (a cura di), *Matteo d'Acquasparta, francescano, filosofo, politico (Atti del XXIX Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 novembre 1992)*, CISAM, Spoleto 1993, pp. 197-215]

Capitolo V: Cielo e terra, Paradiso e Inferno nei teologi del XII secolo.

[*Cielo e terra, Paradiso e Inferno nei teologi del XII secolo*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Cieli e terre nei secoli XI e XII. Orizzonti, percezioni e rapporti (Atti della XIII settimana internazionale di studi. Mendola, 22-26 agosto 1995)*, Vita e pensiero, Milano 1998, pp. 197-213]

Capitolo VI: Individuo e identità in alcuni aspetti del pensiero tardomedievale.

[*Individuo e identità in alcuni aspetti del pensiero tardomedievale*, in G.M. CAZZANIGA-Y.CH. ZARKA (a cura di), *L'individu dans la pensée moderne*, ETS, Pisa 1995, vol. II, pp. 59-70]

Capitolo VII: *Politiae Orientalium et maxime Aegyptiorum*. Alberto Magno e la *Politica* aristotelica.

[*Politiae Orientalium et Aegyptiorum: Alberto Magno e la Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, 9 (1979), pp. 195-246]

Capitolo VIII: Servi, rustici, barbari. Interpretazioni medievali della *Politica* aristotelica.

[*Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, 2 (1981), pp. 399-429]

Capitolo IX: La cultura in Valdelsa ai tempi di Callimaco (Filippo Buonaccorsi).

[*La cultura in Valdelsa ai tempi di Callimaco*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Callimaco Esperiente, poeta e politico del '400*, Olschki, Firenze 1987, pp. 217-245]

Capitolo X: Librerie e lettori a San Gimignano nel Quattrocento. Onofrio Coppi e Mattia Lupi.

[*Librerie e lettori a San Gimignano nel '400: Onofrio Coppi e Mattia Lupi*, «Interpres» III della serie II, 18 (1999), pp. 58-73]

Agostino

Storia della filosofia e *tempora christiana*

1.1. La scomparsa degli dei

«Queste due città, infatti, sono intrecciate e commiste per tutto questo nostro tempo, fino a quando non saranno divise dal giudizio finale»¹. Con queste parole (che saranno ripetute alla fine del decimo libro) Agostino conclude un discorso in cui ricorda alla *civitas peregrina* dei cristiani che molti dei suoi futuri cittadini saranno scelti tra i suoi più aperti avversari senza che essi stessi ancora lo sappiano («adhuc ignoti etiam sibi»²), mentre non tutti quelli che dicono di appartenere *in via* le saranno associati *in patria*.

Sparse per tutto il corso del *De civitate Dei* possiamo incontrare affermazioni analoghe: ancor prima del tentativo della fondazione di Babilonia, figura terrena della *civitas diaboli*, i *cultores* e i *contemptores Dei* si distribuivano egualmente tra i figli di Sem e di Japhet, i benedetti, e quelli di Cam, i maledetti³; al tempo di Israele altri giusti, come nei casi evidenti, ma non unici, di Giobbe e delle Sibille, pur non raggiunti direttamente dalla promessa, hanno fatto parte della città celeste. E, per tornare al *saeculum* in cui Agostino vive, più volte egli ricorre alla parabola della zizzania mescolata al

1. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, libri I-X, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47), I, 35, p. 33,15: «Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur». Laddove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

2. *Ibidem*, p. 33,14.

3. *Ibidem*, libri XI-XXII, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 48), XVI, 10, p. 512,69-71.

grano, alle immagini anch'esse evangeliche della rete colma di ogni genere di pesci, e della commistione fino al vaglio tra i chicchi del frumento e la pula, per riaffermare che solo alla fine dei tempi le due città appariranno nella loro vera natura.

Da qui una linea interpretativa, propria essenzialmente di una storiografia "riformata", secondo cui la *civitas Dei* e la *civitas diaboli* non avrebbero nessun referente oggettivamente istituzionale; la loro vicenda sarebbe fondamentalmente quella del confronto di fede e incredulità: esse, insomma, sarebbero realtà mistiche e non storiche. Ulteriore argomento a favore di questa tesi il fatto che, pur accettando lo schema delle sei età del mondo, nell'ultima (quella dall'incarnazione del Verbo alla fine del mondo) Agostino non introduce nessuna determinazione né per il passato né per il futuro. Non è stato però difficile per studiosi cattolici come Ratzinger o Lettieri mostrare che per il vescovo di Ippona il *saeculum* che inizia con Cristo è tutt'altro che un tempo neutro⁴. E non si tratta solo dell'evento fondamentale, ma storicamente circoscritto, della sua incarnazione, nascita, predicazione, morte e risurrezione. In molti scritti, infatti, riferendosi proprio agli anni in cui si trova a vivere e ad agire, Agostino usa l'espressione *tempora christiana*. Se ci chiediamo che cosa li qualifica in questo senso, non possiamo che essere d'accordo con la risposta data appunto sia da Ratzinger sia da Lettieri: la fine dei culti degli dei, o meglio, dei demoni. Si tratta di qualcosa già annunciato dai profeti dell'Antico Testamento (ma anche, sia pure con angoscia, dal pagano Asclepio); lo stesso Agostino aveva potuto verificarne, da adulto, un compimento nella chiusura del tempio della grande dea cartaginese, quella *dea Caelestis* ai cui *ludi* aveva assistito da giovane⁵. E poco importa che le profezie fossero state materialmente adempiute da due funzionari imperiali, i conti Giovio e Gaudenzio, che, inviati dall'imperatore Onorio, «falsorum deorum templa euerterunt»⁶. Si tratta, per Agostino, di

4. G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il «saeculum» e la «gloria» nel De civitate Dei*, Borla, Roma 1988; J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Agostino*, Jaca Book, Milano 1978.

5. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, II, 26, p. 37, 14.

6. *Ibidem*, XVIII, 54, p. 656, 71.

un adempimento che ha il carattere della definitività. Così, in un mondo diventato cristiano fino ai suoi massimi livelli (non a caso il *De civitate Dei* contiene un elogio di Teodosio), e dove Roma non è più la seconda Babilonia, il confronto tra le due città sembra ormai avvenire esclusivamente all'interno della Chiesa, con la nascita visibile delle eresie e con la defezione invisibile dei cristiani "carnali".

1.2. Il confronto con i filosofi

Ma, accanto alla scomparsa degli dei e al trionfo di un cristianesimo che, almeno nella visione piuttosto ottimistica e partigiana del vescovo di Ippona, ha ormai attratto a sé tutto il popolo di tutti i popoli – un trionfo su cui il *De civitate Dei* insiste fino alla noia – un'altra nota sembra caratterizzare i *tempora christiana*. Si tratta di un aspetto a cui, a mio avviso, non è stata dedicata sufficiente attenzione e che ha a che vedere con la filosofia. Tra i primi dieci libri del *De civitate Dei*, infatti, i primi sette attaccano il culto degli dei, mentre gli ultimi tre hanno come bersaglio proprio la filosofia, o meglio, come vedremo, i filosofi: «ora è necessario un impegno molto maggiore di quello adoperato nella risoluzione delle questioni precedenti: il confronto infatti non è con persone qualunque, ma con i filosofi»⁷.

Tuttavia nella sua *collatio*, nel suo confronto, Agostino non segue lo schema già usato da Ambrogio e prima ancora da Lattanzio. Costoro sottolineano esclusivamente, e fino alla caricatura, le discordanze e le contraddizioni tra le varie sette filosofiche, collocandole tutte su un asse cronologicamente ed assiologicamente indifferenziato, e opponendo alla loro Babele la voce salda e univoca della Scrittura. Anche se verso la fine del *De civitate Dei* il vescovo di Ippona ricorrerà, quasi di sfuggita, a un argomento di questo tipo, sia la sua formazione, sia i suoi scritti precedenti compreso lo stesso *De civitate Dei* muovono in tutt'altra direzione. Per quanto

7. *Ibidem*, VIII, I, p. 216,1-3: «Nunc intentiore nobis opus est animo multo quam erat in superiorum solutione quaestionum [...] non cum quibuslibet hominibus [...] sed cum philosophis est habenda conlatio».

riguarda la vicenda personale basterà ricordare quanto sia le opere filosofiche lette direttamente, sia le dottrine conosciute attraverso manuali e dossografie abbiano influenzato lo sviluppo intellettuale e spirituale di Agostino. Ambrogio, che conosceva il greco, ha probabilmente letto più opere di Plotino del suo inquieto ammiratore, ma certo le *Enneadi*, a cui attingeva a piene mani nella sua predicazione, non sono diventate per lui un testo in cui riconoscersi e con cui fare i conti. Ora, nel lungo percorso raccontato dalle *Confessioni*, le esperienze filosofiche di Agostino, certamente diverse e contrastanti, sembrano però disporsi su una linea orientata in modo ben preciso e dotata di senso. La lettura iniziale dell'*Ortensio* è stata decisiva nell'indirizzarlo, al di là delle diverse opinioni delle varie scuole, verso l'amore della sapienza in quanto tale; così, il suo passaggio dal manicheismo a una visione genericamente stoica del rapporto tra Dio e il mondo, la fase "accademica" dello scetticismo, persino la pur breve tentazione epicurea circa il tema della felicità si presentano in fondo come tappe preparatorie alla rivelazione filosofica dei *Libri platonicorum*, dove l'ansia di Agostino trova, almeno provvisoriamente, il suo appagamento. Nel primo dialogo di *Cassiciacum* (e quindi nel primo scritto di Agostino che possediamo) questo percorso personale – quasi un'ontogenesi che ricapitola la filogenesi – viene di fatto ritrascritto in un abbozzo piuttosto originale di storia della filosofia. Platone, fondendo insieme e completando l'etica socratica e la saggezza pitagorica, avrebbe elaborato una filosofia perfetta che i suoi successori avrebbero insegnato nell'Accademia finché non furono costretti a far fronte al materialismo degli stoici; un materialismo molto più facilmente accessibile alle masse di quanto non lo fosse la dottrina di un mondo intelligibile precluso ai sensi. Il proclamato scetticismo della Nuova Accademia fu insieme lo schermo per tenere nascosta la filosofia di Platone e l'arma da utilizzare contro i criteri di verità stoici basati sulla sensazione; su questo piano Arcesilao combatté contro Zenone, Carneade contro Crisippo; la battaglia, complicata dalla comparsa dell'epicureismo, durò fino ai tempi (e agli scritti) di Cicerone, con Filone e Antioco di Ascalona. Con l'arrivo di Plotino – un Platone redivivo – e con la dimostrazione della sostanziale unità tra la filosofia platonica e quella aristotelica, «nel corso di molti secoli e attraverso

molte dispute, alla fine è stata filtrata un'unica e verissima dottrina filosofica»⁸: la filosofia che Agostino pensa appunto di trovare tra i platonici, i quali, di fronte alla *auctoritas*, ma non in contrasto con essa, rappresentano e posseggono la *ratio*.

Questo schema permane in tutta l'opera del vescovo di Ippona: lo ritroviamo nella lunga lettera filosofica a Dioscoro (la lettera n. 118), che amplia ai tre campi della logica, della fisica e dell'etica il contrasto tra la dottrina platonica dell'intelligibile e quelle degli elementi corporei tipiche degli epicurei e degli stoici. Ma lo ritroviamo anche all'inizio dell'ottavo libro del *De civitate Dei*, proprio dove inizia il confronto tra Agostino e i filosofi: in questo caso la loro storia, divisa nelle due scuole jonica e italica, parte addirittura da Talete (come nei nostri vecchi manuali di scuola), per arrivare da una parte a Socrate, esponente massimo della filosofia pratica e della vita attiva, dall'altra a Pitagora, dedito piuttosto alla teoresi e alla vita contemplativa. Anche qui Platone viene lodato come colui che *utramque coniungendo* ha condotto la filosofia alla sua perfezione. La storia ulteriore non sembra aver aggiunto niente se non, anche qui come nel *Contra Academicos*, la fusione di Accademici e Peripatetici in un'unica scuola, i cui esponenti più significativi sono Plotino, Giamblico e Porfirio: «i filosofi più eminenti tra quelli vicini a noi nel tempo, quelli che hanno preferito seguire Platone, non si sono fatti chiamare Peripatetici o Accademici, ma Platonici. Tra di loro sono sì sono particolarmente segnalati Plotino, Giamblico e Porfirio»⁹.

Si noti come, nel corso degli anni, e nonostante il sempre maggior coinvolgimento nei propri doveri di vescovo, Agostino avesse di molto allargato il raggio delle sue letture filosofiche.

8. Id., *Contra Academicos*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL 29), III, 19, 42, p. 60,7-9: «Multis quidem saeculis multisque contentionibus [...] eliquata est, ut opinar, una uerissimae philosophiae disciplina».

9. Id., *De civitate Dei*, VIII, 2, p. 229,21-25: «Recentiores tamen philosophi nobilissimi, quibus Plato sectandus placuit, noluerunt se dici Peripateticos aut Academicos, sed Platonicos. Ex quibus sunt valde nobilitati Plotinus, Iamblichus, Porphyrius».

1.3. Il Cristianesimo come compimento della filosofia

Dunque, proprio sulla soglia dei *tempora christiana*, la filosofia ha storicamente raggiunto il massimo delle sue possibilità, e questo non per caso. Qual è infatti il criterio con cui Agostino ne valuta i progressi e i risultati? Il grado di coincidenza con ciò che viene predicato dalla religione cristiana. Tra i molti testi che potrebbero essere citati per dimostrarlo, uno dei più significativi mi sembra quello del *De vera religione*: qui Agostino si domanda in maniera retorica che cosa penserebbe un Platone redivivo di chi, con il suo messaggio e il suo esempio di vita, ha reso patrimonio della moltitudine quell'insieme di verità che lui e i suoi seguaci riuscirono a diffondere solo in un gruppo di persone ristretto (si tratta evidentemente del Cristo). Nel porsi questa domanda Agostino riassume brevemente una serie di temi speculativi: Dio «unum et idem, eodem modo semper se habens»; il mondo sensibile, formato da tutto ciò che «nascitur, occidit, fluit, labitur», e che proprio per questo, almeno per quel che è, riceve da Dio la propria forma; l'anima immersa nel mondo sensibile, che deve abbandonare la molteplicità delle immagini che la imprigionano per raggiungere la perfetta felicità e aderire alla verità incorporea. Tutti temi che Agostino evidentemente considerava comuni al platonismo e al cristianesimo¹⁰. Ma c'è un altro testo ancora, o meglio, una costellazione di testi che, seppur meno articolati dal punto di vista dei contenuti, hanno una portata più generale. Come è noto, nel Nuovo Testamento il termine *philosophia* compare solo una volta e in un contesto tutt'altro che positivo. Si tratta dell'esortazione rivolta da Paolo ai cristiani di Colossi a non farsi ingannare dalla filosofia e dalla frode vacua, basate sugli elementi di questo mondo e non su Cristo («cavete ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem seductionem secundum elementa mundi, sed non secundum Christum»¹¹). Che cosa

10. Id., *De vera religione*, K.D. Daur, J. Martin (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 32), 3, pp. 188-189.

11. Col 2,8, in *Biblia sacra iuxta Vulgata versionem*, adiuvanti B. Fischer, I. Gri-bomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele; rec. et apparatus instr. R. Weber, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994⁴, p. 1822.

si intendesse qui per *philosophia* non è chiaro, e neppure interessa chiarirlo in questa sede (per quanto gli *stoicheia tou kosmou*, gli *elementa mundi*, hanno sicuramente poco a che vedere con i principi esplicativi dei fenomeni, ma molto con le divinità infracosmiche). È invece interessante considerare la particolarissima esegesi che ne dà Agostino: nel *De ordine* egli si rivolge alla madre Monica, intervenuta ad un certo punto nel dialogo, dicendo che la discussione filosofica non è appannaggio esclusivo degli uomini, come è dimostrato proprio dalle sue capacità filosofiche, evidenti, seppure non ancora coscientemente coltivate. Né questo dovrebbe turbare la sua fervente pietà: la parola greca “filosofia” equivale infatti all’espressione latina “amore della sapienza”, e la sacra Scrittura dice di evitare non i filosofi in generale, ma solo i filosofi di questo mondo. Il riferimento al testo della lettera ai Colossesi e insieme la sua neutralizzazione risultano immediatamente evidenti. Paolo, infatti, ha parlato del “mondo”, ma non di “questo mondo”. L’aggiunta dell’aggettivo dimostrativo permette però ad Agostino di sostenere con logica impeccabile l’esistenza di filosofi che conoscono e insegnano l’esistenza di un mondo che non è quello sensibile, ma «ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur»¹². E proprio a questo mondo avrebbe alluso lo stesso Cristo dicendo: «il mio regno non è di questo mondo»¹³. Un analogo collegamento si trovava già nel *Contra Academicos*, dove l’altro mondo era stato esplicitamente identificato con quello intelligibile: il sistema di filosofia verissima raggiunto alla soglia dei *tempora christiana* «non est huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis»¹⁴.

Il medesimo schema continua a funzionare nelle *Confessioni* e nel *De civitate Dei*: nel primo caso l’identificazione delle dottrine non platoniche con la *philosophia plena seductionibus* viene messa sulla bocca di Simpliciano: «quando gli feci presente che avevo letto alcuni trattati di filosofi platonici che Mario Vittorino aveva

12. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De ordine*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL 29), I, 11, 32, p. 143,44.

13. Gv 18,36.

14. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Academicos*, III, 19, 42, p. 60,10.

tradotto in latino, egli si congratulò con me del fatto che non ero incappato negli scritti di altri filosofi, pieni di inganni e di trappole secondo gli elementi di questo mondo»¹⁵. Nel *De civitate Dei* la citazione esplicita dalla lettera ai Colossesi viene integrata con un'altra, non meno famosa, tratta dalla lettera ai Romani in cui Paolo dice che anche i pagani sono riusciti a raggiungere vere cognizioni del vero Dio (sicché il *caveat* antifilosofico non riguarda tutti i filosofi)¹⁶.

L'identificazione dei due mondi di Platone rispettivamente con il «mundus positus in Maligno» e con il regno escatologico di Cristo di cui parlano Paolo e Giovanni è decisamente ardita. Agostino se la rimprovererà nelle *Retractationes*: «anche se il Signore Gesù con quelle parole aveva voluto effettivamente riferirsi ad un altro mondo, molto più coerentemente lo si dovrebbe intendere come quella realtà in cui ci saranno cieli nuovi e terre nuove, quando si adempirà quanto chiediamo pregando e dicendo: “Venga il tuo regno”»¹⁷. Fondamentalmente si tratta, però, di un'autocritica relativa alla terminologia usata, e non al contenuto: con l'espressione “mondo intelligibile” Platone intendeva infatti le strutture ideali, eterne e immutabili con cui Dio ha creato il mondo. Il termine è effettivamente inusitato per il linguaggio ecclesiastico che al tempo del *De ordine* Agostino non aveva ancora assimilato, ma se si vuole guardare alla cosa e non alle parole, il valore di verità della dottrina non cambia¹⁸.

15. Id., *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 27), VIII 3, p. 114,3-8: «Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros Platoniorum, quos Victorinus [...] in latinam linguam transtulisset, gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa huius mundi».

16. Id., *De civitate Dei*, VIII, 10, p. 226-227.

17. Id., *Retractationes*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1984, reprint 2003 (CCSL 57), I, 3, 2, p. 12,20-23.

18. *Ibidem*, p. 12,24-34: «Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non uocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa inusitatum est, sed ipsam rem uelimus attendere. Mundum quippe illum intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum [...] hoc tamen isto nomine non uteremur, si iam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditus».

Dunque, nulla più che una svista di gioventù; per l'Agostino maturo continua a sussistere la coincidenza tra il nucleo centrale del platonismo e i contenuti della buona novella. Non è qui il momento di affrontare il problema che, scaturito dalla tesi alquanto provocatoria di Alfarić, non ha ancora trovato una soluzione unanimemente accettata: Agostino si è davvero convertito al cristianesimo, o piuttosto alla filosofia platonica? Probabilmente la questione è mal posta: Agostino ha effettivamente aderito al cristianesimo, ma a un cristianesimo da lui stesso profondamente ripensato attraverso categorie neoplatoniche, e diverso, per rimanere in Africa, da quello di Tertulliano e di Cipriano – una novità destinata ad affermarsi nei secoli futuri all'interno della cristianità latina. Una cosa però preme qui sottolineare: con questa sovrapposizione con il platonismo la religione cristiana è stata per così dire investita di un valore di verità di stampo chiaramente filosofico: essa è diventata una religione “vera”, vale a dire una religione che dice la verità su Dio come principio non principiato delle cose, come unico fine dell'uomo per il conseguimento dell'*eudaimonia*. Per questa ragione la religione cristiana riesce a praticare atti di culto corretti. A partire dai primi capitoli del *De vera religione*, tutta l'opera di Agostino – e con particolare insistenza i primi libri del *De civitate Dei* – è pervasa dalla denuncia dell'esistenza, nel mondo religioso anteriore alla predicazione cristiana, di uno iato incolmabile tra discorso razionale su Dio (la *theologia naturalis* di Varrone) riservato a pochi e le pratiche culturali irrazionali riservate alle masse, ma condivise, sia pure con cattiva coscienza, dagli stessi filosofi (*theologia civilis*). Unificare i due campi sotto il segno della verità porta a una perfetta coincidenza tra *philosophia* e *religio*: «così infatti ormai si crede e si insegna: la filosofia, cioè l'amore e la ricerca della sapienza e la religione sono la stessa cosa»¹⁹. O, per usare un'altra pregnante espressione di Agostino, si deve ormai «*philosophari in sacris*» e «*consecrari in philosophia*»²⁰.

19. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De vera religione*, 8, p. 193, 11-13: «Sic enim creditur et docetur [...] non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem».

20. *Ibidem*, 12, p. 195, 6.

1.4. Filosofi senza futuro

Abbiamo visto che la storia della filosofia è quasi la preparazione e la prefigurazione di questo risultato. Come ha sostenuto uno dei più acuti studiosi di Agostino, Goulven Madec, per Agostino i platonici, i filosofi tra tutti *nobis propinquiores*, trovano nella figura di Cristo, come Sapienza incarnata, (ma anche nella Chiesa che lo rappresenta) il compimento delle loro parziali verità: *auctoritas* e *ratio* non sono più separate: «e dunque la vetta più alta della autorità e la luce della ragione sono ora saldamente unite e stabilite in un unico nome di salvezza, quello di Cristo, e nell'unica sua Chiesa»²¹.

Ciò significa però anche l'esaurimento del loro compito. Non per nulla, scrivendo a Dioscoro, Agostino fa notare che tanto le controversie filosofiche relative a logica, fisica ed etica (la tripartizione classica che veniva fatta risalire a Platone), quanto la vittoriosa polemica platonica contro gli errori materialistici si sono definitivamente concluse alla soglia dei *tempora christiana*:

Dunque mi sembra che in questa materia si sia dimostrato come gli errori dei pagani riguardassero l'etica, o la fisica o la logica, errori che risaltavano soprattutto nelle filosofie epicurea e stoica, sotto l'attacco eversivo delle sottili argomentazione dei platonici siano sopravvissuti fino alla soglia dei tempi cristiani. E ora, nella nostra epoca, vediamo che sono talmente ammutoliti, che ormai le loro affermazioni si ricordano soltanto e a malapena nelle scuole di retorica²².

Se epicurei e stoici sono di fatto scomparsi, ai filosofi platonici, ultimo frutto della *philosophia*, non resta che la conversione: «da

21. Id., *Epistulae*, CI-CXXXIX, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2009 (CCSL 31B), 118, 5, 33, p. 135,786-788: «Itaque totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una eius ecclesia [...] constitutum est».

22. *Ibidem*, 118, 3, 21, p. 126,482-485: «Qua in re satis mihi uidetur demonstratum esse errores gentium, siue de moribus, siue de natura rerum siue de ratione inuestigandae ueritatis, qui [...] in his tamen maxime duabus sectis [*scil.*: Epicurei e Stoici] eminebant, expugnantibus doctis et tanta disserendi subtilitate [...] subuertentibus, durasse tamen usque in tempora christiana. Quos iam certe nostra aetate sic obmutuisse conspicimus, ut uix iam in scholis rhetorum commemoretur tantum, quae fuerint illorum sententiae».

questo si capisce che anche per i filosofi della scuola platonica, è necessario ora, dopo aver cambiato quel poco che va contro il modo di pensare e di vivere cristiano, sottomettere le pie cervici a Cristo, unico re vittorioso»²³. È ciò che del resto farebbero i loro predecessori se potessero ritornare in vita nei *tempora christiana*: «così, se quei filosofi antichi potessero vivere una seconda vita tra di noi [...] cambiati pochi vocaboli e poche affermazioni diverrebbero cristiani»²⁴.

Ai filosofi che hanno riconosciuto la superiore verità della *religio christiana* non viene chiesto, è vero, di abbandonare i loro stili di vita:

Non riguarda per niente la città di Dio con quali usanze e modi di vivere uno segua la fede con la quale si giunge fino a Dio; basta che non sia contraria alla legge divina. Per questo non costringe nemmeno i filosofi stessi, quando diventano cristiani, a cambiare modo di vestire o abitudini alimentari²⁵.

Ciò che non trova più spazio è piuttosto un esercizio della ragione che pretenda di porsi al di fuori delle coordinate cristiane. Gli stessi eventuali tentativi di opporsi alla verità possono manifestarsi solo al loro interno: «se ora una qualche scuola di errori tenta di venire alla luce contro la verità, cioè contro la Chiesa di Cristo, non osa farsi avanti se non mascherata sotto un nome cristiano»²⁶.

23. *Ibidem*, p. 126,494-495: «Ex quo intelligitur ipsos quoque Platonicae gentis philosophos paucis mutatis, quae christiana improba disciplina, inuictissimo uni regi Christo pias ceruices oportere submittere».

24. *Id.*, *De vera religione*, 7, p. 192,20-23: «Ita si hanc uitam illi uiri nobiscum rursum agere potuissent, [...] paucis mutatis uerbis et sententiis Christiani fierent».

25. *Id.*, *De civitate Dei*, XIX, 1, 3, p. 686,1-5: «Nihil sane ad istam pertinet ciuitatem quo habitu uel more uiuendi, si non est contra diuina praecepta, istam fidem, qua peruenitur ad Deum, quisque sectetur; unde ipsos quoque philosophos, quando Christiani fiunt, non habitus uel consuetudinem uictus [...] mutare compellit». Le allusioni sono probabilmente all'uso "filosofico" del *pallium*, del bastone e della bisaccia, proprio dei cinici, e alle abitudini vegetariane di alcuni esponenti del platonismo.

26. *Id.*, *Epistulae*, 118, 3, 21, p. 126,490-493: «Si qua nunc erroris secta contra ueritatem, hoc est contra Ecclesiam Christi emergerit nisi nomine cooperta christiano ad pugnandum prosilire non audeat».

Le capacità intellettuali del platonico diventato cristiano potranno allora essere esercitate proprio in questa direzione, nella difesa della *vera religio* dalle eresie. Come dice ancora Agostino a Dioscoro, a conclusione della sua lettera, Dio stesso procura alla sua Chiesa un manipolo di pii intellettuali capaci di usare tutte le armi della razionalità a favore dei semplici fedeli cui la pur forte rocca della fede potrebbe non bastare:

Ma quell'imperatore clementissimo della fede [...] ha fortificato la sua Chiesa e, attraverso l'azione di uomini insieme saggi e pii, veramente spirituali, l'ha anche armata con le numerose munizioni costituite da una capacità di argomentare invincibile. Ed è una giustissima istituzione quella di far rifugiare il più possibile nella rocca della fede i deboli, in modo da combattere per loro, che pure sono già al sicuro, con le armi di fortissime argomentazioni²⁷.

Un'ultima osservazione: come la fine dei culti pagani, avveramento delle profezie della vecchia Alleanza, e quindi segno della nuova era cristiana, si è attuata agli occhi di Agostino mediante episodi precisi e specifici interventi dell'autorità imperiale, così sembra che anche l'inutilità dei filosofi trovi per lui un riscontro in dati concreti. I platonici tanto superbi da arrossire del nome cristiano sono ormai un gruppo sparuto, una «paucitas tanto magis inflata quanto magis exigua»²⁸: molti di loro, infatti, si sono già convertiti al cristianesimo²⁹. Il permanere di qualche gruppo di cinici, con il loro pallio e la loro clava, è poco più di un fenomeno folkloristico senza nessuna rilevanza dottrinale; gli stessi luoghi deputati da secoli alla formazione filosofica, i *gymnasia*, hanno perso la loro funzione: «certamina tamen etiam de loquacissimis Graecorum gymnasiis eradicata atque

27. *Ibidem*, I 18, 5, 32, p. 135,768-774: «Sed ille fidei clementissimus imperator [...] munivit Ecclesiam et per pauciores pie doctos et uere spiritales uiros copiosissimis apparatibus etiam inuictissimae rationis armauit. Uerum illa rectissima disciplina est in arcem fidei quam maxime recipi infirmos, ut pro eis iam tutissime positis fortissima ratione pugnetur».

28. *Id.*, *De civitate Dei*, VIII, 16, pp. 233-234.

29. *Id.*, *De vera religione*, 7, p. 192,22-23.

compressa sint»³⁰, scrive Agostino a Dioscoro, aggiungendo con cosciente ironia che se ha voluto parlare di problemi filosofici ha dovuto rivolgersi ad una basilica cristiana e al suo vescovo: «ma dopo che avevi rivolto la tua attenzione ai ginnasi e li avevi trovati, anche loro, spogli e freddi, ti è venuta in mente, per risolvere i tuoi problemi, la basilica di Ippona, dove ora ha il suo seggio un vescovo che una volta queste cose le insegnava a pagamento ai ragazzini»³¹.

I «*gymnasia nuda et frigida*» richiamano alla mente le affermazioni di Ambrogio nel *De fide*:

Ogni giorno quelli che passano il tempo a disputare vengono abbandonati dai loro compari, ogni giorno aumentano quelli che credono senza farsi domande. Non si dà fede ai filosofi, si dà fede ai pescatori, non si dà fede ai dialettici, si dà fede ai pubblicani. La dialettica ormai tace proprio nei ginnasi che erano il suo regno [...] nei loro ginnasi i filosofi sono rimasti soli³².

Oppure quelle di Girolamo nel commento all'epistola ai Galati: «chi c'è oggi che legge Aristotele? Quanti conoscono i libri o addirittura il nome di Platone? A malapena, in qualche angolino, vecchi che non hanno di meglio da fare li richiamano alla memoria. Dei nostri contadini, dei nostri pescatori parla tutto il mondo»³³.

30. Id., *Epistulae*, 118, 3, 21, p. 126, 488-490.

31. *Ibidem*, 118, 2, 9, p. 118, 215-218: «Tu uero cum et in gymnasia cogitationem iniecisti et ea quoque ita inuenisti [...] nuda atque frigida, ubi has curas tuas deponeres, Christianorum tibi basilica Hipponensis occurrit, quia in ea nunc sedet episcopus, qui aliquando ista pueris uendit».

32. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De fide*, O. Faller (ed.), in *Opera Omnia*, Hoelder, Vindobonae – Tempsky, Pichler 1962 (CSEL 78), I, 13, p. 37: «In ipsis gymnasiis suis dialectica tacet [...] soli in sui gymnasiis philosophi remanserunt. Illi cottidie a suis consortibus deseruntur, qui copiose disputant, isti cottidie crescunt, qui simpliciter credunt. Non creditur philosophis, creditur piscatoribus, non creditur dialecticis, creditur publicanis».

33. HIERONYMUS, *Commentarius in epistolam Pauli apostoli ad Galatas*, G. Raspanti (ed.), Brepols, Turnhout 2006 (CCSL 77A), III, cap. 5, p. 159,77 – p. 160,80: «Quotusquisque nunc Aristotelem legit? Quanti Platonis uel libros cognovere uel nomen? Vix in angulis otiosi eos senes recolunt; rusticanos uero et piscatores nostros totus orbis loquitur».

Resta aperto il problema di quanto queste baldanzose espressioni descrivano un qualcosa di fatto, e di quanto non siano invece debitorie al *topos* retorico dei pescatori, dei contadini, dei pubblicani che hanno conquistato il mondo – un *topos* elaborato non da pescatori e contadini, ma da intellettuali cristiani dotti, come Girolamo (ma anche Agostino), a tutti gli artifici della lingua latina, e che non avevano smesso di leggere Aristotele e Platone.

La scomparsa in Occidente dei filosofi come gruppo riconoscibile sia dallo stile di vita, sia da specifici modelli di razionalità è peraltro un fatto reale che si conclude verso la metà del VI secolo. Si tratta di un fenomeno piuttosto complesso, in cui intervengono molte componenti e che deve essere ancora studiato a fondo (per l'Oriente abbiamo gli studi magistrali di Peter Brown). È innegabile, però, che Agostino vi abbia in qualche modo contribuito da par suo.

Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo

«Boetius de Dacia's philosophische Bedeutung wird heutzutage immer höher von den Philosophiehistorikern bewertet». A distanza di più di 70 anni dal primo accenno (primo accenno, s'intende, nel campo, come si dice, della storia delle idee, accenno cioè consapevole e critico, non più solo notizia di *chronica* o al massimo di repertorio erudito), si può senz'altro sottoscrivere come un dato di fatto questa affermazione con cui Géza Sajó, lo studioso più che benemerito nel campo delle ricerche intorno al filosofo danese, apre il suo ultimo articolo dedicato appunto ad un bilancio degli studi in questo settore della filosofia medievale¹.

In effetti, dal primo articolo dedicato espressamente dallo Hau-réau a Boezio nel 1886 fino ai giorni nostri, la produzione letteraria del *magister artium* danese è stata sempre meglio conosciuta, sempre più se ne sono valutati l'importanza ed il significato all'interno del movimento aristotelico della fine del Duecento a Parigi e se ne è sottolineato l'alto livello da parte di tutti gli studiosi, dal Gilson al Maurer al Michaud-Quantin. Ma Boezio di Dacia assume, all'interno della storiografia della filosofia medievale, anche un'altra importanza; importanza, chiamiamola, "di riflesso". La scoperta e la classificazione delle opere di Boezio, infatti, sono cresciute insieme alle categorie interpretative del cosiddetto "averroismo latino", in uno scambio reciproco: gli scritti del nostro filosofo, man mano che venivano ritrovati, davano nuovo materiale di appoggio ai canoni classici della storiografia ed a loro volta ne ricevevano sistemazio-

1. G. Sajó, *Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung*, «Miscellanea Medievalia» 2 (1963), pp. 454-463: 454.

ne concettuale. Lentamente, però, e parallelamente ad altri lavori collaterali sul fenomeno “averroismo”, si è preso coscienza che l’opera di Boezio, proprio per il suo alto livello di pensiero, si poneva al di fuori degli schemi fino ad allora usati e che abbisognava di un trattamento autonomo, non sopportando più di essere usata come mera testimonianza di una interpretazione “generale” ormai cristallizzata.

Questa esigenza, contemporaneamente, ne sollecitava però una più vasta: faceva “scoppiare” dall’interno le categorie che avevano fino ad allora retto la comprensione di uno dei fenomeni più complessi della storia della filosofia medievale: quello appunto dell’averroismo latino. «Aucune appellation ne désigne aucune doctrine de façon correcte [...] Une doctrine ne porte correctement qu’un seul nom, celui de son auteur [...] L’appellation devient alors un nom propre; elle désigne une doctrine individuelle et une seule»². Queste parole, suscitate nel 1955 al Gilson dalla lettura del *De aeternitate mundi* di Boezio, danno la misura di come prospettive completamente nuove si aprissero agli studiosi di filosofia medievale, di quale generale revisione storiografica si sentisse la necessità. E, volendosi mantenere su di un piano più modesto, lasciando da parte cioè questa prospettiva di metodo generale (ricorso non più alle *appellations* cristallizzate, ma all’analisi, all’indagine individualizzante), una cosa è certa: queste parole segnano appunto il crollo delle linee interpretative dell’opera di Boezio ed insieme di quelle dell’«averroïsme latin au XIII^e siècle», quali Renan aveva abbozzate e Mandonnet organizzate in uno schema divenuto in seguito classico, ed insieme pongono il problema della ricostruzione e della legittimità d’uso di una simile *appellation générale*.

Il presente lavoro non vuole andare al di là di questa constatazione di insufficienza: non intende cioè impegnarsi né in una nuova interpretazione dell’opera di Boezio, né tanto meno nella “restaurazione”, su basi più solide, del concetto di “averroismo”. Esso si propone piuttosto di passare dalla constatazione

2. É. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, «Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 22 (1955), pp. 81-99: 94.

sorta, *hic et nunc*, da un contatto diretto con le pagine del filosofo danese, certo generata anche da tutta una serie precedente di revisioni parziali, ma che di questo collegamento non ha chiara coscienza, ad una constatazione consapevole e generalizzata, e questo attraverso una analisi in profondità del modo in cui certe insufficienze storiografiche si sono generate, certi ostacoli interpretativi si sono perpetuati fino a divenire pregiudizi, anche, infine, dei motivi per cui è apparsa, sia pure in maniera immediata, l'inadeguatezza delle posizioni fino ad allora condizionanti la ricerca. Un lavoro, dunque, di storia della storiografia, di riflessione sulla riflessione e non di "creazione". Ma non è detto che esso non possa avere anche effetti "produttivi" immediati; una demitizzazione (come si suol dire) valida non solo per il passato, ma anche per il presente, che insieme scoraggi dal continuare a battere strade non solo logore, ma svianti, e indichi, almeno per *viam negationis*, un nuovo modo di affrontare il problema.

Il primo articolo dedicato espressamente alla figura di Boezio di Dacia (B. Hauréau, *Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277: Boèce de Dacie*)³ ha già nel titolo il germe di tutta la storiografia successiva: accanto ad un lavoro di reperimento di notizie biografiche e di manoscritti, le scarse conoscenze sul pensiero di Boezio venivano infatti raggruppate attorno alle proposizioni che nel 1277 erano incorse nella censura di Étienne Tempier, vescovo di Parigi⁴. Questo procedimento si accentua in un altro articolo di Hauréau, apparso due anni dopo nella *Histoire littéraire de la France*⁵: gli errori di Boezio vengono indicati nel nominalismo, nella dottrina della conoscenza di Dio, nella sua teoria sulle sostanze separate, nella negazione della separabilità degli accidenti.

3. B. HAURÉAU, *Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277: Boèce de Dacie*, «Journal des Savants» (1886), pp. 176-183.

4. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1-4, H. Denifle, A. Châtelain (edd.), Ex Typis Fratrum Delalain, Paris 1889-1897, rist. anastatica Culture et civilization, Bruxelles 1964, vol. I, n. 473, pp. 543-555.

5. B. HAURÉAU, *Boetius, maître ès arts à Paris*, «Histoire Littéraire de la France» 30 (1888), pp. 270-279.

In polemica con l'Hauréau, P. Doncoeur⁶ sostiene che il parallelismo riguardo alla conoscenza di Dio tra le proposizioni tratte dagli scritti di logica di Boezio e le proposizioni incriminate è inesistente. Piuttosto c'è da aggiungere che Boezio sostiene una dottrina della individuazione che è effettivamente incriminata da Tempier. Come si vede, anche all'interno della polemica, la struttura dell'indagine è una: si parla di Boezio solo per quel che riguarda le sue possibili eresie. Manifestamente è l'elenco di tesi condannate che condiziona la ricerca, e non c'è da stupirsi: sia per Hauréau, sia per Doncoeur essa era l'unico schema a disposizione per inquadrare in qualche modo una figura di cui non si sapeva se si conosceva meno sul piano biografico o su quello dottrinale. Un simile modo di procedere aveva alle sue spalle l'opera di Renan sull'averroismo⁷. Nel capitolo II (*L'Averroïsme dans la philosophie scolastique*) lo studioso francese aveva richiamato, al paragrafo 12 (*L'Averroïsme dans l'Université de Paris*), l'attenzione sulle due condanne, quella del 1270 (Renan scrive, erroneamente, 1269) e quella del 1277, come su due testimonianze "principi" dell'esistenza di una corrente "eterodossa" nell'ambito del movimento culturale parigino della fine del Duecento, ancora così poco caratterizzato. A questo proposito Renan scriveva:

Toute condamnation dans l'histoire ecclésiastique suppose une erreur professée, de même que toute mesure de réforme suppose un relâchement. Il faut donc penser que, vers le milieu du XIII^e siècle, la foi de plusieurs fut ébranlée dans l'Université de Paris et que les scandaleuses propositions de l'averroïsme trouvèrent de l'écho chez quelques maîtres⁸.

E poco più oltre troviamo un altro testo in cui è chiaro lo stretto legame di dipendenza tra il quadro d'insieme della situazione culturale a Parigi e la condanna del 1277:

6. P. DONCOEUR, *Notes sur les averroïstes latins: Boèce le Dace*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 4 (1910), pp. 500-511.

7. E. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, Michel Lévy Frères Libraires Éditeurs, Paris 1866³.

8. *Ibidem*, p. 268.

On le voit, un pas immense a été accompli depuis 1269 et depuis St. Thomas. Il ne s'agit plus de quelque interprétation plus ou moins hardie de la pensée du philosophe: c'est la foi elle-même qui est ouvertement traitée de fable, la religion chrétienne est une religion comme les autres, mêlée de fables, comme les autres⁹.

E poco prima Renan aveva detto in maniera esplicita:

Mais ce qui prouve mieux que tout le reste combien les doctrines averroïstes obtenaient de faveur auprès des maîtres de Paris, c'est qu'après les nombreuses condamnations dont elles avaient été l'objet [...] nous les trouvons en 1277 agitant de nouveau l'Université et provoquant une condamnation plus explicite que les précédentes¹⁰.

Le condanne di Tempier, del resto, costituivano solo un anello, anche se forse il più importante, di tutto il discorso interpretativo di Renan, più complesso che non il semplice collegamento: esistenza di una repressione dottrinale, *ergo* esistenza di un insieme di dottrine eterodosse. *Averroès et l'Averroïsme* voleva essere, come dice il titolo stesso, in primo luogo un'esposizione «de la biographie d'Averroès» e del suo pensiero, in secondo, un seguire, attraverso la *philosophie juive* e la *scolastique*, le tracce delle dottrine del Commentatore¹¹. Così in questa seconda parte (quella dell'*averroïsme*, appunto) Renan si occupa del problema delle prime traduzioni latine di Averroè e delle prime testimonianze sul momento in cui «l'influence de ces textes nouveaux s'exerce sur l'enseignement et les doctrines du Moyen Âge»¹². Ad un certo punto, quando si tratta di individuare sul piano specificamente dottrinale questo averroismo, per quel che riguarda la fine del XIII secolo, mancano i documenti diretti. Renan lo riconosce esplicitamente: «il serait impossible de désigner nommément un seul des maîtres qui avouaient ces doctrines»¹³; e

9. *Ibidem*, p. 275.

10. *Ibidem*, p. 273.

11. *Id.*, *Avertissement*, in *Id.*, *Averroès et l'Averroïsme*, p. I.

12. *Id.*, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 219.

13. *Ibidem*, p. 318.

nota subito dopo: «il n'est plus de même au XIV^e siècle»¹⁴. Quindi, nessuna traccia di averroismo in questo intricato periodo. Ed è a questo punto che intervengono, come testimonianze indirette, le condanne, e con esse la polemica di S. Tommaso «contre les propositions hétérodoxes du péripatétisme arabe» e la «haine vigoureuse que l'école dominicane a vouée aux doctrines arabes» e «Raymond Lulle, héros de la croisade contre l'averroïsme»¹⁵. Attraverso queste testimonianze indirette Renan colma appunto la lacuna da lui stesso constatata nella sua storia dell'averroismo. A proposito del *De unitate intellectus* di S. Tommaso, egli scrive:

Les formes de sa polémique nous révèlent suffisamment qu'il en veut à une école organisée, prétendant représenter l'esprit véritable du péripatétisme contre les *philosophes latins*, c'est-à-dire contre les scolastiques orthodoxes, et s'attachant à Averroès comme à la plus haute autorité, supérieure même à celle de la foi¹⁶;

ed ancora:

Ainsi les docteurs les plus respectés du XIII^e siècle sont d'accord pour combattre l'averroïsme, et les formes de leur polémique ne permettent pas de supposer que ce fut là pour eux une dispute oiseuse et sans adversaires. Il y avait évidemment en présence de la scolastique orthodoxe, une école qui prétendait couvrir ses mauvaises doctrines de l'autorité du Commentateur¹⁷.

Ed a ricapitolazione di questo procedimento conviene ricorrere ancora ad una frase significativa dello stesso Renan: «on a pu remarquer qu'au XIII^e siècle ce n'est pas sans quelque peine que nous avons reconnu les averroïstes. Les réfutations de l'école dominicaine, les fureurs de Raymond Lulle nous ont seules révélé leur existence»¹⁸.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*, pp. 238; 246; 255.

16. *Ibidem*, pp. 239-240.

17. *Ibidem*, p. 259.

18. *Ibidem*, p. 318.

Resta da capire il perché di questo collegamento tra le polemiche e le condanne della fine del Duecento e l'averroismo. Nel paragrafo 13 del cap. II (*De l'incrédulité au Moyen Âge*), Renan parla a lungo di una vena di incredulità che serpeggia nel Medioevo e che trova la sua prima esplicita presa di coscienza appunto nel XIII secolo. Ora nei secoli XIV e XV ad ogni proposizione di carattere razionalistico o libertino o naturalistico è collegato il nome di Averroè. Dunque, per analogia, tutte le tesi condannate da vescovi e da teologi e combattute dai *docteurs orthodoxes* attraverso gli anatemi e le polemiche così frequenti nella vita culturale di Parigi alla fine del Duecento, saranno da collegarsi con la comparsa di Averroè nel mondo latino.

In base dunque ad una retrodatazione analogica (un metodo che incontreremo non troppo raramente nella storiografia sull'averroismo), Renan può scrivere: «en 1269 c'est l'averroïsme formellement exprimé que nous allons voir sous les coups de l'anathème. É. Tempier, évêque de Paris [...] condamna [...] treize propositions qui ne sont presque toutes que les axiomes familiers de l'averroïsme»¹⁹. E ancora: «les condamnations de 1277 nous montrent déjà les propositions averroïstes associées à l'incrédulité et cette incrédulité est manifestement rattachée par Étienne Tempier à l'étude de la philosophie arabe»²⁰.

In tutta l'opera di Renan non compare nemmeno una volta il nome di Boezio di Dacia. Ma la "disavventura storiografica" del nostro filosofo consiste appunto in questo: che gli schemi interpretativi che ne avrebbero condizionato lo studio già esistevano prima che si conoscesse addirittura la sua esistenza; cioè che l'averroismo latino del XIII secolo esisteva già prima che si conoscessero gli averroisti. Le condanne del 1270 e del 1277 erano divenute, per dir così, la cartina di tornasole per rintracciarli; tanto più importanti, in quanto, ricche di un ben preciso contenuto dottrinale, esprimevano l'averroismo molto più *formellement* che non le confutazioni (del resto assai superficialmente conosciute) di Raimondo Lullo o di Raimondo Martini, o le testimonianze di Guglielmo del Tocco.

19. *Ibidem*, pp. 267-268.

20. *Ibidem*, p. 278.

Abbiamo visto dunque come Hauréau e Doncoeur, occupandosi di Boezio di Dacia, si siano serviti degli strumenti messi a loro disposizione da Renan per individuare il nome e la figura di uno di quei *maîtres* di cui lo studioso francese aveva saputo indicare soltanto l'esistenza. Nel 1899 compariva la monumentale opera di Pierre Mandonnet su Sigieri di Brabante e l'averroismo latino del XIII secolo: in essa i risultati ancora in gran parte esclusivamente "filologici" dell'Hauréau riguardo a Boezio di Dacia verranno dal Mandonnet accolti ed inquadrati nell'ambito della sua sistemazione concettuale dell'averroismo. Boezio vi troverà la sua individuazione, da un punto di vista di metodo, più che discutibile, ma, di fatto, saldissima nel tempo: le linee di interpretazione da essa suggerite saranno tali, come vedremo, da condizionare tutto il lavoro successivo intorno alla figura del filosofo danese.

Il discorso particolare del Mandonnet su Boezio di Dacia è interamente comprensibile solo se ricondotto puntualmente all'intera armatura dell'opera: Ferdinand Van Steenberghe²¹ ha sottolineato efficacemente, d'altro canto, la dipendenza dello schema interpretativo del domenicano francese dall'opera di Renan che abbiamo finito or ora di analizzare ed ha perfino parlato di un Mandonnet «hypnotisé par la construction historique de Renan»²². Del resto, quando immediatamente nell'*Avant-propos* del suo lavoro, dopo aver sottolineato che, nel campo della filosofia medievale, «les principales directions intellectuelles [...] sont encore mal définies et des personnalités marquantes demeurent peu connues»²³, aggiunge:

Cette constatation ne se vérifie peut-être nulle part avec plus de rigueur qu'à l'égard de ce mouvement d'idées qui a porté chez les latins du XIII^e siècle le nom d'Averroïsme. Ce courant philosophique dont on a déjà constaté l'existence par la réaction qu'il avait produite

21. F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotelisme parisien*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946.

22. *Ibidem*, p. 192.

23. P. MANDONNET, *Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII^e siècle. Études critiques et documents inédits*, Librairie de l'université de Fribourg, Fribourg (Suisse) 1899¹, p. V (le citazioni seguenti si intendono sempre riferite a questa prima edizione).

chez plusieurs penseurs chrétiens contemporains, n'a pas encore été étudié directement dans les monuments littéraires qu'il a produits²⁴.

In quelle poche parole «dont a déjà constaté etc.» Mandonnet stesso rivela chiarissimamente questa connessione. La *réaction produite* rimane il criterio rivelatore di questo *mouvement d'idées* che è l'averroismo latino del XIII secolo. Il lavoro del Mandonnet consisterà nel determinare con più esattezza filologica questa reazione, nel darle una base di testimonianze più fondata che non quella offerta da Renan.

A p. LXIX Mandonnet scrive:

Renan [...] en a été réduit à constater l'existence de cette forme de la pensée médiévale (cioè dell'averrosimo) par les réfutations qu'en ont faites les contemporains [...] Cette méthode indirecte pour établir le fait positif de l'existence d'un averroïsme latin est absolument insuffisante, tant qu'on ne se trouve pas en présence des véritables refutations qui peuvent servir de témoins²⁵.

Questa frase ci dà esattamente il senso della dipendenza di Mandonnet da Renan. Certo, non tutto il “contenuto” del lavoro di Renan passa nelle pagine di *Siger de Brabant*; anzi, le fonti e le interpretazioni di *Averroès et l'Averroïsme* vengono sottoposte dal Mandonnet ad un esame accuratissimo, e spesso respinte come inaccettabili. Il proposito di passare al vaglio tutte le testimonianze portate precedentemente in campo è perseguito con estrema efficacia lungo tutto il lavoro del domenicano francese; si confuta la posizione di Renan che poneva uno dei *foyers* dell'averroismo nella scuola francescana, si distinguono le due personalità di Sigieri di Brabante e di Sigieri di Courtrai che Renan aveva mantenuto confuse, si separa la *querelle* tra maestri secolari e Mendicanti dalle polemiche e dai disordini universitari collegati all'averroismo. Così, nell'*Avant-propos*, Mandonnet può ben dire: «nous avons rectifié diverses erreurs, précisé ou élucidé des questions demeurées obscures»²⁶.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*, p. LXIX.

26. *Ibidem*, p. VI.

Ma tutto questo, lo ripetiamo, è un lavoro di correzione di una impostazione di fondo già esistente e non messa in discussione: si tratta di accertare l'attendibilità o meno di certe fonti indirette, magari di trovarne altre più *véritables*. Il loro valore in generale, cioè il loro indicare l'esistenza di un "averroismo", non viene mai messo in dubbio. Tanto è vero che, parlando della condanna del 1270, Mandonnet usa praticamente le stesse parole di Renan: «les treize propositions condamnées expriment très nettement la substance de l'enseignement averroïste. C'est à dire les théories fondamentales d'Aristote considérées comme erronées à la suite de l'interprétation qu'en avait donnée Averroès»²⁷. E se la condanna del 1277 viene presa in minore considerazione, questo dipende solo dalla maggior manovrabilità di quella del 1270:

À raison du petit nombre des propositions visées, le contenu de cette liste l'emporte en clarté sur le long catalogue de thèses prohibées en 1277, et nous pourrons le prendre comme point de départ, quand nous envisagerons l'ensemble des doctrines que l'on doit considerer comme constituant l'averroïsme latin au XIII^e siècle²⁸.

È dunque il contenuto delle liste di condanna a costituire il contenuto dottrinale dell'averroismo latino: e ad esse Mandonnet ricorrerà per enucleare le tesi fondamentali del movimento: «les propositions n'ont pas sur la liste de prohibition un groupement systématique, mais elles se ramènent sans peine à quatre chefs principaux, et il est aisé de voir le lien qui les rattache dans chaque groupe»²⁹. Ed ecco i quattro punti: «la condamnation de [...] 1270 avait atteint, au moyen de treize propositions, quatre théories fondamentales du péripatétisme averroïste, réputées erronées: négation de la Providence, éternité du monde, unité de l'intelligence dans l'espèce humaine, suppression de la liberté morale»³⁰. A conforto di

27. *Ibidem*, p. CXXVIII.

28. *Ibidem*, p. CXXIX.

29. *Ibidem*, pp. CXXVIII-CXXIX.

30. *Ibidem*, p. CLXXVII-CLXXVIII. Mandonnet ritrova queste quattro tesi anche nella condanna del 1277: «les propositions les plus importantes, et nous

questa classificazione di dottrine, Mandonnet utilizzava altre testimonianze: «que ces quatre grandes thèses forment le fond de l'averroïsme, cela ressort encore du texte cité³¹ de Saint Bonaventure, du catalogue de Gilles de Rome»³².

Come si vede, la trama del discorso resta quella di Renan; il quale del resto aveva già enucleato dagli scritti di S. Tommaso ritenuti polemici contro l'averroismo, le dottrine base del movimento:

Saint Thomas [...] fait porter tout l'effort de sa polémique contre les propositions hétérodoxes du péripatétisme arabe: la matière première et indéterminée, la hiérarchie des premiers principes, le rôle intermédiaire de la première intelligence [...], la négation de la providence, et surtout l'impossibilité de la création³³.

Mandonnet ha poi, come abbiamo detto, precisato maggiormente, attraverso un più accurato esame dei testi, queste proposizioni.

Si può obiettare che il lavoro dello studioso francese presenta un lato di indubbia ed essenziale novità: il ritrovamento e la pubblicazione di alcuni scritti di Sigieri di Brabante. Di questa novità e della sua fondamentale importanza, Mandonnet stesso si mostra consapevole:

qualifions ainsi les erreurs fondamentales qui s'attaquaient à l'enseignement chrétien, correspondent aux quatre groupes que nous avons établis en examinant les théories de Siger de Brabant: négation de la Providence, éternité du monde et des espèces, unité numérique de l'âme intellectuelle, suppression du libre arbitre et de la responsabilité morale» (*Ibidem*, p. CCXXXIV).

31. *Ibidem*, p. CLXXIII, n. 2.

32. *Ibidem*, p. CLXXVIII. Si tratta del *De erroribus philosophorum*, di cui il Mandonnet pubblica i primi cinque capitoli nell'appendice (*Ibidem*, pp. 3-11) e che attribuisce ad Egidio Romano (*Ibidem*, p. CLXXV), mentre secondo il Grabmann (M. GRABMANN, *Ein spätmittelalterlicher Pariser Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier van Paris - 1277 - und zu anderen Irrtumslisten*, in *Id.*, *Mittelalterliches Geistesleben*, 1-3, Max Hueber Verlag, München 1926-1956, ripr. facsimile Georg Olms, Hildesheim-Zurich 1984, vol. II, pp. 272-284) si tratta invece di «eine offizielle Kundgebung der Pariser Universität und keine eigentliche private Arbeit».

33. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 238.

Il est malaisé de déterminer avec précision le moment où se manifestent pour la première fois des tendances averroïstes chez quelques philosophes latins. On a été réduit jusqu'à ce jour à une connaissance indirecte de cet averroïsme, et la présente contribution est le premier apport notable qui nous mette en présence d'écrits véritablement averroïstes³⁴.

Dunque, non solo un riesame delle fonti, ma anche l'apporto nuovo di testi nuovi. Il fatto è, però, che, nella realtà, è lo schema dei quattro punti sopra riportato che condiziona l'interpretazione degli scritti di Sigieri. Come infatti essi si possono definire *véritablement averroïstes*? Questo è possibile perché in essi si ritrovano, o si crede di ritrovare, puntualmente, tutte quelle dottrine che le testimonianze esterne ci dicono eterodosse, quindi averroiste.

Parlando di esse, infatti, dopo aver ribadito ancora una volta che costituiscono «ce que l'on a regardé comme l'averroïsme», Mandonnet aggiunge: «il nous reste à voir dans quelle mesure on les retrouve dans les écrits de Siger de Brabant»³⁵. E nelle pagine seguenti egli tiene fede a questo proposito di metodo: l'unità dell'intelletto è trovata nel *De anima intellectiva*, l'eternità del mondo nel *De mundi aeternitate*, la negazione del libero arbitrio e quella della provvidenza negli *Impossibilia*.

Mandonnet dedica alla figura ed alla attività di Boezio di Dacia assai meno spazio materiale che non a Sigieri di Brabante, ed attribuisce al filosofo danese anche minore importanza filosofica: «quant à son importance philosophique, on peut, en l'absence d'une connaissance positive de ses écrits, induire qu'il n'atteignit pas à la célébrité de Siger de Brabant»³⁶. Più che naturale se si pensa che ancora nessuno scritto del filosofo danese era stato pubblicato e che né il *De summo bono*, né il *De somniorum divinatione*, né il *De aeternitate mundi* erano stati ancora scoperti. Ma, pur nella loro brevità, le pagine che trattano di Boezio sono, lo ripetiamo, determinanti per quel che riguarda l'indirizzo di studi successivo.

34. MANDONNET, *Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, p. LXIX.

35. *Ibidem*, p. CLXXVII.

36. *Ibidem*, pp. CCXLIII-CCXLIV.

Nel suo discorso Mandonnet si muove puntualmente sui due piani che abbiamo già visto usati nei confronti di Sigieri di Brabante. In primo luogo un controllo delle fonti già precedentemente utilizzate: Mandonnet esamina criticamente le affermazioni di tutti coloro che si sono occupati di Boezio; dimostra come priva di fondamento l'ipotesi di A. Jourdain che, nel suo lavoro sulle traduzioni latine di Aristotele³⁷, aveva proposto di identificare il *Boetius* citato da Tommaso come traduttore della *Metaphysica*, con il nostro filosofo; prende posizione sul fatto che Boezio appare nel catalogo di Bernardo Gui come membro dell'*Ordo Praedicatorum*, affermando che questa appartenenza, allo stato attuale delle informazioni, è senz'altro da escludersi. Le acquisizioni documentarie dell'Hauréau vengono tutte accolte dal Mandonnet, e con esse anche la connessione del nome di Boezio con la lista di errori del 1277; così lo studioso francese può scrivere: «ainsi, d'après ces divers renseignements, la condamnation du 1277 visait spécialement les doctrines professées par Siger de Brabant et Boèce de Dacie»³⁸. Lo stesso avviene per quel che riguarda le notizie delle opere del filosofo danese e l'elenco dei manoscritti che le contengono. La lista viene mutuata dall'Hauréau e ad essa vengono apportate solo alcune precisazioni.

Ma d'altro canto il Mandonnet compie un passo decisivo ed originale facendo nettamente di Boezio un averroista, mettendo i dati forniti dall'Hauréau a servizio di un ben agguerrito schema interpretativo: «Hauréau a rapproché de trois des propositions condamnées en 1277 quelques courts passages de Boèce de Dacie. Ce sont des points secondaires, mais il vérifient ce que l'on pouvait pressentir déjà, que Boèce se mouvait dans le même cercle d'idées averroïstes que Siger de Brabant»³⁹. Ed aggiungeva subito, e non senza ragione: «on a peine à comprendre qu'après avoir fait cette constatation, Hau-

37. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, Joubert Librairie-Éditeur, Paris 1843², pp. 57, 400.

38. MANDONNET, *Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, p. CCXXXV. La dipendenza, a questo riguardo, dall'Hauréau viene affermata esplicitamente dal Mandonnet stesso: «les [...] indications précédents ont été mises au jour par Hauréau» (*Ibidem*, p. CCXXXV, n. 3).

39. *Ibidem*, p. CCXLIII.

réau n'ait non seulement pas soupçonné un averroïste dans Boèce de Dacie, mais ait même positivement déclaré le contraire»⁴⁰. Del resto anche le testimonianze positive precedentemente acquisite assumevano, in relazione al discorso generale dello studioso francese, una nuova portata. L'attività letteraria di Boezio, quale la si conosceva e dal catalogo di Bernardo Gui e dai manoscritti e dalle citazioni interne, era composta quasi esclusivamente da commenti alle opere logiche e fisiche di Aristotele: era cioè il *curriculum* di un *magister* della *Facultas Artium*: e Mandonnet, riprendendo e correggendo una intuizione di Renan, aveva individuato il focolaio dell'averroismo proprio nella Facoltà delle Arti di Parigi⁴¹.

Ma la testimonianza *vérifiante* dell'averroismo del nostro filosofo rimaneva pur sempre la lista del 1277, il fatto che Boezio vi fosse *nominatim* collegato da manoscritti quasi contemporanei e che, di quel poco che si sapeva del suo insegnamento, parte si potesse raggruppare attorno a qualche tesi condannata.

Certo, le lacune erano gravi nel discorso; lo riconosceva il Mandonnet stesso: «ces maigres renseignements sur l'activité littéraire et les doctrines de Boèce ne nous permettent d'aucune façon de vérifier la déclaration du manuscrit latin de la Bibliothèque Nationale de Paris d'après laquelle Boèce de Dacie serait le principal fauteur des théories condamnées en 1277»⁴².

La lacuna, però, lo si vede facilmente, era interpretata in senso quantitativo: e come lacuna quantitativa dimostrano di averla intesa gli studiosi successivi quando sottoporranno le nuove opere di Boezio venute alla luce ad una accuratissima anatomia, per individuarvi nuovi paralleli con le liste di condanna e verificare quella *déclaration* che il Mandonnet dimostrava vuota ed insieme stimolava a colmare. Essi adotteranno nei riguardi di Boezio di Dacia lo stesso metodo che abbiamo visto usare da parte del Mandonnet nei riguardi di Sigieri di Brabante; in questo senso, pur non portando alcuna nuova scoperta

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*, cap. 5 (*Agitation doctrinale et condamnation de l'Averroïsme*), pp. CV-CCXXIV; *ibidem*, cap. 8 (*Siger de Brabant et les troubles universitaires 1271-1276*), pp. CCVII-CCXXVII.

42. *Ibidem*, p. CCXLIII.

per quanto riguarda la vita e l'attività filosofica di Boezio, il testo *Siger de Brabant* si può considerare determinante di tutto un atteggiamento di ricerca rispetto al nostro filosofo.

Le lacune, qualitative questa volta, e la debolezza strutturale della interpretazione del Mandonnet, sia di quella generale, sia di quella specificamente relativa a Boezio, potrebbero essere mostrate con sufficiente chiarezza anche in astratto. Giudico però più produttivo trattarle seguendone la genesi "storiografica", man mano cioè che nuove scoperte e nuovi lavori sull'argomento le hanno messe in luce concretamente, anche se forse non con piena consapevolezza.

E per questo non bisogna attendere molto. Nel 1910 P. Doncoeur pubblicava il suo articolo su Boezio, già citato sopra: in esso viene già messo in forse un cardine fondamentale della costruzione del Mandonnet. Non solo, infatti, Doncoeur nota che allo stato attuale delle ricerche è piuttosto difficile vedere in Boezio il *principalis assertor* degli articoli del 1277, ma aggiunge:

Le fait même que le nom de Boèce soit inscrit avec celui de Siger en tête de quelques manuscrits du *syllabus* de Tempier n'est pas concluant. Le nom de Thomas eût pu y figurer aussi bien, puisque un grand nombre de condamnations visait sa doctrine. Cela prouverait-il que Saint Thomas fut averroïste?⁴³.

Del fatto che la lista del 1277 colpisse un insieme assai complesso di dottrine, a dir la verità, anche il Mandonnet si era accorto:

La condamnation de 1277 vise donc le péripatétisme en général, soit sous la forme averroïste, c'est à dire en tant qu'il heurtait l'enseignement chrétien, soit même dans des théories scientifiques légitimes, ou indifférentes en religion, mais qui allaient à l'encontre du platonisme traditionnel d'une partie du monde théologique⁴⁴.

Ma poi lo studioso si era comportato come se questa complessità non esistesse:

43. DONCOEUR, *Notes sur les averroïstes latins: Boèce le Dace*, p. 509.

44. MANDONNET, *Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, p. CCXXXIV.

Malgré la diversité de vues sur l'attribution de certaines doctrines et la valeur relative de quelques autres, il règne une communauté d'opinion dans l'ensemble du monde théologique pour qualifier d'erreurs plusieurs thèses fondamentales du péripatétisme aristotélico-averroïste [...] Elles constituent plus spécialement ce que l'on a regardé comme l'Averroïsme⁴⁵.

Doncoeur invece, dopo aver constatato che la lista del 1277 non poteva essere presa come criterio sicuro di valutazione, arrivava alla logica conclusione che era molto difficile pensare all'averroismo come ad un «système fermé, une doctrine spécifiée et cataloguée en thèses»⁴⁶. La condanna del 1277 era riconosciuta bisognosa di una precisa individuazione interna, sia per le dottrine condannate, sia per il punto di vista dei giudici: non poteva essere strumento valido di individuazione essa stessa. E dunque, lasciando da parte ogni catalogazione di tesi, Doncoeur parlava dell'averroismo come di «un mouvement philosophique se réclamant de l'intégral et authentique Aristote, c'est à dire celui d'Averroès, hétérodoxe en plusieurs points et d'allure très peu soumise au dogme»⁴⁷, e concludeva a questo proposito: «a s'en tenir à cette description, est averroïste tout philosophe qui prolonge le péripatétisme sans se soucier de la théologie et des requêtes philosophiques du dogme»⁴⁸.

Bisogna a questo punto riconoscere che questa caratterizzazione, che prende come punto di riferimento la posizione assunta dai *philosophi latini* nei riguardi di Aristotele e del peripatetismo, coesisteva già nel Mandonnet accanto alla caratterizzazione di contenuto. Rispetto a Renan, infatti, la vera, grande novità del volume *Siger de Brabant* era stata quella di inquadrare nei primi due capitoli la vita culturale a Parigi verso la fine del Duecento, con le sue condanne e le sue polemiche, nel fenomeno generale dell'introduzione dell'*Aristoteles physicus* nelle scuole dell'Occidente cristiano. Mandonnet aveva individuato una triplice posizione della cultura cristiana nei confronti di Aristotele: quella della corrente teologica

45. *Ibidem*, p. CLXXVII.

46. DONCOEUR, *Notes sur les averroïstes latins: Boèce le Dace*, p. 509.

47. *Ibidem*.

48. *Ibidem*.

tradizionale «platonico-augustinienne», che «professe [...] une défiance non dissimulée à l'égard de la philosophie d'Aristote qu'elle cherche à maintenir [...] hors de la théologie»⁴⁹; quella di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino che da Aristotele «empruntent ce qu'ils estiment le meilleur pour instituer une école philosophico-théologique, qui, par sa valeur et sa force, représente le travail le plus étendu et le plus stable du siècle»⁵⁰; infine «un courant de pur aristotélisme philosophique» che «relève du seul Stagirite et de son commentateur arabe Averroès»⁵¹. Quest'ultima corrente può essere qualificata come «averroïsme latin». Notiamo che anche questo diverso schema interpretativo avrà notevole influenza sugli storici dell'averroismo, anche se verrà modificato nei giudizi di valore (positività o negatività dell'una o dell'altra corrente) secondo la valutazione che ogni studioso porta con sé del significato “generale” dell'introduzione di Aristotele in Occidente e delle reazioni da essa suscitate.

Nel 1913 appariva il volume V della monumentale opera di Pierre Duhem, *Le système du monde*⁵². Nel capitolo XIII, lo studioso riprendeva lo schema sopra citato, del Mandonnet, ma con diversa sfumatura. Egli metteva in rilievo come gli averroisti (e cioè, nel caso specifico, Sigieri) fossero stati gli unici ad esporre la “vera” dottrina di Aristotele: «parlons franc: de tous les auteurs du XIII^e siècle, Siger de Brabant est le seul qui nous présente l'authentique pensée d'Aristote, sans mélange, sans déformation, sans réticence»⁵³. Deformazioni e mescolanze (specie con il neoplatonismo di Avicenna) che il Duhem non esita a rimproverare invece a Tommaso e ad Alberto: «ni l'un, ni l'autre des deux grands docteurs dominicains ne pouvait passer pour interprète exact de la pensée péripatéticienne»⁵⁴. Di Tommaso, egli (nel volume VI) parla addirittura come di uno che «cueillant en chacune

49. MANDONNET, *Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, p. XLIII.

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*.

52. P. DUHEM, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I-10, Hermann, Paris 1913-1959, vol. V.

53. *Ibidem*, vol. V, p. 580.

54. *Ibidem*, vol. V, p. 571.

de ces doctrines (*scil.* peripatetismo e neoplatonismo) ce qui lui paraissait acceptable, composait une philosophie éclectique, une par le langage plutôt que par la pensée»⁵⁵. Miglior stoffa filologica mostravano coloro che «analysaient avec une severe critique les écrits des sages païens et musulmans, marquant sans pitié toutes les propositions que les fidèles devaient tenir pour erronées»⁵⁶. L'opera degli averroisti che, tendendo a «restaurer le sens exact de la pensée d'Aristote»⁵⁷, mostrava che Alberto e Tommaso si erano «écartés de la véritable doctrine péripatéticienne»⁵⁸ e che insieme questa dottrina era inconciliabile con il dogma cristiano («l'incompatibilité du dogme chrétien et des écrits péripatéticiens se manifeste avec éclat dans ses – cioè, di Sigieri – écrits»⁵⁹) dava appunto ragione a Tempier. Davanti a questo aristotelismo spogliato da ogni ambiguità e portato alle logiche conseguenze, davanti a questi «excès aristotéliens et averroïstes»⁶⁰, la Scolastica cristiana si è trovata dunque, scrive il Duhem, nell'alternativa di sacrificare la sua fede o la filosofia pagana: «son parti fut vite pris: elle sacrifie la philosophie païenne»⁶¹.

Tutto questo discorso è chiaramente influenzato da una prospettiva storiografica più generale: per Duhem, la fisica moderna nasce come anti-aristotelica già nel Medioevo; ecco l'importanza della condanna di Tempier. Essa «réclamait implicitement la création d'une physique nouvelle que la raison des chrétiens pût accepter»⁶²; fu insomma lo stimolo alla creazione di una fisica non aristotelica a Parigi durante il XIV secolo. Duhem arriva a dire che la scienza moderna «naquit, peut-on dire, le 7 mars 1277, du décret porté par monseigneur Étienne, évêque de Paris»⁶³. In questo ambiente è chiara l'importanza "negativa" dell'aristotelismo radicale degli

55. *Ibidem*, vol. VI, p. 1.

56. *Ibidem*.

57. *Ibidem*, vol. V, p. 575.

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*, vol. V, p. 576.

60. *Ibidem*, vol. VI, p. 16.

61. *Ibidem*, vol. V, p. 580.

62. *Ibidem*, vol. VI, p. 66.

63. *Ibidem*.

averroisti (solo quando si è arrivati a conoscere il “vero” Aristotele si è sentita la necessità di condannarlo) e si capisce anche come Tommaso ed Alberto possano essere definiti «philosophes éclectiques», laddove Mandonnet (che aveva alle spalle ed era egli stesso un interprete della rinascita neotomista) aveva scritto che la loro rielaborazione di Aristotele era di una *incontestable supériorité* su tutti gli altri atteggiamenti dottrinali contemporanei⁶⁴.

L'interpretazione dell'averroismo come di un aristotelismo radicale, non solo, ma di un aristotelismo radicale che avrebbe portato al punto di rottura una situazione ambigua ed avrebbe fatto vedere con chiarezza l'incompatibilità tra sistema aristotelico e saggezza cristiana, ha avuto profonda influenza, se la ritroviamo in studiosi contemporanei. Per esempio Eugenio Garin scrive a questo proposito: «quel rigore, quella audacia (*scil.* degli averroisti) ebbero [...] il merito di denunciare l'equivoco di conciliazioni impossibili, di far vedere che cosa importasse l'accoglimento di certe premesse e di certi concetti»⁶⁵. Ed inquadra il fenomeno averroista in quel duello «fra l'idea dell'Essere che veramente è e quell'altro Dio, stranamente paradossale che si fece uomo e morì in croce»⁶⁶. Come si vede, è la stessa posizione del Duhem, *situata*, semmai, in una prospettiva meno felice, perché, da un problema concretamente storico (la nascita della fisica moderna), si passa alla astratta contrapposizione, di sapore pascaliano, Dio dei filosofi – Dio di Abramo.

Allo stesso modo Paul Oskar Kristeller, nella prefazione alla edizione della *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia, parla dei punti di vista «of the so-called latin Averroism who tried to interpret Aristotle in own terms, without adapting him to the requirements of Christian Theology»⁶⁷. Ancora più chiaro, questo rapporto con il Duhem, è in Tullio Gregory:

64. MANDONNET, *Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, p. LVIII.

65. E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1954, p. 34.

66. *Ibidem*, p. 19.

67. P. O. KRISTELLER, *A Philosophical Treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti: magister Jacobus de Pistorio and his “Quaestio de felicitate”*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, 1-2, Sansoni Editore, Firenze 1955, vol. I, pp. 425-463: 435.

Per intendere con chiarezza la posizione averroistica, dobbiamo collocarla nell'ambiente culturale della seconda metà del Duecento, quando emergevano con chiarezza le caratteristiche di un sistema inconciliabile con la tradizione filosofica cristiana, dando ragione alle condanne della autorità ecclesiastica ed alle polemiche dei teologi agostiniani, mentre si dimostravano vani i tentativi concordistici resi possibili dalla interpretazione avicennistica⁶⁸.

Ma oltre a questo schema, Duhem portava nel suo lavoro anche nuovi dati filologici, a lunga scadenza forse più importanti dello schema stesso. Prendendo in esame da vicino gli articoli del 1277, lo studioso francese faceva notare⁶⁹ come essi colpissero più Avicenna e Algazel che non Averroè (o lo stesso Aristotele) che comunque non era certo il *Commentator* unico, e nemmeno il più rappresentativo, degli autori pagani presi di mira.

Era un altro colpo alla costruzione del Mandonnet, che aveva sempre associato, seguendo in questo in maniera acritica la posizione del Renan, liste di condanna e pensiero di Averroè (a proposito della condanna del 1270, egli scrive: «les treizes propositions condamnées expriment nettement la substance de l'enseignement averroïste, c'est à dire les théories fondamentales d'Aristote considérées erronées à la suite de l'interprétation qu'en avait donnée Averroès»⁷⁰), e che aveva costantemente collegato aristotelismo radicale ed interpretazione averroistica di Aristotele («les doctrines de Siger de Brabant nous montreront dans quels chemins Aristote, commenté par Averroès, était capable de conduire un philosophe»⁷¹).

Nel 1921 Étienne Gilson si occupava a sua volta del problema dell'averroismo con particolare riferimento alla dottrina della doppia verità⁷². Egli accetta come definitiva la schematizzazione del

68. T. GREGORY, *Discussioni sulla doppia verità*, «Cultura e Scuola» I/2 (1962), pp. 99-106; 104-105.

69. DUHEM, *Le Système du monde*, vol. VI, cap. 3 (*Les articles condamnés à Paris en 1277*).

70. MANDONNET, *Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, p. CXXVIII.

71. *Ibidem*, p. XXXI.

72. É. GILSON, *La doctrine de la double vérité*, in *Id.*, *Études de philosophie médiévale*, Librairie Istra, Strasbourg-Paris 1921 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fasc. 3), pp. 51-69.

Mandonnet riguardo alle tre fondamentali attitudini del *milieu* cristiano nei confronti della filosofia aristotelica:

L'une est celle des augustiniens qui ne se laissèrent pénétrer que superficiellement par l'aristotélisme; la deuxième est celle des albertino-thomistes qui installèrent résolument la doctrine grecque dans leur synthèse philosophico-théologique; la troisième est celle des averroïstes, qui adoptèrent tout Aristote, et qui prétendirent s'en tenir là⁷³.

Questo aristotelismo integrale è valutato dal Gilson in maniera negativa: gli averroisti sono dei *cantores* di Aristotele, la loro scuola è una scuola sterile: e questa sterilità è in parte causata anche dall'ordinamento degli studi che costringeva i *magistri Artium* ad un tipo di insegnamento per cui (come dirà il Gilson in un suo articolo molto posteriore) «non seulement ils n'avaient pas à enseigner la théologie, mais à eux l'on interdisait positivement de s'en mêler»⁷⁴.

Questa valutazione negativa, che si riallaccia anche ad alcune notazioni del Mandonnet («on peut déjà juger [...] la diversité d'attitude de Siger et de Thomas à l'égard d'Aristote. Le premier en sera le disciple servile et littéral, le second le juge très bienveillant, mais indépendant»⁷⁵), è facilmente comprensibile se la si inquadra nella valutazione generale che Gilson dà della Scolastica: essa è feconda proprio in quanto, prendendo in considerazione Aristotele, non si sottrae all'influenza del *milieu* cristiano, in quanto essa contamina lo studio dei filosofi pagani con preoccupazioni squisitamente dogmatiche e teologiche. Da questa fecondazione nascono le categorie ed i concetti propri del pensiero occidentale, anche moderno.

Una simile tesi la si riscontra sia nell'*Esprit de la philosophie médiévale*⁷⁶, sia, in forma anche più compiuta, in opere successive di

73. *Ibidem*, p. 51.

74. *Id.*, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 94.

75. MANDONNET, *Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, cap. 7 (*Position de Siger et de Thomas à l'égard de l'autorité d'Aristote*), p. CLXVII.

76. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1-2, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1936.

Gilson, come *Introduction à la philosophie chrétienne*, dove lo studioso francese scrive:

On se dit (*ex. gr.* Mandonnet, il cardinal Mercier e tutta una corrente neotomista) [...] que si S. Thomas avait voulu avoir une philosophie aussi indépendante de toute révélation [...] il aurait choisi celle d'Aristote. Et il n'y a rien à opposer à cela sauf ceci, que si Saint Thomas l'avait fait, il n'y aurait qu'un aristotélicien de plus: nous n'aurions pas de philosophie thomiste⁷⁷.

Ed ancora:

L'obstacle le plus difficile à surmonter pour l'accueillir (*scil.* la teologia di S. Tommaso) [...] est la tendance si commune aujourd'hui à la diviser en deux parts: une philosophie dont la métaphysique serait, chez Saint Thomas, la contrepartie de la théologie naturelle d'Aristote, et une "doctrine sacrée", ou théologie surnaturelle, fondée sur la révélation. Or il est très vrai que Saint Thomas a strictement distingué les deux ordres, qui sont ceux de la nature et de la surnature [...] Mais il est également vrai que sa contribution propre à la théologie scolastique fut de lui conférer une unité de structure fondée sur l'usage très particulier qu'il fit de la philosophie [...] en exposant celle-ci à la lumière de la révélation qui permettait à la raison d'y lire des vérités nouvelles⁷⁸.

Proprio in questa reazione della «lumièrre de la foi» alla filosofia naturale sta per il Gilson l'originalità, anzi la possibilità stessa di una filosofia cristiana.

Ora, nel quadro, l'averroismo costituisce quasi la "negativa" della situazione, il fenomeno ideale per mostrare che cosa avrebbe significato per il pensiero medievale, ed in genere per il pensiero dell'Occidente, l'attaccamento letterale ad Aristotele. Ancora una ultima, significativa citazione:

77. ID., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1960, p. 28.

78. *Ibidem*, pp. 131-132.

On peut savoir ce qu'eût été l'enseignement de la philosophie dans les universités du XIII^e siècle s'il s'était délibérément soustrait aux influences du milieu chrétien. Averroès avait tenté l'expérience avec l'Islam, les averroïstes l'ont inlassablement renouvelée en terre de chrétienté. Le résultat est celui que l'on sait: une stérilité philosophique complète [...] Si l'on regrette que le Moyen Âge, usant de la philosophie grecque, ne se soit pas interdit d'en abandonner la lettre [...] les averroïstes sont là pour donner toute satisfaction⁷⁹.

Triomphant, l'averroïsme aurait permis la coexistence dans la séparation d'une philosophie étrangère à toute préoccupation religieuse et d'une prédication religieuse sans contact avec la spéculation philosophique. Les grandes théologies de St. Bonaventure, de St. Thomas d'Aquin, d'Henri de Gand, de Jean Duns Scot et d'Ockam même, qui toutes parlent la langue d'Aristote, mais dont aucune n'enseigne sa doctrine, même en matière de philosophie, n'auraient jamais pu prendre naissance. Les métaphysiques christianisées du XVII^e siècle seraient probablement devenues impossibles: nous n'aurions pas eu Descartes plus que St. Thomas d'Aquin⁸⁰.

Ma le citazioni si potrebbero moltiplicare.

Oltre a questa valutazione dell'averroismo, Gilson per il resto mutuava dal Mandonnet la catalogazione degli errori dell'averroismo, o almeno tre dei quattro punti principali (e cioè: negazione della provvidenza, eternità del mondo, unità numerica dell'anima intellettuale), ma li attribuiva non tanto ad Averroè, quanto, con maggior prudenza, ad Aristotele «tel quel les commentateurs arabes [...] le transmettaient»⁸¹.

Nel 1924, una comunicazione di Martin Grabmann alla Bayerische Akademie der Wissenschaften⁸² ampliava considerevolmente la conoscenza della produzione filosofica di Boezio. Ed insieme, questo lavoro, proprio nel gettar luce sull'attività del nostro filo-

79. ID., *L'esprit de la philosophie médiévale*, vol. II, p. 209.

80. ID., *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 97.

81. ID., *La doctrine de la double vérité*, p. 51.

82. M. GRABMANN, *Neu aufgefundenen Werke des Sigers von Brabant und Boetius von Dacien*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*, 1-2, De Gruyter, München 1924, vol. II, pp. 1-48.

sofo, poneva le premesse (premesse, per il momento, solo implicite) di una nuova meditazione sul legame Boezio-averroismo, e, a lungo andare, sul concetto stesso di “averroismo”. Grabmann infatti, da un lato, con l’attribuzione a Sigieri di Brabante, in blocco, dei commentari ad opere di Aristotele del manoscritto München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 9559, iniziava un dibattito aperto tutt’oggi⁸³, dall’altro, scoprendo due nuove opere di Boezio (opere di carattere fisico e non logico, come erano invece quelle che si conoscevano fino ad allora), dava finalmente la possibilità di impegnarsi da vicino con una personalità della cui importanza nell’ambiente culturale parigino della fine del Duecento si era costretti solo a sospettare. A questo proposito, Grabmann poteva a ragione scrivere, commentando il progresso fatto dagli studi storiografici attraverso la ricerca dei materiali inediti: «E. Renan konnte in seinem Werke [...] über diese mächtige geistige Bewegung an der Pariser Hochschule in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts nur ein ganz allgemeines und unsicheres Bild entwerfen, da ihm die Kenntnis der Werke dieser Averroisten abging»⁸⁴. Ora dunque Grabmann compiva, nei riguardi di Boezio di Dacia, quello che Mandonnet aveva fatto nei riguardi di Sigieri: far conoscere nuovi scritti, in modo che la visione divenisse sempre meno di insieme e sempre più particolareggiata e sicura.

Ma anche qui si pone la stessa domanda avanzata a proposito di *Siger de Brabant*: che inquadratura concettuale ricevevano queste nuove scoperte? Bisogna rispondere (ed è una risposta del tutto simile, di nuovo, a quella trovata per Sigieri) che esse, invece di essere utilizzate per l’inizio di una indagine autonoma, venivano collocate per quanto era possibile proprio all’interno dell’*allgemeines, unsicheres Bild*. Rimaneva l’averroismo di Renan: «Mann wusste von diesem lateinischen Averroismus vor allem durch 219 Sätze die am 7 März 1277 durch Bischof [...] Tempier [...] verurteilt worden sind»⁸⁵; rimaneva

83. Cfr. a questo proposito, A. MAURER, *The State of Historical Research in Siger von Brabant*, «Speculum» 31 (1956), pp. 49-56.

84. GRABMANN, *Neu aufgefundene Werke des Sigers von Brabant und Boetius von Dacien*, p. 3.

85. *Ibidem*.

il rapporto di questa lista con Boezio, rapporto considerato come base fondamentale per l'interpretazione del nostro filosofo: «im cod. lat. 4391 der Pariser Nationalbibliothek werden die Verurteilungen als “contra Segerum et Boetium hereticos” gerichtet bereichnet»⁸⁶. Niente da stupirsi quindi se il Grabmann scrive a commento finale di uno dei due *Schriftlein* di Boezio, il *De summo bono*:

Durch diese Auffassung von *summum bonum* [...] vertritt Boetius [...] einen Standpunkt der in den folgenden zwei in dem Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom Jahre 1277 zensurierten Sätzen sich ausspricht: “Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae - quod sapientes mundi sunt philosophi tantum”⁸⁷.

Come si vede l'*Auffassung* di Boezio veniva presa in considerazione solo quel tanto che bastava a rintracciarvi proposizioni di condanna: nonostante il nuovo materiale, l'indagine muoveva dunque gli stessi passi che al tempo di Hauréau⁸⁸. Attraverso questa identificazione di tesi condannate, concludeva Grabmann, «wir sehen [...] die Zusammenhänge dieser Schrift [...] mit dem lateinischen Averroismus und mit den kirchlichen Verurteilungen»⁸⁹.

Nel 1931 i due scritti venivano pubblicati in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*⁹⁰. Nella breve introduzione lo

86. *Ibidem*.

87. *Ibidem*, p. 47. Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, nn. 40; 154, pp. 97-98; 189.

88. Del resto Grabmann aveva coscienza che così facendo egli si inseriva in tutta una tradizione di ricerche. Per esempio, nel 1931 egli riassume così il metodo seguito nello studio di Boezio di Dacia: «B. Hauréau, P. Mandonnet und P. Doncoeur haben in den uns zugänglichen Schriften des Boetius nach averroistischen Sätzen gesucht» (M. GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*, De Gruyter, München 1931, pp. 1-86: 26-27).

89. GRABMANN, *Neu aufgefundenen Werke des Sigers von Brabant und Boetius von Dacien*, p. 47.

90. ID., *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge»

studioso tedesco riaffermava chiaramente il criterio seguito nelle sue ricerche sull'averroismo:

Bei meinen Forschungen über die Philosophie der Pariser Artistenfakultät und über den lateinischen Averroismus in 13. Jahrhundert was er mir in erster Linie darum zu tun, durch handschriftliche Forschungen neue Materialien aufzufinden, und so die quellenmässige Kenntnis dieser averroistischen Lehren innerhalb der Artistenfakultät zu erweitern und die Texte nachzuweisen, aus denen die *propositiones damnatae* der beiden Verurteilungsdekrete [...] von 1270 und 1277 entnommen sind⁹¹.

Il discorso generale era poi puntualmente applicato al caso particolare di Boezio: si ripetevano per il *De summo bono* le conclusioni dei *Sitzungsberichte* e, riguardo al *De somniorum divinatione*, si individuava un probabile accostamento con la proposizione 33 della lista di condanna del 1277 «Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam»⁹².

Certo, i risultati non potevano dirsi brillanti: il Grabmann stesso sembrava esserne consapevole se esprimeva nel suo articolo *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts* questa speranza: «es ist nicht ausgeschlossen dass eine genaue Durchsicht seines (cioè di Boezio) Topikkomentars [...] Anklänge an der einen und anderen Satz des Verurteilungsdekretes von 1277 bringen wird»⁹³.

Così in realtà l'edizione del Grabmann non provocava nella storiografia dell'averroismo nessun accenno di revisione: i due nuovi scritti di Boezio di Dacia, pur sotto tanti aspetti più ricchi e nuovi di quelli finora posseduti ed accessibili, venivano ancora accolti per quel tanto che si adattavano agli schemi tradizionali e ne permettevano l'ulteriore funzionamento. Così ci si dispensava da un più accurato esame del loro contenuto, e, a sua volta, la mancanza di un più accurato esame proteggeva da una possibile usura gli strumenti di lavoro adoperati.

6 (1932), pp. 287-317, ripubblicati in *Id.*, *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, pp. 200-224. Le citazioni si riferiranno sempre a questa seconda pubblicazione.

91. *Ibidem*, p. 200.

92. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, n. 33, p. 93.

93. *Id.*, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts*, p. 26.

Eppure, vale ripeterlo più ampiamente, i due testi mostravano, anche a prima vista, una certa originalità ed un certo livello che avrebbero dovuto spingere ad una indagine più centrata sulla loro problematica interna: del *De summo bono* infatti Grabmann aveva detto che si poteva considerare come una «systematische Entwicklung der Gedankengänge, welche 1277 von Bischof Stephan Tempier verurteilten Sätzen zugrunde liegen»⁹⁴. Uno strumento dunque prezioso per capire cosa stesse in effetti dietro a queste sempre citate e sempre utilizzate condanne, e non, come si era sempre considerato, una loro semplice testimonianza. E del *De somniis*, ancora Grabmann aveva affermato che in esso Boezio «seine Vertrautheit mit dem naturwissenschaftlichen und medizinischen Wissen seiner Zeit bekundt»⁹⁵. Perché dunque parlarne solo per limitarsi a trovarvi una delle tesi incriminate, e con un riferimento poi nemmeno troppo sicuro⁹⁶?

Per il resto gli studi sull'averroismo battevano all'incirca le stesse strade. Nel 1929 e nel 1930, Cristoforo Krzanic pubblicava due articoli sulla *Rivista di filosofia neoscolastica* riguardanti i rapporti tra scuola francescana ed averroismo⁹⁷. Quest'ultimo vi veniva caratterizzato sia nel senso contenutistico del Mandonnet, sia come «puro razionalismo *sic et simpliciter*»⁹⁸, e quindi come critica razionalistica del dogma. Per il resto (la parte "originale"), i due articoli volevano essere la dimostrazione, contro «le calunnie dei vari Hauréau etc.»⁹⁹, che la scuola francescana non ebbe mai niente a che fare con l'averroismo, cioè che vi ebbe a fare solo per combatterlo, per

94. Id., *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, p. 201.

95. *Ibidem*, p. 202.

96. Dubbi sulla relazione tra il *De somniis* e la lista del 1277 esprime D.H. SALMAN, *Siger de Brabant, l'averroïsme latin et St. Thomas*, «Bulletin Thomiste» 4 (1934), pp. 277-289: 283: «il ne semble, qu'ou qu'en dise l'éminent auteur (cioè il Grabmann), que ces théories soient visées par la condamnation de 1277».

97. C. KRZANIC, *La scuola francescana e l'averroismo*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 21 (1929), pp. 444-494; Id., *Grandi lottatori contro l'averroismo*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 22 (1930), pp. 161-208.

98. Id., *La scuola francescana e l'averroismo*, p. 452.

99. *Ibidem*, p. 460.

esserne il più accanito avversario. Avversario, il francescanesimo, di diritto, *essentialiter*, potremmo dire: «Aristotele è troppo naturalista per cattivare la simpatia dei dottori francescani [...] questo gretto naturalismo, è, come appare a prima vista, incompatibile con il soprannaturalismo dell'indirizzo della scuola francescana»¹⁰⁰. Ed avversario di fatto: la seconda parte dell'articolo del 1929 e tutto quello del 1930 passano in rassegna i maestri francescani, da Alessandro di Hales a Pietro de Trabibus, passando per S. Bonaventura, R. Bacone, G. Peckham, Matteo d'Acquasparta, [...], e mostrando puntualmente di ognuno di loro il feroce anti-averroismo. Tutti difendono «il soprannaturale contro il meccanicismo, il naturalismo ed il razionalismo averroistico»¹⁰¹. L'averroismo viene dunque visto come punto di rottura, nella prospettiva del Duhem, come fenomeno (questa volta in una prospettiva di storia dell'Ordine) di cui solo la scuola francescana avrebbe visto la portata incalcolabilmente negativa. E, a parte la costante preoccupazione apologetica, a parte alcune amenità stilistiche ed un certo travestimento polemico (del resto ben comprensibile nell'ambito delle lotte del neotomismo italiano contro le "immanenze idealistiche"), quanto di queste pagine – quando leggiamo, per esempio che «è il teologo di Cristo che si contrappone alla superba ragione, deificata dal Commentatore»¹⁰² – non si ritrova nelle coltissime riflessioni di un Garin?

Lo stesso anno della pubblicazione del secondo articolo dello Krzanic, interveniva sul tema "averroismo" anche M. Gorce, con un articolo *La lutte "contra Gentiles" à Paris*, rifuso poi sotto la voce *Averroïsme* da lui curata per il *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*¹⁰³. Gorce tende a retrodatare la comparsa di Averroè nel mondo latino, e quindi la comparsa della corrente averroista,

100. *Ibidem*.

101. *Id.*, *Grandi lottatori contro l'averroismo*, p. 193.

102. *Id.*, *La scuola francescana e l'averroismo*, p. 479.

103. M.M. GORCE, *La lutte "contra Gentiles" à Paris*, in P. MANDONNET (éd.), *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 1-2, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1930 (Bibliothèque Thomiste, 13), vol. I, pp. 223-243; *Id.*, *Averroïsme*, in A.H.M. BAUDRILLART (éd.), poi L. COURTOIS-E. LOUCHEZ (éd.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 1- 31, Éditions Letouzey et Ané - Brepols, Paris-Turnhout 1909-2018, vol. V, coll. 1032-1092.

rispetto a Mandonnet. Da un lato si portano testimonianze dirette sulla conoscenza del filosofo arabo:

Voici déjà en 1216 un commentateur parisien de l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, Rudolphe de Longchamps, qui utilise Averroès. Il connaît déjà les textes commentés par Averroès sur le *De anima* et le *De somno*¹⁰⁴.

À cette date de 1230 nous voyons aussi qu'à Paris Guillaume d'Auxerre connaît le commentaire d'Averroès sur la *Métaphysique* d'Aristote¹⁰⁵.

Dall'altro, si identificano testimonianze indirette di un averroismo che si fa risalire alla prima metà del XIII secolo, almeno in forme sporadiche e per quanto riguarda il problema dell'unità dell'intelletto:

Il convient de le remarquer ici: ce qui est enseigné à Paris avant 1250 sous le nom d'averroïsme, est la thèse d'école la plus caractéristique de cette philosophie: la théorie de l'unité de l'intellect¹⁰⁶.

En 1256 l'averroïsme parisien est si solidement organisé autour de la thèse centrale de l'unité de l'intellect que le pape Alexandre IV veut le faire réfuter¹⁰⁷.

Questo scopo, di rifutazione di un movimento già organizzato, è all'origine del *De unitate intellectus contra Averroëm* di Alberto Magno. Anche la *Summa contra Gentiles* viene collegata dal Gorce alla lotta contro gli averroisti: «*errores Gentilium*, voilà en quels termes les pièces officielles condamneront l'averroïsme»¹⁰⁸. La conclusione non può essere che una. Così la *Summa* viene retrodatata al 1257, quasi in concomitanza, cioè, al *De unitate intellectus* di Alberto, e

104. Id., *Averroïsme*, col. 1039.

105. *Ibidem*, col. 1040.

106. *Ibidem*, col. 1041.

107. *Ibidem*, col. 1045.

108. *Ibidem*.

fatta comporre su richiesta del medesimo Alessandro IV. In essa Gorce ritrova puntualmente le tredici proposizioni che saranno condannate nel 1270.

Da questo punto di vista, lo studioso francese si dimostrava, rispetto a Mandonnet, più realista del re; e non faceva del resto che applicare il metodo di retrodatazione analogica che abbiamo visto proprio di Renan: dovunque ci sia una condanna, lì c'è anche un errore, in un certo periodo errore significa "averroismo", dunque anche nel periodo immediatamente precedente [...].

Parallelamente, però, e forse senza volerlo, l'articolo dava anche un colpo piuttosto duro ad un pilastro della costruzione del Mandonnet. Gorce infatti faceva notare: «il y a une correspondance évidente entre les thèses condamnées en 1270 et les thèses attribuées nommément à tel ou à tel philosophe par le *De erroribus philosophorum*. Nous allons faire ici un tableau de cette équivalence»¹⁰⁹. Da questa tavola comparativa risulta che il *De erroribus philosophorum*, e per conseguenza, le tesi condannate nel marzo del 1270, non si riferivano esclusivamente ad Averroè (pilastro fondamentale, questo, per la concettualizzazione che Mandonnet aveva dato dell'averroismo), e il Commentatore non vi era colpito nemmeno in primo luogo. Mentre Algazel viene citato 5 volte ed Avicenna 4, per altrettante dottrine erronee, Averroè viene nominato solo tre volte insieme ad Alkindi; non solo, ma gli errori che gli vengono attribuiti *nominatim*, non vengono considerati nemmeno suoi peculiari, ma attribuiti in parte anche ad Avicenna e ad Algazel. Così, anche per la condanna del 1270, proprio quella che al Mandonnet era sembrata «l'emporter en clarté», si giungeva alla conclusione del Duhem riguardo a quella del 1277. E quando, concludendo, Gorce scrive di questa tavola che essa «prouve que la condamnation de l'averroïsme au sens large, c'était non seulement celle du péripatétisme, mais celle de l'astrologie et de tout le modernisme arabisant»¹¹⁰, egli, tirando le somme della sua analisi, svuota quasi completamente il termine "averroismo" del significato e del valore insieme sistematizzante ed euristico che gli aveva conferito Man-

109. *Ibidem*, col. 1056.

110. *Ibidem*.

donnet. Così, quando leggiamo: «il est bien clair que [...] Étienne Tempier a voulu condamner tout ce qui dans les écoles pouvait être condamnable»¹¹¹, lo svuotamento è divenuto totale.

Un anno dopo l'edizione degli *Opuscula* di Boezio di Dacia, Étienne Gilson, nella lezione di apertura del corso di storia della filosofia medievale al Collegio di Francia, *Le Moyen Âge et le naturalisme antique*¹¹², si occupava anche della figura del filosofo danese, esaminandola all'interno della tripartizione, ormai classica (agostinismo, tomismo, averroismo «les trois maîtresses positions qui départagent les écoles au XIII^e siècle»¹¹³). Gilson parla ancora di «Averroès et ses disciples», ma questa volta la caratterizzazione è di attitudine e non di contenuto: «c'est [...] leur hélienisme radical qui les caractérise et les distingue des autres écoles»¹¹⁴. È il «prendre au sérieux l'ordre de la nature et de la philosophie», «l'ardeur à poursuivre les causes de la nature», fino alla Causa prima, il segno distintivo degli averroisti. Il *De summo bono* è considerato dal Gilson quasi il manifesto programmatico di un tale atteggiamento. Dopo aver citato un lungo brano dell'opera, lo studioso francese commenta: «que l'on veuille bien penser: la délectation du philosophe dans l'exercice de la raison, selon la règle de la nature, voilà l'idéal que propose aux hommes du XIII^e siècle Boèce de Dacie, maître ès Arts à l'Université de Paris»¹¹⁵. Ed aggiunge: «Erasmus avait-il tout à fait tort de se plaindre que l'ont eût parfois oublié l'Évangile pour Aristote?»¹¹⁶.

Ecco dunque un altro punto di caratterizzazione e di Boezio di Dacia e dell'averroismo (come si vede i due termini del problema li troviamo sempre appaiati): «d'oubli de l'Évangile». Una proprietà, questa, necessaria per distinguere l'averroismo dalla posizione di un Tommaso, per il quale «comme pour eux, la vie naturelle la plus haute est celle du philosophe, la vraie béatitude temporelle est celle

111. *Ibidem*, coll. 1057-1058.

112. É. GILSON, *Le Moyen Âge et le naturalisme antique*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 7 (1933), pp. 5-38.

113. *Ibidem*, p. 29.

114. *Ibidem*.

115. *Ibidem*, p. 30.

116. *Ibidem*.

du sage, la vie du sage est de suivre la nature et la raison»¹¹⁷. Ora appunto «si Saint Thomas necesse d'attaquer les averroïstes, ce n'est pas parce qu'ils admettent la subsistance d'un ordre de la nature et de la raison [...] Ce qu'il leur reproche est d'oublier que pour des chrétiens [...] l'ordre de la nature est suspendu à un ordre divin qui en est à la foi la fin et l'origine»¹¹⁸.

Nei confronti della valutazione del Gilson or ora esposta si può notare una cosa che mi sembra assai importante: abbandonata definitivamente ogni nostalgia di uno schema che presenti l'averroismo come un complesso ben saldo di dottrine, questo viene definito come una *forma mentis*, e la questione diviene, per dirla con Michaud-Quantin¹¹⁹, questione «d'atmosphère intellectuelle».

Questo fatto si pone come il punto di arrivo di due fenomeni convergenti: da un lato il progressivo svuotamento del discorso "contenutistico" del Mandonnet, svuotamento che abbiamo progressivamente seguito, dall'altro la constatazione che questo metodo, applicato al *De summo bono*, ha dato ben magri risultati. Lo abbiamo visto nell'introduzione del Grabmann all'edizione di questo scritto: identificare due delle proposizioni del 1277, non è certo dir molto sull'opera presa in considerazione.

Del resto il Gilson è chiaramente convinto che questo trattato abbia altra funzione ed altra importanza che non quella di essere semplicemente uno di quei testi «aus denen, die *propositiones damnatae* [...] entnommen sind»¹²⁰.

Così egli lo prende in considerazione, in fondo, al di fuori degli schemi soliti: Boezio ed averroismo sono sì ancora collegati, in omaggio ad una tradizione storiografica, ma il secondo comincia ad essere un puro nome che condiziona solo in minima parte il discorso sul primo, molto meno di quanto non ne venga a sua volta ridimensionato. Si potrebbe dire che ora veramente prima si parla degli

117. *Ibidem*.

118. *Ibidem*, p. 31.

119. P. MICHAUD-QUANTIN, *La double vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie*, «Theoria» 22 (1956), pp. 167-184.

120. GRABMANN, *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, p. 287.

averroisti e poi dell'averroismo, che si fa cioè un primo passo verso una considerazione del "fenomeno" Boezio, se si può dir così, "in sé".

Il nuovo atteggiamento di Gilson condiziona a questo riguardo (fatto estremamente significativo) lo stesso Mandonnet¹²¹. Dopo aver comunicato sul conto di Boezio di Dacia alcune nuove acquisizioni biografiche, occupandosi a sua volta del *De summo bono*, parla di «manifeste le plus radical d'un programme de vie naturaliste», e prosegue:

Dans ce programme de vie, Boèce ne sait rien de l'ordre chrétien. C'est le rationalisme le plus pur, le plus clair [...] que l'on y puisse trouver. Les personnages qui paraissent avoir difficulté à se rendre exactement compte de ce qu'était l'averroïsme parisien par rapport au christianisme, feront bien de méditer cette dizaine de pages¹²².

Ed in questa frase: «elles (le pagine) sont d'autant plus instructives qu'elles sont d'une perfection d'exposition, d'une précision de pensée et d'un art d'écrire consommés»¹²³, è presente la spinta data dalla constatazione dell'alto livello dell'opera al costituirsi di un'indagine autonoma. Semmai possiamo notare che, rispetto a Gilson, l'articolo del Mandonnet accentua, nel *De summo bono* e nell'averroismo, l'aspetto anticristiano.

Sulla scia di questi ripensamenti, il bisogno di una revisione generale del discorso sull'averroismo è affermato risolutamente dal De Wulf in una comunicazione all'Académie Royale de Belgique¹²⁴. Il grande storico della filosofia medievale faceva notare la complessità di questo

121. P. MANDONNET, *Note complémentaire sur Boèce de Dacie*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 22 (1933), pp. 246-250 (le citazioni sono tratte da GRABMANN, *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*).

122. GRABMANN, *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, pp. 201-202.

123. *Ibidem*, p. 202.

124. Pubblicata sotto forma di articolo in M. DE WULF, *Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIII^e siècle*, «Revue néo-scholastique de philosophie» 34 (1932), pp. 5-20.

movimento, che non poteva certo più avere come comune denominatore il riferimento ad Averroè «bien que certains d'entre eux additionnent leur péripatétisme, soit d'un petit nombre des théories d'Averroès [...] soit aussi de quelques doctrines néoplatoniciennes auxquelles les péripatéticiens arabes faisaient grand accueil»¹²⁵. E concludeva: «la mise au point de ce mouvement complexe est à refaire car il y a lieu d'établir le départ entre des théories de provenance hétérogène qui ont été inscrites en bloc sous le patronage d'Averroès»¹²⁶.

Questo lavoro di messa a punto veniva iniziato immediatamente dopo da Roland de Vaux in un suo articolo sulle traduzioni latine di Averroè e sulla loro introduzione nel *milieu* cristiano dell'Occidente¹²⁷. In questo lavoro, di carattere eminentemente filologico, i tentativi di retrodatazione del Mandonnet e del Gorce venivano dimostrati infondati. La prima opera di Averroè tradotta (il commento al *De coelo et mundo*) non era senz'altro anteriore al 1227, infatti, ed il suo arrivo nell'ambiente parigino non poteva essere datato che oltre il 1231. Quindi il concilio di Sens del 1210 e le proibizioni dello statuto di Roberto di Courçon non potevano avere nessuna relazione con dottrine averroiste¹²⁸, né v'era alcuna possibilità di rapporto tra il nome del misterioso *Mauricius Hispanus* e quello del Commentatore di Cordova¹²⁹. A questo riguardo le acquisizioni negative di de Vaux verranno suffragate da un accurato lavoro successivo del Grabmann sui divieti ecclesiastici nei confronti di Aristotele¹³⁰.

La precisazione dell'apporto culturale di Averroè nella filosofia della prima metà del Duecento veniva invece perseguita da Dominique Salin, in tutta una serie di articoli che vanno dal 1934 al 1948. In essi si combattono specificamente le tesi proprie del Gorce. Così nel con-

125. *Ibidem*, p. 14.

126. *Ibidem*, p. 15.

127. R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 22 (1933), pp. 193-242.

128. Questa relazione era stata supposta da MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, p. XXIX, n. 2.

129. G. CAPONE BRAGA, *Il Mauricius Hispanus dell'ordinanza di Roberto di Courçon (1215)*, «Sophia» 8 (1940), pp. 315-320.

130. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Saler, Romae 1941 (Collectionis totius n. 7, Miscellanea Historiae Pontificiae, V).

tributo *Sur la lutte "contra Gentiles" de St. Thomas*¹³¹, il Salman ha buon gioco nel provare che i *Gentiles* della *Summa* e della prefazione alla condanna del 1277 non hanno niente a che vedere con i *philosophi moderni*, e a smontare, tesi per tesi, l'affermazione che le proposizioni del 1270 si ritrovino nell'opera di S. Tommaso. In *Albert le Grand et l'averroïsme latin*¹³², Salman esamina la convinzione (sempre del Gorce, come abbiamo del resto visto) per cui, basandosi sul *De unitate intellectus* di Alberto Magno, si sosteneva l'esistenza già verso il 1256 di un «averroïsme latin bien caractérisé, et assez remuant pour justifier l'intervention énérgique du Magistère suprême»¹³³, e dimostra, attraverso un esame sia della forma letteraria dello scritto, sia del suo contenuto dottrinale, che in primo luogo l'opinione combattuta non è presentata come esclusiva di Averroè, ed in secondo luogo che tutta l'opera fa pensare ad una esercitazione cattedratica, piuttosto che ad una disputa contro avversari ben determinati. Insomma, «à Paris en 1258 comme à Rome en 1256 on ne réfute encore que des mauvais livres»¹³⁴.

Contemporaneamente a questa precisazione, Salman nota in generale come la traiettoria d'influenza di Averroè sui pensatori latini sia estremamente complessa e polemizza contro chi pensa che «les doctrines hétérodoxes du Commentateur avaient rencontré d'emblée et des partisans et des critiques»¹³⁵. Costoro concepiscono, a torto, «toute influence d'Averroès dans l'Occident latin selon des catégories qui n'avaient été historiquement vérifiées que pour l'averroïsme hérétique de la fin du XIII^e siècle»¹³⁶.

A sua volta il Salman individua tre momenti in questa complessa storia dell'averroismo, finalmente inteso in concreto come storia della influenza di Averroè sulla cultura medievale:

131. D.H. SALMAN, *Sur la lutte "contra Gentiles" de St. Thomas*, «Divus Thomas» 40 (1937), pp. 488-509.

132. ID., *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 24 (1935), pp. 38-64.

133. *Ibidem*, p. 38.

134. ID., *Sur la lutte "contra Gentiles" de St. Thomas*, p. 509.

135. ID., *Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 16 (1948), pp. 133-144: 133-134.

136. ID., *Sur la lutte "contra Gentiles" de St. Thomas*, p. 509.

Au cours d'une première période qui ne s'achève guère avant 1250, le caractère hétérodoxe du système d'Averroès n'a point du tout été reconnu. Les préjugés latins aidant, on a interprété ses textes en un sens parfaitement orthodoxe, si non rigoureusement historique. Une seconde période a suivi, où l'on a progressivement découvert les doctrines authentiques du Commentateur. Un discernement se produit alors. Chacun des docteurs latins rejette ce qui lui semble incompatible avec le dogme et n'exploite le reste qu'avec une méfiante circonspection. Vint ensuite une troisième période, où de certains auteurs latins acceptèrent l'ensemble du système averroïste [...] pour en tirer des développements originaux mais non toujours orthodoxes [...] Les textes du Commentateur sont d'abord christianisés par leur incorporation en de vigoureuses synthèses latines: ils retrouvent ensuite leur indépendance pour opérer enfin une synthèse nouvelle à leur propre profit¹³⁷.

La storia dell'averroismo si andava dunque sommovendo e presentandosi in tutte le sue complesse sfumature, anche se in questa citazione del Salman l'ultima fase, l'«averroïsme véritable», veniva ancora presentata come «délibérément hétérodoxe», e per essa si accettavano come «historiquement vérifiées» le categorie di quegli studiosi, come il Gorce e il Mandonnet, la cui interpretazione degli altri due periodi invece il Salman vigorosamente combatteva (senza rendersi conto della continuità di fondo che univa il tutto).

Una nuova testimonianza della complessità del periodo “averroistico” e della insufficienza degli schemi costituiti, della loro incapacità di coglierne le molteplici sfumature, si ha con l'articolo di Bruno Nardi sulla posizione di Alberto Magno nei confronti dell'averroismo¹³⁸. In esso lo studioso italiano polemizza esplicitamente contro il De Wulf ed il Van Steenberghen che vedevano in Alberto

137. *Ibidem*, pp. 488-489.

138. B. NARDI, *Note per una storia dell'averroismo latino: la posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, «Rivista critica di storia della filosofia» 2 (1947), pp. 197-220. Il contributo di Bruno Nardi alla storia dell'Averroismo latino non si limita certo a questo articolo. Basterebbe solo ricordare un libro come *Id., Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1945. Se qui lo spazio riservatogli è limitato ciò si deve solo al fatto che il presente lavoro si interessa ai contributi che hanno avuto un peso specificamente “storiografico”.

«le véritable fondateur de l'aristotélisme chrétien»¹³⁹ (ma la tesi risale allo stesso Mandonnet che scrive che lo scopo di Alberto era di «rectifier l'intelligence d'Aristote pour entrer dans la pensée de l'Église»¹⁴⁰), e mostra, con una lunga serie di esempi, come Alberto si proponga, davanti all'enciclopedia scientifica di Aristotele, semplicemente di spiegarla ai latini che la ignoravano. Nardi sottolinea vari passi in cui Alberto si scaglia contro ogni tentativo concordistico, contro i *moderni latini* che vogliono «philosophiam in theologiam confundere»¹⁴¹. Per esempio, nel *De causis et processu universitatis*, Alberto scrive:

Scimus etiam, quod QUIDAM contendunt spiritus, qui vulgariter angeli vocantur, intelligentias esse. Sed hoc certum est, quod angeli intellectuales substantiae sunt secundum ministeria gratiae distributae. Sed quod hoc modo intelligentiae sint, quo intelligentiae a Peripateticos ponuntur, scilicet quod immobiles sint loco et operatione, penitus absurdum est et non convenit cum dictis eorum qui de motibus et apparitionibus et operationibus angelorum locuti sunt¹⁴².

Nardi mette in rilievo questo riconoscere il fondamentale disaccordo fra dottrina peripatetica e dogma cristiano. Riconoscimento e constatazione che in qualche punto assumono il carattere vero e proprio di una coscienza metodologica: «theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare»¹⁴³. Dall'accettare questa separazione, derivano le attestazioni di Alberto di voler spiegare

139. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice Nauwelaerts, Paris 1966, p. 295.

140. MANDONNET, *Siger de Brabant e l'averroismo latino al XIII^e secolo*, p. LIII.

141. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, B. Geyer (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis XVI 1-2, Aschendorff, Münster 1960-1964, XI, tr. 3, cap. 7, p. 542,8-9: «Et confundunt philosophiam in theologiam».

142. ID., *De causis et processu universitatis a prima causa*, W. Faurer S.J. (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis XVII 1-2, Aschendorff, Münster 1993, II, tr. 5, cap. 24, pp. 191,10-192,6.

143. ID., *Metaphysica*, XI, tr. 3, cap. 7, p. 542,25-29.

puramente e semplicemente la dottrina di Aristotele, di non volersi occupare, nei commenti alle opere dello Stagirita, di problemi e di fatti che in qualche modo possano interferire con la Rivelazione. Parlando dei sogni e delle visioni (di un argomento, cioè, che anche Boezio, ha trattato), Alberto afferma:

Est aliud genus visionis et prophetiae secundum altissimos theologos qui de divinis loquuntur inspirationibus de quibus ad praesens nihil dicimus omnino, eo quod hoc ex physicis rationibus nullo modo potest cognosci; physica enim tantum suscepimus dicenda, plus secundum peripateticorum sententiam prosequentes ea quae intendimus, quam etiam ex nostra scientia aliquid velimus inducere¹⁴⁴.

Nardi anzi mette in rilievo un testo in cui Alberto usa press'a poco la stessa espressione di Sigieri di Brabante, quando quest'ultimo proclama, nei punti in cui dogma e filosofia discordano, di voler «naturaliter disserere in naturalibus»: «si autem quis dicat, quod cessabit voluntate dei aliquando generatio, sicut aliquando non fuerit et post hoc coepit, dico, quod nihil ad me de dei miraculis cum ego de naturalibus disseram»¹⁴⁵. L'atteggiamento di Alberto era dunque più vicino di quanto non si credesse a quello degli averroisti, atteggiamento che Nardi così caratterizza: «critica delle false interpretazioni di Aristotele e tentativo di risolverne i problemi interni muovendo dai principi che ne sono alla base, senza preoccuparsi se la dottrina che ne risulta si accorda o no con la fede»¹⁴⁶.

Questa equazione averroismo = aristotelismo integrale che non si preoccupa delle esigenze del dogma e si guarda bene da qualsiasi sincretismo concordistico, non è in sé (lo abbiamo visto) molto originale. Importante è invece il fatto che, usando questi parametri, anche Alberto Magno rischiava di divenire, accanto a Sigieri ed a

144. ID., *De somno et vigilia*, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, IX, Vrin, Paris 1890, III, tr. I, cap. 12, p. 193b.

145. ID., *De generatione et corruptione*, P. Hossfeld (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis V 2, Aschendorff, Münster 1980, I, tr. I, cap. 22, p. 129, 13-16.

146. NARDI, *Note per una storia dell'averroismo latino*, p. 202.

Boezio, un esponente dell'averroismo¹⁴⁷. Il quadro concettuale finiva così, come nel caso precedentemente esaminato dell'equazione averroismo-dottrine condannate nel 1270 e nel 1277, per essere dilatato fino al punto di vanificarsi.

A trarre nella maniera più consapevole le conclusioni da tutti questi lavori particolari di ridimensionamento (da notare, fra parentesi, che D. Odon Lottin in un articolo poi ripreso in *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*¹⁴⁸, aveva dimostrato, sulla base di un più attento esame degli *Impossibilia* e del *De necessitate et contingentia causarum*, errate le tesi del Mandonnet sul determinismo assoluto di Sigieri – uno dei famosi quattro punti), a ricapitolare le nuove esigenze di metodo che, sia pur confusamente, emergevano dagli studi sopra esaminati, fu Ferdinand Van Steenberghen. Nel suo libro *Aristote en Occident*, lo studioso belga giudicava «d'idée mise en circulation par Renan et reprise plus tard par le père Mandonnet, d'après laquelle Siger de Brabant aurait été le promoteur d'un averroïsme latin au XIII^e siècle»¹⁴⁹, come un pregiudizio storiografico,

147. A questo proposito è interessante leggere un articolo del Grabmann: M. GRABMANN, *Die Lehre des Heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinischen Averroismus*, «Divus Thomas» 10 (1932), pp. 203-220, ripubblicato in Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, pp. 285-312 (le citazioni successive di questo contributo di Grabmann sono tratte dal testo ripubblicato in *Mittelalterliches Geistesleben*). Sostenendo manifestamente Alberto la proposizione «Quod effectus immediatus a primo debet esse unus et simillimus primo» ed essendo questa una delle proposizioni condannate nel 1277, Alberto dovrebbe immediatamente rivestire l'abito dell'averroista. Grabmann si rende per primo conto che questo non è possibile, che cioè il concetto di averroismo che ha fatto proprio non consente un simile allargamento di prospettiva, pena il vanificarsi. Ricorre quindi ad una distinzione: «es erhebt sich nun die Frage, ob die Gedankengänge und Lehranschauungen, welche Albert in seine Schrift *De causis et processu universitatis* entwickelt, als seine eigene Auffassung betrachtet werden können oder ob wir hier bloss ein Referat und eine ausführliche Wiedergabe der philosophischen Doktrin des Textbuches [...] vor uns haben» (*Ibidem*, p. 294). Ma non si accorge che questa distinzione taglia la base a ogni distinzione effettiva: la stessa identica domanda può porsi anche nei riguardi dei cosiddetti averroisti e siamo alle solite.

148. D.O. LOTTIN, *Liberté humaine et motion divine de s. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 7 (1935), pp. 52-69, 156-173: 59-69.

149. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident*, p. 188.

tanto più dannoso in quanto «les historiens récents (Doncoeur, Grabmann, Gorce) sont tous tributaires du Père Mandonnet et ils reprennent d'ordinaire ses définitions de l'averroïsme latin»¹⁵⁰.

Di questa concezione tradizionale il Van Steenberghen indicava in parte anche la genesi nel desiderio di Renan di colmare, all'interno della sua storia dell'averroismo latino, la lacuna della seconda metà del Duecento; ed infine lo studioso negava ogni portata storica alla categoria "averroismo latino del XIII secolo". A questo proposito Van Steenberghen faceva notare che il termine "averroista" compare, nella seconda metà del Duecento, solo nel *De unitate intellectus* di san Tommaso, ed è molto probabilmente una "innovazione verbale" dello stesso Tommaso e che comunque esso si riferisce ad una ben delimitata dottrina di Averroè: «le terme *averroïste* désigne, au XIII^e siècle, un partisan du monopsychisme hérétique et [...] rien nous autorise à élargir, sans preuves, la signification de ce vocable»¹⁵¹.

Van Steenberghen continuerà questa opera, se ci è permesso di usare una parola ora di moda, di "demitizzazione" storiografica in un articolo del 1960, comparso su *Estudios Lulianos*¹⁵². Qui lo studioso ribadisce l'uso limitativo del termine "averroista" e, per quanto riguarda l'effettiva influenza di Averroè sulla crisi della fine del Duecento a Parigi, dopo aver individuato tre direttrici di influenza (quella di *Commentator* propriamente detto che contribuì «à accroître l'influence de l'aristotélisme»; quella relativa appunto al monopsichismo; quella relativa allo sviluppo di una mentalità "razionalistica", ma questa, denunciata solo da Egidio Romano e collegata ad un aspetto assai secondario del pensiero di Averroè, il disprezzo per le *leges*), scrive:

En somme, le rôle d'Averroès dans la crise de la Chrétienté du XIII^e siècle a été fort limité. Son influence se présente comme un élément très partiel dans l'ensemble des influences qui expliquent la crise [...] Nous croyons avoir montré amplement dans nos travaux sur Siger de Brabant qu'il n'y a pas eu d'averroïsme latin au XIII^e siècle, si l'on

150. *Ibidem*, p. 193.

151. *Ibidem*, p. 192.

152. *Id.*, *La signification de l'œuvre anti-averroïste de Raimonde Lulle*, «Estudios Lulianos» 4 (1960), pp. 21-44.

entend par là un courant philosophique qui s'inspirerait principalement de la philosophie d'Averroès¹⁵³.

Infine, uno studio accurato degli scritti di Raimondo Lullo rivolti contro l'averroismo (e quindi ritenuti come una delle principali testimonianze indirette di una sua esistenza) dimostra come gli unici di essi che usino il termine "averroista" al di fuori del normale contesto del monopsichismo sono da datarsi dopo il 1308 e da collegarsi con la comparsa nella *Facultas Artium* di Jean de Jandun e con un conseguente, radicale mutamento della situazione culturale. Quindi essi non sono probanti per quel che riguarda un averroismo latino del XIII secolo.

Dunque per Van Steenberghen gli unici due punti chiari sulla crisi della fine del Duecento a Parigi erano questi: a) esistenza a Parigi tra il 1270 e il 1277 di «un courant philosophique hétérodoxe» non più certo caratterizzabile nei termini del Mandonnet, ma semmai cautamente e provvisoriamente da definire, tolto via ogni riferimento ad Averroè, come «aristotélisme hétérodoxe ou radical»¹⁵⁴; b) riguardo all'anima intellettuale ed al particolare problema della sua *multiplicatio*, alcuni esponenti di questa corrente del monopsichismo di Averroè.

In questa atmosfera di completa e ormai consapevole sfiducia nei sistemi di approccio ad un movimento che si andava rivelando, invece che compatto sistema di dottrine, sempre più complesso, ricco di sfumature ed insieme ricco di forti personalità individuali, veniva alla luce, per opera di uno studioso ungherese, Géza Sajó, un nuovo *opusculum* di Boezio di Dacia: il *De aeternitate mundi*¹⁵⁵. In realtà, nella prefazione all'edizione, Sajó dimostrava di rimanere attestato su posizioni storiografiche alquanto arretrate: si diceva dell'opera del Mandonnet, definita come «devenue classique», che essa «fût la première à développer à la base d'une documentation scientifique, les traits caractéristiques

153. *Ibidem*, p. 43.

154. *Id.*, *Aristote en Occident*, p. 195.

155. G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie: "De mundi aeternitate". Texte inédit avec une introduction critique. Avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant: "Super VI Metaphysicae"*, Akadémiai Kiado, Budapest, 1954.

de l'important mouvement philosophique du Moyen Âge, désigné généralement, d'après Renan, sous le nom d'averroïsme latin»¹⁵⁶. Ci si poneva ancora nei termini tradizionali il problema in qual misura Boezio avesse sostenuto le tesi del 1277 e si tracciava una linea dei tentativi storiografici compiuti in questo senso:

B. Hauréau [...] dès la fin du siècle précédent, essaya d'établir une comparaison entre les œuvres de Boèce déjà connues à cette époque et les propositions visées par Étienne Tempier. Les efforts de Hauréau ne furent couronnés que d'un succès minime qui fut même contesté bientôt par d'autres spécialistes¹⁵⁷.

Questo insuccesso dipendeva dal fatto che

en leur temps ces savants n'avaient à leur disposition que les œuvres de Boèce traitant la logique et la logique linguistique [...] Les thèses fondamentales de l'averroïsme latin de Paris étaient principalement d'ordre éthique, psychologique et métaphysique, ou abordaient le domaine de la philosophie naturelle: or, au temps des recherches de Hauréau et du P. Doncoeur les manuscrits des œuvres de Boèce traitant ces questions n'étaient encore point connus¹⁵⁸.

A questo punto però il Sajó doveva riconoscere che, scoperti e pubblicati il *De summo bono* ed il *De somniis*, non si erano fatti molti passi innanzi; si erano constatate delle «dispositions pour un naturalisme très poussé et un rationalisme pur»¹⁵⁹, ma «tout en connaissant cette attitude générale de Boèce», non si era ancora in grado «d'établir en quelle mesure ce philosophe était impliqué aux doctrines fondamentales de l'averroïsme latin de Paris»¹⁶⁰. A questo proposito, secondo il Sajó, la scoperta del *De aeternitate mundi* era un fattore decisivo perché rivelava a colpo sicuro la posizione del nostro filosofo «au moins relativement à une des doctrines fon-

156. *Ibidem*, p. 13.

157. *Ibidem*, p. 25.

158. *Ibidem*, p. 26.

159. *Ibidem*, p. 28.

160. *Ibidem*.

damentales de l'averroïsme»¹⁶¹, cioè l'eternità del mondo, uno dei quattro punti fondamentali dello schema di Mandonnet. E infatti in questa opera di Boezio, il Sajó individuava ben cinque passi paralleli ad altrettante proposizioni della lista del 1277¹⁶².

Ma, oltre a questo, lo studioso ungherese era costretto a notare che il problema che costituiva il nucleo effettivo del trattato di Boezio, non aveva niente a che fare con i temi classici, o almeno ritenuti tali, dell'averroismo: «le problème de l'éternité ne sert ici que de cadre qui permet à l'auteur de formuler ses propositions générales relatives aux rapports de la foi et du savoir, de la théologie et de la philosophie»¹⁶³. E questo problema, dei rapporti tra teologia e filosofia, oltre ad essere un tema niente affatto proprio di un presunto averroismo, non aveva, nella trattazione e nella soluzione specifiche di Boezio, niente a che vedere con le proposizioni del 1277 che, affrontando la stessa questione, attaccavano direttamente e senza riserva la teologia, negandole ogni valore di conoscenza, e tantomeno con quelle che si rivolgevano addirittura contro la *lex Christi*, dichiarandola un insieme di favole¹⁶⁴. Per capire a fondo la posizione di Boezio a questo riguardo, ancora una volta gli schemi noti non erano sufficienti. Sajó era costretto, al di fuori del rapporto estrinseco tra alcuni brani del testo e alcuni articoli incriminati, a tornare a quelle formule generiche che egli stesso aveva mostrato di giudicare del tutto insufficienti: «rationalisme se refusant à admettre des restrictions dans la liberté des recherches» e «apologie soigneusement élaborée de la philosophie pure»¹⁶⁵. Evidentemente troppo poco per uno scritto la cui eccezionale originalità era avvertita dal Sajó stesso, quando scriveva di proposizioni formulate con una «adresse dialectique sans pareille»¹⁶⁶.

Sarebbe stata la discussione sorta sull'opera di Boezio e sulla interpretazione datane dal suo editore, a catalizzare quasi tutti gli

161. *Ibidem*, p. 29.

162. *Ibidem*, pp. 73 segg.

163. *Ibidem*, p. 65.

164. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, nn. 152-153, pp. 188-189.

165. Sajó, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, p. 65.

166. *Ibidem*.

sforzi isolati e frammentari di ridimensionamento sia del problema particolare di Boezio come di quello generale dell'averroismo, a rivelare la necessità di uscire definitivamente dall'*impasse* delle categorie del Mandonnet e del Grabmann, e la necessità, infine, di specificare nel senso di una indagine individualizzante il «naturalisme très poussé» di cui parlava genericamente il Sajó.

Si deve dire che l'ampiezza del dibattito sul *De aeternitate mundi* è stata provocata anche da cause, in un certo senso, occasionali. Nella sua prefazione, il Sajó, presentando tra l'altro il *De aeternitate mundi* come «un exposé méthodique de la théorie devenue célèbre, dite de la double vérité»¹⁶⁷, aveva chiamato *nominatim* in causa gli studiosi che avevano in precedenza negata l'esistenza effettiva di una simile dottrina, affermando che «la découverte de l'œuvre [...] de Boèce de Dacie rend ces suppositions insoutenables»¹⁶⁸. A brevissima scadenza, dunque, rispondevano il Gilson¹⁶⁹ e il Van Steenberghe¹⁷⁰, che di quelle *suppositions* erano stati risolti assertori, e a essi si aggiungevano A. Maurer, P. Michaud-Quantin e F. Sassen¹⁷¹. Si apriva cioè sull'opera di Boezio un ampio dibattito, quale non si era verificato al momento della edizione del *De summo bono*, momento in cui, evidentemente, il metodo del Mandonnet era ritenuto così valido da non suscitare discussioni.

Naturalmente buona parte di questo dibattito aveva un valore squisitamente polemico, di confutazione della tesi particolare del Sajó, ma nello stesso tempo essa costringeva ad un esame particolareggiato del testo, fuori da ogni schema prestabilito. Quali fossero le conseguenze di questa attitudine, per la prima volta adottata nei confronti di Boezio, come da essa si prendesse coscienza che quelle

167. *Ibidem*, p. 35.

168. *Ibidem*, p. 36.

169. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*.

170. F. VAN STEENBERGHE, *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, «Revue philosophique de Louvain» 54 (1956), pp. 130-147.

171. A. MAURER, *Boetius of Dacia and the Double Truth*, «Mediaeval Studies» 17 (1955), pp. 233-239; MICHAUD-QUANTIN, *La double vérité des averroïstes*; F. SASSEN, *Boethius van Dacië en de theorie van de dubbele waarheid*, «Studia Catholica» 30 (1955), pp. 262-273 (questo articolo mi è stato inaccessibile, e non solo dal punto di vista della lingua).

categorie generali finora usate erano, in fondo, svianti, e che altra era la strada da prendere, la strada dell'analisi individualizzante, è chiaramente mostrato dall'articolo del Gilson. In esso, dopo aver fatto professione di voler mantenere il discorso sul testo ad un livello «un peu littéral»¹⁷² (premessa che può sembrare ovvia, ma che, rispetto alle tendenze della storiografia precedente, assume un carattere quasi rivoluzionario), e dopo un effettivo esame del pensiero di Boezio rispetto al problema della così detta “doppia verità”, lo studioso francese confessava apertamente che il termine “averroismo” non ha in sé alcun potere di concettualizzazione, non è che un nome che si rivela inadeguato, tutte le volte che si vuole fare un lavoro di indagine concreta, di «description». E da questa constatazione Gilson passa immediatamente ad un discorso generale, di metodo storiografico: «il y a beaucoup plus d'accord réel entre les historiens que ne laissent penser tant de controverses stériles au sujet de noms. Les appellations historiques ne sont que les symboles de faits ou de groupes de faits dont elles ne sauraient en aucun cas remplacer la description»¹⁷³. Ed immediatamente dopo è indicato un principio che ha in sé anche l'esortazione implicita ad un nuovo metodo di lavoro: «une doctrine ne porte correctement qu'un seul nom, celui de son auteur»¹⁷⁴.

Ancor più energicamente, questa necessità di ridimensionare l'uso dei termini generali con l'individuazione del particolare significato che essi assumono in ogni autore, sotto pena di vederli diventare “nome vano senza soggetto”, viene sostenuta da un giovane studioso americano, Stuart Mac Clintock, in un suo lavoro su Jean de Jandun:

Every philosopher in the [...] Middle Ages was well read in and influenced by Aristotle, Augustine, Avicenna, Averroës and the neo-platonic tradition: the off-hand use, in one combination or another, of such terms as “augustinianism” and “avicennism” to characterize a mediaeval thinker does not seem to be as revealing as the attempt to discover the nature and causes of the thinker's particular amalgamation of the vast complex of philosophical literature

172. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 83.

173. *Ibidem*, p. 94.

174. *Ibidem*.

available to him. It is true that in the succeeding pages the terms “aristotelianism”, “augustinianism” and so forth, will be encountered many times. It is hoped, however, that each use of such terms will be accompanied by a statement in purely philosophical language of the particular sense in which the terms are being used in the particular instances¹⁷⁵.

E parlando specificamente del problema dell’averroismo il nostro autore pone in maniera esplicita la necessità di quel nuovo metodo di individuazione monografica a cui il Gilson aveva solo accennato implicitamente. Solo dal complesso di queste indagini può essere rielaborato e ricostruito un concetto di averroismo aderente alla realtà storica:

Recent studies in mediaeval and renaissance philosophy have shown the need for considerable modification of some of the crucial ideas put forward by Ernest Renan [...] His picture of latin averroism as a radical aristotelianism consistent and unchanging for five centuries must be carefully redrawn. It has become clear that more than one philosophical position can be detected among the thinkers sharing the designation “averroist” [...] and there is serious need for detailed study of these various individuals, in order that the positions may be sorted out and the ways made clear in which the term “averroist” ought to be qualified and elaborated. The excellent research on Siger of Brabant has revealed him to be a sound and independent thinker and by no means a slavish adherent to the letter of Commentator’s writings [...] The discoveries of this Siger scholarship imply that an adequate history of averroism [...] will become possible only after exhaustive study on the specific doctrines held by particular individuals in the course of which study each individual use of the Commentator will have to be related in an appropriate fashion to the entire complex of principles, methods and ends involved¹⁷⁶.

Come si vede, non manca neppure una consapevolezza “storio-
grafica” della necessità del metodo individualizzante, metodo che Mac Clintock applica immediatamente dopo, nel corso della sua

175. S. MAC CLINTOCK, *Perversity and error: studies on the “Averroist” John of Jandun*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana, U.S.A.) 1956, p. 3.

176. *Ibidem*, pp. 1-2.

analisi della figura di Jean de Jandun: la parabola da Renan e Mandonnet, attraverso Salman, Van Steenberghen, Gilson, si può dire ormai compiuta.

Il compito di questo lavoro era di far vedere come tale processo di revisione storiografica rispetto al problema dell'averroismo fosse strettamente legato alla storiografia particolare su Boezio di Dacia, come all'inizio la figura del filosofo danese fosse interamente risolta nelle categorie "classiche", come poi l'approfondimento, anche frammentario, della sua produzione abbia contribuito a far scoppiare dall'interno quelle stesse categorie. Bisogna però notare, ora, alla fine, la cosa più importante: manca ancora un tentativo organico di interpretare la personalità e la produzione filosofica di Boezio secondo quelle nuove linee che egli stesso ha contribuito a delineare (l'analisi del Gilson si limita al problema particolarissimo della doppia verità). Il discorso fin qui condotto ha anche questo proposito: stimolare ad intraprendere un lavoro del genere; credo che rispetto alle valutazioni ed alle interpretazioni dei manuali di storia della filosofia, ci si incontrerebbe in molte e, quanto all'effettiva importanza filosofica di Boezio, non sgradite sorprese.



La *scientia somnialis* di Boezio di Dacia

Come tutte le opere editate di Boezio di Dacia, il *De somniis* non è mai stato oggetto neppure di un tentativo di analisi autonoma. Come per tutte le altre opere, la sua storia, dall'anno della sua scoperta fino ad oggi, è, o storia del raffronto fra alcune sue affermazioni e posizioni, enucleate acriticamente dal contesto, e l'“averroismo” (quell'averroismo “di contenuto” che da Renan a Mandonnet, si era concretato in precise dottrine, in precise liste di condanne ecclesiastiche), o l'uso fatto delle stesse e di altre affermazioni e posizioni per costruire un nuovo averroismo, più generalmente e genericamente eterodosso¹.

E poiché il *De somniis* aveva la sfortuna di offrire un numero veramente irrisorio di riferimenti utili in queste due direzioni, esso è stato toccato ancor più di sfuggita che non le altre opere di Boezio. Il suo scopritore ed editore, Martin Grabmann, nell'articolo in cui

1. Parlando del *De summo bono*, il Mandonnet scriveva (MANDONNET, *Note complémentaire sur Boèce de Dacie*, pp. 246-250): «è il razionalismo più puro e più chiaro [...] che si possa trovare. Le persone che sembrano aver difficoltà a rendersi conto esattamente di ciò che era l'averroismo parigino in rapporto al cristianesimo, faranno bene a meditare questa diecina di pagine». E più generalmente M. Grabmann (GRABMANN, *Die Lehre des Heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinischen Averroismus*, p. 289): «io intendo [...] sotto il nome di averroismo latino non semplicemente le dottrine di Averroè [...] ma soprattutto quell'aristotelismo filosofico insegnato alla Facoltà delle Arti, che, sotto l'influsso della filosofia araba, si sforza di trattare e di risolvere ogni problema, anche quelli che hanno una portata di *Weltanschauung*, solamente *secundum viam philosophorum*, senza praticamente prendere in considerazione le dottrine della fede e della teologia ecclesiastica». Per una visione dell'averroismo come eterodossia generale, puntualmente riscontrata nella “fisica”, nell’“etica”, nel dogma, vedi GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*.

dava appunto comunicazione della scoperta, si limitava ad un brevissimo riassunto del contenuto:

Boezio si mantiene per ogni verso nell'ambito scientifico del suo tempo e non vuol saper niente del significato superstizioso dei sogni [...] Egli cerca di spiegare il contenuto dei sogni dalle proprietà materiali del corpo e dalle condizioni del dormiente e dalla attività della fantasia. Si sforza anche di spiegare oggettivamente in questo modo apparizioni in sogno di angeli e di demoni, anche se non rifiuta la possibilità di tali apparizioni².

Sette anni dopo l'anno della pubblicazione del *De somniis*, il Grabmann non aggiungeva molto. Semmai, abbandonando la posizione di prudente riserbo che abbiamo notato sopra ([...] anche se non rifiuta la possibilità di tali apparizioni), spezzava una lancia in favore del rapporto tra la proposizione 33 della lista di condanna del 1277 («Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam»³) e il tentativo di Boezio di interpretare tutti i sogni, anche quelli che hanno contenuto «di angeli e di demoni», «sulla base delle condizioni materiali del corpo [...] e della attività della fantasia»⁴.

Dopo questo secondo (ed ultimo) intervento del Grabmann, sul *De somniis* è calato il silenzio. Quest'opera è rimasta fuori (e, data l'angolarità del dibattito, non poteva essere altrimenti) anche dalle successive dispute che Gilson, Sajó, Van Steenberghen, tanto per citare qualche nome dei più famosi, hanno intrecciato sul *De aeternitate mundi* (edito per la prima volta dallo studioso ungherese nel 1954), fuori anche dalle «ricostruzioni» di un Boezio razionalista ad oltranza che rinuncia ad ogni prospettiva cristiana, anzi, la rifiuta per quel che in essa contrasta con la *via philosophorum*, ricostruzioni che un Vasoli e un Alessio

2. GRABMANN, *Neuaufgefundene Werke der Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, p. 48.

3. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, n. 473, prop. 33, pp. 543-555.

4. GRABMANN, *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*, pp. 220-224: «con tutta probabilità il vescovo Stefano Tempier allude a questa forte accentuazione di un significato puramente naturale da attribuire alle visioni di carattere religioso che avvengono in sogno, quando nella lista delle proposizioni condannate nel 1277, ha incriminato anche la seguente: "Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam"».

hanno sostenuto sulla base principalmente del *De summo bono*. Eppure Grabmann, nel suo primo articolo, aveva pur fatto giudiziosamente notare che, nel *De somniis*, Boezio «rivela la sua familiarità con il sapere di carattere scientifico-naturale e medico del suo tempo»⁵. È dunque il caso di penetrare un po' più a fondo in questa trama di *Wissen der Zeit*, di coglierne meglio gli apporti e le suggestioni che sono confluiti nel sapere di Boezio; perché, come sono vere le parole con cui Géza Sajó apre il suo ultimo articolo su Boezio di Dacia («ciò che Boezio significa nel campo della filosofia viene al giorno d'oggi apprezzato in maniera sempre maggiore dagli storici della filosofia»⁶), è altrettanto vero che questo accrescersi di "significato" deve basarsi e insieme spingere ad una sempre più profonda conoscenza dei testi; conoscenza nella accezione più vasta, che vuol dire anche conoscenza di tutto il mondo intellettuale che in essi è confluito, che in essi è stato riplasmato originariamente, o, discusso e respinto, è servito all'autore per chiarire le proprie autonome posizioni.

Questo "ideale" storiografico non sarà certo raggiunto in questa sede; esso vi sarà presente piuttosto come direzione di tendenza, suscettibile di innumerevoli, concrete, correzioni e revisioni. Ma il risultato conseguito, per limitato che sia, potrà almeno esser utile a mostrare la necessità e l'importanza di una indagine autonoma e individualizzante anche nei riguardi di Boezio di Dacia.

Il *De somniis sive de somniorum divinatione sive de somno et vigilia* potrebbe dare l'impressione, nella "varietà" stessa del titolo⁷, di un

5. Id., *Neuaufgefundene Werke der Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, p. 48. Id., *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, p. 202: «Questo trattatello [...] è una descrizione della fisiologia e della psicologia medievale riguardo al fenomeno dei sogni».

6. Sajó, *Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung*, p. 454.

7. Dei sei codici che ci hanno trasmesso completa l'opera di Boezio di Dacia, tre (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 453; Pommersfelden, Gräflisch-Schönbornsche Bibliothek, Handschriften, Cod. 262; Graz, Universitätsbibliothek, 1385) hanno *Tractatus de sompniis*; uno (Basilea, Universitätsbibliothek, A. VIII. 8), *De divinatione sompniorum*; uno (Admont, Stiftsbibliothek, 487; ora New York, Pierpont Morgan Library, 852) *Liber de sompno et vigilia*; uno, infine (Erlangen, Universitätsbibliothek 213 - Irm. 485), non ha titolo. GRABMANN, *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, pp. 202-205; SAJÓ, *Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung*, p. 462.

trattatello alquanto composito. In realtà il tema attorno a cui tutto viene a concentrarsi, è, fin dall'inizio, chiaramente puntualizzato da Boezio stesso: «quidam nuper vehementer admirantes, quomodo homini per somnium potest fieri praecognitio eventuum futurorum, de quibus numquam cogitavit, rogabant instanter, ut eis scriberem, quid per somnium sciri possit et quomodo»⁸.

Dunque, programmaticamente, il problema centrale affrontato dal nostro autore è quello della *divinatio per somnum*. D'altra parte anche il titolo *De somniis* (titolo che in questo lavoro sarà adottato tutte le volte che verrà fatto riferimento all'opera) è giustificato dal fatto che, all'interno della trattazione specifica sulla *divinatio*, Boezio fa ripetutamente riferimento a tipi di spiegazione psico-fisiologica di questo fenomeno. Meno giustificato, invece, appare il titolo *De somno et vigilia*, in quanto l'argomento proposto dal titolo stesso non viene mai esplicitamente affrontato, anche se, com'è ovvio, la sua conoscenza è presupposta. Del resto, un simile titolo farebbe piuttosto pensare a un commento al trattatello omonimo aristotelico; si tratta invece non di una *lectio* e nemmeno di una serie di *quaestiones* di argomento tratto dalla *littera* del Filosofo⁹, bensì di una *quaestio* autonoma, anzi di un abbozzo di *quaestio*¹⁰ completamente disancorato, o almeno non immediatamente condizionato dalla *ratio studiorum* universitaria (da quella *ratio studiorum* su cui Gilson ha messo così vigorosamente l'accento nel caratterizzare il "movimento" averroista¹¹. Questa particolarità "formale" è più che interessante; ci esonera dall'affrontare quel complesso problema che lo studioso di filosofia medievale si trova sempre e regolarmente davanti nel momento in cui prende in considerazione commentari ai testi uf-

8. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, N.G. Green-Pedersen (ed.), in *Boethi Dacii Opera* III 2, GAD, Hauniae 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 6.2), p. 382, 35-38.

9. Questo è il metodo che Boezio segue nel *De modis significandi*, nelle *Quaestiones super Topica Aristotelis*, e anche nelle *Quaestiones super Priora et Posteriora Analytica*. Ma è incerto se queste ultime possano essergli attribuite con sicurezza. SÁJÓ, *Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung*, p. 462.

10. Manca infatti la risposta ai tre argomenti addotti in *contrarium* sulla possibilità che l'uomo «per somnia sua possit habere cognitionem futurorum eventuum».

11. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*; ID., *La doctrine de la double vérité*.

ficiali in programma nella *Facultas Artium*, o in genere commentari ad Aristotele: «se cioè i ragionamenti e le intuizioni dottrinali [...] possano esser considerati come un'interpretazione personale oppure si abbia davanti semplicemente un *résumé* ed una esauriente riesposizione della dottrina filosofica del testo»¹².

Nel *De somniis* si trova senz'altro una *eigene Auffassung*, una espressione autonoma del pensiero di Boezio di Dacia.

La "forma" del trattato e la sua destinazione "privata" («quidam [...] rogabant instanter, ut eis scriberem») dovrebbero anche far sorgere qualche dubbio sull'identificazione con quelle *Quaestiones de somno et vigilia*, che il catalogo di Stams pone tra gli scritti di Boezio¹³. Intravediamo infatti dai cataloghi delle opere del filosofo danese lo svolgersi del *curriculum* di insegnamento di un *magister artium*; del resto Boezio stesso, nelle prime righe delle sue *Quaestiones supra libros Topicorum*, testimonia del proprio insegnamento, espone anzi particolareggiatamente le linee del suo programma¹⁴; e poiché sappiamo che dal 1255 il *De somno et vigilia* aristotelico (sotto questo titolo, nel Medioevo, erano compresi, come secondo e terzo libro, anche il *De insomniis* e il *De divinatione per somnum*) era divenuto testo ufficiale di commento alla *Facultas Artium* di Parigi¹⁵, le *Quaestiones de somno et vigilia* ricordate dal catalogo sono con probabilità da ricollegarsi piuttosto a quella esposizione pubblica della *naturalis philosophia* che Boezio si riprometteva di fare¹⁶.

12. GRABMANN, *Die Lehre des Heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinischen Averroismus*, p. 294.

13. LAURENTIUS PIGNON, *Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis Scriptorum* O.P., G. Meesserman (ed.), apud Institutum historicum fratrum praedicatorum, Romae ad S. Sabinae 1936 (*Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, 18), pp. 56-67.

14. BOETHIUS DE DACIA, *Quaestiones super librum Topicorum*, N.G. Green-Pedersen, J. Pinborg, A. Otto (edd.), in *Boethii Daci Opera* III 1, apud librarium G.E.C. GAD, Hauniae 1976 (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevii*, 6.1), p. 3: «[...] ordinem sequentes primo logicam, secundo moralem philosophiam, tertio naturalem, quarto mathematicam, quintum metaphysicam super divinam scientiam ad communem studencium profectum exponamus».

15. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, n. 246, pp. 277-279.

16. Géza Sajó (Sajó, *Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung*, p. 461), pone senz'altro il *De somniis* al di fuori di ogni rapporto con il catalogo di Stams, ma senza darne le ragioni. Un argomento a favore dell'ipotesi esposta è che il cata-

Qual è l'ambiente di cultura da cui nasce il *De somniis*? Evidentemente il problema che i «quidam homines contemplativi bene nati ad scientias»¹⁷ pongono (e pongono *instanter*) a Boezio, cioè «quomodo homini per somnium possit fieri recognitio eventuum futurorum»¹⁸, non è di per sé un problema nuovo. Tanto meno è nuova la “materia” da cui il problema nasce: appunto l'osservazione e la riflessione sul sonno e sui sogni. Basta leggere il capitolo che Lynn Thorndike dedica espressamente, nel II volume della sua *History of Magic and Experimental Science*, ai «medieval dream books»¹⁹, per rendersi conto del numero e della diffusione di trattati sui sogni e sull'arte della loro interpretazione. Né si deve pensare che il sonno e i sogni fossero argomento di minor importanza nel mondo della cultura universitaria di Parigi. Oltre al dubbio degli *homines contemplativi* che Boezio stesso ci riporta, abbiamo la testimonianza di Ruggero Bacone che, quando vuole sottolineare lo sconvolgimento che in questo mondo apportarono la conoscenza e lo studio dell'*Aristoteles physicus*, scrive:

Tarde venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum latinorum quia naturalis philosophia eius et metaphysica cum commentariis Averrois et aliorum libris in temporibus nostris translatae sunt et Parisiis excommunicabantur ante annum Domini 1237 propter aeternitatem mundi et temporis et propter librum *De divinatione somniorum* qui est tractatus *De somno et vigilia* et propter multa alia erronea translata²⁰.

logo di Stams inserisce le *Quaestiones de somno et vigilia* in un ordine di testi che rispecchia fedelmente quello previsto dallo *Statutum facultatis artium de modo docendi et regendi in artibus deque libris qui legendi essent* del 1255 (vedi nota precedente), cioè prima del *De memoria et reminiscencia* e dopo il *De sensu et sensato*.

17. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 382, 31-32.

18. *Ibidem*, p. 382, 35-36.

19. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 1-8, Columbia University Press, New York 1923-1958, vol. II, pp. 290-302.

20. ROGERIUS BACON, *Compendium studii theologiae*, H. Rashdall (ed.), Typis Academicis, Aberdoniae 1911, ristampa anastatica Gregg, Farnborough 1966 (British Society of Franciscan Studies, 3), pp. 33-34. Un'altra testimonianza dell'interesse degli ambienti di cultura aristotelica verso il problema dei sogni, ed insieme della complessità e della importanza attribuite al problema stesso, si ha nel commento di Alberto Magno al terzo libro del *De somno et vigilia*, commento di cui dovre-

E d'altro canto l'introduzione del *De somno et vigilia* si trovava dinanzi una letteratura *somnialis* di tradizione già affermata: la tradizione dei libri dei sogni di Daniele e di Giuseppe e le liste alfabetiche delle cose viste in sogno con accanto la loro spiegazione²¹. Pure sotto forma di lista (compilata però in questo caso non per ordine alfabetico, ma per ordine di materia) si presenta un'altra opera, l'*Oneirocritica* di Achmet filius Sereimi, tradotta in latino nel 1176 da Leo Tuscus²² e quindi immessa nel circolo della cultura medievale. Nella trattazione di Achmet l'interpretazione dei sogni si basa sulla autorità delle discipline oneirocritiche «Indorum, Persarum Aegyptiorumque»²³, così come nelle varie redazioni del *Liber somniorum Danielis et Joseph* si basava sull'autorità "biblica" degli interpretatori. La diffusione e l'importanza di un simile modo di trattare i sogni, del tutto staccato da qualsiasi tentativo di inquadrare il fenomeno in una *Physiologie* o in una *Psychologie des Traumlebens* è dimostrata dal notevole numero di manoscritti della traduzione di Leo Tuscus, quali sono segnalati

mo occuparci ancora molto nel seguito della trattazione. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. I, pp. 177-178: «Quod quidem quam difficilis sit, tria ostendunt. Unum est quia nullus omnino apparuit, qui de hoc satisfecerit studiosis: sed potius in hoc etiam quod ipsorum Peripateticorum verba intantum variantur, quod fere a propria secta recedunt, et documenta afferunt a schola Stoicorum et Epicureorum [...] Et hoc ipsum quidem de divinatione dicit Aristoteles, breve quidem est et imperfectum, et habens plurimas dubitationes [...] tamen hoc quod dicit Aristoteles plus accedit veritati, quam aliquid quod ante vel post scripsit aliquis Philosophorum, cuius scripta ad nos devenerunt. Porro si aliquis inspiciat omnia quae de hoc physice aliqui loquentes dixerunt tantam invenisse diversitatem, quod ipsa diversitas sermonum et difficultatem ostendit materiae: et cum hoc dubitationem in his quae tradita sunt, demonstraret: et tam auctores dubie dicunt, certa doctrina de his tradi non poterit [...] Ex his ergo et talibus constat difficile esse aliquid per rationem certam de divinatione tradere somniorum».

21. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, p. 295: «Their usual arrangement is an alphabetical list of objects seen in dreams with a line of interpretation for each and perhaps a page for each letter of alphabet». Cfr. gli esempi in *Ibidem*, p. 294, nota 5.

22. CH. H. HASKINS, *Leo Tuscus*, «English Historical Review» 33 (1918), pp. 492-496. Un'edizione a stampa esiste: ACHMET FILIUS SEREIMI, *Oneirocritica*, in *Artemidori Daldiani et Achmetis Sereimi F. Oneirocritica. Astrampsychi et Nicephori versus etiam oneirocritici. Nicolai Rigaltii ad Artemidorum Notae*, ex officina Claudii Morelli, Lutetiae 1603, ff. 1-175.

23. ACHMET FILIUS SEREIMI, *Oneirocritica*, ff. 7-8.

sia da Haskins che da Thorndike²⁴, mentre dei *Somnia Danielis*, dal 1479 al 1550, si contano almeno sette edizioni²⁵. Si tratta evidentemente di una fortuna dura a morire. Ma, a parte questo, la forza del suddetto modo di concepire, di impostare e di risolvere il problema della *divinatio per somnum* si individua nelle tracce che esso ha lasciate nelle opere più o meno contemporanee che pure sono «more elaborate and making more pretense to philosophical character»²⁶, come quell'anonima *Expositio somniorum* del manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, Nat. Lat. 16610 (ff. 2r-24r), di cui si occupa il Thorndike nell'opera citata. L'anonimo autore, accanto a spiegazioni di ordine "fisico" dei sogni, presenta nella seconda parte della sua trattazione una lista di sogni compilata per argomenti, con la relativa spiegazione, facendo riferimento all'autorità dei Persiani e degli Egiziani²⁷. Lo stesso fenomeno si verifica nel *Liber de pronosticationibus sompniorum a Magistro Guillelmo de Aragonia compilatus* (pubblicato a stampa tra le opere di Arnaldo di Villanova, sotto il titolo di *Expositio visionum quae fiunt in somniis*)²⁸, dove l'autorità di Aristotele si mescola a quella degli antichi *philosophi* dell'India, di Persia e d'Egitto²⁹.

24. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, p. 292, nota 5.

25. *Short-title catalogue of books printed in Italy and of Italian books printed in other countries from 1465 to 1600 now in the British Museum*, ed. by the British Library, The British Museum, London 1958.

26. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, p. 297.

27. *Ibidem*, p. 300.

28. ARNALDUS DE VILLANOVA, *Expositio visionum quae fiunt in somnis*, in *Opera Omnia*, Lugduni 1532, ff. 292-294. Oggi esiste la seguente edizione critica: GUILLELMUS DE ARAGONIA, *Liber de pronosticationibus sompniorum*, R.A. Pack (ed.), "De pronosticatione sompniorum" libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 33 (1966), pp. 237-293: 256-282.

29. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, pp. 300-301. Ho potuto consultare l'edizione di Lione solo quando l'articolo era ormai prossimo a comparire. Si tratta di un testo interessantissimo in cui la coscienza di trattare la materia in modo nuovo e scientifico (ARNALDUS DE VILLANOVA, *Expositio visionum quae fiunt in somnis*, f. 292va: «Licet multi reperiantur libelli hujus intentionis confecti, quia practice et sine ratione sunt traditi, placuit mihi, rationes generales [...] ostendere [...]»), coesiste con l'arte tradizionale di «adaptare visiones metaphoris» (*Ibidem*, f. 293rb); un testo che meriterebbe un commento molto più particolareggiato. Tracce di una interpretazione dei sogni basata sull'uso della *similitudo*, giustapposte a trattazioni e spiegazioni di tutt'altro genere, sono coglibili anche in

Anche Boezio si è trovato dinanzi questa sapienza degli *antiqui divinatores*, ma l'ha rifiutata in blocco:

Primo quaero, utrum scientia somnialis sit possibilis, sive utrum homo per somnia sua possit habere cognitionem futurorum eventuum. Et videtur primo quod non. Scientia in nobis est effectus rationis certae vel probabilis. Sed nec est ratio certa nec probabilis, quod aliquis somnians lunae exaltationem in caelo debeat consequi augmentum famae suae, et quod somnians solis defectum debeat consequi minutionem famae suae, sicut dixerunt antiqui philosophi divinatores somniorum³⁰.

Rifiuto in blocco, che si misura non tanto sui due esempi (che d'altro canto dimostrano da parte di Boezio una conoscenza puntuale dei *Libri somniorum* e del loro metodo di spiegazione³¹)³², bensì

un'opera abbastanza tarda, lo *Speculum Naturale* di Vincenzo di Beauvais (datato dal Thorndike intorno al 1250: THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, p. 461): «[...] aliquis somnians [...] se videre os putridum magnum interpretatur impositionem falsi criminis et somnians se videre scorpionem interpretatur futuram detractionem occulte, eo quod talium dispositiones jam moverunt somniantem ex parte corporis vel ex parte anime, sicut [...] impositionem falsi criminis forte precessit suspiciosum aliquid, vel aliquid suspectum factum, cuius motus signum fuit futuri» (VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum Naturale*, in ID., *Speculum quadruplex sive speculum maius*, I-4, ex officina typographica Baltazaris, Duaci 1624, rist. anastatica Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1964-1965, XXVI, cap. 55, vol. I, f. 317b (*De diversis somniorum signis*). Cfr. anche *Ibidem*, XXVI, cap. 54, f. 317a: «Quocumque [...] modo cognoscatur in somniis res futura, semper communior modus cognoscendi erit et proprietates metaphoricæ»).

30. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 382, 39-48.

31. Cfr. ACHMET FILIUS SEREIMI, *Oneirocritica*, cap. 167, f. 144: «Si quis solem in caelo luce radiisque carentem videre visus fuerit, ad personam regis calamitas spectat [...] si cui sol defecisse per quietem visus fuerit, ea res et defectionem et bellum regi portendit».

32. Che questa antica tradizione interpretativa fosse presente alla nascente scuola aristotelica è attestato anche da Alberto Magno che, nel *De homine*, tra gli argomenti del *videtur quod sic*, scrive: «pretereā in LIBRO SOMNIORUM est doctrina interpretationis somniorum, sicut exaltatio lunae signum est exaltationis fortunae et huiusmodi» (ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Soder [edd.], in *Opera Omnia*, editio Coloniensis XXVII 2, Aschendorff, Münster 2008, I.1. 2.5. 2.2.2.4 (*Utrum continua futura praevidere in somnio, vel non*), p. 381, 58-60). E nel commento del *De somno et vigilia* aveva già parlato, come di dottrina universal-

ha come causa l'introduzione, internamente al problema dei sogni e della *divinatio*, del concetto di "conoscenza scientifica" già codificato da Aristotele, conoscenza che appunto «in nobis est effectus rationis certe vel probabilis», oppure, per dirla con le parole di un'altra opera di Boezio, il *De aeternitate mundi*, «innititur demonstratioribus et ceteris rationibus possibilibus», ed è, insomma, *sylogismus faciens scire*³³. Essa distrugge dalle fondamenta la tradizione fondata sulle *auctoritates* degli antichi magi caldei, persiani, egiziani, rifiutando non questa o quella interpretazione, ma il modo stesso di impostare il problema³⁴. Infatti essa toglie qualsiasi valore scientifico a ogni argomento basato sull'uso della metafora. Già Alberto Magno, parlando proprio del rapporto istituito dai *Libri somniorum* tra sogni del tipo *exaltatio lunae* o *depressio solis* e futuri aumenti o diminuzioni di potenza e di gloria, e mostrata l'inconsistenza di questo rapporto sul piano della *demonstratio* e anche su quello della *persuasio probabilis*, aggiungeva:

Si autem dicatur quod metaphorice et per similitudines accipienda sunt, videtur quod peccet omnis talis acceptio: peccatum enim

mente conosciuta, del rapporto tra la *exaltatio lunae* e l'*augmentum fortunae* e tra la *depressio solis* e la *minoratio famae et potestatis*. Id., *De somno et vigilia*, III, tr. 1, cap. 2, p. 179a (*An divinatio somniorum sit an non sit*).

33. BOETHIUS DE DACIA, *De aeternitate mundi*, N.G. Green-Pedersen (ed.), in *Boethii Daci Opera* III 2, GAD, Hauniae 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 6, 2), pp. 335-18-336, 19.

34. Una testimonianza autorevole di questo radicale mutamento di prospettiva, del discredito che l'inserimento del fenomeno dei sogni nel quadro della scienza aristotelica gettò sulle forme tradizionali di esegesi, una testimonianza cioè della contrapposizione consapevole e sprezzante tra *scientia* e precedente tradizione non scientifica, è ancora una volta quella di Alberto Magno. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 8, p. 187b (*Et est digressio declarans opinionem Stoicorum et de improbatione ejusdem*): «Plato, Socrates, Dionysius [...] dicunt [...] somnia esse per substantias quae daemones ab eis vocantur, visiones autem per deos corporeos et prophetia per deos incorporeos [...] Tullius vero [...] innititur huic opinioni [...] et ut breviter dicatur, omnes antiqui in hanc opinionem sentire videntur. Nos autem [...] videmus ex physicis nullo modo posse probari a diis vel intelligentiis hujusmodi influentia somniorum venire in animas [...] ponere autem daemones in aere habitantes et ad nos venire et nobis praeostendere futura, omnino absurdum est [...] et [...] iste sermo non est secundum rationem dictus».

est in problematibus vocare platanum hominem, et asinum vas, et huiusmodi: cum enim via plana conferre possit talium scientiam sine etiam natura, si a causa est alia naturali, mirum utique videbitur quod talibus vult uti metaphoris³⁵.

L'intervento specifico del *De somno et vigilia* nel pensiero di Boezio risulta evidentissimo, si può dire in ogni parte del *De somniis*: si possono individuare con chiarezza numerosi riferimenti quasi letterali al testo aristotelico. Boezio parla di sogni che «sunt accidentia nullum ordinem ad eventum futurorum habentia» e che si comportano riguardo agli avvenimenti futuri in maniera del tutto occasionale: «sed se habent ad eventum futurum, sicut aliquo ambulante, coruscavit»³⁶. L'esempio dell'*ambulans* offerto per chiarire meglio il rapporto di pura casualità che intercorre tra un certo tipo di sogni e gli avvenimenti reali, è tolto di peso da Aristotele: «necesse igitur sompnia vel causas esse vel signa eorum quae fiunt vel accidentia [...] accidens vero aliquo ambulante deficere solem»³⁷. Trattando il problema del perché i bambini abbiano sovente «somnia tortuosa sive monstruosa», dopo aver spiegato il fenomeno basandosi sul *multus motus vaporis* proprio della digestione dei bambini, che ascendendo «ad superius, impedit apparere idola, et tunc non fit per somnum, et si fit, facit apparere tortuosa», Boezio introduce un altro esempio, mutuato anch'esso tale e quale, come il precedente, dall'opuscolo aristotelico, e tolto dal medesimo contesto: «et huius similitudo est in aqua, quae si vehementer moveatur, in ea non apparet vultus aspicientis»³⁸. Ed ecco il testo di Aristotele: «quemadmodum in humido, si vehementer moveat quis, quandoque quidem nullum apparet ydolum, quandoque vero apparet quidem, distortum autem omnino, ita ut appareat alterius modi quam sit»³⁹.

Allo stesso modo la spiegazione del fenomeno a cui abbiamo

35. *Ibidem*, III, tr. I, cap. 2, p. 180a.

36. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 384,76-77.

37. ARISTOTELES, *De divinatione per somnum*, translatio vetus, H.J. Drossaart Lulofs (ed.), in *Aristoteles latinus* XV 1, Brill, Leiden 1947, cap. 1, p. 34,3-4 (462b25 ss.).

38. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 391,274-276.

39. ARISTOTELES, *De insomniis*, translatio vetus, H.J. Drossaart Lulofs (ed.), in *Aristoteles latinus* XV 1, Brill, Leiden 1947, cap. 3, p. 20,14 (461a10 ss.).

accennato è in Boezio completamente aristotelica, anche nelle parole. Ecco il testo del *De somniis*:

Dubium etiam solet esse apud quosdam, quare pueris non contingunt somnia aut somnia monstruosa. Et dico quod huius causa est, quod pueri sunt multi caloris et nutrimentum eorum multi vaporis [...] et ideo multus motus vaporis [ascendens] ad superius impedit apparere idola, et tunc non fit somnium, et si fit, facit apparere tortuosa, et tunc fit somnium monstruosum⁴⁰.

Ed ecco il testo di Aristotele:

Ideo [...] omnino teneris existentibus, velut pueris non fiunt sompna: multus est enim motus est propter eam que ex nutrimento est caliditatem, quare [...] in dormiendo fantasmata et reliqui motus qui proveniunt a simulacris interdum quidem cum vehementior sit qui dictus est motus exterminantur omnino, interdum autem conturbate apparent visiones et monstruose et deteriora sompna⁴¹.

Un ultimo esempio di concordanza *ad verbum*. Spiegando perché proprio in sogno gli influssi che hanno origine «ex parte nostra, ex parte corporis» oppure «ex causa exteriori», abbiano particolare forza, Boezio afferma che: «parvi motus dormientibus videntur magni, quia anima non est occupata aliis motibus impredientibus istos»⁴². Ed Aristotele: «nam qui in die fiunt motus, nisi magni valde fuerint et fortes, latent propter maiores qui in vigilando sunt motus. In dormiendo autem contrarium: et enim parvi magni videntur esse»⁴³.

Oltre a queste corrispondenze puntuali che mostrano, potremmo dire, una presenza continua del testo aristotelico agli occhi di Boezio, vi è una corrispondenza generale e di fondo tra le posizioni

40. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 391, 267-273.

41. ARISTOTELES, *De insomniis*, translatio vetus, cap. 3, p. 20, 14 (461a10 ss.).

42. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 386, 134-136.

43. ARISTOTELES, *De divinatione per somnum*, translatio vetus, cap. 1, p. 34, 17-19 (463a8 ss.).

dello Stagirita e quelle del nostro *magister artium*. Essa può esser caratterizzata nella triplice distinzione che specifica i modi in cui, nella risposta al problema della previsione del futuro, i sogni possono essere collegati con gli avvenimenti: connessione fortuita, connessione causale, connessione di *signum*, ossia di sintomo che rimanda ad una causa di cui si possano prevedere altri futuri effetti (quello per cui Tommaso, parlando di simili sogni, li definisce come quelli che «reducuntur in aliquam causam communem somniis et futuris eventibus»⁴⁴). Questi tre tipi di connessione, che Boezio fa suoi, si ritrovano nel *De somno et vigilia*. Ricorriamo ancora una volta ad un raffronto di testi; Boezio: «considerandum, est quod somniorum quae apparent nobis dormientibus, quaedam sunt accidentia nullum ordinem ad eventum futurorum habentia»⁴⁵; «alia autem sunt somnia, quae sunt causa futurorum»⁴⁶; «ex somniis alia sunt signa futurorum»⁴⁷. E Aristotele: «necesse igitur sompna vel causas esse vel signa eorum que fiunt vel accidentia»⁴⁸.

Abbiamo visto che nella esemplificazione del *somnium* come *accidens*, Boezio segue le orme di Aristotele. Questo avviene anche nella spiegazione di come i sogni possano considerarsi *causae futurorum eventuum*. Ecco l'esposizione di Aristotele:

At vero et quedam que in sompno fantasmata causas esse priorum cuique actuum non irrationabile: quemadmodum enim debentes agere et in actionibus existentes aut olim agentes rectitudine sompni in his consistimus et agimus [...], sic rursus necessarium et qui in sompno sunt motus frequenter principium esse diurnorum actuum eo quod preparata sit rursus et horum intelligentia in fantasmatis nocturnis. Sic ergo contingit sompniorum quedam signa et causas esse⁴⁹.

44. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Edizioni Paoline, Roma 1988, IIa IIae, q. 95, art. 6, p. 1487 (*Utrum divinatio quae fit per somnia sit illicita*).

45. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 383,73-384,76.

46. *Ibidem*, resp., p. 385,119.

47. *Ibidem*, resp., p. 386,130.

48. ARISTOTELES, *De divinatione per somnum*, translatio vetus, cap. I, p. 34,3 (462b25 ss.)

49. *Ibidem*, cap. I, p. 36,12- 38,3 (463a20 ss.).

E Boezio:

Alia autem sunt somnia, quae sunt causa futurorum. Sicut enim homo aliquando vehementer cogitans de aliqua actione in dormiendo memor est illius actionis, sic aliquando homini in dormiendo apparet phantasma alicuius rei agibilis ab ipso, qui illam rem et modum agendi penes se ordinat in somno, et surgens memor somnii sui et iudicat, quod actio bona est et modus agendi, <et> agit sicut praeconceptum fuit in somnio. Et tale somnium est causa futurorum, quoniam si phantasmata talium agibilium in somnio sibi non apparuissent, in opus talium non processisset⁵⁰.

Infine, per i sogni che si presentano come *signa futurorum eventuum*, Boezio parla di un loro valore diagnostico, in connessione con fenomeni organici di carattere patologico; valore diagnostico che deve esser tenuto ben presente da chi esercita l'arte medica:

Et quia per somnia sic est possibile cognoscere praesentes passionibus in quibus existunt somniantes et futuros effectus, qui ex illis passionibus causari possunt, ideo peritis medicis debent significari infirmorum somnia. Per illa enim potest scire praesentes passionibus, in quibus existunt infirmi, et futuros effectus ex illis praesentibus passionibus sequentes, nisi impediantur⁵¹.

Da parte sua Aristotele aveva già specificato:

Sunt igitur sompniorum hec quidem cause, et signa, velut eorum que circa corpus accidunt? Dicunt quidem et medicorum gratiosi quoniam oportet valde intendere sompniis: conveniens autem sic existimare et artificibus quidem, considerantibus vero aliquid et philosophantibus. [...] Manifestum autem ex his que accidunt in somniis frequenter: arbitrantur enim [...] ambulare per ignem et calefieri vehementer parvo calore circa quasdam partes facto. [...] Quare quoniam parva omnium principia, ma-

50. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 385, 119-127.

51. *Ibidem*, resp., p. 390, 239-244.

nifestum quoniam et egritudinum et aliarum passionum que in corporibus debent fieri⁵².

Da questo raffronto puntuale di testi, dunque, Boezio esce in tutto e per tutto aristotelico. Questo però non basterebbe certo a caratterizzarlo e ad individualizzarlo. Una determinazione delle possibili connessioni dei sogni con gli avvenimenti futuri, che sia mutuata in tutto o in parte da Aristotele, non sembra (almeno a prima vista) una novità nell'ambiente della nuova *scientia somnialis* di stampo peripatetico. Prescindendo dall'*Expositio in librum Aristotelis de divinatione per somnum*, attribuita a Tommaso d'Aquino⁵³, che è una parafrasi assai poco originale nella sua fedeltà, possiamo citare a questo proposito ancora Alberto Magno, che nel *tractatus* II del già spesso ricordato *Liber tertius de somno et vigilia*, scrive al cap. 1:

Dicamus quod ea somnia, quorum principium est in nobis, necesse est esse aut causas eorum quae fiunt et in somniis apparent, esse in nobis: aut signa si aliquem ordinem habent ad futura, et ad eas formas quae videntur in somniis: aut si nullum habent ad hoc ordinem, tunc sunt accidentia communiter illis quae eveniunt, sicut accidit me ambulante cadere montem vel domum⁵⁴.

E accanto alla ormai nota esemplificazione dell'*ambulans*, troviamo anche la connessione tra i *signa futurorum eventuum*, le *passiones* corporee e l'arte medica:

Dicamus ergo, quod quaedam somniorum [...] sunt [...] signa passionum et operationum quae circa corpus accidunt: et haec sunt somnia

52. ARISTOTELES, *De divinatione per somnum*, translatio vetus, cap. 1, pp. 34, 11-36,8 (463a20 ss.).

53. Stampata come Ps.-THOMAS DE AQUINO, *Expositio in librum Aristotelis de divinatione per somnum*, in *Divi Thomae Aquinatis Operum tomus tertius*, apud Dominicanum Nicolinum, Venetiis 1543, f. 39 ra (*Opera omnia*, Vivès, Paris 1872, vol. XXIV, p. 325), è in realtà pseudoepigrafa. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, 1-2, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1933-1934, vol. I, p. 101.

54. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. 2, cap. 1, p. 197.

quorum principia sunt in nobis. Propter quod etiam qui doctiores inter medicos sunt, dicunt quod oportet valde intendere somniis: quoniam etiam complexio et passio et accidens animae et corporis bonum et malum frequentissime demonstrantur in somnio⁵⁵.

Un breve, ma chiaro cenno a questa teoria della tripartizione si ha anche nella *Summa* maggiore di Tommaso:

Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa: puta cum mens alicuius, sollicita, ex his quae videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum. – Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, in quantum reducuntur in aliquam causam communem somniis et futuris eventibus [...]. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis: in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasie in dormiendo circa quae eius cogitatio et affectio fuit immobilata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum. Unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus: et si quandoque simul concurrant, erit casuale⁵⁶.

In questa dottrina la *schola peripatetica* parigina mostra di essere più fedele al maestro che non lo stesso *Commentator*, che in tutto il suo *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, sia nella *versio Vulgata* che in quella *Parisina*, non accenna mai alla tripartizione della *divinatio per somnum*.

Per quel che riguarda la connessione tra i sogni e l'arte diagnostica, piuttosto, Boezio introduce delle particolari esemplificazioni che, rifacendosi a terminologie e classificazioni squisitamente mediche, specificano il breve accenno di Aristotele in senso, potremmo dire, specialistico:

Et cum fumi colerici rubei et combusti ascendunt ad organum imaginativae virtutis somniat se dormiens videre flammam et incendia magna. Et cum fumi nigri terrestres ascendunt, tunc somniat dormiens se videre monachos nigros [...] Et cum fumi clari

55. *Ibidem*, p. 198a.

56. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 95, art. 6, p. 1487-1488.

ascendunt ad organum phantasiae [...] somniant dormiens se videre loca lucida⁵⁷.

Ma anche questo “arricchimento” rispetto ad Aristotele non è peculiare di Boezio, fa parte del *Wissen der Zeit*, appartiene a tutta una tradizione che inizia, in ambito aristotelico, almeno con Avicenna, e con un’opera di Avicenna specificamente medica, il *Canon Medicinae*: dove, trattando dei *signa* delle varie alterazioni corporee, il filosofo arabo vi comprende anche i sogni, distinguendoli secondo il loro contenuto. Così, a proposito dei *signa repletionem significantia*, «videt (scil. il paziente) in somniis pruritum et mordicationem et incensionem et odores foetidos»⁵⁸. E a proposito dei «signa dominii cuiuslibet humoris» abbiamo: «sanguinis significationes [...] Et somnia quae illud significant: sicut cum homo in somniis videt res rubeas [...] aut se in sanguine natare aut his similia»⁵⁹. Così vi sono sogni significanti «dominium phlegmatis» in cui appaiono «nives et pluviae et frigus», sogni significanti «dominium cholerae rubeae», in cui appaiono «ignes et incensiones»⁶⁰, etc.

Anche il *Compendium* di Averroè accenna esplicitamente a questa considerazione dei sogni come *signa* di carattere medico:

Et [...] sunt somnia que significant apud medicos dominium humorum in corpore, verbi gratia, quod videre ignem significat dominium cholere et sompnare aquam significat dominium phlegmatis [...] Tercia causa (scil. sompniorum) potest esse dominium humorum in corpore, secundum quem modum cholericus sompnat videre ignes et sanguineus res rubeas et flemmaticus natare in aquis et melancholicus videre res nigras et homines mortuos. Et huiusmodi sompnia sunt signa medico de complexionem sompniantis⁶¹.

57. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, resp., p. 388, 196-206.

58. AVICENNA, *Canon Medicinae*, in *Avicennae Arabum medicorum principis Canon medicinae. Quo vniuersa medendi scientia pulcherrima, & breui methodo pianissime explicatur. Eiusdem De viribus cordis. De remouendis nocumentis in regimine sanitatis. De syrupo acetoso. Cantica*, 1-3, apud Juntas, Venetiis 1608, I, fen. 2, doct. 3, cap. 6, vol. I, f. 137a.

59. *Ibidem*, I, fen. 2, doct. 3, cap. 7, vol. I, f. 137 b.

60. *Ibidem*, I, fen. 2, doct. 3, capp. 8-9, vol. I, ff. 137b-138b.

61. AVERROES CORDUBENSIS, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, E.

Michele Scoto, nel suo *De secretis naturae* non fa che attenersi a questa terminologia tecnica e ormai evidentemente codificata, presentando uno schema di divisione dei sogni secondo le loro *significationes* mediche: «*somnia significantia dominium sanguinis*»; «*somnia significantia dominium colerae rubeae*»; «*somnia significantia dominium phlegmatis*»; «*somnia significantia dominium melancholiae*», etc.⁶².

Brevi accenni in questa direzione si hanno anche in Alberto Magno e in Tommaso:

Si vero cognoscitur (*scil.* res futura in somniis) per causam, tunc est res quae causam habet ex parte corporis, vel ex parte animae. Ex parte corporis quidem, sicut quando aliquis videt se in igne vel in parte, vel in toto, ex eo quod in toto vel in parte in naturali calore calefactus est [...] Et ad hunc modum reducuntur somnia sequentia complexionum hominum, sicut quod cholericus frequenter somniant se ardere, et flegmatici natare vel submergi in aquis⁶³.

Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni: sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrit in somniis quod sit in aqua vel nive⁶⁴.

Ledyard Shields, H. Blumberg (edd.), in *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem: Versionum latinarum VII*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Massachusetts) 1949, rispettivamente *versio Vulgata* e *versio Parisina*, p. 124.

62. MICHAEL SCOTUS, *De secretis naturae libellus*, in ALBERTUS MAGNUS, *De secretis mulierum libellus. Item De virtutibus herbarum, lapidum, & animalium*, apud Ioannes Iansossium, Amstelodami 1662, capp. 47-50, ff. 305-306. Questi capitoli hanno il carattere di un vero e proprio prontuario; si tratta di un elenco di contenuti *somniales* messi in relazione con le rispettive *passiones* da essi significate e che si specificano in termini tecnici di fisiologia. Due esempi a caso: cap. 50, f. 306 (*Somnia significantia caliditatem*): «Constat quando calida est complexio, homo se videt in somniis stuffare, balneare, ad solem stare, incedere per ignes, se igni ostendi [...] et similia»; cap. 55, f. 308 (*Somnia significantia malos humores*): «Quando in corpore sunt mali humores et nimis regnant, homo videt in somniis se ire per loca coenosa, foetidia [...] et similia». Abbiamo qui dunque quasi la stessa forma dei *libri somniorum* (una lista di oggetti visti in sogno con la relativa spiegazione), ma in questo caso il collegamento tra sogno e significato non è più basato sulla metafora, ma ha carattere scientifico.

63. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, I.1.2.5.2.2.5.1, p. 384,26-30,34-37.

64. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 95, art. 6, p. 1488.

La fortuna di queste caratterizzazioni in senso medico è mostrata dalla loro presenza in un'opera di compilazione e, a suo modo, di divulgazione, com'è lo *Speculum Naturale* di Vincenzo di Beauvais, una vera e propria enciclopedia del Medioevo, che tra l'altro, nella prima parte del brano che riportiamo, riprende, *verbum de verbo*, il discorso di Alberto Magno:

Si vero (illud quod cognoscitur in somniis) cognoscitur per causam, tunc est res que causam habet ex parte corporis vel anime. Ex parte corporis quidem sicut quando aliquis videt se in igne vel in parte vel in toto ex eo quod in toto vel in parte in naturali calore calefactus est [...] Aliquis etiam se somniat esse in nive et in aqua et glacie eo quod vel in parte vel in toto aqua nimis infrigidatus est. Et ad hunc modum reducuntur somnia sequentia complexionum hominum sicut quod colerici frequenter somniant se ardere et flegmatici se natere et submergi in aquas. Melancolici autem tetra et obscura et nigra somniant se videre eo quod talis sit dispositio melancolie, et huiusmodi. Ad hunc etiam modum reducuntur somnia illa que sequuntur naturas ciborum; quod enim complexio facit per naturam, hoc cibus facit ex accidente et eo modo sunt somnia secundum naturas infirmitatum⁶⁵.

65. VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum Naturale*, XXVI, cap. 54, p. 317a (*De somniis significativis*). Un altro punto (collegato sotto molti rispetti al rapporto tra i sogni e la scienza medica, rapporto sottolineato con maggior forza e maggior specificità che non in Aristotele) in cui Boezio, pur distaccandosi dallo Stagirita, rimane tuttavia nell'ambito di una tradizione peripatetica, è l'importanza attribuita alla *virtus imaginativa* nel processo di formazione delle *visiones* che appaiono in sogno: «et cum fumi colerici [...] ascendunt ad organum imaginativae virtutis, somniat dormiens [...] etc.» (BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 388,196-197). «Et dico quod huius causa est quod ille vapor [...] ascendens et movens virtutem imaginativam in suo modo diversimode figuratur» (*Ibidem*, p. 389,223-226). Boezio attribuisce alla *imaginativa* una funzione traduttrice dei *motus*, interni o esterni: «et si fit fortis infrigidatio in corpore dormientis [...] cum eam percipit virtus imaginativa, et simul cum hoc aliquando percipit motum, quem facit phantasma ibi prius receptum et in anima conservatum, format idolum istarum rerum coniunctarum modo competentiori quo potest. Hoc est enim ratione virtutis imaginativae, scilicet formare idolum ad imitationem et similitudinem rei, cuius motum percipit» (*Ibidem*, p. 386,138-145). Questa importanza della *imaginativa* e la sua caratterizzazione come facoltà attiva, compositrice di immagini, si ritrova in Averroè: «sepe quoque virtus ymaginativa in vaporibus ad cerebrum elevatis componit formas diversas, sicut sepe facit homo in nubibus, et illas formas, tamquam veras offert in sompno sensui communi [...] Sicque sompnium diversificatur secundum diversitatem formarum compositarum apud ymaginacionem, sicut videmus in infirmis in quibus

Ma allora, davanti alla unanimità di posizioni che fin qui è emersa dalla nostra esposizione, è naturale chiedersi il perché di quelle parole, già prima incontrate, di Alberto Magno «si aliquis inspiciat omnia quae de hoc physice aliqui loquentes dixerunt tantam invenisse diversitatem, quod ipsa diversitas sermonum et difficultatem ostendit materiae»⁶⁶ e chiedersi dove mai «ipsorum Peripateticorum verba in tantum variantur, quod fere a propria secta recedunt»⁶⁷.

Il fatto è che l'unanimità esiste solo (tralasciando le concordanze "aristoteliche" sulla spiegazione di questo o quel fenomeno particolare: qui si parla di una unità di fondo) nell'esigenza metodologica, a cui abbiamo già più volte fatto riferimento, di inquadrare il fenomeno della «divinatio futurorum per somnia» nei canoni della *scientia* aristotelica, cioè, per gli autori di cui ci stiamo occupando, della *scientia tout court*. Il problema, e quindi la *diversitas opinionum*, sorge ad un altro livello: quando, cioè, si discute se il tipo di conoscenza di cui son veicolo i sogni sia effettivamente tale da poter esser disposto nelle coordinate della scienza.

Un problema, questo, che non era stato di Aristotele, e che, nella stessa sua *positio*, dimostra la sensibilità ed il rigore teorico di questi neofiti medievali del Peripato, più aristotelici, *in quibusdam*, dello stesso Stagirita⁶⁸.

vapores resolvuntur ad cerebrum a materia morbi, in quibus vaporibus ymaginativa componit formas terribiles» (AVERROES CORDUBENSIS, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, versio Parisina, pp. 98-99). Per Aristotele invece i sogni consistono fondamentalmente nel prolungamento dei *motus* sensibili (di per sé capaci di rimanere e di esercitare la loro azione anche quando gli oggetti che li avevano provocati non sono più presenti; ARISTOTELES, *De insomniis*, translatio vetus, cap. 1, p. 8 [459a15 ss.] nella *imaginatio* [*Ibidem* (459a5 ss.)]), *motus* che si trasformano in immagini (*Ibidem*, cap. 3, p. 20 [461a25 ss.]). Ma le modificazioni per cui queste immagini appaiono diverse da quelle che realmente dovrebbero essere dipendono da influenze perturbatrici (febbre, passioni [...]: *Ibidem*, pp. 18-20 [460b ss.]) e soprattutto dalla inattività, durante il sonno, della azione discriminatrice di correzione che le facoltà superiori esercitano sui dati offerti da quelle inferiori (*Ibidem*, p. 20 [461a25 ss.]). L'*imaginatio* si limita, in tutto il processo, ad un ruolo puramente passivo; essa rimane, per così dire, semplicemente il "luogo" dei *motus*.

66. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. 1, cap. 1, p. 179a.

67. *Ibidem*, p. 177b.

68. *Ibidem*, p. 178a: «Et hoc ipsum quidem de divinatione dicit Aristoteles, breve quidem est et imperfectum, et habens plurimas dubitationes. Dico autem

I termini della *querelle* si dispongono presso a poco così. Da un lato abbiamo il concetto di “scienza”, ridicibile, come si è visto, a quello di *sylogismus faciens scire*. Ciò significa, per dirla con Alberto, che «*omnis scientiae est proprium quod fiat ex praeexistenti cognitione: quarum unam cognitionem principiorum vocant, alteram praeparationem quae est in nobis, ut dicunt Arabes, quae est acceptio terminorum [...] Sine his duabus numquam accipimus scientiam aliquam intellectivam*»⁶⁹. Qualsiasi conoscenza, cioè, che non sia la *cognitio principiorum*, non può essere una conoscenza immediata, ma deve essere il risultato di una conoscenza precedente, deve inserirsi cioè in una trama di dimostrazioni, di rapporti logici fondati su rapporti, coglibili mediante esperienza, che intercorrono tra le *res*: «*omnis scientia effectus est aut demonstrationis, aut alicujus saltem persuasionis probabilis a ratione perfecta, aut imperfecta probata*»⁷⁰. Dall'altra parte sta la «*cognitio futurorum per somnia*» come un dato inequivocabile ed insopprimibile di esperienza:

Quod [...] aliquam futurorum vel occultorum aliorum somniat significationem, praestat fidem hoc quod plures vel omnes aestimant esse ipsam: est enim hoc non auditus inanis, sed experientiae testimonium, quod vix arbitrar quemquam inveniri hominem qui non de multis futuris praemonitus sit per sui ipsius somnia et quod in veritate de quibusdam sit divinatio non est incredibile: habet hoc etiam quandam rationem⁷¹.

breve, quia carens probatione, sed simplex, et parum philosophiae habens videtur esse narratio, nec species somniorum neque probationem somnii aliquid significandi in se continens. *Imperfectum* autem est, quoniam licet sine magicis et astronomicis non possit esse ars interpretandi somnia [...], tamen solis physicis sufficienter scitur ex quibus et qualibus simulacris consistit somnium de quo debet esse divinatio: et hoc neque ab Aristotele, neque a philosophis quicquam determinatum est. *Plurimas autem dubitationes habet*, quia in incerto relinquitur causa talium somniorum. Nec etiam eius quod dicunt, quod similitudines inspiciens est iudex somniorum, determinavit modum et causam». Come si può notare, nelle ultime parole Alberto stigmatizza quel che di metaforico (e, quindi, di ascientifico) si è infiltrato nella trattazione stessa di Aristotele.

69. *Ibidem*, III, tr. I, cap. 2, p. 179b (*An divinatio somniorum sit an non sit*).

70. *Ibidem*.

71. *Ibidem*, p. 179a.

Ma questa esperienza ci presenta il contenuto conoscitivo dei sogni come completamente staccato da qualsiasi catena sillogistica.

Averroè (e negli stessi termini il problema verrà poi posto da Alberto Magno) lo afferma chiarissimamente nel suo *Compendium*: «manifestum [...] est quod sine omni argumentatione cognoscuntur in sompniis vera, tamquam presencialiter ostensa aut enunciata [...] In sompno [...] ipsas res facit notas sine ali quo medio»⁷². E dà anche la ragione di questa immediatezza:

Dicamus igitur quod sompnia vera enuntiant aliquid esse cuius esse habetur apud nos naturaliter ante istam cognitionem et est in hora cognitionis in maiori parte non ens. Et ista fides quam habemus post ignorantiam non acquiritur ex cognitione precedente neque post cognitionem, sicut cognitio nostra ex propositionibus. Declaratum est enim in *Posterioribus* quod cognitionem creditam et intellectam antecedunt duo modi cognitionis, scilicet agens et preparans. Sed manifestum est quod istam cognitionem que acquiritur in sompno non antecedit modus agens⁷³.

La ragione della “immediatezza” conoscitiva offerta dai sogni sta dunque, si può dire, nella loro stessa costituzione, nel fatto cioè che essi predicono dei futuri contingenti, che l’uomo non può inquadrare in nessun “regime” discorsivo: «et ista individua futura non possunt sciri a nobis per argumentationem [...] quia ille cause non sunt determinati esse apud nos, licet in se sint determinati esse»⁷⁴. Dunque, constatata questa irriducibilità della *cognitio somnialis* alla trama sillogistica della *scientia*, i nostri peripatetici si trovano di fronte ad un dilemma: «sumus igitur inter duo, quod autem videlicet dicamus quod non sit aliqua scientia divinationis, et tunc contradiceremus esperti ab omnibus vel pluribus: aut dicemus talem scientiam esse, et tunc dicemus non habere aliquam scientiam cujus in nobis nulla sunt principia [...], quod est impossibile»⁷⁵. E da questo dilemma, puntua-

72. AVERROES CORDUBENSIS, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, versio Parisina, pp. 104-105.

73. *Ibidem*, versio Vulgata, p. 100.

74. *Ibidem*, p. 108.

75. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. 1, cap. 2, p. 180a.

lizza ancora Alberto, nascono le *dissensiones*: «cum nullam rationabilem causam invenire possimus istius conjecturationis et divinationis, incipimus discordare et dicimus non esse divinationem»⁷⁶.

Ma sia in Averroè che in Alberto il dato *experientia* non si lascia cancellare; semmai, come vedremo, ad esser lasciato cadere è proprio il concetto di “scienza”:

His autem habitis, oportet praeinductam solvere disputationem sequendo experta in nobis ipsis, et relinquendo pro constanti in somniis esse futurorum frequenter et occultorum aliorum divinationem ex quacumque causa sit illa: quia de hoc inferius quaeremus [...] et quaecumque causa sit, per experta dicimus in somniis esse divinationem⁷⁷.

Dicamus igitur quod istarum comprehensionum quedam dicuntur sompna et quedam divinationes [...] Et quidam homines negant ista et dicunt ea accidere casu. Sed negare ea est negare sensata et maxime negare vera sompna. Nullus enim homo est qui non viderit sompnum quod enuntiaverit sibi aliquod futurum. Et cum homo experimentaverit hoc multotiens videbit quod hoc non accidit casu, sed essentialiter⁷⁸.

76. *Ibidem*, p. 179a. Del resto (e così, dopo un sufficiente chiarimento dei termini della questione, rettifichiamo, specificando meglio, quanto detto all’inizio sulla non aristotelicità della *positio problematis*) questo carattere problematico della *divinatio per somnum* che insieme «neque contempnere ydoneum est neque suaderi» è avvertito, sempre in termini meno “aristotelici” anche da Aristotele: «de divinatione vero que in sompniis fit [...] neque contempnere ydoneum [...] aliquam significationem sompna prestat fidem tanquam ab experientia dictum; et quod de quibusdam fit divinatio in sompniis non incredibile: habet enim aliquam rationem, ideo et de aliis sompniis similiter utique quis arbitretur. Nullam vero rationabilem causam videre, secundum quam utique fiat, hoc decredere facit: nam deum quidem esse mittentem fatuis et non optimis et prudentissimis set quibuslibet mittere inconveniens. Ablata vero que a deo est causa nulla aliarum conveniens videtur esse causa: de hiis enim que secus Hercules columpnas vel que in Boristene providere aliqua, supra nostram esse videtur [...] prudentiam» (ARISTOTELES, *De divinatione per somnum*, translatio vetus, cap. I, p. 32 [462b12-25]).

77. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 4, p. 181b.

78. AVERROES CORDUBENSIS, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, versio Vulgata, p. 94.

Ma bisogna appunto dare una causa di queste stranissime *cognitiones sine medio*. Il fatto stesso che esse per loro costituzione non si inseriscano in un insieme di *probationes* a carattere deduttivo e discorsivo, costringe a porre un *modus dationis* che sia al di fuori della normale *via experimentalis* della scienza e di ogni conoscenza umana secondo Aristotele, a porre un rapporto diretto ed immediato tra l'intelletto che riceve ed un *agens* esterno che dà. Consideriamo la soluzione di Averroè:

Et quia ista cognitio est acquisita post ignorantiam [...] et sine aliqua cognitione antecedenti, manifestum est quod eodem modo acquiritur sicut prime propositiones [...] et [...] necesse est ut agens eas sit idem et eiusdem generis. Et quia omne quod exit de potentia in actum habet agens quod est de genere illius rei quod exit de potentia in actum, necesse est ut faciens istam cognitionem sit intellectus in actu⁷⁹.

L'assimilazione della conoscenza *somnialis* a quella delle *primae propositiones* ed il conseguente intervento dell'*intellectus agens* (che, come tutti sanno, per il Commentatore è una sostanza separata dai singoli individui) costituiscono una soluzione del problema, per così dire, peculiare ad Averroè, inquadrandosi perfettamente nell'insieme delle sue posizioni dottrinali; e se consideriamo la spiegazione dei sogni sotto questo angolo visuale, di un averroismo *stricto sensu*, dobbiamo riconoscere che Alberto Magno non è d'accordo con il pensatore arabo⁸⁰.

Alberto ed Averroè possono benissimo invece essere accostati per quel che riguarda i termini generali della soluzione. Da un lato l'intelletto, dall'altro una *forma informans*, un *movens* che opera una *revelatio*: «videtur mihi esse dicendum quod talia omnia de quibus est somnium, praecipue sunt contingentia de futuro [...] Si igitur praefigurantur, oportet quod hoc fiat per aliquam influentiam su-

79. *Ibidem*, versio Vulgata, p. 101.

80. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. 1, cap. 7, p. 187a (*Et est digressio declarans quae sunt de opinione Averrois, Alfarabi, Isaac, et de improbatione ejusdem*): «Sic non convenienter videtur esse dictum, quod anima illustretur splendore formarum ab intelligentia agente separata».

periorum»⁸¹. Questa *revelatio* da parte di una *influentia superiorum* avviene sì attraverso la mediazione dei *phantasmata*, sia *propria* che *metaphorica* (Alberto nega che la *visio* avvenga *sine medio corporali*, perché «umquam invenimus probatum per philosophiam, quod intelligentia simpliciter per se physice aliquid agat vel causet»⁸²), ma, dal punto di vista epistemologico, sempre *sine medio*.

In ogni modo il rapporto è, come nel Commentatore, tra l'anima intellettiva ed un *dator* esterno ad essa; è una *illustratio*, che può esser più o meno accolta e compresa:

Quando [...] intelligentia est cum metaphoricis symbolis, tunc pro certo afficit forma influxa animam sensibilem et illustratio tetigit intellectum [...] sed tamen non est tanta vis intellecti per vinculum sensuum et animae quod in toto elevet ipsum intellectus, et ordinet conceptum eius per species proprias. Quando autem est somnium ut res ipsa, tunc minus fuit vinculum animae [...] et ideo tunc intellectus [...] abstraxit formas et species proprias a phantasmatibus et ordinavit eas sub proprio et perfecto conceptu rationis qui dicit hoc vel illud esse futurum⁸³.

Insomma i sogni *futura praeostendentes* sono causati dalle «formae caelitus evectae ad nos», che «corpora nostra tangentes, fortissime movent, et suas imprimunt virtutes [...] et percipiuntur motus sicut

81. *Ibidem*, III, tr. I, cap. 4, pp. 182.

82. *Ibidem*, III, tr. I, cap. 8, p. 188b (*Et est digressio declarans opinionem Stoicorum, et de improbatione eorumdem*).

83. *Ibidem*, III, tr. I, cap. 4, p. 183a. Come si noterà, Alberto è costretto, accettato il carattere della *cognitio somnialis* come *cognitio sine medio*, a far di nuovo ricorso al carattere metaforico di questa conoscenza. Egli tenta di dare una spiegazione scientifica di questo fatto: «si [...] ponamus necessariam esse revelationem tam ex parte moventis quam ex parte eius quod movetur, oportet necessario quod fiat imaginibus, formis et sensibilibus. Si autem quaeritur quare non fit per sensibilia et imaginabilia propria, cum lucidius et compendiosius sciretur ex propriis quam metaphoricis, videtur mihi esse dicendum quod [...] omnia de quibus est somnium [...] non sunt in se antequam fiant, nec etiam habent causam stantem et ordinatam, propter quod nec similitudine propria suae essentiae [...] fieri possunt in anima, praecipue cum omnes similitudines quae sunt in anima fiant per abstractionem a rebus. Si igitur praefiguntur, oportet [...] simulacro alieno, non proprio [...] alienum autem phantasma non ostendit nisi per metaphoras» (*Ibidem*, pp. 181-182).

patiens percipit motus passionis, licet non moveat ut passio, sed potius ut signum et quaedam causa futurorum»⁸⁴. L'unica differenza rispetto ad Averroè è che la *forma*, il *dator somniorum* non è l'intelletto agente, ma qualcosa come la *forma unitatis* della *machina mundi*:

Forma ordinis, quia cum multa sint ordinata ad hoc quod fiant in effectu ipso, omnia illa informat sicut ars informat instrumenta ad agendum [...] quasi formalis et agens [...] omnium formarum inferiorum, eo quod omnes virtutes materiae sibi instrumentaliter deserviunt [...] et omnia alia virtute ipsius agunt quicquid agunt⁸⁵.

È evidente che a questo punto il sogno viene a configurarsi come uno stato conoscitivo del tutto particolare. Averroè lo afferma esplicitamente: «et est manifestum quod ista comprehensio non est in maiori parte nisi in rebus futuris, cuius comprehensio proprie est in virtutibus cogitativis particularibus»⁸⁶. Stato particolare che è anche un modo di conoscenza privilegiato, superiore al modo stesso di conoscenza dei primi principi:

He due dationes sunt eiusdem generis. Sed tamen differunt quia in cognitionibus universalibus dat (*scil.* intellectus agens) principia universalia facientia cognitionem illius quod erat ignotum, hic autem in sompno dat cognitionem rei ignote sine medio [...] et universaliter iste modus dationis valde est nobilis et attribuitur principio nobiliori, scilicet principio voluntatis. Immo, est a re divina et a perfecta sollicitudine circa homines. Et quia prophetia intrat hunc modum dationis, attribuitur Deo et rebus divinis, scilicet angelis [...] ergo [...] dicamus quod [...] dator illius cognitionis est intellectus liberatus a materia⁸⁷.

Proprio in questo rapporto privilegiato ed unico tra l'intelletto e la *res divina*, in qualunque modo essa si voglia definire⁸⁸, si vanifica

84. *Ibidem*, III, tr. I, cap. 9, p. 190a.

85. *Ibidem*, III, tr. I, cap. 11, p. 193b (*Et est digressio declarans qualis sit forma illa*).

86. AVERROES CORDUBENSIS, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, versio Vulgata, pp. 120-121.

87. *Ibidem*, versio Vulgata, pp. 101-103.

88. Una riprova di questo carattere "divino" in senso lato della conoscenza che si ha per mezzo dei sogni è data dal fatto che, sia in Averroè che in Alberto Magno,

ogni concetto di scienza *sylogismus faciens scire*⁸⁹. Rimane piuttosto una forma di scienza del tutto diversa, se non opposta; poiché il “privilegio” sta nel fatto che, durante il sogno, l’anima è *magis spiritualis*⁹⁰ e l’uomo è *aversus a sensibus*⁹¹; quanto più il *somniator* riuscirà a conseguire una *elongatio a sensibus*, tanto più potrà conoscere perfettamente il futuro:

Uni autem individuo datur huiusmodi noticia et non alio, propter vehemenciam cognicionis eius et ipsius sollicitudinem in rebus divinis et elongacionem sui a rebus bestialibus, que partem anime per quam sapit et intelligit, brutalitati sensitive submittit. Talis enim, quasi spoliatus corpore, fere essencialiter Deo coniungitur et sepe fit par intelligenciis separatis et comprehendit ea que non potest exprimere per sermonem quia sunt tante altitudinis quod in eorum narratione deficit sermo sicut accidit beato Paulo in raptu suo⁹².

E Alberto Magno, a sua volta, spiega:

i sogni son sempre considerati insieme alle *visiones* ed alle *prophetiae*, con cui costituiscono, pur nella reciproca diversità, una classe comune di fenomeni: «et post determinandum est de natura sompniorum et, quod est sui generis, de comprehensionibus divinis que non acquiruntur per acquisitionem hominis. Dicamus igitur quod istarum comprehensionum quedam dicuntur sompnia, quedam divinationes et quedam prophetie» (AVERROES CORDUBENSIS, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, Versio Vulgata, p. 94). Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 3, pp. 180b-181b (*Et est digressio declarans de distinctione visionis et prophetie et somnii*).

89. Al massimo torna in onore l’antica scienza interpretativa per via di metafore, necessaria per scoprire che cosa di reale si nasconde sotto un *modus dationis* che nella maggioranza dei casi si effettua mediante *phantasmata aliena*. AVERROES CORDUBENSIS, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, versio Vulgata, pp. 116-117: «Interpretator autem est homo qui habet animam paratam naturaliter ad distinguendum similitudines universales omnibus gentibus et similitudines proprias cuilibet genti».

90. *Ibidem*, versio Vulgata, pp. 113-114: «Quare vero ista comprehensio est propria sompni est quia anima est una in subiecto et multa secundum virtutes [...] Et quando anima otatur secundum aliquod genus istorum aut aliquam speciem, vigorabitur alia species. Et cum ita sit necesse ut actio virtutum ymaginatarum in sompno sit perfecta et magis spiritualis; anima enim in sompno fecit otari sensus extrinsecos et instrumenta eorum, et revertebatur ad sensum interiore».

91. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 10, p. 190b (*Et est digressio declarans modos quibus haec forma movet videntem aversum a sensibus*).

92. AVERROES CORDUBENSIS, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, versio Vulgata, p. 113.

Oportet enim per studium longum et honestos mores et ordinationes affectuum animam ab exterioribus ad interiora revocare et claudere vias ne tumultus sensibilibus qui est in vigilia animam extrahat ad exteriora; et si hoc iam multo tempore factum, ita quod iam evanuerint simulachra accepta per sensus et passiones animam pertrahentes ad alia, tunc divinatio certior erit, et haec est causa quod Hermes et alii quidam divinationi studentes in antris deserti absconditi iacuerunt⁹³.

Dunque, *ex parte somniantis*, se non c'è e non ci può essere una *cognitio agens*, c'è una *cognitio praeparans*, una scienza che si presenta in forma di ascesi che aiuti a porsi nelle disposizioni migliori di fronte alla intelligenza separata o alla *forma universalis* che dà all'uomo, attraverso i sogni, la conoscenza del futuro. E che si tratti di una vera e propria ascesi è dimostrato dalla constatazione, fatta da Alberto Magno, che al termine di essa c'è la perfetta beatitudine:

Si autem studuerit virtuti intellectivae maxime et scientiis et solitudini et liberaverit animam a curis saeculi et aliena non curiose investigaverit, sed potius se intra seipsum reclusit et dederit operam scientiis aliis in quibus multum abstrahitur intellectus, tunc absque dubio de facili manifestabitur ei pulchritudo caelestis in omnibus his quae ab orbe fluunt ad regimen eorum quae generantur et corrumpuntur. Et hoc est quod dixit Ptolemeus in disciplina proverbiorum: "Excellentior in hominibus est qui non curat in cuius manu sit mundus; excellens enim et altus inter homines est qui tale fastigium intellectus et imaginationis per naturam est adeptus: et ille ad actus prophetiae devenitur si curas abiciit, et circa mundana nihil prorsus cogitat gaudento vel tristando, aut timendo vel sperando: ille enim non curat in cuius manu sit mundus"⁹⁴.

È chiaro che a questo punto siamo ormai lontani da quello stato di sogno, che, nella sua concretezza fisiologica, era stato illustrato da Aristotele nell'opuscolo dei *Parva Naturalia*. Il sogno, anzi, è una frattura privilegiata, potremo dire, nella trama compatta della

93. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 5, p. 184a (*Et est digressio declarans dispositiones naturales ad prophetandum et somniandum*).

94. *Ibidem*, III, tr. I, cap. 12, p. 195b (*Et est digressio declarans qualiter sit aliquis propheta secundum naturam*).

natura, della organicità e delle leggi che la regolano, una frattura attraverso la quale possiamo raggiungere la pienezza del rapporto conoscitivo con la *forma universalis*, con la *forma mundi*, cogliendo in maniera intuitiva (e, potremmo aggiungere, necessaria) tutto ciò che «fluit ad regimen eorum quae generantur et corrumpuntur», senza bisogno di ricorrere ad una scienza discorsiva, in cui gran parte ha il concetto di *probabilitas*.

Torniamo ora a Boezio di Dacia. Dopo questa lunga ma non inutile puntualizzazione del pensiero di Averroè e di quello di Alberto Magno (e sul problema dei sogni il filosofo domenicano assume posizioni strettamente affini a quelle del pagano *Commentator*), siamo in grado di apprezzare meglio il vigore e la rigosità della soluzione del nostro filosofo.

Anche Boezio organizza il problema nei medesimi termini: pone da un lato il fatto d'esperienza della *divinatio per somnum*, dall'altro il concetto di "scienza", definita come in Alberto «effectus rationis certae vel probabilis», un modo di conoscenza per cui «quidquid scimus, aut addiscentes aut invenientes scimus».

Anche a lui si presenta il dilemma derivante dal contrasto tra una *scientia* così rigorosamente ed aristotelicamente caratterizzata, ed un contenuto di esperienza che sembra irriducibile a quel tipo di conoscenza scientifica:

Primo quaero, utrum scientia somnialis sit possibilis, sive utrum homo per somnia sua possit habere cognitionem futurorum eventuum. Et videtur primo quod non. Scientia in nobis est effectus rationis certae vel probabilis. Sed nec est ratio certe nec probabilis, quod aliquis somnians lunae exaltationem in caelo debeat consequi augmentum famae suae [...] sicut dixerunt antiqui philosophi divinatores somniorum. [...] Praeterea: Quidquid scimus, aut addiscentes aut invenientes scimus. Dormiens per somnium suum non acquirit scientiam futurorum per inventionem, tunc enim non vacat speculationi rerum, nec per doctrinam, non enim tunc vacat doctrinae, ut de se patet. Ergo et cetera. Oppositum tamen videtur: quia vix est homo, cui non est factum somnium alicuius futuri significativum, ut quilibet in se experitur⁹⁵.

95. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, pp. 382,39-383,68.

Già nella risposta al problema, però, vi è *in nuce* tutto il distacco di Boezio dall'impostazione di Averroè e di Alberto: «dicendum est quod scientia somnialis [...] est possibilis»⁹⁶.

L'accento è messo non tanto sulla esperienza immediata «ex quacumque causa sit illa», ma proprio sulla possibilità di organizzare questa esperienza in maniera scientifica, per quanto essa vi appaia refrattaria. Per prima cosa Boezio distrugge il pregiudizio che sta alla base di questo apparente contrasto tra esperienza *somnialis* e *scientia*: la conoscenza del futuro che si ha attraverso i sogni non può essere di per sé *in ratione futuri* e quindi *sine medio*, come era stata convinzione di Averroè e di Alberto.

Analizzando infatti dall'interno, negli elementi che la compongono, questa forma di conoscenza, dobbiamo notare che:

Somniorum omnium, quae apparent nobis dormientibus, quaedam sunt in nobis per phantasmata in vigilia recepta et in anima nostra conservata, quaedam autem fiunt in nobis per idola, quae format imaginatio in nobis dormientibus apud passiones animae vel corporis. Sed [...] phantasma non facit cognitionem alicuius, nisi in ratione praesentis [...] imaginatio non cognoscit aliquid in ratione futuri; ergo idolum quod format in nobis dormientibus non est alicuius in ratione futuri⁹⁷.

Cioè, nella previsione del futuro, l'avvenimento non è dato in maniera immediata, ma sempre, vedremo poi come, attraverso la mediazione di una conoscenza che è *in ratione praesentis*.

Anzi, quei sogni il cui contenuto corrisponde *sine medio* ad una realtà esterna (i «*somnia ut res ipsae*») sono proprio quelli che «*nulum ordinem habent ad eventum futurorum*», sono i sogni

96. *Ibidem*, p. 383,70-71.

97. *Ibidem*, p. 382,49-383,58. Niente di più lontano, come si vede, dalle affermazioni di Averroè che abbiamo sopra riportato: «dicamus igitur quod somnia vera enuntiant aliquid esse cuius esse habetur apud nos naturaliter ante istam cognitionem et est in hora cognitionis in maiori parte non ens». Affermazioni riecheggiate (vedi nota 83, p. 101) dalle parole di Alberto: «Videtur mihi esse dicendum quod [...] omnia de quibus est somnium [...] non sunt in se antequam fiant, propter quod nec similitudine propria suae essentiae [...] fieri possunt in anima».

per [quae] non est possibile divinare de futuris, respectu quorum sunt accidentia. [...] et per talia somnia maxime contingit decipi, quia videns tale somnium cum expergescit aliquando videt illam rem, cuius phantasma in somno vidit, et credit quod iam videt illam rem, propter hoc quod in somno apparuit ei eius phantasma, cum tamen non sit ita, ut de se patet [...] Per ista ergo somnia non contingit de futuris divinare, sed per ea fit deceptio, et causa huius dicta est⁹⁸.

Quali sono allora i sogni «per quae possunt sciri futura»? Sono i sogni che «sunt signa futurorum»⁹⁹. Questi sogni possono essere causati in noi sia da una causa *exterior*, sia da una causa *interior*, *ex parte nostra*, ma in ogni caso la loro peculiarità (ed in questo sta, come vedremo, la loro “capacità” di esser legittimamente messi in rapporto con gli avvenimenti futuri) è data dal loro intimo collegamento con le nostre condizioni corporee; essi infatti sono collegati intimamente con la teoria dei *motus*, cui abbiamo accennato, parlando della dipendenza del *De somniis* dal *De somno et vigilia* aristotelico; ed i *motus*, a loro volta cause dei sogni, si specificano senza ombra di dubbio come effetto sensibile di cause naturali, inserite nel «regimen eorum quae generantur et corrumpuntur». Sono la «calefactio magna vel modica» che «fit in corpore», la *infrigidatio* che può essere causata «ex aliqua constellatione quae alterat medium usque ad corpus dormientis» e muove la *virtus imaginativa*¹⁰⁰.

98. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 384,85-385,115. È da notare a questo proposito che Alberto Magno (ed in questo sarebbe coerentissimo con il suo modo di impostare e di risolvere il problema) sembra negare l'esistenza di sogni che si rapportano al futuro solo *per accidens*, contraddicendo consapevolmente ad Aristotele: «ad hoc autem (cioè all'obiezione che molti sogni prefigurano cose che hanno come causa la volontà e non la natura e che quindi non possono derivare da cause naturali) Aristoteles videtur dicere quod talia sunt per accidens, eo quod somnium neque per simulachrum causae neque per simulachrum signi praeostendit illud. Sed haec responsio mihi nulla videtur: quia, si ita esset [...] non posset haberi ars aliqua talia somnia interpretandi; id enim quod est communiter accidens non est terminabile per artem, quia infinitum est. Nos autem experti sumus veritatem esse in arte interpretandi omnia» (ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 8, pp. 188-189).

99. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, p. 386,130.

100. *Ibidem*, p. 386,133-145.

I sogni di questo tipo sono appunto quelli attraverso i quali si può conoscere il futuro e ai quali Boezio dedica la parte centrale del suo opuscolo.

Perché questo? La *scientia somnialis*, per aver diritto di fregiarsi di questo nome, deve consistere, come ogni altra scienza, non di conoscenze immediate e di ordine intuitivo, ma di una trama di *consequentiae*, di cui ognuna da un lato è effetto, dall'altro è principio e garanzia di dimostrazione o almeno di *persuasio probabilis*; ma questo è possibile solo se la realtà che la scienza organizza conoscitivamente è essa stessa organizzata secondo rapporti, solo se anche tra le *res* esiste una trama di dipendenze. Il processo epistemologico di ordine sillogistico è fondato in *rerum natura* su un processo "fisico" di cause e di effetti.

Ora, i sogni che hanno cause naturali e sono manifestazioni di effetti naturali nel corpo del dormiente si presentano come gli unici che si trovano inseriti in una serie di rapporti di questo tipo¹⁰¹:

Et si fit fortis infrigidatio in corpore dormientis [...] cum eam percipit virtus imaginativa [...] format idolum [...] modo competentiori quo potest [...] et tunc somniat dormiens se ambulare per nives et cetera. Expergefactus autem quantum est ex parte ipsius somnii, nisi ignorantia somniantis hoc impediat, potest cognoscere praesentem passionem corporis, ad quam sequebatur forma somnialis, quia per effectum possibile est coniecturare de causa. Et per passionem quam cognovit per somnium potest etiam cognoscere constellationem vel aliquid aliud, ex quo illa passio causabatur, propter eandem rationem. Et quia illa passio corporis, ad quam sequebatur forma somnialis, potest esse causa alicuius futuri effectus in corpore, sicut sanitatis vel infirmitatis, ideo per illam passionem potest somnians cognoscere futuros effectus, quam cognovit per somnium. Ergo per somnium potest futura cognoscere, quorum illa passio est causa¹⁰².

101. C'è un'altra categoria di sogni, oltre a quelli che sono manifestazioni di affezioni organiche, che rientra nella catena delle cause e degli effetti, e che quindi in qualche modo è veicolo della *cognitio futurorum*: i sogni che sono *causa futurorum* (ed abbiamo già visto in che senso sia da intendersi questa loro causalità). Essi però costituiscono una categoria particolarissima, ristretta alle realtà «quae sunt agibiles a nobis». *Ibidem*, p. 385, 119-129.

102. *Ibidem*, pp. 386, 138-387, 158.

La conoscenza dei *futura* attraverso i sogni non è dunque «cognitio in quantum sunt in seipsis», come pensavano Averroè e Alberto, ma «secundum quod sunt in suis causis», cioè «futura [...] in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione [...] sicut medicus praecognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus [...] praecognoverunt»¹⁰³.

E come glossa finale a questa riduzione della conoscenza del futuro a conoscenza scientifica sono estremamente significative le parole di Tommaso: «est dicendum [...] quod praecognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem»¹⁰⁴.

Dunque all'obiezione che non può esistere *scientia somnialis*, almeno nell'accezione comune del termine *scientia* perché «quidquid scimus, aut addiscentes aut invenientes scimus» («addiscentes vacando doctrinae», «invenientes, vacando speculationi rerum»), Boezio risponde che la conoscenza del futuro che si ha mediante i sogni è completamente risolvibile in un ordine, in cui la previsione del futuro si specifica come abilità diagnostica, ed è previsione scientifica perché si fonda sull'ordine naturale delle cause e degli effetti; è completamente risolvibile, insomma, nella scienza medica (ora, dunque, comprendiamo l'importanza dell'uso, così abbondante nel *De somniis*, di termini e di classificazioni mediche *stricto sensu*: conoscere i sintomi di certe affezioni organiche è, in questo inquadramento dei sogni, altrettanto importante che, nelle vecchie interpretazioni, conoscere le «similitudines rerum et somniorum»). E la scienza medica è un caso particolare della *speculatio rerum*, della *scientia naturalis*. Il sogno dunque è perfettamente integrato, da un lato, nel «regimen eorum quae generantur et corrumpuntur», e, dall'altro, nella nostra scienza discorsiva ed *experimentalis*, che non possediamo come una cosa che ci viene data, ma che dobbiamo *acquirere*, e le cui conclusioni non si possono mai dire *certe simpliciter*:

103. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 172, art. I, p. 1752 (*Utrum prophetia possit esse naturalis*).

104. *Ibidem*.

Cum tamen et causae illae et per consequens conclusiones illae aliter se possunt habere, cum causae illae natae sunt recipere impedimentum, ideo non intendunt physici tales conclusiones simpliciter demonstrare¹⁰⁵.

Et [multi] credunt physicos velle simpliciter demonstrare conclusiones aliquas, cum demonstrant eas per causas respectu quarum sive ex quarum suppositione impossibile est illas conclusiones aliter se habere¹⁰⁶.

Nessun carattere privilegiato, dunque, nessuna *abstractio a sensibus*; anzi, se il sogno non fosse saldamente radicato in *potencia materiae*, non ci sarebbe nessuna possibilità di conoscere il futuro; e tutti i sogni che sembrano emanciparsi dalla sfera della organicità e predire il futuro *presencialiter* sono in realtà dei fatti accidentali e casuali.

La divergenza tra questa posizione e la mistica più o meno naturalistica di Averroè e di Alberto Magno risulta chiara da tutta l'esposizione; ma essa sarà ancor più evidente se riflettiamo che per il *Commentator* esistono bensì i sogni descritti da Boezio, ma sono i sogni falsi:

De causis vero sompniorum falsorum dicendum est. Et ista sompnia universaliter sunt a duabus causis, quarum una est ab actione virtutis ymaginative apud sompnium in passionibus remanentibus in sensu communi de sensibilibus extrinsecis et ab actionibus istius virtutis in intentionibus depositis in virtute rememorativa et cogitativa de illis rebus sensibilibus [...] Causa autem secunda est desyderium naturale anime: anima enim bruta, quando desyderaverit aliquid esse aut non esse, innata est facere similitudinem forme illius rei desyderate [...] et presentare idolum illius rei¹⁰⁷.

E Alberto, nel cap.10 del tr. 1 del suo *De somno et vigilia* («Et est digressio declarans modos quibus haec forma movet videntem aver-

105. BOETHIUS DE DACIA, *De somniis*, pp. 387, 180-388, 184.

106. *Ibidem*, p. 387, 177-180.

107. AVERROES CORDUBENSIS, *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, versio Vulgata, pp. 123-124. Naturalmente Averroè, pur accennando che questi sogni «significant apud medicos dominium humorum in corpore» (*Ibidem*), non parla affatto di una possibilità di conoscere, per mezzo loro, il futuro.

sum a sensibus»), descrivendo i tredici modi, disposti in progressione, partendo dai più confusi intellettualmente fino ai più chiari, afferma chiaramente che negli ultimi sei “modi” la *visio* si è completamente staccata dalle condizioni organiche del sogno, e tuttavia essa avviene anche nella veglia, perché «forma caelestis est adeo fortis quod movet in vigilia aversum a sensibus et retrahentem sensus intra se»¹⁰⁸.

Possiamo dunque concludere questa esposizione con una notazione di carattere generale: in un argomento a prima vista di secondaria importanza nell'insieme del “sistema” peripatetico, ma che in realtà si è rivelato tale da mettere in crisi l'adesione all'ossatura stessa di questo sistema, Boezio rimane fedelmente ed insieme originariamente aristotelico; seguace convinto della *via experimentalis*, con i suoi limiti conoscitivi, ma insieme con la sua scientificità, proprio là dove il *Commentator* stesso è suggestionato da dottrine non certo correlate con «la méthode biologique»¹⁰⁹ dello Stagirita. La constatazione di questa rigorosa e geniale fedeltà ai metodi nella *scientia naturalis* non sarà inutile, credo, per una miglior comprensione delle altre opere di Boezio di Dacia, e forse potrà gettare qualche luce anche sulla peculiare fruizione dei testi aristotelici nella *Facultas Artium* di Parigi. Semplicemente *recitatores Aristotelis* i maestri di quella facoltà? Questo breve ma succoso opuscolo del nostro filosofo danese sembrerebbe far sorgere proficui dubbi al riguardo.

108. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cap. 10, p. 193a. Nel *Tractatus secundus* dell'opera citata (*De causis somniorum in nobis*), al cap. 1 (*Quae secundum rationem causae aut signa sunt in nobis quantum ad dispositiones corporis*), Alberto tratta sì dei sogni che Boezio pone alla base della *cognitio futurorum*, ma, a parte che in questo secondo trattato molto verisimilmente il filosofo domenicano si limita ad una esposizione alquanto impersonale di Aristotele (il *Tractatus secundus* si apre infatti con: «omnibus quae praemittenda erant executis, ad sententiam Aristotelis revertamur»), in ogni caso sogni del genere non hanno niente a che vedere con la conoscenza del futuro: «sic igitur quaedam somnia ab his quae in corpore sunt passionibus et dispositionibus causantur et ipsa nihil aliud quam talia in corpore existentia significant» (*Ibidem*, III, tr. 2, cap. 1, p. 198b).

109. É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1951, p. 199.



Le *Quaestiones de anima separata* di Matteo d'Acquasparta

Nell'apparato critico della *quaestio* 4 «De cognitione animae separatae, utrum anima separata acquirat aliquam cognitionem ab inferioribus», gli editori di Quaracchi hanno già individuato il bersaglio polemico fondamentale di Matteo, e cioè Tommaso d'Aquino¹. Tommaso si è occupato del problema in vari luoghi, lungo tutta la sua produzione teologica senza mai modificare in modo sostanziale la sua posizione². Il tema del modo con cui l'anima conosce dopo la sua separazione dal corpo era un *locus theologicus* abbastanza recente. Collegato alla *distinctio* 50 del IV libro delle *Sentenze* nel commento di Bonaventura, esso è ancora assente in quello di Alberto Magno; la *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere, la *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre, così come la *Glossa* di Alessandro di Hales e la *Summa Halensis* non vi fanno cenno. Per l'Aquinate, però, si trattava di un problema non del tutto periferico, perché metteva in qualche modo in difficoltà proprio i capisaldi della sua

1. Cfr. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, in ID., *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, PP. Collegii S. Bonaventurae (edd.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1959 (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, 18), pp. 3-176.

2. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super IV librum Sententiarum*, dd. 23-50, cura et studio fratrum praedicatorum, Lethielleux, Parisiis 1947, d. 50, q. 1, artt. 1-4, pp. 553-562; ID., *Summa Theologiae*, I, q. 89, artt. 1-8, pp. 430-437; ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XXII 1/1, 2/1, 2/2, 3/1, editio Leonina, Roma 1970-1973, q. 19, artt. 1-2, pp. 561-569; ID., *Quaestiones disputatae de anima*, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XXIV 1, editio Leonina, Romae 1996, q. 15, pp. 130-139.

“nuova” gnoseologia; nuova, dico, per il suo aristotelismo rigoroso che rifiuta ogni compromesso con qualsiasi forma anche mitigata della teoria platonica sui rapporti tra conoscenza intellettuale e conoscenza sensibile. Tommaso stesso nota che per chi segue l’opinione di Platone, secondo cui «anima non indiget sensibilibus ad intelligendum secundum suam naturam, sed per accidens» o quella più moderata di Avicenna secondo cui «a sensibilibus non accipimus scientiam, sed sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde», la questione è già risolta o comunque non presenta grandi difficoltà («quaestio facilis et absoluta est», «quaestio parum difficultatis habet»). Infatti, tolto il corpo ed i sensi, l’anima o di per sé «erit vigil et expedita ad omnia intelligenda» (nel caso di Platone) o, sempre di per sé, potrà rivolgersi verso l’intelligenza separata ed agente per riceverne direttamente le *species intelligibiles* (nel caso di Avicenna). Per chi invece sostiene che le facoltà sensibili sono necessarie all’atto di inteliezione in quanto rappresentano all’anima intellettiva il proprio oggetto (i *phantasmata*, della cui mediazione l’intelletto umano non può fare a meno neppure nei *raptus* e nelle visioni) Tommaso confessa che «iam difficilius est videre quomodo anima separata intelligere possit»³.

La soluzione consisterà nell’attribuire all’anima dopo la morte un tipo di conoscenza analogo a quello degli angeli. Il tema della conoscenza angelica aveva una storia molto più antica, che parte da quei capitoli del *De Genesi ad litteram* in cui Agostino interpreta i termini *lux*, *vespera* e *mane* (cfr. Gn 1, 3-5) come riferentisi ai due modi con cui gli angeli conoscono le cose: «in Verbo et in naturis propriis»⁴. Il tema non entra nelle *Sentenze* del Lombardo, ma le *Summae* della prima metà del XIII secolo ne trattano ampiamente. Guglielmo di Auxerre, per esempio, gli dedica il trattato VI del secondo libro della *Summa Aurea* e Filippo il Cancelliere ne parla nella *quaestio* IV del trattato «De bono naturae intellectualis crea-

3. ID., *Quaestiones disputatae de anima*, q. 15, resp. (corpus), p. 136,360.

4. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, I. Zycha (ed.), F. Tempisky, Praeg-Vindobonae – G. Freytag, Lipsiae 1894 (CSEL XXVIII 1), IV, 22-49, pp. 35-105.

turae» della *Summa de bono*⁵. Anche Alessandro di Hales affronta il tema della conoscenza angelica nelle sue glosse sulle *Sentenze* e questo spiega forse il fatto che sia Alberto che Bonaventura e Tommaso inseriscono la discussione del problema nei loro commenti al secondo libro del Lombardo. Proprio con Alessandro e Filippo si definiscono alcuni termini della questione. Il primo sostiene che gli angeli non hanno bisogno di *species*, ma *seipsis cognoscunt*; la tesi verrà ripresa e più ampiamente argomentata dalla *Summa Halensis*. Viceversa il secondo imposta il problema dando già per scontato che l'angelo conosca attraverso *species*. La posizione del Cancelliere sarà unanimemente accolta dai *magistri* seguenti. Come preciserà Bonaventura in modo piuttosto brusco: «omnes qui aliquid intellexerunt, hoc posuerunt, quod angelus cognoscit res creatas per species». «Cognoscere rem omnino per seipsum – infatti – est solius illius qui est actus purus et perfectissimus»⁶. Raggiunto l'accordo su questo punto rimaneva naturalmente aperta la questione dell'origi-

5. Cfr. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, N. Wicki (ed.), A. Francke, Bernae 1985 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta, 2), vol. I, pp. 75-82.

6. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in II librum Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 3, pars 2, art. 2, q. 1, p. 119 (*Utrum angelus omnia creata quae cognoscit cognoscat per species innatas, an aliqua per species acquisitas*). Per la posizione di Alessandro di Hales cfr. ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, (edd.), 1-4, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1951-1957 (Bibliotheca Franciscana scolastica Medii Aevi, 12-15), II, d. 6, art. 7, vol. II, p. 53: «Non cognoscunt a speciebus rerum exteriorum, sed in seipsis habent per quod cognoscant»; *Ibidem*: «Non per species, sed seipsis intelligunt». La *Summa Halensis* così si esprime: ID., *Summa fratris Alexandri*, 1-4, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Summa theologica seu sic ab origine dicta summa fratris Alexandri*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1924-1979, II, inq. 2, tract. 3, sect. 2, q. 1, tit. 2, cap. 3, vol. II, p. 179: «Sicut lux habet potentiam multiplicandi se in diversis partibus aeris et etiam speciem rei alterius, ut rei coloratae, ita dicimus quod angelus, ex parte qua est lumen, habet tantum posse ut det esse spirituale similitudini corporali et sic eam intelligat». La posizione della *Summa* sarà riportata e criticata da Alberto Magno come «opinio quorundam magnae auctoritatis doctorum», cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super II librum Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, XXVII, Vivès, Paris 1894, d. 3, art. 15, pp. 88a-93a (*Utrum angeli cognoscant per species*).

ne di queste *species* in un intelletto del tutto depurato di sensibilità. Data in qualche modo per scontata l'identificazione tra gli angeli della Bibbia, di Agostino, Gregorio e Dionigi e le sostanze separate dei *philosophi*, due proposizioni del *Liber de causis* (la n. 8 e la n. 10) offrivano una soluzione: le intelligenze conoscono le realtà inferiori in quanto ne sono causa; esse, cioè, possiedono in sé le forme intelligibili secondo le quali, attraverso il moto dei corpi celesti cui sono preposte, producono le cose (almeno questa è l'interpretazione di Alberto⁷). Questa posizione fu giudicata non perfettamente conforme alle sacre scritture, troppo pericolosamente vicina alla teoria avicenniana della creazione attraverso intermediari e per questo generalmente respinta dai teologi⁸. Peraltro Tommaso in sostanza

7. ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis a prima causa*, II, tr. 2, cap. 10, p. 102,69-71 (*Qualiter intelligentia se habet ad cognita inferiora*): «Cognoscit intelligentia cognitione "quid est" [...] ex hoc quod est causa eius»; *Ibidem*: «Inferiora in intelligentia activa sunt sicut artificiata in arte». Già nella parafrasi del *De coelo* a proposito dell'*anima coeli* egli aveva scritto: «[Motores sphaerarum] separati [...] comparantur ad ipsa (scil. corpora), sicut intellectus artificis comparatur ad corpus, quod movet instrumentaliter ad formam artis inducendam in materiam, propter formam, quae est in motore proprie» (*Id.*, *De coelo et mundo*, P. Hossfeld [ed.], in *Opera Omnia*, editio Coloniensis V 1, Aschendorff, Münster 1971, I, tr. 1, cap. 3, p. 10,4-9). Si tratta anche in questo caso di una *scientia activa* (*Ibidem*, I, p. 10a). Nel commento al *De causis* e precisamente alla proposizione 8 (*Liber de causis*, A. Pattin [ed.], *Le Liber de causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, «Tijdschrift voor Filosofie» 28 [1966], pp. 134-203, prop. 7 [8], par. 72, p. 152,6-9: «Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se; verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo») Tommaso precisa che, se è vero che l'intelligenza produce le realtà a lei inferiori attraverso la sua scienza, non ne deriva che essa le conosce perché le causa, ma piuttosto il contrario: che le causa in quanto le conosce (THOMAS DE AQUINO, *Super librum De Causis expositio*, H.-D. Saffrey [ed.], Société philosophique, Fribourg 1954 [*Textus philosophici friburgenses*, 4/5], lectio 6, p. 55).

8. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, art. 8, corpus, p. 246,116-137 (*Utrum angelus res materiales cognoscat per formas aliquas an per essentiam sui cognoscentis*): «Nos [...] non ponimus Angelos esse causas materialium rerum [...] Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse Angelos creatores». Dal canto suo Alberto, nonostante in seguito abbia decisamente rifiutato l'identificazione tra angeli e sostanze separate, nelle sue prime opere teologiche utilizza, per il problema della conoscenza angelica, categorie tratte appunto dal

accettò il modello, sia pure introducendovi un'importante correzione: le *species* intelligibili attraverso cui l'angelo conosce le cose sono in effetti isomorfe alle *rationes* ideali presenti in Dio, non fosse altro per il fatto di derivarne direttamente ed immediatamente (in questo senso esse gli sono innate e connaturali); nell'angelo, però, esse non hanno più la *ratio producendi*, ma solo quella *cognoscendi*. Ma è proprio l'isomorfismo delle *species* angeliche con le *rationes divinae* che rende possibile all'angelo conoscere le realtà singole ed individuali con un atto che rimane, in tutto e per tutto, esclusivamente intellettuale:

Sicut [...] ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utraque, ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum utrumque; et ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate, inquantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsae non sint rerum activae⁹.

Liber de causis o da Avicenna. Nel *De quattuor coaequevis*, per esempio, sostiene che la soluzione del problema *Utrum angeli intelligant per species, et si intelligant per eas quae sunt illae*, deve essere costruita sulla base di due *auctoritates*, il capitolo 7 del *De divinis nominibus* e la proposizione 10 del *De causis* «omnis intelligentia plena est formis» e conclude che la scienza degli angeli «est similitudo causa entis et non causata ab ente» (ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequevis*, A. Bognet [ed.], in *Opera Omnia*, XXXIV, Vivès, Paris 1895, tr. 4, q. 24, art. 2, pp. 473a-481b). Nel commento al secondo delle *Sentenze* è invece Avicenna, e più precisamente il cap. 6 del nono trattato della *Philosophia prima* (AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, in *Avicenna Latinus* I 3-5, S. Van Riet [ed.], Peeters, Louvain - Brill, Leiden 1977-1983, tr. 9, cap. 6, pp. 420-422), ad essere utilizzato. ALBERTUS MAGNUS, *In II librum Sententiarum*, d. 3, art. 15, solutio, p. 92a: «Huius autem simile accipio ab Avicenna in *prima Philosophia*, qui videtur dicere, quod motores cognoscunt res, nihil accipiendo a rebus, et dat exemplum de scientia eclipsis: aliter enim cognoscit ille eclipsim qui vidit observando eam cum astrolabio [...] et aliter ille qui habet in se scientiam omnis motus solis et lunae, et capitis draconis, et temporis cursuum eorum. Primus enim accipit a sole et luna scientiam suam: secundus autem nihil, nec indiget umquam aspectu: quia scientia sua applicatur rei: et ideo ita puto scire angelos». (In realtà il testo di Avicenna tratta della conoscenza divina e non di quella delle sostanze separate).

9. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputate de veritate*, q. 8, art. 11, corpus, p. 256,239-246. Cfr. *Ibidem*, q. 8, art. 9, p. 250,174-179: «Sicut [...] ex rationibus aeternis in mente divina existentibus procedunt formae materiales ad rerum subsistentiam, ita

Dunque l'anima, che ha il grado più basso nella gerarchia delle sostanze intellettuali, quando sarà separata dal corpo (ma bisogna qui ricordare che per il teologo Tommaso si tratta pur sempre di uno stato provvisorio e di un periodo anche temporalmente limitato) parteciperà del modo di conoscere proprio delle altre intelligenze, conoscerà, cioè, almeno per quel che riguarda il suo modo di conoscenza "naturale", attraverso le medesime specie intelligibili, anche in questo caso infuse da Dio. A differenza però degli angeli, l'anima umana, a causa della sua debolissima partecipazione dell'intellettualità pura, necessita del corpo e delle *vires sensitivae* se non in assoluto per conoscere, certo perché la sua conoscenza sia perfetta, cioè rivolta alla realtà nelle sue specificazioni e determinazioni. Quindi questo suo nuovo modo di conoscere non le permetterà di cogliere la realtà «intelligendo specialiter et determinate unumquodque, set in quadam universitate et confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus»¹⁰.

Nella sua discussione del problema Matteo accetta pienamente che, per quanto riguarda il modo di conoscere, angeli ed anime separate debbano essere accomunati, anzi, forza addirittura le cose quando, senza alcun "distinguo", afferma semplicemente che «eadem quaestio est de animabus separatis et de angelis»¹¹.

Questo appiattimento potrebbe essere interpretato anche come un allargamento di orizzonti: al di là dell'intrico degli *argumenta* a favore o in contrario che, nella quasi totalità dei casi, ripetono un copione ormai standardizzato, verremmo tentati di individuare il nocciolo duro e teoreticamente significativo del contrasto tra Matteo e Tommaso proprio sul versante di modelli gnoseologici divergenti che, in problematiche periferiche e, per i nostri gusti filosofici (ed anche teologici), ormai prive di interesse, trovano però il modo di esprimersi e di confrontarsi.

procedunt a Deo formae rerum omnium in mentes angelicas ad rerum cognitionem». Cfr. anche Id., *Scriptum super II Sententiarum*, P. Mandonnet (ed.), Lethielleux, Parisiis 1929, d. 3, q. 3, art. 3, pp. 118-122; Id., *Summa Theologiae*, I, q. 55, art. 2, p. 265; *Ibidem*, I, q. 57, art. 2, pp. 270-271.

10. Id., *Quaestiones disputatae de anima*, q. 18, resp., p. 158, 334-341.

11. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 4, resp., p. 66, 5. La soluzione, peraltro, era già stata formulata, quasi negli stessi termini, da Filippo il Cancelliere (PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, pp. 81-82).

In effetti Matteo risolve (o sembra risolvere) il problema applicando al caso dell'anima separata e dell'angelo i principi gnoseologici generali enunciati ed argumentati nelle *Quaestiones disputatae de fide et cognitione* cui del resto fa più di una volta esplicito riferimento come ad un lavoro immediatamente precedente ed in termini tali («ut in quaestionibus praecedentibus visum est»¹²) da far pensare che esse costituiscano un tutt'uno con quelle *De anima separata*: nel suo rapporto con le *species* prodotte dagli oggetti l'anima non è passiva, ma le assimila a sé in un processo di progressiva "dematerializzazione". In assoluto esse non sono né sensibili, né intelligibili, ma è l'organo di senso che, accogliendole, le trasforma in *species sensibiles*: nell'immaginazione esse ricevono una ulteriore trasformazione fino a che l'intelletto dà loro il carattere ultimo dell'intelligibilità. In questo processo, che pure non concede nulla alle posizioni più o meno platonizzanti che abbiamo visto riassunte da Tommaso, viene a cadere la distinzione tra una conoscenza del particolare limitata ai sensi (almeno in modo proprio e diretto) ed una conoscenza dell'universale di esclusiva pertinenza dell'intelletto: quest'ultimo, infatti, può agire direttamente anche su specie singolari e renderle intelligibili proprio nella loro singolarità¹³. In questo modo Matteo può dire che gli angeli e le anime separate, anche se puri intelletti, possono conoscere mediante specie *acceptae a rebus* e quindi possono cogliere le realtà individuali direttamente e di per sé. Da questo punto di vista, dunque, ci troveremmo di fronte ad un capitolo della reazione dei maestri francescani all'intellettualismo di Tommaso. Proprio nell'articolo 18 della «quaestio disputata de anima» dedicato al problema «Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia» l'Aquinate aveva detto che i *singularia*, come non contribuiscono alla perfezione della natura, così non contribuiscono alla perfezione della conoscenza. Affermazioni

12. *Ibidem*.

13. Cfr. *Ibidem*. Il rimando è alla q. 4 delle *Quaestiones disputatae de cognitione*: *Id.*, *Quaestiones disputatae de cognitione*, in *Id.*, *Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, PP. Collegii S. Bonaventurae (edd.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1957 (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, 1), q. 4, pp. 274-291 (*Utrum intellectus humanus cognoscat singularia*, editio secunda).

piuttosto decise della superiorità dell'universale (specie o concetto) rispetto all'individuo, ridotto ad un rango accidentale, mentre nella *quaestio* 4 delle *Quaestiones disputatae de cognitione* Matteo argomenterà che una conoscenza, ed una conoscenza intellettuale, del singolo è necessaria in quanto esso, nel precetto evangelico, è il valore che deve guidare le nostre azioni: «praecipit [...] Dominus diligere proximum sicut semetipsum [...]. Sed non diligimus fratrem vel proximum in universali, sed in particulari [...], ergo necesse est quod cognoscamus in particulari et in singulari»¹⁴.

Ci sarebbe semmai da notare il fatto che Matteo, mentre polemizza aspramente con Tommaso, sullo specifico problema della conoscenza angelica, senza dirlo, si distacca nettamente anche dalla soluzione offerta da Bonaventura: per Bonaventura, infatti, «Deus intellectum angelicum possibilem tot speciebus implevit quod per illas poterat omnia cognoscere sine omni receptione nova» anche se, in linea di principio, l'intelletto agente angelico avrebbe la possibilità di astrarre direttamente dalle *species* prodotte dalle cose. Questa posizione viene preferita alle altre «quia concors est rationi et philosophiae et Sacrae Scripturae»¹⁵. Coerentemente con quanto detto fin qui potremmo pensare che Matteo si distacca dal suo maestro perché non convinto del primo termine di questa concordia; chi, infatti, sostiene una gnoseologia fondata non sulla ricettività, ma sull'attività delle potenze conoscitive può benissimo porre una relazione diretta tra l'intelletto e le realtà individuali, senza dover ricorrere, come fa Bonaventura, alla macchinosa dottrina per cui gli angeli, per raggiungerle, devono comporre tra loro le specie universali di cui Dio li ha dotati, e, dirigendo la loro attenzione verso il luogo in cui si trovano, "appropriarle" alla singola cosa esistente. Una dottrina in cui, ancora una volta, l'universale fa premio sull'individualità¹⁶.

14. Id., *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 4, resp., pp. 279,30-280,10.

15. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in II librum Sententiarum*, d. 3, pars 2, art. 2, q. 2, respondeo, p. 120a (*Utrum angelus omnia creata quae cognoscit cognoscat per species innatas, an aliqua per species acquisitas*).

16. *Ibidem*, d. 3, pars 2, art. 2, q. 2, solutio, ad secundum et tertium, ad quartum, pp. 120b-121a. Una dottrina del tutto analoga è presente nel commento alle Sentenze di Alberto Magno (ALBERTUS MAGNUS, *In II librum Sententiarum*, d. 3, art.

Una lettura più globale della *quaestio* mi induce invece a pensare che, paradossalmente, è proprio l'altro termine, la *sacra Scriptura*, quello che Matteo non ritiene abbastanza salvaguardato dalla dottrina delle *species* concrete o infuse.

Cominciamo dalla banalissima constatazione che la *quaestio* in esame fa parte di un set più vasto in cui vengono esaminati altri problemi relativi allo *status* dell'anima separata (nella *prima pars* della *Summa Theologiae*, q. 89, artt. 1-8, Tommaso concentra la sua attenzione esclusivamente sul tema della conoscenza¹⁷). Per quanto mi risulta Matteo è il primo a convogliare in un unico momento una serie di temi affrontati tradizionalmente in contesti diversi. Prendiamo infatti le *quaestiones* 1-3: «Utrum anima separata possit de natura sua aliquod corpus movere»; «Utrum anima separata possit movere se de loco ad locum»; «Utrum anima separata moveatur de loco ad locum subito vel successive, in instanti vel in tempore». Come i titoli dicono si tratta dei problemi connessi al rapporto tra una sostanza intellettuale ed i concetti “fisici” di “luogo” e di “tempo” implicati in ogni movimento locale. Nella tradizione teologica essi trovavano la loro trattazione nella *distinctio* 37 del primo libro delle *Sentenze* e nella *distinctio* 2 del secondo: qui infatti li affrontano Alberto Magno, Bonaventura e Tommaso. Ma tutti e tre parlano di angeli e non di anime separate; così aveva fatto lo stesso Matteo nel suo commento al primo libro. Certamente, anche qui si potrebbe osservare che «eadem est quaestio de animabus separatis et de angelis»; questa volta però l'equazione è stata già operata da altri, e più precisamente dalla condanna parigina del 1277. Infatti, dopo aver presentato la dottrina di Tommaso secondo cui una sostanza intellettuale non può essere in un luogo di per sé, ma solo in quanto applica la sua azione ad un corpo che è in un luogo, Matteo così introduce la sua confutazione:

Sed ista positio, licet aliquando fuerit opinio, tamen modo non debet pro opinione haberi quia [...] excommunicata est [...] recenter

17, pp. 95b-97b [*Utrum scientia angelorum sit omnium, et casualium et fortuitorum, et omnium quae quocumque modo in notitiam venire possunt*]).

17. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 89, artt. 1-8, pp. 430-437.

a domino episcopo parisiensi qui nunc est, de communi consensu omnium Magistrorum tam de existentia in loco quam de motu tam substantiarum separatarum quam etiam specialiter animae separatae in diversis articulis¹⁸.

Si tratta, più precisamente, degli articoli 53,54,55 nella numerazione Hissette¹⁹. In realtà, solo il primo fa esplicita menzione dell'anima separata («Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est»); gli altri, relativi al movimento ed alla sua continuità o discontinuità, cioè proprio i temi specifici delle *quaestiones* di Matteo, parlano solo di sostanze separate. Esiste però un altro articolo condannato che si occupa specificamente dell'anima separata e che trova una trattazione parallela nel nostro testo. Si tratta del n. 219 nella numerazione Hissette: «Quod anima separata nullo modo patitur ab igne»²⁰ (si potrebbe anche richiamare, come suo fondamento, l'articolo n. 135 «Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur»²¹); la *quaestio* di Matteo è la sesta: «Utrum anima separata vere patiatur ab igne infernali», e la mia tesi è che proprio la necessità di salvaguardare in tutta la sua letteralità e fisicità l'azione del fuoco dell'inferno sull'anima privata del (o liberata dal) corpo, ha guidato il pensiero di Matteo relativamente alla sua localizzazione, al suo movimento ed anche al suo modo di conoscenza.

La questione di come un fuoco corporeo possa agire su di uno spirito ha forse, rispetto alle altre, la maggior antichità e continuità. Essa è già esplicitamente posta nel testo delle *Sentenze*²² e nel commento a questo luogo verrà affrontata da Alberto, Bonaventura e Tommaso;

18. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 2, resp., pp. 26,28-27,2 (*Utrum anima separata possit movere se de loco ad locum*).

19. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires, Louvain – Vander-Oyez, Paris 1977 (*Philosophes médiévaux*, 22), pp. 104-110.

20. *Ibidem*, pp. 311-312.

21. *Ibidem*, pp. 214-215.

22. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libros distinctae*, PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971-1981 (*Spicilegium bonaventurianum*, 4-5), IV, d. 44, cap. 7 (*Si animae sine corporibus sentiunt ignem corporalem*).

ma già Guglielmo di Auxerre se ne era occupato nel libro IV della *Summa Aurea* e Guglielmo di Auvergne le aveva dedicato due capitoli del *De universo*²³. Nonostante Sigieri (che pure la affronta nelle sue *Quaestiones in tertium De anima* saccheggiando a man bassa dal commento alle *Sentenze* di Tommaso) la definisca «quaestio parum philosophica»²⁴, i *philosophi*, e in questo caso più precisamente Algazel ed Avicenna, avevano anche loro detto qualcosa in proposito, dando delle pene infernali affermate dalla loro *lex*, la *lex Machometi*, una interpretazione metaforica e tutta interiorizzata. Niente di meglio, per riassumere la loro posizione, delle parole dello stesso Matteo:

Poena privationis et carentiae felicitatis dixerunt affligi, eo quod a fine separantur, in quo recepturae erant ultimum suum complementum. Si qua autem de poenis earum dicantur quae videantur corporalia esse, volunt metaphorice intelligi [...] Sic dicunt quod, cum spiritus separati cremari dicuntur [...], afflictionem spirituum metaphorice significat²⁵;

agli stessi autori aveva già fatto cenno Bonaventura nel commento al luogo citato del IV libro delle *Sentenze* («aliorum modernorum philosophorum positio fuit quod substantia spiritualis dolere potest et pati non per actionem alicuius sed potius per privationem

23. Più precisamente i capp. 53 (*Stabilitio ignis purgatorii et ignis infernalis et quod animae ab igne corporali torquentur*) e 55 (*Utrum ignis [...] in sola imaginatione torquere sufficiat animas humanas exutas a corpore*) della *Pars prima primae partis* (cfr. GUILLIELMUS ALVERNUS, *De universo creaturarum*, in Id., *Opera Omnia*, 1-2, ex typographia F. Hotot, Aureliae 1674, rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1963, pars I, capp. 53, 55, ff. 672b, 673a-674a). Quanto a Guglielmo di Auxerre, cfr. GUILLIELMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, 1-5, J. Ribaillier (éd.), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique - Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris – Grottaferrata 1980-1987 (*Spicilegium Bonaventurianum*, XVI-XX), tr. 18, cap. 4, q. 1, art. 4, pp. 546-548 (*Qualiter ignis purgatorius purgat animas*).

24. Cfr. R.A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 67 (1983), pp. 201-232 (in particolare alle pp. 217-232).

25. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 6, p. 100, 14-28.

[...] ista positio fuit Algazelis»²⁶) e la loro posizione si riallacciava a quanto i medievali sapevano dell'eretico Origene (citato in questo contesto da Tommaso, nell'articolo 21 della *Quaestio de anima*: «quidam enim dixerunt quod anima non patietur penam ab aliquo igne corporeo, set eius spiritualis afflictio metaphorice in Scripturis ignis nomine designatur; et hec fuit opinio Origenis»²⁷). Il rifiuto di interpretare in modo metaforico i brani della Scrittura che si riferiscono al fuoco punitivo è comune a tutti i teologi del XIII secolo²⁸.

26. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in IV librum Sententiarum*, PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (edd.), in *Opera Omnia*, IV, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1998, d. 44, pars 2, art. 3, q. 2, respondeo, p. 933 a-b. Per Avicenna e Algazel cfr. rispettivamente AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, tr. 9, cap. 7, pp. 506-521 (*De promissione divina*), e ALGAZEL, *Metaphysica*, J.T. Muckle (ed.), *Algazel's Metaphysics: a mediaeval translation*, St. Michael's College, Toronto 1933 (*St. Michael's Mediaeval Studies*), II, tr. 5, cap. 4, pp. 186-188.

27. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 21, resp. (corpus), p. 179, 192-195.

28. Guglielmo di Auvergne non fa eccezione, nonostante le affermazioni di Alan E. Bernstein (A.E. BERNSTEIN, *The Invocation of Hell in Thirteenth-Century Paris*, in J. HANKINS, J. MONFASANI, F. PURNELL JR. (a cura di), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Medieval and Renaissance texts and studies, Binghamton (New York) 1987 (*Medieval & Renaissance Texts and Studies*, 49), pp. 13-54; ID., *Exoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell an Purgatory*, «Speculum» 57 (1982), pp. 509-531. In quest'ultimo articolo viene abbozzata una breve storia delle diverse posizioni, da Origene a Guglielmo stesso). Egli infatti non sostiene per niente la tesi che il tormento delle anime dannate sia in realtà un prodotto dell'immaginazione, vissuto come si vive un sogno (quindi senza la presenza di un fuoco "fisico"), ma si limita a presentarla come la posizione di uno dei sapienti e dei dottori cristiani: «et quoniam aliquis ex sapientibus christianorum, atque doctoribus dixit, quia ignis huiusmodi sola imaginatione sui sufficit torquere animas humanas: bonum est scire, quae ratio ad hoc illum induxerit, vel inducere potuerit» (GUILLELMUS ALVERNUS, *De universo creaturarum*, cap. 65, ff. 681bA). Questa posizione e le sue motivazioni in tanto meritano attenzione e rispetto in quanto dietro l'anonimato è facilmente riconoscibile Agostino (cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII, 2, 32,61-33,62, pp. 380-382 e ID., *De civitate Dei*, XXI, 10, 2, pp. 775-776). Per Guglielmo la tesi di Agostino ha una sua intrinseca plausibilità: «videri igitur ex his merito potuit tanto viro quod species fortis, hoc est fortem faciens apprehensionem [...] per se sufficiat efficere delectationes et tristationes» (GUILLELMUS ALVERNUS, *De universo creaturarum*, I, pars 1, cap. 64, f. 682aF); «non est igitur mirum, si vir ille sapientissimus dixit, sola

Eliminata la possibilità della metafora (cui, anche in altri settori, la rapida assimilazione in teologia di procedimenti logico-filosofici avrebbe tolto molto di potere e di fascino) rimanevano almeno due vie. Una è quella seguita da Alberto quando scrive a proposito della "corporeità" del fuoco infernale: «dicendum quod in ista quaestione ultra dicta Sanctorum nihil est dicendum, quia ratio nihil omnino facit hic»; e più specificamente per il problema che ci riguarda: «absque dubietate corporeus ignis cruciat daemones, quod fide teneo, quamvis non plenarie sit intelligibile»²⁹. L'altra era stata tracciata da Bonaventura che, dopo aver ripetuto come «ad credendum sufficit auctoritas veritatis, Matthaei XXV: "Ite maledicti"» aveva però aggiunto: «sed intelligentia magis requirit quomodo possit istud ratione persuaderi»³⁰; e questa sarà anche la strada percorsa da Tommaso d'Aquino.

I risultati di questo tentativo di trattazione razionale risultano francamente tutt'altro che entusiasmanti. Stupisce l'incongruità dell'applicazione estremamente sofisticata di concetti e procedure elaborati per tutt'altri temi e contesti (*actio, passio, alteratio, naturalis inclinatio*) al fuoco dell'inferno ed alla sua azione sulle anime che vi sono condannate. Più in generale il trattare l'aldilà alla stregua di un fenomeno rigorosamente fisico appare insieme come carat-

apprehensione ignis animas humanas solutas a corporibus, et absque veritate et substantia ignis torqueri» (*Ibidem*, f. 682aH). E in effetti «possibile est Creatori iuxta omnipotentissimam virtutem eius pingere [...] in vi imaginativa horrificas omnes atque fortissimas species omnium tormentorum» (*Ibidem*, f. 682bE). Ma nei fatti le cose stanno molto diversamente: «cum ipse sit Deus veritatis, et veritas, non decet magnificentiam gloriae ipsius, ut utatur mendaciis somniorum». Dunque è stato creato un vero fuoco «ut corporaliter et vere torqueat corpora animarum huiusmodi et etiam animas ipsas» (*Ibidem*). Non c'è dunque, da parte di Guglielmo, alcun «sudden shift in attitude», né c'è bisogno di postulare due livelli di teologia, uno esoterico e spiritualista per l'insegnamento universitario e le persone colte, uno essoterico e letteralista per la predicazione ed il volgo.

29. ALBERTUS MAGNUS, in *IV librum Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, XXIX-XXX, Vivès, Paris 1894, d. 44, f. art. 37, pp. 592a-593b. La posizione di Alberto (coerente con altri suoi pronunciamenti sui rapporti tra *ratio* e *fides*) trova un precedente in Ugo di San Vittore (HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, 173-618, II, pars 16, cap. 3, 584C-586A).

30. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in IV librum Sententiarum*, d. 44, pars 2, art. 3, q. 2, p. 933b (*Utrum ignis inferni affligat spiritum*).

teristico di una mentalità e come lontanissimo dalla nostra, fino ad assumere a tratti quasi il carattere di una lucida follia. Per altro, nel caso sia di Bonaventura che di Tommaso, questo procedimento, se non conduce ad alcuna metaforizzazione dell'inferno e delle sue pene (come si sa, aristotelicamente, il discorso scientifico rifugge «a metaphoricis et transumptis»), costringe tuttavia ad individuare soluzioni in cui il fuoco agisce sull'anima in un modo che implichi il minor numero di "inconvenienti" fisici e metafisici.

Non è qui il caso di soffermarsi in maniera dettagliata sulle risposte di Bonaventura e di Tommaso, ma, al di là delle diversità, esse sono accomunate dal fatto che il fuoco dell'inferno non brucia "realmente" le anime separate (naturalmente, dopo il giudizio finale, potrà in tutta tranquillità bruciare i corpi dei dannati): «anima non potest pati poenam ab igne corporeo secundum primum modum passionis (quello cioè che è causato da un contrario «per alterationem et corruptionem [...] et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiatur»³¹). Se dunque "patirà" dal fuoco, sarà attraverso una *passio sumpta transumptive*, attraverso una *ampliatio* di significato rispetto al *communis usus loquentium* (ecco dunque, in qualche modo far di nuovo capolino la metafora) allo stesso modo che un uomo vien detto "patire" quando viene impedito di esercitare la propria libertà di movimento³². Tanto basta perché Matteo, nella già ricordata *quaestio* 6, batta ancora una volta in breccia le posizioni dell'Aquinate senza risparmiare quelle del *Doctor seraphicus*. Anch'egli parte dal presupposto che, data come indiscutibile la corporeità del fuoco infernale e la realtà dei tormenti da esso inflitti alle anime («dico [animas] vere pati, ardorem ignis vere sentire et ignem illum in spiritum verum ardorem immittere; et hoc quamvis sit mirum, secundum Augustinum, tamen

31. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 21, resp. (corpus), p. 180,286.

32. Cfr. ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 26, art. 1, corpus, p. 747,187-192. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in IV librum Sententiarum*, d. 44, pars 2, art. 3, q. 2, p. 933b (*Utrum ignis inferni affligat spiritum*): «Ignis nec in coniuncta nec in separata agit vere efficiendo, sed occasionem animae praebendo [...] Anima refugit ignis calorem qui ex natura nocere non potest et trepidat ubi timor non est».

est verum»³³), l'unica cosa che «tamquam dubium potest investigari» è il modo di come ciò avvenga. Ma i «modi» escogitati dai suoi due predecessori sono da respingere perché, pur in maniera diversa, negano entrambi che le anime sentano veramente l'*ardor ignis*, e quindi non garantiscono il dato scritturale per cui esse devono essere punite dal fuoco «in quanto fuoco» (*quia ignis*), non attraverso la mediazione dell'*apprehensio* (Bonaventura) o perché il fuoco è il corpo cui si trovano indissolubilmente legate (Tommaso)³⁴.

Ora, nella mente di Matteo, la non accettabilità delle tesi di Tommaso sul fuoco infernale, il loro andare contro la Scrittura, sono collegati ad un altro errore: quello, appunto, che nega la localizzazione delle sostanze intellettuali, tranne in quanto «operantes circa locum». La divina giustizia, invece, «secundum meritum exigentiam loca distinxit: caelum ad gloriam, infernum vel purgatorium ad poenam»³⁵. Giustamente, quindi, esso è stato *excommunicatus*. Entrambe le posizioni, poi, sono solidali con il negare che, in via ordinaria, le anime separate abbiano una conoscenza precisa e determinata delle realtà particolari e sensibili:

Animae [...] damnatae vere patiuntur ab igne corporali et ignis vere agit in ipsas, quae quidem actio ex parte ignis et passio ex parte animae esse non posset nisi vere ab igne speciem reciperet, aut nonnisi in universali ignem infernalem cognoscunt per divinam revelationem nec habent determinatam de eo cognitionem, et tunc per divinam revelationem et imaginarie tantum, quod omnino est falsum³⁶.

33. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 6, p. 107,28-33.

34. Anche Egidio Romano, nelle sue *Quaestiones disputatae de resurrectione mortuorum* si dichiarerà insoddisfatto della soluzione di Tommaso in quanto non salva-guarda abbastanza la reale azione del fuoco (che, come tutti sanno, non è quella di legare, ma di bruciare), e ad essa obietterà, come aveva già fatto Matteo, che se la pena consistesse solo nella innaturale «alligatio animae ad ignem» i dannati «aeque paterentur [...] si contra voluntatem tenerentur alligati lapidi». Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones disputatae de resurrectione mortuorum*, per Antonium de Frizis de Corinaldo, Neapolis 1525, q. 5, ff. 10ra-12va (*Utrum animae damnatorum ante resurrectionem corporum possint (pati) ab igne inferni sive ab igne corporeo*).

35. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 2, p. 28,27-28 (*Utrum anima separata possit movere se de loco ad locum*).

36. *Ibidem*, q. 4, p. 70,8-15. Il collegamento appare chiarissimo anche nel *Correc-*

I tre problemi vengono dunque visti da Matteo come strettamente collegati; collegate saranno dunque anche le dottrine che egli oppone a quelle erranee. Esempiare a questo proposito mi sembra un testo tratto dalla *quaestio* 4: «suppono enim quod anima separata est in loco determinato, res autem undique virtute eis indita secundum naturalem ordinem multiplicant et diffundunt species per medium ita quod per medium deferuntur quousque contingunt ipsam animae substantiam»³⁷. E la stessa relazione tra luogo, mezzo, conoscenza e passione compare nella *quaestio* 6:

Ut in aliis quaestionibus dictum est, anima *in loco* existens, per medium rerum corporalium species multiplicantur, quae dum mutant illam partem medii spiritui immediatam et ipsum spiritum contingunt, eas percipit spiritus separatus [...] propter cohaerentiam sui cum medio, et prout sunt efficaciores, efficacius movent animam vel spiritum separatum³⁸.

Porre l'anima separata in luogo e renderla permeabile alle *species* emesse dagli oggetti sensibili nella loro individualità e determinatezza sono le condizioni perché il fuoco infernale possa realmente e senza nessuna concessione alla metafora agire su di loro in quanto fuoco.

Le *Quaestiones de anima separata*, o comunque una loro cospicua sezione, si presentano allora come il supporto filosofico ad una presa di posizione dell'autorità ecclesiastica su di un nucleo di dottrine

torium fratris Thomae di Guglielmo de la Mare. Dopo aver riassunto la dottrina dell'Aquinate il francescano infatti commenta: «ex hoc [...] sequitur quod animae separatae non patiantur vere ab igne infernali, quia per eandem speciem caloris ignis sentitur caliditas ipsius ignis et affligitur sentiens [...] Ergo si animae separatae nihil cognoscant per species receptas, ergo animae damnatorum nihil patiuntur ab igne infernali [...] frustra ergo in ipsum mittuntur» (GUILLELMUS DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, in P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: I. Le Corruptorium Corruptionis* «Quare», Le Saulchoir, Kail 1927 (Bibliothèque thomiste. Section historique, 9), in *primam partem Summae Theologiae*, art. 36, p. 170 [Quod anima separata intelligit species ex influentia divini luminis participatas]).

37. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 4, p. 66,6-13.

38. *Ibidem*, q. 6, p. 108,17-25.

che, nell'interpretazione di Matteo, è attribuibile essenzialmente a Tommaso. Formalmente ad esser stata condannata è solo la teoria della non-localizzazione delle sostanze separate, ma compito del teologo veramente ortodosso è di mostrare come ad essa ne siano collegate altre che, già discutibili in sé, da questa connessione ricevono ulteriori motivi di sospetto e necessità di confutazione. Questo, del resto, fa Guglielmo de la Mare nel *Correctorium fratris Thomae*. Confutando l'art. 26 tratto dalla *prima pars* della *Summa Theologiae*, e cioè proprio la dottrina sulle pene infernali («Quod locus non est poenalis angelo vel animae quasi afficiens alterando naturam, sed afficiens contristando voluntatem»), egli conclude: «hec positio videtur favere errori alias condemnato Parisiis a Domino Stephano parisiensi episcopo, qui est quod anima separata post mortem non affligitur nec patitur ab igne»³⁹.

A questo proposito mi sembra interessante l'esistenza di notevoli concordanze tra le *Quaestiones* di Matteo ed il già citato *Correctorium*. Relativamente alla conoscenza delle realtà materiali da parte di angeli e di anime separate la *quaestio* 6 di Matteo presenta una serie di obiezioni alla tesi delle specie innate, concreate o infuse: se le cose stessero effettivamente così, occorrerebbe una specie per ogni variazione dell'oggetto di conoscenza e quindi le specie sarebbero infinite; in secondo luogo le specie infuse rappresenterebbero anche gli oggetti non esistenti e quelli futuri come attualmente presenti⁴⁰. Le stesse argomentazioni si trovano, nello stesso ordine, nell'art. 18 in *primam partem Summae Theologiae* del *Correctorium*: «Quod omnis species per quas angeli cognoscunt sunt eis connaturales»⁴¹. Ancor più significative le concordanze tra la *quaestio* 6 di Matteo e l'art. 7 in *Quaestiones de veritate* del *Correctorium* («Quod anima separata patitur ab igne corporeo in quantum impeditur a propria operatione vel ab aliquo sibi competente») in quanto esse non si limitano alla dottrina, ma si estendono

39. GUILLELMUS DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, in *primam partem Summae Theologiae*, art. 26, p. 111.

40. Cfr. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 6, resp., pp. 66-67.

41. GUILLELMUS DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, in *primam partem Summae Theologiae*, art. 18, pp. 79-91.

anche al lessico. Matteo spiega come sia possibile che le anime separate sentano il fuoco ricevendone realmente le *species* senza diventare esse stesse calde ricorrendo all'esempio dell'occhio e dei colori: «album imprimit speciem albedinis in visum [...] et quamvis oculus per speciem albedinis vere sentiat albedinem, numquam tamen fit vere albus, sed ut albus»⁴². Nel caso del fuoco avviene sì un riscaldamento "reale", ma non sempre e necessariamente, bensì solo nei soggetti che sono «in potentia calidi» («quod autem per speciem caloris res calefaciat, hoc non est nisi quia subiectum illud recipiens est in potentia calidum, et illa potentia per speciem immissam reducitur ad actum et fit actu calidum»⁴³). Matteo così conclude: «ita spiritus nudi et separati vere recipiunt species colorum, calorum et alborum, ita quod vere sentiunt calores, algores et colores, et tamen non fiunt calidi, algidi vel colorati»⁴⁴. Guglielmo dal canto suo afferma: «oculus [...] apprehendit albedinem vel nigredinem per species suas et non fit oculus albus vel niger [...] eodem modo spiritus nudi vel separati apprehendunt et quasi sentiunt calores et algores vere et tamen non sunt calidi vel frigidi»⁴⁵. E poco dopo: «ratio vero quare ignis imprimit in animam similitudinem caloris tantum, in corpus vero calefactum verum calorem, potest esse quia ignis agendo in corpus imprimit suam speciem et per speciem immissam verum calorem qui est in corpore passo in potentia et per speciem ignis trahitur ad actum»⁴⁶. Entrambi gli autori, in questo medesimo contesto, ricorrono, con la stessa formula («et huic videtur concordare Philosophus») ad un testo del *De motu animalium*.

Per entrambi gli scritti la composizione si colloca in un arco di tempo molto limitato, nei due o tre anni posteriori alla condanna del 1277. Le *quaestiones* di Matteo sembrano peraltro lasciarsi datare con maggior precisione. Esse sono infatti posteriori al 7 marzo 1277, data della seconda grande condanna parigina, ed anteriori al 3 settembre 1279, giorno della morte di Stefano Tempier, che nella *quaestio* 2 è indicato

42. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 6, resp., p. 109, 14-17.

43. *Ibidem*, 18-20.

44. *Ibidem*, 21-23.

45. GUILLELMUS DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, in *primam partem Summae Theologiae*, art. 7, p. 339.

46. *Ibidem*, p. 341.

come ancora vivente («[ista opinio] excommunicata est nihilominus recenter a domino episcopo Parisiensi, qui nunc est»⁴⁷). Se si accetta la tesi del Doucet per cui l'unico anno di reggenza parigina di Matteo sarebbe stato il 1277-1278⁴⁸, le *Quaestiones de anima separata*, composte a Parigi, sarebbero da collocare proprio nei primissimi mesi dopo la condanna. Ci sarebbe in questo caso una forte presunzione a favore della loro anteriorità. D'altra parte il fatto che Matteo sia stato baccelliere sentenziario «sub magistris regentibus Gualtero de Brugis, Johanne Peckam et Guillelmo de Mara»⁴⁹ renderebbe più inclini verso una dipendenza del discepolo dal maestro. Rimane un punto fermo il fatto che le *Quaestiones* di Matteo partecipano del medesimo clima di "restaurazione" teologica (è interessante notare come nelle *quaestiones* i "filosofi" appaiano solo una volta, e solo in forma di preterizione: «omissis circa istam quaestionem philosophorum erroribus qui nullam poenam sensibilem in separatis spiritibus intelligere potuerunt»⁵⁰).

Abbiamo parlato prima di un sistema coerente che, avendo come punto di riferimento la censura del 1277, Matteo oppone alle dottrine dubbie e pericolose dell'Aquinate. In realtà si tratta di una coerenza, per dir così, settoriale. Sostenere infatti che l'anima separata ha la possibilità di avere esperienza delle cose particolari attraverso le loro *species* solo apparentemente si pone sulla stessa linea della teoria gnoseologica generale di Matteo secondo cui, come abbiamo visto, l'intelletto è facoltà rivolta non solo all'universale, ma anche al particolare. Infatti, nella già citata *quaestio* 4 delle *Quaestiones de cognitione* «Utrum intellectus humanus intelligat singularia», dopo aver argomentato e "determinato" a favore di una risposta affermativa, Matteo fa una importante precisazione: la conoscenza intellettuale, non solo dell'universale ma anche del particolare, prescinde dall'esistenza della cosa pensata. La sua presenza attuale può essere segnalata all'intelletto solo dai sensi:

47. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 2, resp., p. 26,32.

48. Cfr. V. DOUCET, *Introductio*, in MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de gratia*, V. Doucet (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1935 (Bibliotheca Franciscana scolastica Medii Aevi, 11), p. XIV.

49. *Ibidem*, p. XVI.

50. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 6, resp., p. 100,14-15.

Cognoscit tamen intellectus singulare [...] absolute, utpote quemdam hominem cum talibus conditionibus, cum talibus circumstantiis, quibus differt a quolibet alio homine [...] Sed illud idem singulare non potest cognoscere esse, [...] nisi per sensus, quibus mediantibus defertur species eius et loci et actus usque ad intellectum, in qua intueatur ipsum⁵¹.

Stando a questo testo, un intelletto separato potrebbe al massimo “ricordare” le cose singole di cui ha avuto esperienza nella vita, ma non conoscerne di nuove; Matteo, infatti, fornisce le anime *post mortem* di un luogo e di un mezzo, ma non arriva fino a mantenerle propriamente di un *sensus*. Egli è quindi costretto ad introdurre per loro, nelle *Quaestiones de anima separata*, un inedito modo di conoscere («experimentaliter, non tantum speculative», «per quamdam experientiam, antequam discernat per intelligentiam»⁵²) che è sì intellettuale, ma si svolge quasi *per modum sensus* («quasi sentiens, magis per modum experientiae quam intelligentiae»⁵³); un *sensus* che però non è «corporeus sed spiritualis»⁵⁴. Non credo di far torto al nostro autore osservando che questa ha tutta l'aria di essere una soluzione puramente verbale.

Ma evidentemente il metro della coerenza era altro; era l'adeguazione della riflessione ai dati presenti nel racconto evangelico del povero Lazzaro e del ricco epulone, ed interpretati in senso rigorosamente letterale. La dottrina di Tommaso sulla conoscenza delle anime separate, infatti, «videtur directe contraria auctoritati evangelicae: 16 Luc. dicit Salvator quod anima divitis epulonis vidit Abraham et vidit Lazarum et locum in quo erant, et locuta est cum eo et eius audivit responsionem, quae non possent esse sine receptione et determinata rerum inferiorum cognitione»⁵⁵. Lo stesso vale

51. Id., *Quaestiones disputate de cognitione*, q. 4, resp., pp. 285,31-286,3.

52. Id., *Quaestiones disputate de anima separata*, q. 6, resp., p. 108,17.

53. *Ibidem*, q. 4, resp., p. 66,13.

54. *Ibidem*, q. 6, resp., p. 108. Cfr. la *quaestio* 5 in cui Matteo distingue un «duplex modus cognoscendi animae separatae»: uno «per simplicem speculationem intelligentiae» in cui l'intelletto «abstrahit ab esse et non esse, a loco et tempore [...] non solum circa universalia, sed circa singularia», ed un altro «per contuitivam inspectionem presentiae, et vocatur cognitio intellectus, sed per modum visus sive sensus» (*Ibidem*, q. 5, resp., p. 82).

55. *Ibidem*, q. 4, pp. 63-64.

per quel che riguarda il “luogo”: «nisi enim angeli possent interesse et mortuorum et vivorum locis non dixisset Dominus: “Contigit autem mori inopem illum et portari ab angelis in sinum Abrahe”, Luc. 16. Nunc ergo hic, nunc illic vel ibi esse potuerunt»⁵⁶, e a maggior ragione per quel che riguarda la pena: «secundum veritatis testimonium, anima divitis epulonis vere cruciabatur in flamma et ardebat, et ideo ad refrigerium stillam aquae petebat»⁵⁷.

Lo stesso uso del vangelo di Luca è presente nel *Correctorium*, con una ulteriore accentuazione della letteralità direttamente rivolta contro Tommaso:

Colligere ex dictis evangelicis possumus quod incendium non solum anima videndo sed etiam experiendo patiatur. Huic concordat quod supra dictum est de divite epulone: quare enim peteret dives refrigerari per aquam si non sentiret flammam ardoris? Numquid aquam petit ad dissolvendam detentionem vel ligationem eius ab igne?⁵⁸.

Nel suo uso del testo di Luca, che ricorre in maniera quasi ossessiva per tutte le *quaestiones*, Matteo fa appello all’autorità di Ambrogio, per il quale il racconto evangelico non sarebbe una parabola, ma proprio una *res gesta*⁵⁹. In realtà Ambrogio dice sì che il brano «narratio magis quam parabola videtur, quando etiam nomen exprimitur», ma questo vale solo per la storia del ricco epulone da vivo; la parte di testo che parla del tormento del fuoco e del refrigerio desiderato ed implorato non può avere che un significato spirituale: «aqua est refectio animae in doloribus constitutae [...]. Cur autem cruciatur ante iudicium? Quia luxurioso carere deliciis poena est»⁶⁰. Ed Agostino ancora nel *De civitate Dei*, dove il fuoco dell’inferno ha ormai acquisito una corporeità impensabile al tempo di Cassiciaco, così commenta il brano di Luca:

56. *Ibidem*, q. 5, p. 84.

57. *Ibidem*, q. 6, p. 104.

58. GUILLELMUS DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, p. 337.

59. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 6, resp., p. 104.

60. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, C. Schenkl (ed.), in *Opera Omnia*, F. Tempsky, Praga-Vindobonae-Lipsiae 1902 (CSEL 32, 4), VIII, 13 p. 397.

Dicerem quidem sic arsueros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille diues [...] nisi conuenienter responderi cernerem talem fuisse illam flammam, quales oculi quos leuauit ad Lazarum [...] qualis lingua cui humorem exiguum desiderauit infundi, qualis digitus Lazari [...]; ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma qua exarsit et illa guttula quam poposcit, qualia sunt etiam uisa dormientium⁶¹.

Con tutta evidenza Ambrogio ed Agostino erano ancora troppo “filosofi”; non leggevano ancora una parabola raccontata perché gli ascoltatori si interrogassero sulla ricchezza ed il suo uso, come una serie di informazioni fattuali sull’oltretomba.

61. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, XXI, 10, 2, p. 776,28-35.

Cielo e terra, Paradiso e Inferno nei teologi del XII secolo

I testi su cui si basa questo lavoro appartengono a generi letterari precisi: quello delle *Sententiae* e delle *Summae*, da Anselmo di Laon e la sua scuola, fino alla *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere (con cui si deborda di qualche decennio dal XII secolo); quello delle *Quaestiones theologicae* (per esempio Odo di Soissons, Robert de Melun, Simon de Tournai) e del commentario biblico (con particolare riguardo alle epistole di Paolo). Non ho invece utilizzato, salvo un caso (Alano di Lilla), il genere delle *Distinctiones*.

La prospettiva adottata si focalizza sul Paradiso e sull'Inferno, con i loro abitanti primigeni, angeli e demoni, così come sono inseriti, e se sono inseriti, nella struttura del cosmo. Sono state cioè privilegiate le sezioni dedicate alla creazione (genere letterario degli *Hexaëmera*) rispetto a quelle dedicate ai *novissimi*: riferendosi al testo che dai primi decenni del XIII secolo diverrà canonico (ma che, nei primi decenni dalla sua composizione, rimane ancora uno tra tanti altri), quello del Lombardo, viene qui dato maggior spazio al II libro delle *Sentenze* piuttosto che al IV. Del resto molti dei testi utilizzati (per esempio, la *Summa Sententiarum* pubblicata nel Migne tra le opere di Ugo di San Vittore, le *Sententiae* di Rolando e quelle di Gandolfo da Bologna) mancano proprio della sezione sui *novissimi*. Anche nell'uso delle trattazioni dei *novissimi* mi sono fermato soprattutto sull'aspetto della conflagrazione finale e sulle sue conseguenze cosmiche. Si tratta dunque di una prospettiva inevitabilmente parziale che privilegia aspetti che forse per alcuni degli autori non erano, o almeno non erano più, quelli di maggiore importanza.

La prima cosa che salta agli occhi è la concordia generale relativa alla dottrina del Paradiso: esso è stato creato prima di ogni

altra cosa. Il termine “Paradiso”, nel contesto degli *Hexaëmera*, è impiegato abbastanza raramente (il più delle volte infatti esso si riferisce al giardino di Eden): si parla invece del cielo empireo, cui si intende riferito il primo versetto della Genesi («in principio creavit Deus caelum et terram») e che non si può confondere con il cielo (*firmamentum*) luogo degli astri, creato solo nel secondo giorno («de nostro caelo, in quo sunt posita luminaria huic saeculo necessaria»). A differenza di quello, esso è immobile («ab omni huius mundi volubilis statu secretum») e invisibile («mortalium [...] omnium inaccessibleis conspectibus») ed è stato creato come dimora delle schiere angeliche.

Le citazioni sono tratte dal commento al libro della *Genesis* di Beda¹. Il Venerabile è infatti la fonte comune a tutti i nostri teologi, che spesso lo citano nominativamente, e la cui dottrina comunque ripetono con scarsissime varianti (quella di maggior rilievo si trova in Ruperto di Deutz: nel *De Trinitate et operibus eius*, contro la «opinio communis» per cui il cielo «in sua prima creatione beatissimis angelorum agminibus impletum est», basata sul fatto che solo della terra si dice che essa era «inanis et vacua», egli sostiene invece che gli angeli sono stati creati fuori dell’Empireo, in cui, in seguito, sono stati posti per grazia: «extra caelum conditi et in caelum translati non natura sed gratia caelum inhabitant»², esattamente come l’uomo è stato plasmato fuori dell’Eden per esservi collocato solo successivamente).

L’immobilità e l’invisibilità del primo cielo creato potrebbero farlo interpretare come una realtà non fisica. Ma lo stesso Beda, nel *De natura rerum*, VII, *De coelo superiore*, accentua la valenza fisico-cosmologica del Paradiso-Empireo, sia quando usa i termini *superior* e *inferior* in senso decisamente locale, applicandoli ai due cieli («dehinc inferius caelum non uniformi sed multiplici motu solidavit, nuncupans illud firmamentum»), sia quando osserva come

1. BEDA VENERABILIS, *Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum*, C.W. Jones (ed.), in *Opera exegetica*, I, Brepols, Turnhout 1967 (CCSL 118A), I, cap. 1, p. 10.

2. RUPERTUS TUITIENSIS, *De sancta Trinitate et operibus eius*, libri I-IX, H. Haache (ed.), Brepols, Turnhout 1971 (CCCM 21), I, *In Genesim* I, p. 138,356.

le acque che sono sopra il firmamento di cui parla la Genesi siano state opportunamente collocate in forma congelata tra l'Empireo ed il resto del cosmo, «ne inferiora succederet elementa»³.

Il Paradiso fa dunque parte del cosmo. Nella sua *Imago mundi*, Onorio Augustodunense dà una descrizione dell'universo che non è direttamente condizionata dall'esegesi dei primi versetti della Genesi. Può utilizzare, quindi, uno schema ascensionale, dalla terra, all'aria, alla sfera del fuoco, al firmamento, alle acque sopra il firmamento per concludere «super omnia est spirituale caelum, hominibus incognitum, ubi est habitatio angelorum per novem ordines dispositorum. In hoc est paradisis paradisorum in quo recipiuntur animae sanctorum, hoc est in coelum quod in principio legitur cum terra creatum»⁴.

Quasi negli stessi anni, l'*Ysagoge in Theologiam*, ripetendo la dottrina di Beda per cui gli angeli sono stati creati nel cielo, distingue, ma insieme collega, questo cielo superiore con il resto della creazione: «coelum autem intelligimus eminenciozem illam et illustriorem partem usque ad quam elementaris illa machina adhuc indistincta porrigebatur»⁵.

3. BEDA VENERABILIS, *De natura rerum*, C.W. Jones et alii (edd.), in *Opera didascalica*, I, Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 123 A), p. 198.

4. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *De imagine mundi libri tres*, PL 172, 115-188C: 146.

5. ANONYMUS, *Ysagoge in theologiam*, A.M. Landgraf (ed.), *Écrits théologiques de l'École d'Abélard. Textes inédits*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1934, rist. anastatica Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 2009 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, 14), III, p. 222, 2-4. Il testo è presente, quasi alla lettera, anche nella *Summa Sententiarum*, pubblicata tra le opere di Ugo da S. Vittore (cfr. Ps.-HUGO DE SANCTO VICTORE [potius OTTO LUCENSIS], *Summa Sententiarum septem tractatibus distincta*, PL 176, 41-174A: 81C). Il testo è ripreso, nelle sue linee essenziali, dalle *Sententiae* di Pietro di Poitiers (PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, P.S. Moore, M. Dulong [edd.], 1-2, The University of Notre Dame, Notre Dame [Indiana] 1943-1950 [Publications in Medieval Studies/University of Notre Dame, 7; 11], II, cap. 2, vol. II, p. 3). Il problema della effettiva paternità della *Summa* non sembra essere stato ancora definitivamente risolto (cfr. M. EVANS, *The Ysagoge in Theologiam and the Commentaries Attributed to Bernardus Silvestris*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 54 [1991], pp. 1-42: 2); l'attribuzione più probabile rimane quella a Ottone da Lucca, e sotto questo nome verrà d'ora in poi citata. A conferma dell'ipotesi di attribuzione a Ottone da Lucca c'è l'articolo di F. GASTALDELLI, *La "Summa*

Robertus Pullus finisce col dire anche lui le stesse cose di Beda, ma attraverso un *détour* interessante. Il testo relativo delle sue *Sententiae* si presenta come un'ancora rudimentale *quaestio* in cui all'affermazione della dottrina tradizionale seguono obiezioni in forma di domanda: «angelum mox cum coelo et in coelo Deus condidit»; «sed si coelum volubile est, num cum ipso circumeunt habitatores?». Ma questo genere di domande, sottolinea leggermente scandalizzato Roberto, «philosophorum potius est quam christianorum». Dunque «stat firmamentum non tamen stantibus stellis, ut sit habitatio idonea Sanctis», e che questo avvenga non ripugna alla *ratio* («quod fieri posset non negat ratio»). Come si vede, per il cardinale inglese, il Paradiso, con il suo popolo di angeli e santi, potrebbe benissimo esser collocato anche nel cielo-*firmamentum*. Solo come ultima *ratio*, nell'eventualità di non poter sostenere contemporaneamente il movimento degli astri e l'immobilità del cielo che li veicola («vel certe si coelum moveri verius est») si dovrebbe ricorrere alla dottrina di Beda («aliud stabile ulterius inquiratur. Nam secundum Bedam coelum, quod in principio fiebat, mox supernis civibus repletus, ab omni volubili statim separatum est»⁶).

Per concludere, l'appartenenza del Paradiso alla compattezza articolata di un universo finito balza agli occhi da una notazione (probabilmente) di Anselmo di Laon: «sciendum est tamen ante mundi constitutionem quoddam inane fuisse infra quod mundus iste positus est, sicut supra ipsum caelum dicitur adhuc esse quoddam inane, sed illud nominare non possumus; quid autem illud sit, ignorat omnis homo»⁷. Simile affermazione troviamo nello pseudo-Beda del *De mundi caelestis terrestrisque constitutione*: «super has spirituales caeli sunt, in quibus virtutes angelicae continentur secundum alios nihil nisi inane»⁸.

Sententiarum” di Ottone da Lucca. *Conclusioni di un dibattito secolare*, «Salesianum» 42 (1980), pp. 537-546, ripubblicato in Id., *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali*, CISAM, Spoleto 2000 (CISAM 12), pp. 165-174.

6. ROBERTUS PULLUS, *Sententiae*, II, 2, PL 196, 639-1010B: 719.

7. ANSELMUS LAUDUNENSIS (?), *Quaestiones super Genesim*, in O. LOTTIN, *Écrits d'Anselme de Laon*, in Id., *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, vol. V, p. 83.

8. PS.-BEDA, *De mundi caelestis terrestrisque constitutione liber*, C. Burnett (ed.), Warburg Institute, London 1985 (Surveys and Texts, 10), I, n. 297, p. 18.

Il richiamo ad un testo come quello dello pseudo-Beda che, databile intorno al 1140 è in realtà collegabile alla produzione “fisica” di Chartres, ci permette di rilevare come esso sia un caso isolato: le cosmologie-cosmogonie filosofiche del XII secolo che si richiamano alla *physica* ed al *Timeo*, presentano punti di vista assai diversi rispetto alla letteratura teologica parallela, tanto diversi da sfociare a volte in aperti contrasti (tipici i casi delle dottrine teologiche delle acque sopra il firmamento e del caos iniziale interpretato come confusione degli elementi, entrambe respinte dai *physici*); per questo né in Guglielmo di Conches, né in Ermanno di Carinzia, né in Daniele di Morley ritroviamo l’empireo; e se in Daniele compare, eccezionalmente, un richiamo al testo biblico, il *coelum* del primo versetto della Genesi viene interpretato, seguendo l’autorità degli *Arabes*, come «*il-lud spatium quod est a circulo lune usque ad firmamentum*»⁹. Se al di sopra dei cieli c’è un altro cielo su cui i testi man mano tradotti di Tolomeo, Alfragano, Albumasar, Albategni danno sempre maggiori informazioni, esso non fa certo parte della struttura fisica del cosmo.

Molto meno chiara è la situazione cosmologica dell’Inferno. A differenza del Paradiso, infatti, esso non rientra nello schema settenario della creazione *in principio*. Solo Ruperto di Deutz, fondandosi sul testo di Matteo relativo al giudizio finale, cerca di mettere in relazione la produzione dell’Inferno con i versetti iniziali della Genesi e di pensarlo alla stessa stregua dell’Empireo, come qualcosa di *prae-paratus*, questa volta non per gli angeli, ma per i demoni:

Potest etiam subaudiri non solum a constitutione mundi, sed ante constitutionem mundi, quia videlicet antequam constitueretur hic mundus vel distingueretur partibus suis. Cum enim dicitur: “In principio etc.”, cum adhuc terra sive arida lateret sub aquis, iam erat ibi ignis in cavernis terrae. [...] Praeparatum, id est ante paratum. Antequam crearetur ipse diabolus¹⁰.

Si tratta però, come nel caso del rapporto angeli-Empireo, di una posizione isolata. Per gli angeli, per tutti gli angeli prima della

9. DANIEL MORLACENSIS, *Philosophia*, G. Maurach (ed.), *Daniel von Morley. Philosophia*, «Mittellateinischen Jahrbuch» 14 (1979), pp. 204-255: 229.

10. RUPERTUS TUITIENSIS, *De sancta Trinitate et operibus eius*, LII, 21, p. 2122.

caduta, il luogo è creato simultaneamente con i suoi abitanti. La ribellione di Lucifero e dei suoi seguaci avviene in un cosmo dove i luoghi sono già stati ordinati e strutturati: i ribelli perdono la loro sede e per essi deve, per dir così, essere trovato un altro luogo, che però non era stato originariamente creato per loro.

La soluzione più radicale è quella delle *Sententiae* di magister Rolandus: dato che il cielo è l'unico luogo originariamente destinato agli angeli ed ai santi, i demoni possono benissimo distribuirsi negli altri tre: «videndum est qualiter sit disposita natura angelorum post lapsum. Ad hoc enim considerandum est quattuor esse loca: celum, aer, terra atque infernus. Celum, quod est superior locus, deputatum est sanctis; cetera loca, aer videlicet, terra et infernus, deputata sunt daemonibus»¹¹. Gli altri autori non sono però così generosi. Nella loro totalità essi attribuiscono agli angeli caduti l'aria. Così scrive l'autore della *Ysagoge in Theologiam* (ripreso anche questa volta quasi alla lettera dalla *Summa* di Ottone da Lucca): «superbe itaque querens exaltari, cum ei consencientibus in hunc caliginosum aerem deiectus est. Hoc quidem ad nostram factum est probacionem atque exercitationem. Non enim illustris regio celi et serena eis concedi potuit. Sed neque terra ne ultra modum terre habitatorem hominem infestarent»¹². Nelle *Sententiae* di magister Gandulfus Bononiensis l'*aer caliginosus* diventa *tout court* l'«infernus daemonum» e Belzebul il «princeps malignorum spirituum, qui in hoc aere inferiori dominatur»¹³. Pietro di Poitiers, nelle sue *Sententiae*, non tratta per esteso l'argomento solo per ragioni di genere letterario («haec magis lectionis quam disputationis sunt, et ideo praetermittenda»), ma poco dopo, sia pure in maniera incidentale, riafferma la dottrina comune: «modo sunt in aere caliginoso»¹⁴. L'anonimo discepolo di Abelardo autore del commento alla lettera agli Efesini pubblicato dal Landgraf, dopo aver precisato che il diavolo ha potere «non in quolibet aere, sed in

11. MAGISTER ROLANDUS BONONIENSIS, *Sententiae*, A.M. Gietl (ed.), *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, Herdersche, Freiburg im Breisgau 1891, ristampa anastatica Brill, Leiden – Rodopi, Amsterdam 1969, p. 96.

12. ANONYMUS, *Ysagoge in theologiam*, p. 226.

13. MAGISTER GANDULFUS BONONIENSIS, *Sententiae libri quattuor*, J. De Walter (ed.), Aemilius Haim et socii, Vindobonae-Vratislaviae 1924, p. 167.

14. PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, II, cap. 4, p. 16,20.

hoc aere, id est inferiori», dà anche la ragione di questo particolare legame tra l'elemento aereo ed i demoni. Come dice Agostino (nel *De genesi ad litteram*), dopo la caduta gli angeli ribelli hanno ricevuto in punizione un corpo aereo: «et ideo demones in hoc elemento maiorem potestatem habent quam in alio, a quo et corpora sumpserunt». Il dominio dei demoni sull'aria si manifesta anche nella loro capacità di produrre fenomeni atmosferici: «sepe, cum nigromantici aliquas eis fecerint immolationes, ab aere grandines mittunt ad conculcandas messes alicuius»; «saepe etiam aerem commovent [...] et naves in mari submergunt». Questo perché ne conoscono pienamente le proprietà («phiscam rei habent»¹⁵). Dottrine, queste, tutte già esposte nelle *Sententiae* di Anselmo di Laon («coeli habitatione ubi locus est tantum beatorum, indigni fuerunt. Terram etiam quam in habitationem hominum divina Providentia praeparaverat, inhabitare non sunt permissi, ne societas eorum [...] fragilitatem humanam nimis infestaret»), compresa quella del potere concesso ai demoni di produrre «tempestates, ut quibusdam noceat»¹⁶.

A monte di Anselmo, l'autorità scritturistica portata esplicitamente a fondamento di questa posizione è, ovviamente, la lettera agli Efesini e, accanto a Paolo, abbiamo già visto il riferimento più che prevedibile ad Agostino. Ma ancora una volta, risulta decisiva la presenza di Beda. Nel suo *De natura rerum*, un testo cosmologico non direttamente collegato all'esegesi biblica, dunque in un contesto che prescinde dal tema della creazione e della caduta degli angeli, al capitolo dedicato all'elemento aria, il Venerabile dopo aver detto che proprio in esso «potestates aerae superna sede deturbatae cum tormento diem iudicii praestolantur, et ex quo hominibus apparentes, aeria sibi corpora [...] sumunt», aggiunge un'ulteriore precisazione: «nam supra lunam quae aeris aetherisque confini occurrit, omnia pura atque diurnae lucis sunt plena»¹⁷. La presenza di

15. ANONYMUS CANTABRIGIENSIS, *In epistulam ad Ephesios*, in ID., *Commentarius Cantabrigiensis in Epistulas Pauli e schola Petri Abaelardi*, A.M. Landgraf (ed.), 1-4, University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana) 1937-1945, vol. II, p. 395.

16. ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Sententiae divinae paginae*, F.P. Bliemetzrieder (ed.), Aschendorff, Munster 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 18.2-3), pp. 53-54.

17. BEDA VENERABILIS, *De natura rerum*, p. 216; *Ibidem*, p. 217.

questo testo di Beda è talmente forte da influenzare, almeno in un caso, anche un genere letterario così lontano dalle *Summae* e dalle *Sententiae* come quello delle *visiones*. La *Visio status animarum post mortem* di Giovanni, monaco di S. Lorenzo di Liegi, si presenta come una visione, per usare la terminologia di Claude Carozzi, “ascensionale”. Guidato da san Lorenzo, Giovanni, «directo tramite», sale verso l’alto fino ad arrivare al circolo lunare. Da lì, volgendosi indietro, «videbat aerem tenebescere et de deorsum quasi quasdam larvas sursum versus desilire; sed cum volventis supra orbis sonum audirent, sicut deficit fumus deficiebant [...] et deorsum fluebant». Così, pur nella visione, il monaco non può fare a meno di citare a se stesso ovviamente Paolo per quanto riguarda la battaglia contro i poteri dell’aria, ma anche Beda per quanto riguarda il fatto che ai demoni è proibito l’accesso al di sopra del circolo lunare¹⁸.

Nel porre la dimora dei demoni nell’aria, la teologia cristiana si incontrava, o sembrava incontrarsi, con Platone. Per essere più esatti con la sistematizzazione e la volgarizzazione del discorso platonico del *daimon* elaborato da Apuleio. Nel *De deo Socratis* combinando le affermazioni del *Simposio* con un’interpretazione quanto meno forzata di *Timeo* 39E (il brano relativo alle quattro specie di esseri viventi: eterea, aerea, acquatica e terrestre che, in parallelo con i quattro elementi, popolano il cosmo) egli aveva presentato come teoria platonica l’esistenza di una categoria di esseri viventi «ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aerea, tempore aeterna», i demoni appunto, cui, tra tutti e quattro gli elementi, nell’ordinamento del mondo, era stata assegnata l’aria¹⁹. Al *De deo Socratis* aveva abbondantemente attinto Agostino, applicando agli angeli caduti alcune delle caratteristiche elaborate da Apuleio²⁰, e non di rado gli autori del XII secolo che citano il retore di Madaura lo fanno attraverso il filosofo di Tagaste. Ma la vera e propria fusione

18. IOHANNES LEODIENSIS MONACHUS, *Visio status animarum post mortem et miracula sancti Laurentii martyris*, PL 180, 177-186B, III, 180B. *Ibidem*: «Videnti et admiranti fratri recordatio facta est quod Venerabilis Beda dicit supra lunarem circulum daemonum prohiberi accessum».

19. LUCIUS APULEIUS MADAURENSIS, *De deo Socratis*, VI; VIII; XIII; cfr. ID., *De dogmate Platonis*, I, 11.

20. Cfr. soprattutto AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, VIII, 14-26, pp. 230-247.

delle due tradizioni era stata operata da Calcidio, che, commentando il *Timeo*, aveva distinto tra demoni buoni e demoni malvagi, designando i secondi come *angeli desertores* e assegnando loro, oltre al compito assai poco platonico di insidiare e volgere al male l'umanità, la parte inferiore dell'aria come dimora²¹.

Tutto questo spiega come, a differenza dell'empireo, la dottrina dei demoni, o più precisamente dei cattivi demoni aerei, si ritrovi in molte delle *Philosophiae* del XII secolo. I demoni come abitanti della zona inferiore dell'atmosfera sono infatti presenti nella *Cosmographia* di Bernardo Silvestre: incontrati da Urania e Natura nel loro viaggio di ritorno dalle sedi celesti alla terra, essi sono definiti, con il linguaggio concordistico di Calcidio, «angeli desertores»²² (è forse interessante notare che, nell'*Anticlaudianus* di Alano, *Fronesis* e *Ratio* li incontrano nella stessa parte del cosmo, anche se in un viaggio in direzione opposta)²³. Identica dottrina, anche se non identici termini, in Guglielmo di Conches, sia nella *Philosophia* che nel *Dragmaticon*. Guglielmo ritrova in Platone non solo la distinzione tra *boni angeli* e *mali angeli* (calodemoni e cacodemoni in linguaggio filosofico)²⁴, ma anche la distinzione, interna ai *boni*, tra coloro che «soli divinae contemplatione vacant» e coloro che sono effettivamente «mandati» come messaggeri e intermediari tra Dio e gli uomini²⁵. Infine, nel *De essentiis*, Ermanno di Carinzia, pur senza metterle sotto l'egida di Platone, riprende in tutto le distinzioni di

21. CALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum Platonis*, J.H. Waszink (ed.), in *Plato latinus* IV, Institutus Warburgianus-E.J.Brill, London-Leiden 1962, rist. Institutus Warburgianus-E.J.Brill, London-Leiden 1975, capp. 132-135, pp. 173-176.

22. BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, P. Dronke (ed.), Brill, Leiden 1978, II, 7, II, p. 136.

23. ALANUS DE INSULIS, *Anticlaudianus*, R. Bossuat (ed.), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1955, IV, vv. 271-331, pp. 115-116.

24. La stessa identificazione in ALANUS DE INSULIS, *Distinctiones dictionum theologiarum*, PL 210, 685-1012D: 759A-B: «Nota quod daemon interpretatur "sciens" [...] et secundum hoc tam boni angeli quam mali possunt daemones dici, id est scientes [...] Unde boni angeli dicuntur calodaemones [...] id est bona scientes [...] mali vero daemones dicuntur cacodaemones [...] quia male sua scientia utuntur».

25. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia mundi*, G. Maurach (ed.), *Philosophia mundi. Ausgabe des I. Buchs von Wilhelm von Conches Philosophia*, University of South Africa, Pretoria 1974, I, pp. 16-17.

Guglielmo. Dei demoni inferiori si dice, in più, che «eternae damnationi proscripti et tamquam deportati, infra conseptum mundi sublunaris [...] perpetuo exilio et miseria tenentur». Il loro luogo può effettivamente essere definito come *infernus*, nel senso che essi sono stati «desuper deiecti et in infima relegati». Il loro tormento consiste nel vivere fuori del luogo cui erano destinati²⁶.

Questo testo segna il punto massimo di accordo tra *divini* e *physici*. Ma, per tutti gli altri filosofi che non siano Ermanno, la concordia è solo apparente. È chiaro infatti che nella loro prospettiva l'esistenza, la natura ed anche il luogo dei demoni sono componenti integrale ed insostituibile della struttura del cosmo. Usando cioè termini non platonici esiste una convenienza "naturale" tra la loro essenza ed il luogo che li ospita, convenienza che inserisce locati e locante nell'ordine della totalità. Bernardo, come abbiamo visto, utilizza il termine *angeli desertores*, ma in realtà le caratteristiche dei demoni inferiori derivano non tanto da una caduta, quanto dal fatto che «terrena non affici non possunt illuvie, qui vicinos terre limites intercurrent»: se essi «minus defectusque purgati, ab antiqua Silve malicia angustissima brevisque linea recesserunt», anche questo è avvenuto ed avviene «summa Dei diligencia»²⁷.

Per i teologi invece è evidente che l'aria è diventata dimora degli angeli ribelli come conseguenza di un prologo in cielo che ha modificato in qualche modo il progetto cosmico divino iniziale ed ha dato inizio ad una storia, una *historia salutis*, di cui anche la condizione attuale dei demoni, compresa la loro dimora aerea, si configura come momento non definitivo. Alla stregua di tante altre realtà intermedie essa appartiene all'ordine della *dispensatio* divina. Come dice Gandolfo da Bologna, il *locus* è stato *concessus*, e questo solo provvisoriamente.

La precarietà di questa situazione è illustrata da una curiosa dottrina presente sia nell'*Ysagoge in Theologiam* che nella *Summa* di Ottone da Lucca. Un testo di Origene (la quindicesima omelia sul libro di Giobbe) in cui si afferma che quando qualcuno vince

26. HERMANNUS DE CARINTHIA, *De essentiis*, C. Burnett (ed.), Brill, Leiden-Boston-Köln 1982, II, p. 184, l. 21.

27. BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, II, VII, 10, p. 136.

la tentazione proveniente da uno dei demoni, quest'ultimo perde ogni suo potere anche sugli altri uomini, viene interpretato nel senso che alla perdita del potere si accompagna anche la perdita, per dir così, del luogo: il demone vinto viene precipitato nel baratro dell'Inferno dove la sua punizione accresciutasi enormemente, diverrà definitiva²⁸. (Nell'*Elucidarium* Onorio Augustodunense introduce la variante per cui per ogni demone precipitato nell'abisso un altro viene inviato nell'aria dal principe dei demoni)²⁹. Nella sua versione "pura" l'affermazione ha una piena coerenza dottrinale: tentazioni e vessazioni dei demoni sugli uomini appartengono, come la dimora nell'aria, allo stadio intermedio che sarà evacuato (per usare un termine paolino) dopo il giudizio finale e la consegna del regno nelle mani del Padre.

Esistono dunque due inferni: uno provvisorio ed uno definitivo, cui alcuni dei nostri autori applicano la definizione scritturistica di *infernus inferior*. È possibile che esso già fin da ora abbia qualche ospite. La *Summa* di Ottone di Lucca riporta l'opinione di alcuni «qui volunt dicere quod Lucifer qui plus ceteris peccavit statim illuc demersus sit et etiam quidam ex aliis», e la definisce «satis verisimilis», pur notando che «de auctoritate non multum certum habemus»³⁰. Pietro di Poitiers, a sua volta, riferisce che, per altri, la caduta di Lucifero nell'abisso ha coinciso con la morte di Cristo³¹. Per parte sua Ruperto di Deutz sembra invece pensare che lo stesso Satana con tutti i suoi satelliti, gettato nell'aria dopo la caduta, continui a dimorarvi fino alla fine del mondo³². Comunque stiano

28. ANONYMUS, *Ysagoge in theologiam*, III, p. 227, 2-8; OTTO LUCENSIS, *Summa Sententiarum septem tractatibus distincta*, PL 176, 84D.

29. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae*, PL 172, 1109-1176D, II, 29, 1154D: «Si quis tamen illorum ab aliquo iustorum pugnans vincitur, mox ab angelo custode eius in abyssum retruditur [...] quamvis alius a principe daemonum in locum eius surrogetur».

30. OTTO LUCENSIS, *Summa Sententiarum septem tractatibus distincta*, PL 176, 84C-D.

31. PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, II, cap. 4, vol. II, p. 18: «Lucifer, qui inde a passione Domini ut dicunt detrusus est in infernum».

32. RUPERTUS TUITIENSIS, *De sancta Trinitate et operibus eius*, I, 17, p. 145: «Satanas vero cum satellitibus sicut fulgur de coelo cecidit [...] et nunc quidem in hunc aerem illum esse deiectum et omnes satellites eius, quos aereas catervas dicimus,

le cose, risulta evidente che il vero inferno entrerà in funzione pienamente solo dopo il giudizio finale: «in aere isto caliginoso qui est eis quasi carcer, usque ad tempus iudicii deputati sunt. Tunc autem detrudentur in baratrum inferni»³³.

Ora, il giudizio finale coincide anche con la fine del mondo, o almeno con una serie di mutamenti fisici cui il cosmo andrà soggetto per ritrovarsi poi in una situazione diversa da quella del momento della creazione. L'autorità scritturale più esplicita in questo senso è la seconda lettera di Pietro, ma i nostri teologi hanno presenti anche Mt 24,35 («caelum et terra transibunt»³⁴), rafforzato dal salmo 101,26-27 («opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt [...]»³⁵), e naturalmente Ap 21,1 («vidi caelum novum et terram novam»³⁶). Fin da molto prima del XII secolo ci si è interrogati sulla natura di questa *innovatio mundi*. Giovanni Scoto, nel III libro del *Periphyseon*, riporta (per respingerla senza appello) l'opinione secondo cui solo i corpi composti (minerali, vegetali ed animali) periranno, mentre i quattro elementi rimarranno, semplicemente mutati in meglio. La cosa interessante è che questa dottrina sul mutamento cosmico finale sembra collegata ad una definitiva distribuzione locale di angeli e demoni, santi e dannati:

Spatia item aeris et aetheris distribuenda fore arbitrantur, aetheris quidem in aeternam possessionem beatorum angelorum hominumque sibi similium, aeris uero inferioris circa terram undique diffusi in aeternum carcer aeternasque flammis localiter uisibiliterque arsuras torquendo diabolus [...] similibusque sibi hominibus impiis³⁷.

Gli autori del XII secolo seguono in tutto la dottrina rifiutata da Scoto, con l'aggiunta di alcune questioni particolari (se mute-

passim in Scripturis habemus. Futurum est autem ut in infernum inferiorem [...] praecipietur [...] cum angelis suis et malis hominibus in die iudicii».

33. MAGISTER GANDULFUS BONONIENSIS, *Sententiae libri quattuor*, p. 168.

34. Mt 24,35, in *Biblia sacra iuxta Vulgata versionem*, p. 1564.

35. Sal 102 (101),26-27, in *Biblia sacra iuxta Vulgata versionem*, p. 897.

36. Ap 21,1, in *Biblia sacra iuxta Vulgata versionem*, p. 1903.

37. IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *Periphyseon: De divisione naturae*, 1-5, É. Jeau-neau (ed.), Brepols, Turnhout 1999 (CCCM 161-165), liber tertius, p. 45, 1263-1269.

ranno anche i *caeli superiores*, i cieli, cioè, che sono dimora degli astri, e se gli astri stessi con la loro luce rimarranno anche quando l'Agnello sarà la sola luce della nuova Gerusalemme), e con una precisazione: per Odo di Soissons, Robertus Pullus, Ruperto di Deutz e Alano di Lilla la *innovatio* riguarderà esclusivamente le *exteriores qualitates*, non la *substantia* degli elementi. Solo per Alano, però (che a proposito della terra riprende quasi alla lettera l'idea dei *quidam* di Eriugena, per cui essa diventerà «marmore planior et crystallo clarior»), il mutamento in meglio coinvolgerà tutti e quattro gli elementi³⁸. Per gli altri solo il cielo e la terra rimarranno, mentre il fuoco e l'acqua non saranno più: «veniet Christus in secundo adventu in igne [...]. Ignis autem ille quattuor elementa consumet [...] scilicet duo ut omnino non sint, ignis et aqua, duo ut melius sint, terra et aer, et ideo dicitur in Apocalypsi: "Vidi caelum novum et terram novam". Ignis enim una cum mundo [...] et seipsum et aquam omnino consumet, reliqua vero duo in meliorem formam reducet»³⁹.

Ciò che invece assolutamente manca è il collegamento tra questa "semplificazione" cosmica ed il luogo definitivo dell'Inferno. Gli sparsi accenni al *baratrum* inferiore in cui gli angeli caduti saranno tutti definitivamente rinchiusi, ma che contemporaneamente funziona, sia pure in maniera ridotta, anche prima della conflagrazione finale, fanno ov-

38. ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica contra haereticos*, I, 26, PL 210, 305-430A: 326A.

39. Cfr. MAGISTER ODO SUESSIONENSIS, *Quaestiones*, J.B. Pitra (ed.), Typis Tusculanis, s.i.1888, rist. anastatica Gregg Press, Farnborough 1967 (Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis, Altera Continuatio, 2), p. 39. (Una sezione delle *Quaestiones*, e precisamente a partire dalla q. 288, è stata attribuita a Simone di Tournai. Cfr. J. WARICHEZ, *Notice biographique*, in SIMON TORNACENSIS, *Disputationes*, J. Warichez (ed.), *Les Disputationes de Simon de Tournai. Texte inédit*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1932 [Spicilegium Sacrum Lovaniense, 12], pp. XIII-XIV). Quasi negli stessi termini si esprime ROBERTUS PULLUS, *Sententiae*, VIII, PL 186, 982A: «Constat [...] ignem atque aquam extremo ardore omnino [...] dissolvendos; reliqua autem in meliores esse mutanda formam: [...] duo (cioè il *caelum novum* e la *terra nova* dell'Apocalisse) ut melius sint [...]; duo ut omnino non sint, ut ignis et aqua». Per altro l'identificazione tra *caelum* e *aer*, presupposta dal testo di Odo, non è del tutto senza problemi in quello di Roberto.

viamente riferimento ad un luogo sotterraneo⁴⁰, ma non mi sembra si organizzino mai in una dottrina cosmologicamente coerente (tra l'altro, dopo aver detto che nella purificazione finale acqua e fuoco scompariranno, Odo deve affermare che, tuttavia, nell'inferno continueranno ad esistere un «ignis non lucens, sed puniens» e una «aqua poenalis». Solo Alano di Lilla sembra essere più preciso, quando afferma che «infernus proprie est locus qui est circa centrum terre»⁴¹.

La tradizione consegna comunque al XIII secolo un inferno localmente multiplo. Affrontando e riassumendo la materia nei primi decenni del XIII secolo Filippo il Cancelliere così fa il punto della situazione:

est etiam infernus superior et est infernus inferior; [...] similiter est duplex carcer, ille scilicet in quem precipitatus est diabolus cum angelis suis usque ad diem iudicii et ille in quo retrudetur post diem iudicii.

E commenta, francamente scoraggiato da tanta confusione: «cum ergo sint tot genera locorum, difficile est aut impossibile intellectui humano ista distinguere.

Filippo non si tira comunque indietro, anche se precisa di poter dare una risposta solo opinativa e non assertiva («sed adiutorio Dei prout possumus conabimur distinguere cum beato Augustino opinantes, non asserentes»). La soluzione è trovata sottoponendo il concetto generico di *locus corpulentus* a una divisione secondo *differentiae* («tenebrosus simpliciter, afflictivus secundum tactum, tenebrosus non simpliciter, afflictivus non secundum tactum») che dà luogo a quattro specie di luoghi («tenebrosus simpliciter et afflictivus secundum tactum; tenebrosus non simpliciter et afflictivum secundum tactum; tenebrosus simpliciter et non afflictivus secundum tactum; tenebrosus non simpliciter et non afflictivus secundum tactum») cui dovrebbero corrispondere i luoghi fisici presentati dalla tradizione teologica⁴². L'argomentazione, presa nella

40. Cfr. MAGISTER ODO SUESSIONENSIS, *Quaestiones*, p. 59: «Concedimus infernum esse in inferioribus terre»; ROBERTUS PULLUS, *Sententiae*, IV, PL 186, 823B: «Infernum equidem locus est tam deterior terra quam inferior».

41. ALANUS DE INSULIS, *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 818.

42. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, II, p. 150.

sua struttura tecnica, non è un modello di chiarezza, ma, al di là delle imprecisioni, essa sposta completamente l'ottica del discorso. La prospettiva cosmologica cede il passo a quella dell'analisi logico-linguistica che sarà così caratteristica degli ultimi anni del XIII secolo.

A questo punto si deve però aprire un altro capitolo, quello dei teologi che, minoritari ed alla lunga sconfitti, hanno negato che Paradiso ed Inferno possano essere identificati con un luogo qualsiasi, nel cielo, sulla terra o sotto terra.

Questo rifiuto deriva da due motivazioni, spesso compresenti nello stesso autore, ma comunque tra loro distinguibili. Da un lato, la localizzazione pone gravi problemi in relazione alla natura incorporea degli angeli e delle anime. Nelle sue *Sentenze* Rolando ci informa dell'esistenza di un'opinione per cui «hec quaestio qua queritur ubi angelica natura fuerit creata penitus est reprobanda, presertim cum angeli non sint in loco neque locales vel circumscriptibiles»⁴³, e Robertus Pullus, trattando il medesimo problema, si chiede se l'Empireo non debba essere considerato come un cielo del tutto spirituale. Infatti, in che modo una creatura non corporea avrebbe bisogno di un luogo corporeo⁴⁴?

Si tratta della stessa domanda che si era posto retoricamente Abelardo nel *Dialogus*:

quamdiu enim anime corporibus carent, quo ferri localiter aut moveri vel quasi corporis ambitu coerceri possint, que nullatenus locales sunt [...] que sit vis elementorum corporea [...] que ipsas sine corporibus contingere vel cruciare possit, non facile [...] intelligi potest⁴⁵.

43. MAGISTER ROLANDUS BONONIENSIS, *Sentenae*, p. 88.

44. ROBERTUS PULLUS, *Sentenae*, II, 2, PL 186, 719C: «Hanc autem patriam spirituum spiritualemne decet esse an corporealem? Spirituales autem natura ad quid corporeo eget loco?».

45. PETRUS ABELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, R. Thomas (ed.), F. Fromman, Stuttgart 1970, p. 154. Come abbastanza razionalisticamente farà notare poco dopo, se si concepisce l'inferno come un luogo effettivamente esistente sotto terra, «cum infinitus sit reproborum numerus [...] non facile fortassis recipietur tantum alicubi terre sinum haberi, qui tot corpora capere possit» (*Ibidem*, p. 155).

L'anonimo seguace di Abelardo autore del commento alle lettere di Paolo formulerà in modo più tecnicamente filosofico questa impossibilità, osservando come luogo e corpo siano concetti che si implicano reciprocamente: «locale enim non est nisi quod sui interpositione distantiam facit ad circumstantia, quod tantum corpora faciunt [...]. Nihil autem horum in spiritali natura contingit, que ex toto localis non est»⁴⁶. Da parte loro, le abelardiane *Sententiae Parisienses* esprimono la medesima convinzione in termini quasi di sarcasmo: «si opponatur quod anima Christi ivit ad infernum et ita localis videtur [...] quid est hoc dicere: anima Christi ivit ad infernum? Dicemus nos quod ivisset pedibus? Non. Anima non habet pedes, non habet huiusmodi partes, que possit esse in loco»⁴⁷.

Se Robertus Pullus si limiterà a riaffermare, sulla base della Scrittura, della tradizione e dell'uso⁴⁸, la corporeità dell'empireo e del carcere infernale, ricorrendo al modello di un cosmo finito ed ordinato secondo l'alto ed il basso («carcerem intelligimus deorsum quomodo regiam sursum»⁴⁹), Rolando e Ugo di S. Vittore risponderanno alle obiezioni abelardiane attraverso un'analisi che distingue vari modi in cui di una realtà si può predicare l'essere in un luogo. Già Anselmo di Laon aveva detto che gli angeli «in loco sunt non quantitativo, sed substantivo»⁵⁰. Per parte sua Ugo precisa che mentre i corpi, in quanto dotati delle tre dimensioni, sono circoscritti dal luogo che li contiene e che determina il loro *principium*, il loro *medium* ed il loro *finis*, questo effettivamente non accade per gli angeli e le anime. Essi però sono pur sempre in un luogo nel senso che non sono presenti *ubique* (solo Dio lo è); essi, cioè, sono necessariamente in un qualche "dove" determinato (*sunt alicubi*) in quanto appunto non possono contemporaneamente essere altrove⁵¹. Identica, anche se meno filosoficamente elaborata, la risposta

46. ANONYMUS CANTABRIGIENSIS, *In epistolam ad Ephesios*, vol. II, p. 413.

47. ANONYMUS PARISIENSIS, *Sententiae Parisienses*, A.M. Landgraf (ed.), *Écrits théologiques de l'École d'Abélard*, pp. 15-16.

48. ROBERTUS PULLUS, *Sententiae*, II, 2, PL 186, 719C: «Verum caelum esse spiritum quis diceret? Quis tantam novitatem, immo errorem, inducere audeat?».

49. *Ibidem*, II, cap. 2, PL 186, 720A.

50. ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Sententiae divinae paginae*, p. 11.

51. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, I, 3, 18, PL 176,

di Rolando: gli angeli e le anime sono in un luogo non perché con la loro interposizione creino una distanza tra le parti, come i corpi, ma perché «exibent sui presenciam in uno loco, quod non in alio»⁵².

Sarà questa la strada percorsa e la soluzione offerta dai teologi del XIII secolo, da Guglielmo di Auxerre a Filippo il Cancelliere, allo stesso Tommaso. Man mano che vengono assimilati i concetti fondamentali della fisica aristotelica, questioni tecnicamente sempre più elaborate e complesse verranno dedicate al luogo ed al moto degli angeli (e delle anime separate dal corpo), così come risorse sempre più vaste di analiticità e sottigliezza concettuale verranno spese nello spiegare come elementi corporei possano produrre tormenti in realtà incorporee. In ogni modo, anche in questo caso la prospettiva cosmologica del XII secolo sarà messa in mora dal progressivo trionfo di un approccio eminentemente logico-linguistico.

Ma il XII secolo conosce un'altra negazione della localizzazione di Paradiso ed Inferno, più radicale di quella di cui abbiamo finora parlato. Essa infatti non si limita a sollevare difficoltà per dir così settoriali, ma reinterpreta globalmente Paradiso ed Inferno, facendone stati interiori cui le localizzazioni non sono tanto logicamente incongrue, quanto totalmente inaffendenti. Alle radici di questa posizione sta chiaramente Giovanni Scoto, e più precisamente tutto il quinto libro del

224. Ugo risponde ad una posizione secondo cui «nihil potest esse in loco nisi quod dimensionem habet corporalem, et non posset hoc ullo modo spiritui convenire qui corporalibus quantitibus expers est» (*Ibidem*, I, 3, 16, PL 176, 222D). A questo proposito egli osserva, forse con una certa ironia, di non voler accusare di falso una opinione così alta («et nos quidem horum considerationem sublimem nequaquam falsitatis arguimus»), ma che, almeno a livello linguistico, questa negazione è troppo forte per il comune sentire dei comuni fedeli («verba tamen supra capacitatem et possibilitatem minorum et simplicium intelligentiae fortia nimis iudicamus»). L'insieme di distinzioni da lui proposte consente invece di poter continuare a considerare "locali" anche gli spiriti creati, benché in un senso diverso dalle realtà corporee e dotate di dimensioni.

52. MAGISTER ROLANDUS, *Sententiae*, p. 89. Anche Rolando reagisce alla posizione di alcuni che negano addirittura si possa porre il problema di *dove* gli angeli siano stati creati, in quanto essi non possono avere alcun *dove*. *Ibidem*, pp. 88-89: «Sunt tamen quidam dicentes hanc quaestionem qua quaeritur ubi angelica natura fuerit creata penitus fore reprobendam, praesertim cum angeli non sint in loco neque locales vel circumscriptibiles».

Periphyseon: qui il Paradiso non è se non la «ipsa humanae naturae integritas, quam in seipso Christus resurgens instauravit»; non si può assolutamente pensare «paradisum [...] localem esse uel in aliqua parte huius mundi sensibilis contineri»⁵³. Allo stesso modo l'Inferno e le sue pene non sono «localiter in quadam parte uel in toto huius uisibilis creaturae [...] neque intra uniuersitatem totius naturae a Deo conditae»; essi si identificano invece con i «peruersi motus malarum uoluntatum corruptarumque conscientiarum», con le «phantasiae rerum quibus in hac uita [damnati] delectabantur»⁵⁴, che rimarranno eternamente davanti ai loro occhi e da cui eternamente cercheranno di avere consolazione e refrigerio non potendo averne altro che inquietudine e disperazione (queste poche citazioni non rendono ovviamente giustizia alla profondità ed all'audacia del pensiero di Eriugena).

Solo una pallida reminiscenza di tutto questo troviamo nelle *Sententiae* di Anselmo, quando ci si chiede se la caduta degli angeli sia stata «localis vel dissimilitudinis et meriti» e si afferma che una dislocazione cosmica è solo probabile («potuit enim esse quod in celo primum conditi essent et de eo male peccantes ad hec inferiora loca cecidissent; quod tamen certum non est»), mentre è sicuro che essi caddero nel senso che «declinantes a puritate et dignitate suae creationis, in tenebras peccati se depresserunt»⁵⁵. In Abelardo, invece, la *forma mentis* e le coordinate intellettuali di Scoto riemergono in modo ampio e ricco di *pathos*. Anche in questo caso i pochi accenni qui presentati danno solo un'idea molto approssimativa della ricchezza intellettuale dei capitoli del *Dialogus* dedicati all'argomento: il Paradiso si trova ovunque ed in nessun luogo, in quanto esso consiste nella visione di Dio, ed essa «nulla loci qualitate vel diversitate impediri vel adiuuari potest [...] nulla loci qualitate vel propinquitate ad hoc indigens». Chiunque interpreti alla lettera la presenza degli angeli e dei beati nel cielo, o l'ascesa di Cristo alla destra del Padre, credendo che la *diversitas loci* possa in qualche modo procurare maggiore o minore beatitudine, «iudaizat in littera». Lo

53. IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *Periphyseon: De divisione naturae*, liber quintus, p. 50, 1580-1582.

54. *Ibidem*, p. 106, 3382-3384 e p. 163, 5306-5307.

55. ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Sententiae divinae paginae*, p. 52.

stesso vale ovviamente per l'Inferno. La «qualitas locorum», infatti, «nihil refert ad penam sicut nec ad gloriam»⁵⁶.

I discepoli di Abelardo (*Ysagoge in Theologiam*, anonimo commentatore delle epistole di Paolo) ripeteranno in forma più scolastica e meno personale le stesse idee del maestro:

Quod fideles in celis dicuntur esse, non est aliud nisi in vita illa eminenti, cuius eminentiam sancti voluerunt per celum significari, quia celum inter creaturas eminentior est. Item inferi non ideo dicuntur quod aliquis locus inferior sit deputatus ubi mali cruciuntur, quia ista inferioritas non intelligitur nisi in penis. Unde inferi in greco nichil aliud, nisi quod nichil sua se habeant, sonare perhibentur⁵⁷.

Ma vorrei concludere con un testo di Guiberto di Nogent che è stato per me una vera scoperta, il *De interiori mundo*. Anche in questo caso è difficile, in una trattazione necessariamente cursoria, dar ragione della forza e della complessità di una trattazione assai complessa e sostenuta da uno stile personalissimo. Paradiso ed Inferno non sono assolutamente localizzabili in nessuna parte di questo mondo visibile ed esterno, che nei loro confronti ha lo stesso rapporto della lettera-corteccia della Scrittura al vero senso spirituale; essi sono uno «status mundi interioris qui nihil corporibus, locis et temporibus continetur [...] apud quem neque altum neque

56. Cfr. PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaicum et Christianum*, p. 146 («iudaizare in litera»); *Ibidem*, p. 155 («nichil que ad penam sicut nec ad gloriam referre qualitates locorum»). Sono citazioni estrapolate da un'ampia ed articolata trattazione dei *novissimi*, introdotta da una domanda del *philosophus* («illud quoque, obsecro, dilucides, utrum illa Dei visio in qua beatitudo consistit, aliqua loci differentia vel augeri possit vel minui [...] vel si certus ei aliquis deputatus sit locus, quo scilicet omnes necesse sit pervenire», *Ibidem*, pp. 139-140) che, non del tutto persuaso della risposta del *christianus*, chiede ancora poco dopo: «si ergo, ut asseris, tanta virtus est divine visionis, ut ubicunque sint anime, participatione sui eque illas beatas efficere queat, cur, obsecro, regnum celorum Deo et sanctis animabus specialiter assignatur?» (*Ibidem*, p. 145), attirandosi così il rimprovero di *judaizare* («si prophetizare magis quam judaizare in littera nosset», *Ibidem*).

57. ANONYMUS CANTABRIGIENSIS, *In primam epistulam ad Thessalonicenses*, in *Commentarius Cantabrigiensis in Epistulas Pauli e schola Petri Abaelardi*, vol. III, pp. 526-527. Cfr. ID., *In epistulam ad Ephesios*, pp. 412-413; ID., *In epistulam ad Colossenses*, in *Commentarius Cantabrigiensis in Epistulas Pauli e schola Petri Abaelardi*, vol. III, p. 494.

imum aliquid esse constat». E come «celum nichil aliud est nisi spiritualitas interior ista», così il «fletus» e lo «stridor dentium» dei dannati devono essere identificati con la «precordialis eorum et interna mesticia». Allo stesso modo «mitti in ignem nihil est nisi perpetuo male agendi appetitu cremari». Insomma, «dicant alii ignes, sulphur obiciant, procellarum spiritus pariter attexant, securus sententiam fero nullum deterius baratrum, nullum apud illos exitium [...] quod tam pium, tam serenum dominum sunt desperabiliter amissuri»⁵⁸.

Se confrontiamo alcune parti del *De interiori mundo* (ad esempio la critica sarcasticamente feroce dell'interpretazione letterale della parabola di Lazzaro, testo principe utilizzato prima e anche dopo Guiberto per sostenere la fisicità delle pene infernali)⁵⁹ con le elaborate *quaestiones* che più di un secolo dopo Egidio Romano, Matteo d'Aquasparta, ma anche lo stesso Tommaso, dedicheranno a spiegare come un fuoco corporeo possa tormentare anime e demoni incorporei⁶⁰, dobbiamo concludere che, per aspetti non secondari, è difficile considerare il XIII secolo un progresso nella storia della teologia dei *novissimi*.

58. GUIBERTUS ABBAS NOVIGENTI, *De sanctis et eorum pigneribus*, R.B.C. Huygens (ed.), Brepols, Turnhout 1993 (CCCM 127), pp. 169, 172, 174, 176 (il *De interiori mundo* costituisce la quarta parte del *De sanctis et eorum pigneribus*). All'inizio del trattato Guiberto constata come tutte le *visiones* relative all'aldilà non usino se non immagini tratte dall'aldiqua («pontes, fluvii, faetores sulphurei, montes et castella, plumbeae damnatorum archae»), e questo vale sia per i *Dialogi* di Gregorio e l'*Historia Anglorum* di Beda che per gli «exempla moderna» (*Ibidem*, pp. 161-162). Il compito da assumere è quindi di spiegare «quare ipse Dominus ac sancti quique de statu illo adeo carnaliter [...] dixerint», ma, soprattutto, di far vedere chiaramente «quomodo animarum supplicia a tormentibus corporalibus distare putanda sint» (*Ibidem*, p. 162).

59. *Ibidem*, pp. 173-174: «Putent itaque suffragari sibi quod dives in inferno linguam, digitum Lazarus habebat. Sed velim iis obicere utrum in spiritali illo mundo aquae erant [...] Esto. Et unde ad restinguendum gehennae focum adeo efficaces fuerant? Deus meus, ibi gutta quid faceret, cum incassum linguae illi Ganges et Indus influeret?». Sulla stessa lunghezza d'onda è il *Dialogus* di Abelardo. PETRUS ABÆLARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, pp. 153-154: «Multa quippe de penis inferni tam vetus quam novum testamentum narrat, que nequaquam ad litteram accipi posse videntur [...] quis illic corporalis Abrahae sinus quo anima Lazari refertur ab angelis deferri, quam ibi linguam anima divitis habeat vel quem digitum habeat, anima Lazari aut que est ibi corporalis aqua, cuius stilla linguae ardenti infusa incendium eius extinguere possit aut minuere?».

60. Cfr. *supra*, cap. 4.

Individuo e identità in alcuni aspetti del pensiero tardomedievale

Per affrontare il tema dell'individuo nel pensiero del tardo Medioevo e misurarne le analogie, ma soprattutto lo scarto rispetto alla problematica moderna, sarà opportuno partire da una breve analisi terminologica. Nel suo commento alle *Sentenze* Guglielmo di Ockham presenta in linea di massima come sinonimi alcuni termini comunemente usati per indicare una realtà individuale: *individuum*, *unum numero*, *suppositum*, *persona*¹. In realtà, come aveva già specificato Enrico di Gand, essi, pur avendo come referente qualcosa di analogo, si distinguono a seconda di una maggiore o minore generalità: «*individuum* in omni substantia, *suppositum* in natura substantiali, *persona* in natura intellectuali»². Per essere ancora più precisi, il termine *suppositum* indica una realtà individuale capace di sussistere di per sé e incapace di inerire ad altro («ens completum, non constituens aliquod ens unum non natum alteri inhaerere»³ secondo le parole di Ockham); il termine *persona* indica, dal canto suo, un *suppositum* cui si aggiunge una specificazione ulteriore, quella della *intellectualitas*, intesa come «*proprietas ad dignitatem pertinens*». Da questo punto di vista, dunque, anche *persona* rimanda, e semmai in modo più pieno, a un «per se complete existens, vel habens completum suae existentiae modum»⁴. In questa

1. GUILLELMUS DE OCCAM, *Scriptum super I Sententiarum*, I-4, G. Gàl, G.J. Etzkorn, F.E. Kelley (edd.), in *Opera theologica* I-IV, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York) 1967-1979, d. 23, q. un., vol. IV, p. 59.

2. *Ibidem*. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinariorum*, art. 53-55, G.A. Wilson, G.J. Etzkorn (edd.), in *Opera Omnia*, XXXI, Leuven University Press, Leuven 2014, art. 53.

3. GUILLELMUS DE OCCAM, *Scriptum super I Sententiarum*, d. 23, q. un., vol. IV, p. 61.

4. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones in III librum Sententiarum*, in Id., *Su-*

costellazione il termine più generale, quello che rimanda alla struttura di fondo per cui una realtà è «in se indivisa et ab aliis divisa» è dunque *individuum*; ma, al di là dell'identità verbale, il suo significato è il più lontano da quello che assumerà, in età moderna e contemporanea, nei testi filosofici e nell'uso comune; esso infatti, proprio per la sua generalità, può essere predicato non solo di una sostanza, sia essa intellettuale o meno, ma anche degli accidenti, almeno degli accidenti qualitativi. In questo senso Duns Scoto può parlare di un «*individuum frigidi*»⁵ ed Ockham, trattando il problema della accrescibilità e della diminuibilità graduale delle forme qualitative in generale, può affermare che il particolare ulteriore grado di calore o la particolare ulteriore tonalità di colore che si aggiunge («*illud adveniens*») alla forma esistente, «*est unum individuum illius speciei*»⁶. Per quanto riguarda l'espressione *unum numero*, infine, essa viene normalmente intesa come sinonimo di *individuum* («*secundum communem usum loquentium, pro eodem accipitur individuum et unum numero*»⁷ dice appunto un critico di questa identificazione, Giacomo da Viterbo nella *quaestio* 21 del suo primo *Quodlibet*), ma si carica di valenze più ampie. La sua origine è rintracciabile nel capitolo VI del libro quinto della *Metaphysica* (1016b31-35) in cui Aristotele elenca tre tipi di unità, quella secondo il genere, quella secondo la specie e quella secondo il numero; quest'ultima rappresenta, almeno per i commentatori medievali di Aristotele, il grado massimo di unità, non partecipabile ad altri, e quindi tale da rendere la realtà che lo possiede indivisibile in se stessa e distinta da tutte le altre, da renderla appunto un *individuum*. Nello stesso tempo, però, l'identificazione dell'individuo con quella realtà

per quatuor libros sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae, 1-4, apud Vincentium Sabbium, Brixiae 1591, ripr. facsimile Minerva, Frankfurt am Main 1963, d. 5, art. 2, q. 1, vol. III, p. 49.

5. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, dd. 11-25, C. Balić et alii (edd.), in *Opera Omnia*, V, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 1959, d. 17, pars 2, q. 1, p. 243, 10.

6. GUILLELMUS DE OCCAM, *Scriptum super I Sententiarum*, d. 17, q. 6, p. 513. Cfr. Id., *Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio)*, F.E. Kelley-G.I. Etzkorn (edd.), in *Opera theologica VI*, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York) 1982, q. 8, p. 231.

7. IACOBUS DE VITERBIO, *Disputatio prima de quolibet*, E. Ypma (ed.), Augustinianum, Roma 1968 (*Corpus scriptorum Augustinianorum*, 1.2), q. 21, p. 523.

che possiede unità numerica sembra implicare quasi necessariamente il concetto corrispondente di pluralità, l'esistenza cioè di più individui appartenenti alla medesima specie: Aristotele, infatti, sembra collegare l'unità numerica ad un particolare rapporto con la materia («hanno unità numerica quelle cose la cui materia è una»), quella materia che è sotto un altro rispetto, il fondamento della pluralità («alcune cose si dicono molte perché la loro materia è divisibile secondo la specie»). Così in molti autori della Scolastica, e specialmente in coloro che pongono il principio di individuazione nella materia, o nella quantità o nella *materia signata quantitate*, il tema dell'individuo sembra spesso confondersi con quello della "plurificabilità" di una natura comune, di come cioè una forma universale possa costituire sotto di sé una molteplicità di singoli soggetti che ne partecipano.

È difficile sottrarsi all'impressione che questo approccio porti con sé una netta svalutazione dell'individualità, specialmente quando dal piano più strettamente metafisico si passa a quello biologico e cosmologico. La materia che fonda insieme l'unità dell'individuo e la pluralità degli individui è, aristotelicamente, anche principio di corruzione; la pluralità di individui si presenta allora come una successione di nascite e di morti in cui nessuna realtà singola riesce ad autosostenersi e tutte non sono altro che manifestazioni particolari e transeunti di una struttura formale universale ed eterna: la specie. Questo schema di pensiero non è patrimonio esclusivo dei "filosofi" parigini della seconda metà del XIII secolo e della loro proclamata fedeltà ai capisaldi del pensiero aristotelico; anche Tommaso ne partecipa ampiamente⁸. Vista su questo sfondo, la dottrina dell'individuazione di Scoto rappresenta effettivamente una svolta

8. Basterà, a questo riguardo, rimandare all'articolo ottavo della *quaestio De spiritualibus creaturae* intitolato *Utrum omnes angeli differant specie ad invicem*, in cui l'esistenza di più individui entro una medesima specie viene collegata all'imperfezione propria della *infima pars rerum*, al regno dei *generabilia et corruptibilia*. THOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturae*, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XXIV.2, editio Leonina, Roma-Paris 2000, q. un., art. 8, corpus, p. 83,296-301: «In omnibus generabilibus et corruptibilibus [...] necessaria est multitudo indiuiduorum unius speciei, ut natura speciei que non potest perpetuo conseruari in uno indiuiduo propter eius corruptibilitatem, conseruetur in pluribus».

radicale. Polemizzando apertamente contro chi pone nella materia, comunque considerata, la *ratio individui*, ma di fatto andando al di là dei termini in cui fino ad allora si era svolto il dibattito egli imposta la questione in modo del tutto nuovo:

Non queritur hic de causa individuationis vage, secundum quod unum numero potest abstrahi ab hoc uno numero et illo, ratione unitatis numeralis quae communis est, sed queritur propter quid substantia materialis est singularis hac singularitate determinata, et propter quid lapis est hic lapis ita quod hic lapis non potest esse alius⁹.

Si tratta dunque di andare al di là di un principio di individuazione che proprio nella sua generalità deve necessariamente presupporre una molteplicità di enti da cui essere astratto (questo è appunto il caso dell'unità numerica) per ricercare la *ratio* che esprime una struttura radicale di individualità (espressa da Scoto nei termini di *singularitas* determinata); questa individualità non ha bisogno di rimandare ad altre realtà della medesima specie: la singolarità della singola pietra non presuppone l'esistenza di un'altra pietra da cui si debba distinguerla, ma con cui, proprio per questo, debba anche avere qualcosa in comune. Essa si fonda su di un principio intrinseco e particolare che non rimanda né alla materia né alla forma: la *haecceitas*, appunto.

Ovviamente, questo mutamento di prospettiva, in cui l'individuo non è più in funzione di una forma universale ontologicamente più "potente" (prospettiva che Ockham perseguirà in maniera anche più radicale), non privilegia in alcun modo l'individualità umana che, a livello dei principi metafisici generali, non ha niente che la distingua da una pianta o da una pietra. Se, nel pensiero della Scolastica, vogliamo trovare in qualche modo affrontato il tema

9. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura II*, dd. 1-6, L. Modrić *et alii* (edd.), in *Opera Omnia*, XVIII, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1982, d. 3, pars 1, q. 4, pp. 249-250. Cfr. Id., *Ordinatio II*, dd. 1-3, C. Balić *et alii* (edd.), in *Opera Omnia*, VII, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1973, d. 2, q. 4, pp. 426-427: «Quaeritur causa non singularitatis in communi, sed huius singularitatis in speciali signatae, scilicet ut est "haec" determinate [...] Non unitas indeterminata, qua quidlibet in specie dicitur esse unum numero».

della singolarità ed irripetibilità della *persona*, bisogna rivolgersi a tutt'altro settore di riflessione e di dibattiti: un settore teologico in senso strettissimo, in quanto collegato ad una dottrina che fin dall'inizio ha opposto i cristiani ai filosofi, quella della resurrezione della carne. I problemi connessi al dogma della risurrezione della carne vengono normalmente discussi dai maestri della Scolastica nel commento all'ultimo libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo, il quarto, ed i titoli delle questioni affrontate si presentano già nella prima metà del XIII secolo sotto le vesti di un repertorio standard. A prima vista esso risulterà assai strano, ed anche abbastanza sconsigliato, per occhi "moderni", anche per occhi teologici e non solo filosofici: «Utrum omnia membra corporis humani resurrectura sint»; «Utrum capilli et unguis resurrecturi sint in homine»; «Utrum humores in corpore resurrecturi sint»; etc. La teologia tardo medievale, o almeno quella teologia della sottigliezza su cui ironizzerà Erasmo, sembra davvero non aver alcun rispetto per il mistero se lo tratta come un fenomeno fisico cui applicare serie di analisi logico-linguistiche sempre più complicate. In realtà, dietro la stranezza dei quesiti si nasconde un tema che non sarà certo estraneo alla meditazione moderna sull'uomo come individuo: di che natura sia la struttura che lo costituisce tale e in forza di cui egli, pur nel mutevole rapporto con il mondo, rimane sempre eguale a se stesso. Chiedersi cosa realmente risorgerà di me significa appunto chiedersi «quid competat naturae individui» dato che «in resurrectione non reparabitur humana natura quantum ad idem specie, sed quantum ad idem numero»¹⁰. Per usare la terminologia di Pier Lombardo, si tratta di stabilire, per conoscere il rapporto tra individuo risorto e quello che ha vissuto, quale sia la *veritas humanae naturae*, una *humana natura*, però, che riguarda la singola individualità, indicata nella sua irripetibilità dal nome proprio:

Illud ergo pertinet ad veritatem naturae alicuius, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest: uno modo, in communi, secundum naturam speciei; alio modo se-

10. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super IV librum Sententiarum*, d. 44, q. 1, art. 3, solutio, ad quaestiuncula 2, p. 310a.

cundum quod est in hoc individuo [...] De veritate humanae naturae in communi, est anima humana et corpus: sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino, est haec anima et hoc corpus¹¹.

Tommaso era stato uno dei più coerenti sostenitori del ruolo fondamentale giocato dalla materia nella costituzione di ogni individualità. Il caso della risurrezione sembrava in qualche modo darne una conferma: «resurrectio magis respicit corpus quod post mortem cadit, quam anima quae post mortem vivit»¹². Ciò che avrebbe distinto Pietro e Martino risorti sarebbero state essenzialmente le loro particolari caratteristiche corporee, cioè le differenze di statura e proporzioni, in generale e per ogni singolo membro: «unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis quae competit naturae individui»¹³. Pietro e Martino, ma pure Berta e Giovanna, perché, in questa prospettiva anche la differenziazione sessuale è costitutiva dell'individualità umana: «sicut, considerata natura individui, debetur quantitas diversa diversis hominibus, ita considerata natura individui, debetur diversis diversos sexus»¹⁴.

Porre la corporeità, o meglio, una determinata ed irripetibile struttura corporea, come costitutiva dell'individualità umana, dava però adito ad una serie piuttosto grave di difficoltà. L'individuo risorto doveva essere identico a quello che era vissuto e morto; lo affermava, senza ombra di dubbio, la Scrittura, e precisamente Giobbe, quando diceva che egli e non altri («ego ipse et non alii»¹⁵) avrebbe visto con i suoi occhi il Salvatore. In questo modo la questione dell'individualità-unità si collegava strettamente a quella dell'identità, collegamento operato dallo stesso Aristotele quando, nel capitolo nono del già citato quinto libro della *Metaphysica*, aveva sostenuto che «le cose si dicono identiche in tutti i sensi in cui è

11. Id., *Summa Theologiae*, I, q. 119, art. 1, p. 550.

12. Id., *Scriptum super IV librum Sententiarum*, d. 44, q. 1, art. 1, solutio, ad primam, p. 297a.

13. *Ibidem*, d. 44, q. 1, art. 3, solutio, ad quaestiuncula 2, p. 310a.

14. *Ibidem*, d. 44, q. 1, art. 3, solutio, ad quaestiuncula 3, p. 310b.

15. Gb 19,27, in *Biblia sacra iuxta Vulgata versionem*, p. 747.

usato il termine “uno”» (1018a5). Come nel caso dell'unità, l'identità richiesta tra Martino vivente e Martino risorto doveva essere quella più forte: l'identità numerica. Ora, nell'individuo umano, tra la morte e la resurrezione, rimane certamente identica l'anima razionale, immateriale e quindi immortale. Su questa continuità si fondano le risposte dei teologi ad una obiezione stereotipa, basata sui principi della fisica aristotelica (quindi nella percezione medievale, una obiezione squisitamente filosofica); nel capitolo undicesimo del secondo libro del *De generatione et corruptione*, infatti, il Filosofo aveva affermato che tutte le realtà la cui sostanza è soggetta a corruzione possono tornare su se medesime conservando solo un'identità specifica, ma non numerica (338b14-17). Ma se l'anima sfugge a questa limitazione, dalla parte del corpo la difficoltà sembra rimanere irrisolta. Se, infatti, nella resurrezione deve ricostituirsi un corpo identico a quello del vivente, pare necessario che gli venga restituito tutto quello che ha avuto nel corso della sua esistenza, anche le parti (umori, sangue e carne) che, dopo la loro acquisizione, sono state consumate in quel processo di combustione naturale che è la vita. Nella trattazione di Tommaso, questo problema viene esplicitamente collegato alla questione più generale del modo in cui può esser detto identico a se stesso, lungo tutto il corso della sua vita (*dum continue vivit*), un individuo corporeo vivente. Infatti, nota l'Aquinate, «in corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt»¹⁶. Si tratta, come è ovvio, dei fenomeni di accrescimento e alterazione corporea collegati ai processi nutrizionali, la cui spiegazione aveva già sollevato per Aristotele problemi di non facile soluzione. Ora Tommaso, per risolvere le sue difficoltà si rivolge proprio ad un testo dello Stagirita che affronta non tanto la questione dell'identità quanto quella delle modalità secondo cui aumenta un corpo vivente, e precisamente al capitolo quinto del primo

16. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I-3, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XIII-XV, editio Leonina, Roma 1918-1930, IV, cap. 81, p. 254a,5-8. Cfr. anche ID., *Scriptum super quartum librum Sententiarum*, d. 44, q. 1, art. 2, solutio, ad quaestiuncula 5, p. 307.

libro del *De generatione et corruptione* (321b10-332a4). A differenza di quelli inanimati, nei corpi viventi l'accrescimento non avviene per giustapposizione di materia, ma ogni parte dell'organismo che si accresce è accresciuta («*omnis pars aucti est aucta*»). Come è possibile questo? La risposta di Aristotele è che ogni parte della carne si accresce rispetto alla forma, non rispetto alla materia. La materia della carne, cioè, in parte esce (*defluit*), consumata dai processi interni di combustione, in parte sopraggiunge (*advenit*) attraverso la conversione degli alimenti, ma la sua forma rimane identica, in maniera analoga al fluire ed al rifluire dell'acqua, sempre diversa, ma misurata dal medesimo recipiente. Nel periodo dello sviluppo dell'essere animato la sua carne (e così il suo sangue e le sue ossa) aumenta, ma non nel senso che nuova materia si aggiunga ad ogni particella, ma nel senso che essa si aggiunge ad ogni parte della sua figura o forma. Nel suo commento a questo testo aristotelico Tommaso accentua il carattere di permanenza della *species* o forma; il suo carattere di misura strutturalmente invariabile rispetto alle variazioni della materia («*non semper permanet eadem materia in qua talis species recipitur*», «*species semper manet*») si fonda sulla sua preminenza ontologica: «*comparatur species ad materiam sicut mensura ad mensuratum eo quod forma est finis materiae*»¹⁷. Basterà applicare questo modello al corpo umano e concludere che un uomo continua ad essere identico a se stesso durante le diverse età, anche se ciò che è in lui *materialiter* non è in ogni momento identico; dunque perché il corpo dei risorti risulti *idem numero* con quello dei viventi non occorre che esso riassuma tutte le parti che lo hanno materialmente composto durante i vari momenti della vita, ma solo la quantità che si era trovata o (nel caso dei bambini morti prematuramente) avrebbe dovuto trovarsi attuata in maniera più perfetta dalla forma umana:

Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire

17. ID., *In libros De generatione et corruptione*, cura et studio fratrum praedicatorum in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, III, editio Leonina, Roma 1886, I, lectio 15, n. 4, p. 316a,14.

unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt: nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque ad finem [...] Nam forma et species singularium partium eius continue manet per totam vitam [...] Sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo numero idem, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur: sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis¹⁸.

Una soluzione del genere, però, andava incontro a due inconvenienti apparentemente opposti: spostare il principio garante dell'identità dalla materia alla forma significava privilegiare di nuovo il momento dell'universalità (forma) rispetto al particolare (variazioni quantitative); e contemporaneamente, col mantenere la corporeità come costitutiva dell'individuo vivente in generale e umano in particolare, rischiare di non riuscire a fondare in maniera soddisfacente un'identità piena ed assoluta. Da questo punto di vista può essere interessante un breve confronto tra Tommaso e Marsilio di Inghen, che affronta il problema in un contesto strettamente filosofico, cioè nelle sue *Quaestiones in libros de generatione et corruptione*, libro primo, questione 12 («Utrum in augmentatione maneat idem totum ante et post»). Marsilio distingue tre tipi di identità (naturalmente ci si riferisce sempre all'identità numerica): una identità intesa *propriissime*, una *proprie* ed una *large*; l'identità del vivente nel tempo può attingere solo a quest'ultimo tipo, che è ovviamente il più debole. Ora, per esemplificare questa *identitas large accepta*, Marsilio usa un paragone già portato da Tommaso, quello del fiume che, pur non essendo materialmente mai lo stesso in istanti diversi del tempo, rimane tuttavia identico in virtù della sua forma o figura, ma in realtà i capisaldi filosofici sono radicalmente mutati. Marsilio definisce l'identità del vivente come l'identità di una cosa «cuius partes sunt in continua successione, in consimili situ et par-

18. Id., *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 81, p. 254a, 2-11, 15-17, 23-29.

tium situatione sine notabili mutatione aut magna differentia»¹⁹. La *forma* o *species* intesa da Tommaso come principio della composizione metafisica dell'essere vivente, è stata sostituita dalla permanenza di una figura, di un luogo, di un rapporto reciproco tra le parti che non sembra rimandare ad alcun fondamento ontologico; un tale permanere è un semplice dato di esperienza sensibile (*patet per experientiam*); esclusivamente sull'esperienza (o magari sull'abitudine) si basa il privilegio dato al momento della continuità rispetto a quello delle variazioni; non si vede infatti chi, al di fuori dell'esperienza, possa valutare se una *mutatio* è *notabilis* oppure no. Con Marsilio siamo già abbastanza vicini al capitolo del *Saggio* lockiano dedicato all'identità ed alla diversità con la sua concezione dell'identità del vivente come organizzazione e figura di cui partecipano permanentemente particelle di materia in continuo fluire²⁰. È in ogni modo evidente che la forma può rimanere principio di identità forte quanto più mantiene il suo carattere di struttura ontologica, sottratta al mondo del divenire e dell'esperienza sensibile e dunque, paradossalmente, quanto più si allontana dal mondo degli individui corporeamente determinati.

Per parte sua Ockham, affrontando la questione «Utrum idem homo numero resurget qui prius vixit», sottolinea tutte le difficoltà che sorgono quando si consideri la materia componente essenziale dell'individuo e contemporaneamente se ne voglia garantire l'identità ricorrendo al permanere della *forma carnis*. Riassumendo la posizione di Tommaso e mostrandosi d'accordo con lui nel ritenere il caso del *redire idem* perfettamente analogo a quello del *permanere idem*, Guglielmo afferma infatti: «difficultas istius quaestionis consurgit ex ipsa materia quae ponitur pars substantiae compositae, quae non videtur redire eadem sicut nec permanere eadem in homine ante mortem et post resurrectionem»²¹.

19. MARSILIUS DE INGHEN, *Quaestiones in libros de generatione et corruptione*, Venetiis 1505, rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1970, I, q. 12, f. 78va.

20. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Tegg, London 1825, II, 27.

21. GUILLELMUS DE OCCAM, *Quaestiones in librum IV Sententiarum*, R. Wood, G. Gál, R. Green (edd.), in *Opera theologica*, VII, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York) 1984, q. 13, p. 257.

Se la materia è parte costitutiva del composto individuale e varia a seconda del tempo, l'individuo da essa costituito ogni volta risulterà diverso da se stesso («ad variationem materiae sequitur variatio compositi», «ubi est alia materia et alia in aliquo successive, est quodammodo distinctio realis inter idem et seipsum uno tempore et alio, quia aliquid est de essentia unius quod non est de essentia alterius»²²). Inoltre la forma specifica che, nella soluzione di Tommaso, avrebbe dovuto garantire l'identità corporea pur attraverso i fenomeni di nutrizione e di accrescimento, è essa stessa soggetta ad accrescimento e quindi diversa nei singoli stadi del processo, esattamente come la materia che informa. Dunque non solo le parti materiali, ma anche quelle formali *fluunt et refluunt* e vengono acquisite e perse nel corso del tempo.

Nella risposta data da Ockham al problema si ammette allora che, per l'individuo vivente, *dum vivit*, e per l'individuo umano prima della morte e dopo la risurrezione non è possibile affermare un'identità assoluta (quell'identità *propriissime* che Marsilio riservava solo a Dio «qui nec in subiecto toto nec in parte substantialiter variatur»²³). Ma nel caso specifico dell'uomo, sia nei normali processi biologici che nella risurrezione una forma di identità assai più forte che negli altri viventi (l'identità *proprie* di Marsilio) viene garantita dal permanere dell'anima intellettuale «omnino eadem secundum se et secundum quodlibet sui ante augmentationem et post, et ante resurrectionem et post»²⁴.

Si tratta di una soluzione in linea di massima tradizionale che possiamo trovare, per esempio, in Riccardo di Mediavilla o in Giacomo da Viterbo²⁵, e che non sembra particolarmente adatta ad aprire prospettive nuove per una problematica dell'individuo. Sembra infatti che il fondamento dell'identità umana individuale venga ancora

22. *Ibidem*, pp. 260, 264.

23. MARSILIUS DE INGHEN, *Quaestiones in libros de generatione et corruptione*, I, q. 12, f. 78va.

24. GUILLELMUS DE OCCAM, *Quaestiones in librum IV Sententiarum*, q. 13, p. 264.

25. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones in IV librum Sententiarum*, in *Id.*, *Super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*, d. 43, art. I, q. 3, vol. IV, p. 557; IACOBUS DE VITERBIO, *Disputatio prima de quolibet*, q. 21, pp. 228-229.

una volta ricercato dalla parte della struttura formale del composto, principio di comunanza piuttosto che di singolarità. Ma la risposta ad un argomento presentato nel corpo della questione ci mostra come Ockham intenda questo nucleo di identità in modo del tutto particolare. I premi e le pene dopo il giudizio finale (questo è il tenore dell'obiezione) sono dovuti non solo all'anima, ma anche al corpo e a tutte le sue parti; ora, se non esiste nessun principio assoluto di identità e sia le parti materiali che quelle formali sono in continuo fluire, si dà la possibilità che, nella risurrezione, un uomo possa avere un corpo totalmente diverso e distinto da quello con cui ha meritato o demeritato in vita, e quindi premi o pene tocchino ad un corpo "altro". Ockham ribatte con estrema chiarezza: solo la volontà è il principio delle azioni meritorie o colpevoli; solo ad essa, dunque, si devono il premio o la pena in senso stretto, e non solo la «fruitio Dei cum delectatione sequenti», che è in sé atto esclusivo della volontà, ma anche le *dotes corporales* e la *glorificatio corporis*. Rispetto agli atti meritori il corpo e le facoltà sensibili hanno solo il dovere di conformarsi alle regole date dall'intelletto e dalla volontà. Premio e pena saranno anche, se pure in via secondaria, corporei, ma sarà del tutto indifferente in quale corpo essi si realizzeranno, se nel medesimo, o in uno parzialmente diverso o anche, al limite, totalmente diverso («et ideo dotes corporis sunt verissime praemium voluntatis, et sive in eodem corpore sive in alio nihil refert»²⁶). Siamo, come si vede, agli antipodi di Tommaso: di fronte alle inestricabili difficoltà che sorgono dal porre le particolarità materiali come costitutive dell'individualità umana volendo, al contempo, salvarne l'identità, Ockham sceglie una soluzione abbastanza radicale: la corporeità individualmente determinata non fa parte, in senso proprio, della *veritas humanae naturae*:

Nulla pars materiae est de veritate humanae naturae quin sine qualibet posset anima intellectiva esse, quia ipsa nullam materiam sibi determinat [...] Et sic loquendo nulla materia est de veritate humanae naturae quin per potentiam Dei possent omnes formae hominis tam substantiales quam accidentales fieri in alia materia²⁷.

26. GUILLELMUS DE OCCAM, *Quaestiones in librum IV Sententiarum*, q. 13, pp. 269-271.

27. *Ibidem*, p. 275.

L'individuo rimane identico a se stesso nel permanere dell'anima intellettiva («anima intellectiva solum praemiatur omnino eadem quae fuit prius»²⁸), ma quest'ultima più che come principio formale, atto o perfezione di un corpo, del "suo" corpo, sembra ora presentarsi come un nucleo permanente di atti volitivi di cui la materia corporea, nella sua intercambiabilità, è solo, per così dire, un accessorio.

Infine, un breve sguardo ad un autore, Pietro di Giovanni Olivi, che, sul tema dell'individuo, fornisce alcuni spunti di interessante novità. Abbiamo già visto come il termine *persona* indica, nel vocabolario della Scolastica, l'individualità cui si aggiunge l'attributo dell'*intellectualitas*. L'Olivi sembra particolarmente interessato a specificare che cosa di particolare importi un tale attributo; le sue affermazioni, distribuite in una serie di contesti diversi e mai esplicitamente collegate alle questioni tradizionalmente deputate alla discussione sull'individuo e la sua identità, risultano abbastanza nuove ed originali. Affrontando il tema dell'immortalità dell'anima intellettiva e della possibilità di una sua dimostrazione razionale egli ne individua una prova proprio nel fatto che l'anima è dotata di *personalitas*, cioè della proprietà di essere in *seipsam possessive reflexa*. L'attribuzione alle sostanze intellettuali della capacità di tornare su se stesse («in seipsam plene redire», sono appunto le parole dell'Olivi) mediante un atto di riflessione è dottrina tipica del neoplatonismo procliano. L'Olivi precisa che questa proprietà caratterizza una sostanza che si auto-possiede liberamente e che, proprio per questa sua «*existentia dominativa et libera*» non può dipendere in modo immediato dalla materia («non potest primo et immediate fundari in materia corporali»²⁹); libertà, autopossesso e piena presenza di sé a se stessa («*plena consistentia suipsius in se*») sono collegati infatti non alle facoltà ed alle operazioni corporee, ma all'intelletto e alla volontà: «*radix subsistentiae hominis est in intellectiva parte. Non enim habent se aequaliter corpus et ipsa ad constituendam personalitatem*

28. *Ibidem*, p. 269.

29. PETRUS DE IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in II librum Sententiarum*, qq. 49-71, B. Jansen (ed.), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Firenze 1924 (Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi, 5), q. 52, p. 200.

seu per se existentiam humanam»³⁰. Infine, intelletto e volontà esplicano questo potere “riflessivo” riconducendo all’individuo umano, il *suppositum*, tutti i suoi atti, evidentemente anche quelli collegati alla sua corporeità: «actus nostri, ut ad nos relati [...] non possunt apprehendi nisi a potentia quae potest se reflectere plene super suum suppositum et plene referre actus eius ad ipsum»³¹. E questo vale entro e al di là del fluire del tempo: «intentiones etiam perfectas praeteriti, praesentis et futuri, quales pro illo tempore retinuimus, non potuimus retinere nisi per memoriam intellectualem»³².

Si tratta, come abbiamo già detto, di osservazioni in un certo senso marginali che non danno luogo ad una trattazione continua, tale da usarle come principi e fondamenti. Esse, però, ci sembrano in qualche modo prefigurare la concezione dell’individuo umano inteso come soggetto che, al di là di tutte le variazioni psicosomatiche, mantiene la sua unità autopossedendosi, cioè riferendole a se stesso attraverso la coscienza che ne ha o ne ha avuto. Ed è abbastanza significativo che Olivi faccia affermazioni del genere in un contesto in cui ci si chiede fino a che punto delle alterazioni corporee possano ostacolare o momentaneamente sospendere o frantumare questo nucleo dinamico di identità. Non siamo molto lontani da quei paragrafi del capitolo 27 del libro secondo del *Saggio* di Locke in cui si tratta di quella particolare forma di identità che è l’identità personale e dei problemi che essa suscita o risolve: tra questi ultimi, è bene non dimenticarlo, c’è ancora quello di come una persona sia la stessa al momento della risurrezione, sebbene si trovi in un corpo che non è esattamente lo stesso nella struttura o nelle parti di quello che aveva quaggiù.

30. *Ibidem*, q. 59, p. 542.

31. *Ibidem*, p. 522.

32. *Ibidem*, p. 523.

Politiae Orientalium et Aegyptiorum

Alberto Magno e la *Politica* aristotelica

Ecce hunc librum cum aliis physicis et moralibus exposui ad utilitatem studentium: et rogo omnes legentes, ut attendant quod in hoc libro non tractatur nisi de actibus voluntariis hominum, qui, sicut dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, “ad nullam unam regulam communem redigi possunt [...]” Et maxime sequitur politias Orientalium et Aegyptiorum, qui semper immundissimi fuerunt coitus et immundissimi cultus, sicut hodie sunt. Nec Aristoteles dicit de se hoc, sed recitat qualiter tales gentes politias suas ordinarunt. Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis, numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui¹.

Con questa precisazione, ed anche un po' col fiato grosso, Alberto Magno chiude il suo monumentale commento alla *Politica* aristotelica. Sono affermazioni certo a prima vista straordinarie, tanto più sconcertanti quanto più la conclamata fedeltà di interprete fa a pugno con i risultati ottenuti. Sarebbe stato dunque proprio Aristotele a centrare la sua trattazione sulle *politiae* dell'Oriente e dell'Egitto? E sarebbe questa la realizzazione di quell'ideale di lettura impersonalmente oggettiva, tesa solo a spiegare l'*intentio* dell'autore, che Alberto così frequentemente propone come suo metodo di approccio ai testi aristotelici? Proviamo dunque ad addentrarci nel *mare magnum* del commento (ben cinquecento pagine dell'edizione Jammy, sia pur comprendendo le due traduzioni: di

1. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, VIII, Vivès, Paris 1891, VIII, cap. 6, *conclusio*, p. 803.

Guglielmo di Moerbeke e di Leonardo Bruni)². A prima vista il mistero sembra sciogliersi, e non certo in maniera lusinghiera per il commentatore; con notevole frequenza, infatti, è dato imbattersi in vere e proprie *gaffes* interpretative, più o meno gravi, spesso anche divertenti. Certo, una lunga lista di questi fallimenti dipendono dalla traduzione latina che Alberto si trova davanti, dalle difficoltà cioè di un testo su cui l'interprete è quasi costretto a lavorare di fantasia. Quando infatti, nell'ottavo libro, Aristotele accenna al sonaglio di Archita che si dà ai bambini perché passino il tempo, e Guglielmo di Moerbeke traduce: «et Archytae platagem putare fieri bene, quam dant pueris, quatenus utentes hac nihil destruant», non ci si deve stupire se Alberto scrive a commento:

Iste Archytes, ut dicit Hyeronimus, Tarentinus, et *platages* dicebatur: quia dixit in animabus juvenum plantandas esse disciplinas, antequam aliquid aliud illaberetur animabus eorum [...] Intendit dicere, quod si juvenes non plantantur talibus disciplinis, efficiuntur destructivi domus per insolentias³.

Bisogna anzi riconoscere che il nostro ha fatto del suo meglio almeno per identificare il personaggio introdotto da Aristotele.

D'altra parte, di fronte ai numerosi casi in cui il traduttore semplicemente translittera la parola greca, il ricorso alle scarse cognizioni di greco per ricostruire il significato latino equivalente spesso aggrava la situazione invece di migliorarla. Prendiamo un esempio dal sesto libro; Aristotele scrive che gli accorgimenti di cui i tiranni usano per mantenere il potere hanno tutti un carattere democratico e porta come esempio la ἀναρχία - ἑδούλων. Guglielmo traduce: «adhuc autem et tyrannica instituta demotica videntur omnia,

2. Tutti i riferimenti sono stati aggiornati citando le opere di Alberto Magno dalle edizioni critiche dell'Albertus Magnus Institut di Colonia e, quando non ancora presenti, dalla versione di A. Borgnet.

3. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 4, lett. 1, p. 787. Il testo aristotelico è *Politica*, VIII, 1340b26, cfr. ARISTOTELES, *Politica, translatio vetus Guillelmi de Moerbeke*, F. Susemihl (ed.), in *Aristoteles Latinus* XXIX 2, Leipzig 1872, VIII, cap. 6, p. 377,2. Per il riferimento a Girolamo cfr. HIERONYMUS, *Contra Rufinum*, P. Lardet (ed.), Brepols, Turnhout 1982 (CCSL 79), 3,40, p. 110,12.

dico autem puta anarchia servorum»; Alberto commenta: «et dicit exemplum de anarchia servorum. Et est anarchia circularis principatus, dicta ab ἀνὰ quod est *circum*, et ἄρκη quod est *principatus*, in quo scilicet modo principatur unus servus super alios, postea alius, donec in circulum transierit»⁴.

A volte però il lavoro di fantasia è la logica conseguenza non di una traduzione impossibile, ma di quella sovrana indifferenza per la filologia che caratterizza buona parte dei commentatori medievali di Aristotele⁵. A differenza di Roberto Grossatesta Alberto non deve aver avuto molte preoccupazioni di confrontare codici e lezioni: se infatti nel quinto libro la lezione *tyrannidarum* al posto di *pyramidarum* potrebbe anche essere attribuita a Guglielmo di Moerbeke (in ogni modo passa inosservato proprio uno dei non frequenti accenni all'Egitto), nel settimo lo scambio di *jamborum* con *lamborum* sembra proprio essere tutto del nostro commentatore (così i giambi diventano qualcosa di molto medievale: i *lecatores* e gli *histriones*, i buffoni ed i parassiti)⁶.

4. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VI, cap. 4, lett. e, p. 587. Il testo aristotelico è *Politica*, VI, 1319b26 ss., cfr. ARISTOTELES, *Politica, translatio vetus Guillelmi de Moerbeke*, VI; cap. 4, p. 474.3.

5. Su di un caso particolare, ma anche particolarmente importante di un simile atteggiamento (il caso di Tommaso d'Aquino) vedi le considerazioni di A. BROUNTS, *Nouvelles précisions sur la "pecia"*. À propos de l'édition leonine du *Commentaire de Thomas d'Aquin sur l'Éthique d'Aristote*, «Scriptorium» 24 (1970), pp. 343-359.

6. La lezione *tyrannidarum* al posto di *pyramidarum* (ARISTOTELES, *Politica*, V, 1313b21; ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 8, lett. e, p. 533b) è appunto, attribuita a Guglielmo dall'apparato critico della recente edizione "Belles Lettres" della *Politica* (J. AUBONNET [a cura di], *Politique [Aristote]. Livres I et II. Texte établi et traduit*, Les Belles Lettres, Paris 1960). Finché però non avremo a disposizione il testo di Guglielmo criticamente stabilito, si potrà sempre pensare ad una *lectio faciliior* introdotta più a valle del manoscritto greco e della traduzione latina. Per quel che riguarda lo scambio *jambi* - *lambi* (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1336b20; ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 15, lett. k, p. 748: «Lambi autem sunt lambentes saporis escarum et potuum, quos nos lecatores vocamus et histriones») il testo di Guglielmo stampato da Jammy porta, correttamente, *jambi*. Si può pensare allora sia ad un errore di lettura da parte di Alberto, sia, con maggior verosimiglianza, ad un errore materiale di copista, data la strettissima somiglianza grafica tra le due parole. Alberto infatti non ignora il significato di *jambus* (cfr. ARISTOTELES, *Politica*, VIII, 1341a40; ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 5, lett. c, p. 793: «lambi,

La possibilità poi di poter usufruire di due diverse traduzioni del testo greco⁷ dà quasi sempre luogo alla utilizzazione della *lectio facilior*: così tra la musica *doristica* di Guglielmo e quella *choristica* di altra traduzione, la scelta si presenta ad Alberto come ovvia:

Alia littera, “Quae choristae sola [...]” Sicut dicit Glossa super il-lud: “Laudent eum in tympano et choro”. Chorus est instrumen-tum, in quo multae fistulae in unum concentum et concordiam modulantur. *Chorista* autem dicitur qui canit: et propter concor-diam multarum fistularum in unum audientes moventur ad con-stantiam et concordiam. Et hoc est quod hic dicere intendit⁸.

instrumentum est in quo iambica metra caneantur»). Un caso analogo si ha nella stessa *lectio* (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1336b9; ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, VII, cap. 17, p. 328,2; ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 15, lett. i, p. 748), dove Aristotele parla delle punizioni da usare per le colpe di quei giovani che non sono stati ancora ammessi ai pasti comuni. Guglielmo traduce il «μῆτο δὲ κατακλίσεως ἡξιωμένον ἐν τοῖς συσσιτίοις» con «nondum tamen dignificatum demissione in convivii», ma Alberto legge, al posto di *demissione*, *demersione*, e così commenta: «*nondum tamen dignificatum*, id est, quia adhuc nullam dignitatem adeptus est in civitate, *demersione*, in foveas scilicet lutas, in convivii [...] *punire*, supple, oportet».

7. Sull'uso da parte di Alberto di una traduzione della *Politica* anteriore a quella di Guglielmo, databile tra il 1260 e il 1264 e condotta presso la Curia, ad Orvieto, vedi la prefazione di P. Michaud-Quantin al vol. XXIX 1 dell'*Aristoteles Latinus* (P. MICHAUD-QUANTIN, *Praefatio*, in ARISTOTELES, *Politica*, Libri 1-2. 11 [translatio prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka (?)], P. Michaud-Quantin [ed.], in *Aristoteles Latinus* XXIX 1, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, pp. ix-xviii), volume che appunto contiene l'edizione del frammento pervenutoci (1-2, 11) di questa versione.

8. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 4, lett. 1, p. 786. Il testo aristotelico (ARISTOTELES, *Politica*, VIII 1340b4) dice che alcune musiche inducono alla mode-razione «ὅιον δοχεῖ ποιεῖν ἡ δωριστὶ μόνη». Guglielmo traduce: «quale videtur facere quae Doristae sola» (ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, VIII, cap. 5, p. 353,2). Il riferimento di Alberto è a Sal 150,4. In realtà, nella tradi-zione dei commenti biblici, il simbolo della concordia non è tanto il coro, quan-to l'organo dell'emistichio seguente («Laudate eum in chordis et organo»). Cfr. AUGUSTINUS HIPPOENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, CXL-CL, PL 37, 1033-1967, in psalmum 150, 7, 1964, e, più diffusamente, REMIGIUS AUTISSIODORENSIS, *Enarratio in Psalmos*, PL 131, 133-844C, sal 150, 844A: «laudate eum in organo, id est in con-cordia diversorum donorum. Et est dictum a similitudine organi in quo et diversae fistulae sunt et tamen in sono non dissonant». Che Alberto faccia diventare il coro uno strumento al posto dell'organo non stupirà più tanto quando avremo indaga-

Il peggio è che Alberto non si ferma qui perché, poche righe dopo, pensa suo dovere cimentarsi, basandosi sull'etimologia, anche con la *lectio difficilior*:

Talem dicit esse eam quae cujusdam est Doristi musici. Quidam tamen libri habent *choristi* et illa est quae fit per chorum [...] Si autem est doristi littera, tunc Dor, regio est maritima, quae interpretatur *generatio*, eo quod multa generatio hominum fit ibi: sicut etiam dicitur Germania, quasi germinans populos. Et dicitur *Dorista* qui musicis canit in natalibus hominum, sicut [...] dictum est de Antiocho, et in Actibus Apostolorum de Herode, et Marc. (VI, 21 et seq.), ubi puellae saltanti datum fuit caput Johannis Baptistae⁹.

to più a fondo il suo metodo di spiegazione che qui definiamo anticipatamente di "trasposizione analogica". Un altro esempio abbastanza divertente di questa scelta della *lectio facilior* si ha nel secondo libro (ARISTOTELES, *Politica*, II, 1270b11 ss.): Aristotele, descrivendo gli inconvenienti della magistratura degli Efori, allude ad un recente episodio di venalità negli affari degli abitanti di Andro: ἐν τοῖς Ἀνδρείοις. Questa volta Alberto usa la traduzione di Guglielmo: «in atriis vel andriis secundum aliam translationem, id est, in privatis habitationibus» (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 8, lett. a, p. 170). La *translatio prior imperfecta* ha infatti, correttamente, *Andriois* (ARISTOTELES, *Politica*, *translatio prior imperfecta*, II, cap. 9, p. 49,27), mentre Guglielmo, sulla base di una *lectio ἀντρείοις* traduce *antriis* (ARISTOTELES, *Politica*, *translatio vetus* Guillelmi de Moerbeka, II, cap. 9, p. 122,11).

9. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 6, lett. g, pp. 800-801. *Ibidem*, VIII, cap. 6, lett. h, p. 801: «*Ad ludum* [...] moralibus melodiarum utendum [...] talis autem quae *Doristi*». Il testo aristotelico è ARISTOTELES, *Politica*, VIII, 1342a28-30. Non è forse privo di interesse ripercorrere la strada che ha portato Alberto a questa sconcertante interpretazione della musica dorica; il risultato è infatti catastrofico, ma è stato raggiunto con metodo e non a caso. Tanto per cominciare *Dor regio maritima* viene costruito sulla base di Gs 11,2, dove nell'elenco dei popoli cananei confederati contro l'invasione di Israele compare appunto *Dor juxta mare*; anzi, se vediamo il *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum* di Gerolamo, troviamo una dizione identica a quella di Alberto. HIERONYMUS, *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, PL 23, 903-976A: 937: «Dornaphet, quod Symmachus transtulit «*Dor maritima*»». Ancora Gerolamo, nel *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, fornisce un ulteriore anello della spiegazione. Id., *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, P. de Lagarde (ed.), Brepols, Turnhout 1959 (CCSL 72), p. 57-161: «*Dor* = generatio» appunto. L'episodio della danza di Salomè nella festa di compleanno di Erode (Mc 6,17-28; Mt 14,3-11) costituisce l'ultimo passo. Meno chiaro è l'accenno ad Antioco (in 2 Mac 6,7, si parla bensì di feste per il genetliaco di Antioco IV Epifane, ma non di musiche), mentre in tutti i riferimenti degli *Atti degli Apostoli* ad Erode (cioè, ad Erode Agrippa, I e II) non esiste nessun accenno a compleanni.

Ma anche al di là delle difficoltà direttamente o indirettamente imputabili alla traduzione, come giudicare interpretazioni come quella di *Politica* I, 1256a45-b5, dove il βίος ληστικὸς nell'elenco aristotelico dei generi di vita diventa «ogni attività che accumula guadagno di nascosto ed occultamente»¹⁰? O come *Politica* III, 1276b15, dove Aristotele rimanda ad altro luogo la soluzione del problema se sia o no giusto mantenere i patti stipulati dallo stato prima di un rivolgimento costituzionale, e Guglielmo traduce: «si autem iustum dissolvere, vel non dissolvere, quando ad alteram politiam transmutatur civitas, ratio altera» e Alberto commenta: «si autem iustum dissolvere quando ad alteram politiam transmutatur civitas, ratio altera, supple, est, utrum dicatur civitas dissoluta quando transmutatur de una politia vel non»¹¹?

L'elenco potrebbe allungarsi: le caratteristiche di democraticità della costituzione spartana, individuate nei pasti comuni (συσσιτία), diventano il fatto alquanto strano per cui gli efori son detti avere un dominio democratico *secundum conviviam*, in quanto cioè, *datis pretiis* hanno il primo posto nei banchetti¹²; l'esempio che per Aristotele indica l'antichità del *regimen regale* (e cioè che gli uomini, abituati ad immaginare che gli dei abbiano non solo aspetto, ma anche modi di vita analoghi a quelli umani, parlano da sempre di un re degli dei) viene capito esattamente al contrario, con le conseguenze che si possono facilmente immaginare:

Et est apud comicos quod regibus (sicut Priamo et Ecubae) adaptant personas deorum, superinduentes eis species sive figuras deo-

Forse Alberto allude genericamente ad At 12,21-23. Resta comunque il fatto di un fraintendimento totale del testo dovuto non a semplici errori materiali, ma a un più complesso procedimento di trascrizione in coordinate totalmente estranee al testo stesso. Si tratta qui di un esempio limite; ma la "biblicizzazione" della *Politica* aristotelica costituisce un fenomeno rilevante nell'insieme del commento di Alberto. Ce ne occuperemo più ampiamente in seguito proprio per spiegare come si sia potuti giungere a quel «sequitur politias Orientalium [...] etc.».

10. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 6, lett. h, p. 45.

11. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, III, cap. 1, lett. n, p. 213; ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, III, cap. 3, p. 161,7.

12. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 3, lett. n, pp. 128-129; ARISTOTELES, *Politica*, II, 1265b40.

rum in sceptris quae directionem significant secundum leges et justitiam, et cultum figurae, quae significat honestatem virtutis; sic et attribuunt eis vitam Deorum, in regimine scilicet¹³.

Potremmo chiudere la lista con due brani dove non si trattano certo concetti marginali: la differenza tra potere regio e potere costituzionale (*regimen politicum*), per esempio, o il primo impatto con la prima definizione di “democrazia”. Nel primo caso, commentando *Politica* I, 1252a12 ss. e trovandosi di fronte ad una traduzione non certo peggiore del solito («quando quidem ipse praeest, regale, quando autem [...] secundum partem principans et subiectus, politicum»), Alberto scrive:

*Et quandoquidem aliquis praeest alicui communitati sive genti propria potestate, tunc dicunt esse regale. Rex enim est principatum tenens super gentem propria potestate. Quando autem aliquis principatur civitati [...] secundum partem, hoc est, secundum particularem civitatem, et subiectus regi, qui eum in parte suae sollicitudinis constituit, tunc dicunt esse politicum*¹⁴.

Dove il pensiero aristotelico è del tutto stravolto sulla base del richiamo, certo più facile ed immediato per un uomo del Medioevo, alla delega di poteri da parte di una autorità superiore ad una inferiore.

Per quel che riguarda la democrazia la confusione appare ancora più grande. Trovandosi, nel secondo libro, davanti alla critica aristotelica al modello platonico di repubblica, e più precisamente all’obiezione che il modello proposto nelle *Leggi* finisce col non essere né una oligarchia né una democrazia (*Politica* II, 1265b26 ss.), Alberto spiega:

Democratia, multorum de populo divitum principatus dicta: δῆμος enim divites sunt: et democratia dicitur quando multi propter solas divitias ad principatum constituuntur, et corrumpuntur in timocratiam, quae a pretiis sic dicitur, τίμος enim Graece, *pretium* est, et κρατία potestas sive *principatus*, quando aliqui de populo pre-

13. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 1, lett. q, p. 12; ARISTOTELES, *Politica*, I, 1252b24-27.

14. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 1, lett. d, p. 8; ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, I, cap. 1, p. 1,7.

tiis se erigunt ad principatus, qui numquam quaerunt bonum populi, sed potius extorquent a populo unde pretia recuperent quae dederunt: et hoc totum continetur octavo *Ethicorum*, decimo capitulo, in textu et in commento Eustratii¹⁵.

La democrazia si identificherebbe dunque con la vendita delle cariche; senza contare che questa opinione viene attribuita, stravolgendo il contesto, a Fidone di Corinto, e non alle *Leggi* platoniche (che d'altra parte non si sono mai sognate di affermare qualcosa del genere, ma semplicemente permettono, nel luogo citato da Aristotele, che la proprietà dei cittadini aumenti fino a cinque volte e ognuno di essi possa possedere due case)¹⁶.

A questo punto ci sarebbe dunque poco da meravigliarsi delle *politiae Orientalium et Aegyptiorum*; la conclusione finale, con il suo fraintendimento di fondo, non sembra esser nulla di diverso dalla somma di tutta una serie di fallimenti parziali di cui abbiamo in queste pagine dati alcuni esempi.

La cosa è invece un po' più complessa. Intanto, chi cercasse di riabilitare l'immagine di Alberto come commentatore, uscita alquanto malconcia dalle pagine precedenti, avrebbe pure qualche freccia per il suo arco. Verso la fine del primo libro (*Politica*, I, 1259a37 ss.), Aristotele torna ad accennare alla differenza tra potere regio e potere costituzionale, assimilando al primo la autorità del padre sui figli e al secondo quella del marito sulla moglie; questa volta Alberto se la cava egregiamente: «*politicus autem principatus vocatur, quando in una civitate unus accipit principatum super reliquos cives aequae liberos sicut ipse est: et non dominatur eis nisi secundum statuta civitatis, et transit de uno in altero: unus enim habet potestatem uno anno, et alter altero*»¹⁷. Come si vede, il richiamo ad esperienze contemporanee (vedremo che Alberto non manca di nozioni sulla prassi politica dei Comuni italiani) gioca ora in modo nettamente favorevole per l'esatta comprensione del testo, e permette anche di recuperare quel concetto di *κατὰ μέρος* che, tradotto erroneamente da Gugliel-

15. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 3, lett. 1, pp. 127-128.

16. ARISTOTELES, *Politica*, II, 1265b21 ss. (cfr. PLATO, *Leges*, 5, 744 E).

17. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 9, lett. a, pp. 74-75.

mo con l'espressione *secundum partem* (in realtà *vicissim*; ma anche Leonardo Bruni non aveva ben capito), aveva prima ricevuto una interpretazione così sviante («*secundum partem, id est, secundum particularem civitatem*»). Del resto, all'interno del terzo libro, anche il concetto di "democrazia" trova, con l'aiuto del contesto, una sua più precisa e soddisfacente determinazione¹⁸.

Se poi si volesse far atto di riparazione nei confronti della fatica del nostro autore scegliendo esempi di segno opposto a quelli portati prima, bisognerebbe ricorrere, tanto per fare qualche esempio, a *Politica* VII, 1335b14 ss. o a *Politica* III, 1277b21-23. Nel primo caso, in un contesto non certamente agevole per un medievale, Aristotele, occupandosi della legislazione che in una repubblica ideale deve presiedere al concepimento ed alla crescita dei futuri cittadini, giunge alle più particolareggiate prescrizioni

18. L'errore iniziale di Alberto sulla democrazia si spiega, come del resto lui stesso ci indica («et hoc totum continetur octavo *Ethicorum* decimo capitulo, in textu et commento Eustratii») con una reminiscenza di *Ethica Nicomachea*, VIII, 1160a30 ss., dove la traduzione latina parla, dopo il *regnum* e la *aristocratia*, di una terza forma di governo «que a precisiis, quam timocratiam dicere conveniens videtur» (cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, recensio 'recognita' - Roberti Grosseteste translationis recensio, R.A. Gauthier (ed.), in *Aristoteles Latinus* XXVI, 1-3, Brepols, Turnhout 1972-1973, VIII, cap. 12, vol. XXVI 3, p. 533,15; in realtà *τιμήματα* = *census*). Il riferimento non è un modello di precisione (nell'*Etica a Nicomaco*, infatti, la democrazia è degenerazione della timocrazia, e non viceversa), ma è ovvio che al primo nuovo incontro con il termine ed il concetto di "democrazia", il passo non poteva non scattare nella mente del nostro. Responsabile della strana accezione della timocrazia come compera delle cariche è poi in buona parte il commento di Aspasio (e non di Eustrazio, come cita Alberto che evidentemente attribuisce all'autore del commento al primo libro l'intero *corpus* di commenti greci all'*Etica* tradotto da Roberto Grossatesta). ASPASIVS, *Enarratio in octavum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, in H.P.F. Mercken (ed.), *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste Bishop of Lincoln* (+ 1253), vol. III: *The Anonymous Commentator on Book VII, Aspasius on Book VIII and Michael of Ephesus on Books IX and X*, Leuven University Press, Leuven 1991 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 6,3), pp. 106-195: 159,41-41; 160,51-54: «Timocratia, in qua quicumque habebant aequaliter divitias, illi minus divitibus principabatur [...] Pessima autem [...] est timocratia [...] quia plerumque dantes pecunias in hac urbanitate pro pretiis principatum accipiebant». Man mano però che Alberto procede nel commento è il testo stesso che lo rende avvertito delle reali connotazioni che Aristotele dà alla democrazia ed anche della differenza, a questo proposito, tra l'*Etica a Nicomaco* e la *Politica*.

riguardanti la dieta ed il moto delle pregnant. Per il moto, così fisiologicamente necessario, il legislatore potrà facilmente provvedere, prescrivendo che ogni giorno esse facciano una processione alle dee che hanno il patrocinio dei parti: «τοῦτο δὲ ῥαδιον τῷ νομοθέτῃ ποιῆσαι προστάξαντι καθ' ἡμέραν τινὰ ποιεῖσθαι πορείαν πρὸς θεῶν ἀποθεραπείαν τῶν εἰληχότων τὴν περὶ τῆς γενέσεως τιμὴν». La traduzione di Guglielmo («hoc autem facile legislatori facere praecipienti cotidie aliquod iter facere ad deorum reverentiam iis, quae sortitae sunt eum qui de generatione honorem»¹⁹) è abbastanza ambigua, in quanto niente vieta di riferire il «quae sortitae sunt qui de generationis honorem» non alle dee (e del resto il genitivo greco θεῶν viene reso con *deorum*), ma alle donne gravide. Interpretazione tanto più facile quanto meno si abbiano presenti le caratteristiche della religione e del culto nel mondo greco. Difatti, nel commento di Pietro d'Alvernia, leggiamo: «facile autem erit cavere desidiam legislatori si precipiat pregnantibus quae sortitae sunt honorem generationis et fugerunt opproprium sterilitatis secundum antiquos, tacere aliquam peregrinationem [...] ad aliquod oraculum propter deorum reverentiam»²⁰. Alberto, invece,

19. ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, VII, cap. 16, p. 321,9.

20. PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, L. Lanza (ed.), Wiesbaden, Reichert Verlag 2021, VII, cap. 12, p. 569,394-398. Ringrazio Lidia Lanza per i riferimenti aggiornati (indicati qui e nelle note successive) alla sua edizione recente. Queste le mie osservazioni nell'articolo originario: Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In octo libros Politicorum Aristotelis Commentarii*, VII, lect. 125 (Apud D. Nicolinum, Venetiis 1593). Il confronto può certo essere impugnato. Infatti, come è noto (cfr. H.F. DONDAINE, *Le 'Super Politicam' de Saint Thomas: tradition manuscrite et imprimée*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 48 [1964], pp. 585-603), tutte le edizioni a stampa del commento alla *Politica* di Tommaso-Pietro d'Alvernia sono pressoché inservibili in quanto tutte (tranne l'*editio princeps* di Barcellona del 1478) dipendono da quella romana del 1492, in cui il curatore, Ludovico da Valenza o.p., ha ampiamente rimaneggiato il testo sia nello stile che nel contenuto vero e proprio, basandosi spesso sulla nuova traduzione di Leonardo Bruni. Nel nostro caso l'umanista fiorentino forza il testo di Guglielmo proprio in direzione dell'interpretazione di Pietro d'Alvernia: «hoc autem facile est legum positori providere, si iubeat singulis diebus iter quoddam facere ad deorum sacra mulieres quae sortitae sint concipiendi honorem» (ARISTOTELES, *Politica*, translatio Bruni Leonardi Aretini, in ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 14,

ricordandosi del *De civitate Dei*, azzecca il colpo:

*Hoc autem facile, supple, est ordinare, legislatori facere per praeceptum praecipienti quotidie aliquod iter facere ad Deorum reverentiam, his scilicet Diis (et loquitur secundum morem Gentilium qui multitudinem ponebant Deorum) et Deabus, quae scilicet sortitate sunt secundum fabulas Gentilium eum qui de generatione honorem. Sicut enim narrat Beatus Augustinus in X De civitate Dei: "Veneri attribuebatur virtus concipiendi, Jovi delectatio in coitu"*²¹.

Per quel che riguarda il secondo brano, si tratta di un testo in cui Aristotele sostiene che la virtù dell'uomo onesto sarà di diverse specie, secondo che comandi o obbedisca, allo stesso modo che moderazione e valore hanno misure diverse nell'uomo e nella donna: «infatti un uomo sembrerebbe da poco se fosse valoroso quanto lo può essere una donna, e una donna sembrerebbe cialtriera se fosse riservata non più di un uomo dabbene». Il testo greco ha, per "riserva-

lett. s, p. 731b). Finché però non si avrà un'edizione critica di tutto il commento alla *Politica* (finora è apparsa, nell'edizione leonina, solo la parte commentata da Tommaso) è anche possibile pensare qui non ad un intervento del domenicano con preoccupazioni umanistiche, ma, viceversa, ad una dipendenza del Bruni dall'interpretazione (errata) di Pietro d'Alvernia, tanto più che, rispetto al testo greco puro e semplice, la traduzione umanistica risulta francamente incomprensibile (come si può infatti rendere un τῶν εὐληχότων chiaramente dipendente da θεῶν, con «mulieres quae sortitae sunt»?). Una versione del genere è invece spiegabile se la si vede come esplicitazione di una versione anteriore, ritenuta ambigua e quindi "chiarita" attraverso il ricorso al più vulgato commento esplicativo. In ogni caso, però, Alberto si dimostra qui superiore a Leonardo, così sprezzante nei confronti dei suoi predecessori medievali. Donato Acciaiuoli, pur lavorando sulla traduzione del Bruni, utilizzerà del resto l'interpretazione di Alberto come alternativa a quella che risulterebbe, in sé e per sé, dalla *littera*. DONATUS ACCIAIOLUS, *In octo libros Politicorum Aristotelis Commentaria*, apud Vincentium Valgrisi, Venetiis 1566, f. 255v: «Quae sortitae sunt concipiendi honorem idest, quibus datus est a priscis talis honor ut praesint praegnantibus, sicut de Junone et Lucina dicitur fabulis poetarum. Loquitur enim more priscorum gentilium qui falsos ponebant deos variis effectibus praeesse».

21. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 14, lett. s, p. 739b. In realtà nel decimo libro del *De civitate Dei* non si accenna a niente di tutto questo. Cfr. invece AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, 6, 9, pp. 178-180 (*De officiis singulorum deorum*) e *Ibidem*, 7, 2, p. 185 (*Qui sint dii selecti*), dove Venere è effettivamente collegata con la generazione, anche se non esattamente nel senso riferito da Alberto.

ta”, κοσμία («γυνή λάλος, εἰ οὕτω κοσμία εἶν ὅσπερ ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός»²²) che Guglielmo traduce ovviamente con *ornata*, per cui il testo latino si presenta ad Alberto così: «mulier loquax, si sic ornata fuerit, sicut vir bonus»; una frase non particolarmente perspicua se Leonardo Bruni sente il bisogno di darle un senso un po' più compiuto: «mulier inhonesta videretur, si sic honesta foret ut vir honestus». Ma se il senso diventa chiaro, la traduzione diventa, a voler essere benevoli, non proprio corrispondente a quello che voleva dire il testo. Alberto invece imbocca la via giusta:

*videbitur enim utique vir timidus esse, si sic fortis fuerit sicut mulier fortis: et similiter loquax mulier, supple, videbitur, si sic ornata fuerit, modestia scilicet loquelae, sicut vir bonus, cuius est loqui pro necessariis domus*²³.

Risultato felice che deriva dalla corretta applicazione di un metodo di interpretazione per dir così “primario”: quel chiarire il testo con il testo di cui sembra stranamente essersi qui dimenticato il traduttore umanista. Infatti Alberto conclude: «unde in praecedentibus habitum est quod ornamentum muliebri taciturnitas est», con riferimento a *Politica* I, 1260a30: «mulieri ornatum silentium praestat»²⁴.

Credo però che, per mostrare con maggior chiarezza come il grado di comprensione raggiunto dal commento di Alberto non si esaurisca nei pur frequenti casi di *qui pro quo*, sia istruttivo seguire la trattazione di un concetto così significativo per il pensiero politico di Aristotele e, più in generale, così tipico della cultura greca (almeno di una parte importante del pensiero filosofico) nella valutazione del lavoro manuale e della classe sociale che di esso vive: il concetto di “banauso” e di “banausia”. Le difficoltà di interpretarne il significato e la portata nella *Politica* aristotelica

22. ARISTOTELES, *Politica*, III, 1277b.

23. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, III, cap. 2, lett. h, p. 222a; ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, III, cap. 4, p. 168,2; *Ibidem*, translatio Bruni Leonardi Aretini, III, cap. 2, lett. h, p. 217b.

24. ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, I, cap. 13, p. 54,13.

sono per un medievale ancora difficoltà derivanti in prima istanza dalla traduzione. Immediatamente nel primo libro Aristotele, parlando degli elementi della crematistica artificiale, accenna al salario che riguarda le opere meccaniche, o coloro che son privi di abilità tecniche o son capaci solo per quel che riguarda la forza fisica²⁵. Guglielmo di Moerbeke non trova di meglio che tradurre traslitterando: «tertium autem: [...] haec quidem banausarum artium, haec autem inartificialium (ἀτέχνων) et corpori soli utilium (τῷ σώματι μόνῳ χρησίμων)».

Davanti al misterioso *artes banausicae*, Alberto, ricorrendo ad una autorità greca, ed evidentemente per lui insospettabile, si getta sull'etimologia e sembra a prima vista cadere in una svista più grave e più divertente del solito:

Commentator Eustratius super IV *Ethicorum*, dicit in principio (ubi Aristoteles dicit quod excellentiae magnificentiae in plus sunt apyrocalia et banausia) quod *bauni* in graeco sunt camini, et *banausi* dicuntur qui turpiter sua consumunt ante caminos, ganeos et histriones et luxuriosos et comoedos nuptialiter cibantes, id est in nuptialibus epulis. Hic autem banausa ars dicitur coquinaria in qua multi multa lucentur²⁶.

In realtà, la difficoltà di interpretare va molto al di là della traduzione. Anche «haec autem inartificialium et corpori soli utilium»

25. Id., *Politica*, I, 1258b25 ss.

26. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 8, lett. c, p. 66; ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, I, cap. 11, p. 45,2. Il testo aristotelico è *Ethica Nicomachea* IV, 1122a29 ss. Gli scoli anonimi al quarto libro (che ancora una volta Alberto cita sotto il nome di Eustrazio) hanno solo questa notazione: «dicuntur autem banausi et qui superabundant in eo quod est in quae non oportet consumere, non solum qui circa *baunos*, id est, caminos, operantur» (ANONYMUS, *Scholia in libros II, III et IV Ethicorum Aristotelis*, in H.P.F. Mercken [ed.], *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste Bishop of Lincoln*, vol. I: *Eustratius on Book I and The Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, Brill, Leiden 1973 [Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 6,1], pp. 194-371: 326). Il resto deriva da *Ethica Nicomachea* IV, 1123a20 ss., in cui Grossetesta così traduce l'esemplificazione aristotelica della *banausia*: «ET EST PARABOLA QUEDAM, PUTA ystriones nupcialiter cibans, et comedis tribuens, in transitu purpuram inferens» (ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, IV, cap. 6, p. 438,25-26).

non è di per sé una frase molto chiara. Basti pensare che il dativo *corpori soli* corrisponde in realtà ad un ablativo retto da χρήσιμοι che non significa qui *utiles*, bensì *pollentes*²⁷. Eppure, in questo caso Alberto è perfetto:

inartificialium [...] eorum in quibus non magna ars exigitur [...] corpori soli utilium, sicut est fodere in horto vel agro, vel opus *cophim* quod est ad purgationem viarum et platearum: ad hos enim labores non exigitur nisi corpus, nec opus est magna sapientia²⁸.

Come si vede, il commentatore, anche davanti ad un testo di per sé fuorviante, riesce a penetrarne il senso ed a superare le ambiguità se può trovare un qualche aggancio con un sistema di usanze e valutazioni da lui condivise, o almeno direttamente conosciute. Il *banauso* esula evidentemente da un tale quadro di riferimento, almeno in maniera immediata. La società in cui Alberto vive e gli ambienti intellettuali di cui egli è esponente potranno avere verso gli artigiani tutte le diffidenze e le incomprensioni che si vuole (e la conoscenza della *Politica* non contribuirà certo a ridurle)²⁹, ma non

27. Cfr. HENRICUS STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, 1-9, apud Firmin Didot fratres, Parisiis 1831-1856, ripr. facs. Akademische Druck, Graz 1954, vol. V s.v.

28. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 8, lett. c, p. 66b.

29. Per i testi aristotelici in cui viene espresso un giudizio moralmente e politicamente negativo sui mercanti e sugli artigiani c'è solo l'imbarazzo della scelta. Valga per tutti ARISTOTELES, *Politica*, III, 1277b34 ss. Questo atteggiamento viene ampiamente recepito dai primi commentatori medievali. Così Alberto parla di una «multitudo forensis et mercenaria» che «numquam ad liberale tractat, sed semper fraudes, et deceptiones et lucra» (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VI, cap. 3, lett. o, p. 580; commentando *Politica*, VI, 1318b6 ss.), approva la legge tebana secondo cui si può essere ammessi a partecipare al governo solo se per un certo tempo ci si è astenuti da mestieri meccanici (ARISTOTELES, *Politica* VI, 1321a28-29) con un'espressione rivelatrice di un certo stato d'animo (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VI, cap. 5, lett. k, p. 600: «Quia turpe reputabant quod aliquis hodie ungeret corrigiam, et cras esset princeps») e trova concordi Aristotele e la legge divina nella proibizione che contadini o *banausi* diventino sacerdoti (*Ibidem*, VII, cap. 7, lett. g, pp. 679b-680a: «Agricola autem et banausus non sunt constituendi sacerdotes [...] A civibus enim decet a civibus honorari Deos, et non esset honestum quod agricola callosis manibus contrectaret sacra, nec banausus fuliginosus esset circa sacra. Et hoc concordat

conosce la figura, né reale né teorizzata, di un *artifex* mantenuto al margine della vita politica ed avvicinato al servo per il fatto stesso che esercita un lavoro manuale. Ben altro posto occupano, nella loro maggioranza, gli *artifices* nelle città di cui Alberto ha esperienza. Tanto è vero che, commentando il testo in cui con riferimento alla costituzione di Solone Aristotele parla delle magistrature scelte nella classe dei pentacosimedimni e degli zeugiti, il nostro prende questi ultimi per gilde artigiane: «et dicuntur Medimni et Jugarii, qui principatum habebant in artibus, sicut fabri habent inter se principatum societatis suae, et lanarii et pistores, et huiusmodi»³⁰. Partendo da questo vuoto assoluto di riferimenti, man mano però che Alberto trova nel testo altri accenni alla *banausia* e tenta dunque di farsene un'idea più completa, il ricorso iniziale ai camini ed ai cuochi si rivela non del tutto inutilizzabile. Poche righe più sotto infatti (*Politica*, I, 1258b37) Aristotele scrive: «βαναυσόταται δ' ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα», e Guglielmo traduce: «maxime au-

legi divinae, in qua constitutum est quod pulchris et ornatis vestibus induti sacerdotes debent ingredi ad sacra»; il testo aristotelico è ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1329 a 27-29). In Pietro d'Alvernia la diffidenza nei confronti degli artigiani si sostanzia di più concrete preoccupazioni politiche; commentando il brano della *Politica* in cui si sostiene che sono migliori quelle forme di democrazia dove non esiste una eccessiva frequenza di assemblee, egli infatti scrive: «multitudo forensis et mercenaria quae circa municipium ciuitatis moratur, ut in pluribus uolunt facere congregationes in quibus colligationes et conspirationes faciunt contra principem» (PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, VI, cap. 4, pp. 400, 188-401, 191; il testo aristotelico è *Politica* VI, 1318b6 ss.). La spiegazione non coglie esattamente il senso del brano (per Aristotele, trattandosi di una democrazia, il *princeps* è proprio l'assemblea), ma questo proprio perché esprime un modo di giudicare fenomeni contemporanei al commentatore e sentiti da lui e da altri come particolarmente pericolosi.

30. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 11, lett. d, p. 197b; il testo aristotelico è *Politica*, II, 1274a20; i πεντακοσιομέδιμνοι e gli ξευγίται sono appunto tradotti da Guglielmo con «quingenti Medimni et Jugarii». (In questa spiegazione i cavalieri della costituzione ateniese diventano «illi qui apud nos berruarii vocantur sive ruptarii, qui custodiunt vias ut secure deducantur ea quae pertinent ad civitatem, ibidem»). Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, III, cap. 1, lett. e, p. 210b dove il senato spartano e le magistrature giudiziarie cartaginesi diventano «confraternitates et artificum societates». Nella parafrasi dell'*Ethica Nicomachea* Alberto aveva identificato la democrazia (anzi, la timocrazia) *tout court* con i «magistratus pistorum, et coquorum, et pincernarum» (Id., *Ethica*, VIII, tr. 3, cap. 3, p. 543b).

tem banausicae in quibus corpora maculantur maxime». Nel commento di Alberto ricompaiono i cuochi, non solo, ma anche un accenno all'arte di lessare e di arrostitire; però l'effetto combinato di camini e di *maculatio corporis* fa fare al nostro un passo avanti:

Dicit autem quod in iis corpora maculantur. Et propter hoc istae artes ignobiles reputantur [...] ubi minimum requiritur virtutis et honestatis, sicut est focaria apud nos, et banausica apud Graecos dicta: illi enim habent minimum pulchritudinis et honestatis, sed sunt tetri et fuliginosi et sordidi in pannis et conversatione³¹.

Anche qui si può sorridere, ma il passaggio dall'arte dei cuochi «in qua multi multa luquantur» alla meno appetibile condizione degli inservienti o magari degli spazzacamini, fa recuperare il significato iniziale di *banauso*: colui che accende il camino, la fornace, per lavorare, da cui *artifex sordidus*, da cui *artifex illiberalis*³². Ora non è difficile ricostituire intorno a questa caratterizzazione tipi di lavoro e nuclei di lavoratori che, pur non identificandosi in numero con quelli cui si riferisce Aristotele, vi corrispondano in specie. Anche la cultura in cui vive Alberto conosce, infatti, categorie considerate inferiori sulla base di un lavoro particolarmente avvilente:

Saepe autem dictum est quod banausi sunt mercenarii pro mercede servientes in operibus servilibus, et corpora pollutibus, sicut sunt coqui tetri et fuliginosi, et purgatores cloacarum [...] *Optima autem civitas non faciet banausum civem*. Et ratio huius est, quia servilibus operationibus et civilibus urbanitatibus simul intendere non potest³³.

31. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap 8, lett. e, p. 67b; ARISTOTELES, *Politica*, II, 1258b37; *Ibidem*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, I, cap. 11, p. 46,3. Poco prima Alberto aveva accennato ancora alle *artes coquinariae* ed alla preparazione degli *assabilia* e degli *elixabilia* con chiaro riferimento al IV libro dei *Meteora*.

32. Cfr. HENRICUS STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, vol. II, s.v.: «βάναισος: qui caminum accendit ad conficienda sua opera; artifex illiberalis vel sordidus».

33. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, III, cap. 3, lett. a-b, pp. 225-226.

Non sono i salariati di Aristotele, sono i *purgatores cloacarum* alle cui condizioni disumane si riferiva ancora, quasi cinquecento anni dopo, Ramazzini³⁴, ma non si può negare che l'essenziale del concetto espresso nella *Politica* sia stato recuperato. Certo, non si tratta di un recupero strettamente "archeologico"; ma anche il Bruni, quando traduce βάναντος con *vilis artifex* non fa che condensare in un aggettivo il procedimento di Alberto³⁵.

Se dunque, tornando alle *politiae Orientalium*, vogliamo davvero trovare la ragione di un così vistoso *deplacement* interpretativo, dovremo portare il discorso oltre il calcolo aritmetico delle interpretazioni giuste e di quelle sbagliate, a un livello diverso e più profondo che rispecchia un atteggiamento, per dir così, globale nei confronti del testo. Seguendo questa strada, ci conviene allora per prima cosa abbandonare momentaneamente Alberto e trattare più in generale il rapporto tra i medievali e la *Politica*, o almeno di un aspetto preliminare di questo rapporto. Non si dice cosa nuova se si osserva che nel Medioevo la *Politica* non è stata commentata con la stessa frequenza delle altre opere, fisiche o logiche, di Aristotele. La stessa *Etica a Nicomaco*, per rimanere

34. Cfr. B. FARRINGTON, *Science and Politics in the Ancient World; Head and Hand in Ancient Greece*, trad. it. A. Rondò, A. Omodeo, *Scienza e politica nel mondo antico; Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milano 1976, cap. 2, pp. 189-190 (*La mano che guarisce: studio sulla medicina greca da Ippocrate a Ramazzini*).

35. D'altronde i *coqui* di Alberto tornano come esempio di βανανσία in un commento composto due secoli dopo in tutt'altro ambiente culturale e che programmaticamente si serve della nuova traduzione del Bruni: il commento di Guglielmo Becchi. GUILLELMUS BECCHIUS, *Commentarius in libros octo Politicorum Aristotelis*, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Aedil. 154, ff. 8vb-9ra: «Tertia pars [...] pecuniarie est mercenaria que eorum est qui labores suos et opera pro mercede pecunie locavit (sic), et hec differt, quoniam aliqua pars vilibus et immundis artibus exercetur, sicuti est ars cocorum». Sul carattere dichiaratamente "umanistico" dei commenti del Becchi alla filosofia civile di Aristotele vedi la conclusione del suo commento all'*Etica*, dove l'agostiniano fiorentino afferma: «hec pauca super libris hiis Aristotelis, obmissis aliis que commento non congruunt, exaravimus, atque id maxime ut illis morem gererem qui, humanitatis studiis dedicati, non dubiorum multitudinem, non rerum varietatem, non scilicet difficultatum perplexitatem, sed phylosophi sinceram et claram intelligentiam habere perquirunt, quam, ut arbitror, hec cum legerint adsequentur» (Id., *Commentarius super decem libros Ethicorum Aristotelis*, 128 ra).

nell'ambito della filosofia pratica, ha avuto una fortuna incomparabilmente maggiore; in linea di massima, fra gli scritti del *corpus* aristotelico accessibili ai medievali, solo la *Retorica* e gli *Economici* sembrano aver sollecitato i commentatori in maniera ancor più ridotta³⁶. Il fenomeno, però, non può essere attribuito a scarso interesse per questo campo della conoscenza: si sapeva, ancor prima che la *Politica* fosse tradotta, che Aristotele aveva scritto un libro sullo stato attraverso il *De divisione philosophiae* del Gundissalino (cioè, in realtà, tramite Alfarabi); la traduzione dell'*Ethica Nicomachea* aveva poi concretizzato attraverso i riferimenti interni l'esistenza di un testo del genere. Che questa opera non fosse ancora conosciuta era fonte di rammarico per Ruggero Bacone:

Secunda pars moralis philosophiae dat leges publicas, et primo de cultu divino, deinde de regimine reipublicae, et civitatibus et regnis, et sub hac parte continetur ius civile imperatorum et regum per universum mundum [...] Sed dolendum est quod haec pars non est apud Latinorum usum nisi laicaliter, secundum quod imperatores et

36. Cfr. a questo proposito il fondamentale repertorio di Ch.H. Lohr (*Mediaeval Latin Aristotle Commentaries*) apparso sulle annate 1967-1973 di *Traditio*. Cfr. C.H. LOHR, *Mediaeval Latin Aristotle Commentaries*, «Traditio» 23 (1967), pp. 313-413; «Traditio» 24 (1968), pp. 149-245; «Traditio» 26 (1970), pp. 135-216; «Traditio» 27 (1971), pp. 251-352; «Bulletin de philosophie médiévale» 14 (1972), pp. 116-126; «Traditio» 28 (1972), pp. 281-396; «Traditio» 29 (1973), pp. 93-198. I testi sono stati ristampati tra il 2010 e il 2013 e preceduti da un volume relativo alla bibliografia della letteratura secondaria: ID., *Latin Aristotle Commentaries. Bibliography of secondary Literature*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005; ID., *Latin Aristotle Commentaries*, 1-2, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010-2013. Bisogna però notare che praticamente tutti i primi grandi esponenti dell'aristotelismo latino si sono cimentati con il testo aristotelico: Alberto, Pietro d'Alvernia, Tommaso, Sigieri di Brabante, e che anche in seguito esso attirerà l'attenzione di un Burley, di un Buridano, di un Oresme. (Per la nota testimonianza di Pierre Dubois relativa al commento di Sigieri alla *Politica* cfr. M. GRABMANN, *Die mittelalterlichen Kommentare zur aristotelischen Politik des Aristoteles*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1941 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, 2/10), h. 10, p. 30). Del resto la lettura della *Politica* fu introdotta presto, oltre che nei programmi di Parigi (1304) e di Oxford (1325), anche nelle scuole degli ordini religiosi (cfr. *Ibidem*, p. 12, l'esempio di Galvano Fiamma che nel 1315 ha letto «in conventu» a Milano «Ethicam, Politicam et Rhetoricam»; cf. anche G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 1-6, Presses universitaires de France, Paris – Nauwelaerts, Louvain, 1956-1970, vol. II, p. 15 (*Secteur social de la Scolastique*)).

reges statuerunt; nam philosophice, secundum quod tradita est ab Aristotele et Theophrasto non est haec pars in usum Latinorum³⁷.

Risulta chiaro da questo brano dell'*Opus Tertium* di quali motivazioni si sostanziasse l'interesse e l'attesa verso questo settore della filosofia peripatetica non ancora disponibile: come in altri campi, anche qui la trattazione aristotelica, si pensava, avrebbe sostituito ad una serie di affermazioni e di nozioni più o meno esatte, ma comunque non scientificamente fondate ed organizzate, quello schema causale che solo appariva capace di strutturare un sapere vero, superiore all'opinione, all'autorità ed alla semplice registrazione dei fatti. Per questo Egidio Romano, nel suo *De differentia ethicae, rhetoricae et politicae*, scrive:

Non [...] sufficit dicere iustum et bonum consistunt in medio, quod facit liber *Ethicorum*, sed oportet descendere ad speciales materias, quid sit ibi medium et quid sit ibi iustum, quod faciunt leges. Unde, si totam haberemus politicam et esset complete tradita, traderentur in ea leges, et possemus per eas descendere quasi ad speciales contractus³⁸.

L'appello ad un modello di sapere scientifico fondato sullo *scire per causas* e contrapposto al semplice procedimento descrittivo si presenta non meno vigoroso anche nel commento *Ethica Nicomachea* del nostro Alberto. Relativamente al passo del decimo libro in cui Aristotele traccia il piano di una futura *Politica* e denuncia l'inconsistenza teorica delle posizioni dei sofisti, scrive:

Sophistas autem hic vocamus, non qui decipiunt locis sophisticis, sed ab imitatione sophistarum copiose ab apparente sapientia qui seipsos vocant politicos, cum nesciant quae sit ars politica aut legis po-

37. ROGERIUS BACON, *Opus Tertium* (ca. 1267), J.S. Brewer S.O. (ed.), in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Longman, London 1859, reprint Kraus, Nendeln (Liechtenstein) 1965 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores*, 15), p. 50.

38. AEGIDIUS ROMANUS, *De differentia ethicae, rhetoricae et politicae*, G. Bruni (ed.), *The "De Differentia Rhetoricae, Ethicae et Politicae" of Aegidius Romanus*, «The New Scholasticism» 6 (1932), pp. 5-12:10.

sitiva [...] Quales autem sunt qui iudicata ab imperatoribus et praetoribus colligunt, et ex his civilia se docere praesumunt: simile aliquid facientes his qui sutoriam se docere promittunt, demonstratis multis formis calceorum, et nullius principia per rationem noscentes [...] Hi [...] valde longe videntur esse a docere posse. Docens enim adjungit causam quae doctrinae suae est principium. Isti autem universaliter neque sciunt quale quid legis positivae, neque circa qualia est: sed potius iudicata multa colligunt et [...] se dirigere putant omnia politica negotia: neque quid sit politica scientes, nec quot sunt genera politiarum, vel genera, vel species, vel differentiae³⁹.

Come si vede, l'ansia di estendere un metodo scientifico anche al campo dei rapporti civili e politici con la polemica di una nuova, nascente aggregazione di intellettuali contro il ceto, già professionalmente e socialmente affermato, dei giuristi. Quei *legistae* che già avevano orgogliosamente affermato di non aver bisogno di «legere theologiam» perché «omnia in corpore iuris inveniuntur», quei professori laici che parlavano del loro mestiere come di una *militia legum*, da porsi accanto alla *militia coelestis* ed alla *militia armata*, e che su questa base stavano realmente acquistando una condizione sociale vicina a quella degli *equites*⁴⁰, devono ora sentirsi apostrofare da Ruggero Bacone così:

39. ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, VII, Vivès, Paris 1891, X, tr. 3, cap. 3, pp. 639b-640a (*Quod scientia legis positiva tradenda sit, eo quod ab aliis est neglecta*) Alberto attribuisce ai giuristi quello che Aristotele dice dei sofisti anche per ciò che riguarda la subordinazione della politica alla retorica: «haec enim dicta fuerunt communiter omnium antiquorum iudicata colligentium, sicut factum est in Institutis et Pandectis et omnibus libris qui legales vocantur. Omnes enim isti propter quod rhetor dividit genera causarum per demonstrativum et deliberativum, sicut pars politicae quae dicitur iudicativa, politicam dicebant esse sub rhetorica» (*Ibidem*). Il testo aristotelico è ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, X, 1181a12 ss. In ogni modo tutto questo brano aristotelico posto a conclusione dell'*Etica a Nicomaco* costituiva una buona base per una polemica contro l'empiria e a favore della scienza per quel che riguarda la materia politica.

40. Cfr. E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1957, in particolare p. 124 ss. Per le rivendicazioni nei confronti della teologia vedi il celebre testo di Accursio a commento del *Digesto*. ACCURSUS FLORENTINUS, *Institutionum sive Primorum totius Iurisprudentiae elementorum libri quatuor, dn, Iustiniani sacratissimi principis autoritate iussuque compositi. Commentarii Accursii et multorum aliorum doctorum hominum scholiis atque observationibus illustratae*, apud Guillelmum Merlin, Parisiis 1559, I, titulus 1, glossa

Juristae sunt mechanici respectu philosophantium [...] Quod manifestum foret iuristis si libros philosophorum legerent et intelligerent, scilicet leges Platonis et Aristotelis et aliorum, ubi secundum potestatem sapientialem cum origine et causis et rationibus volunt procedere et non ruditate bestiali sicut in legibus laicorum⁴¹.

Egidio Romano, dal canto suo, cercherà di persuadere presso a poco negli stessi anni il futuro re di Francia che la vera scala del prestigio culturale e sociale degli intellettuali vede al primo posto, come *magis honorandi*, i teologi, poi i metafisici, poi i fisici; quanto a quei giuristi sulla cui collaborazione tanto si fonderà la futura attività di Filippo il Bello, essi sono degli *illiterati politici* perché, come la gente comune argomenta senza conoscere le regole dell'argomentazione, così essi parlano della politica «narrative et sine ratione»: «ex hoc autem patere potest quod magis honorandi sunt scientes politicam et morales scientias quam scientes leges et iura. Nam quanto scientes et dantes causam honorabiliores sunt loquentibus et non reddentibus causam dicti, tanto honorabiliores sunt illis»⁴². Da questa unanimità di giudizi polemici un'altra considerazione

b, f. 11: «Sed numquid [...] oportet quod quicumque vult jurisprudentem vel jurisconsultum esse debeat theologiam legere? Respondeo: non; nam omnia in corpore juris inveniuntur». Sulla coscienza e sulla affermazione del proprio ruolo e del proprio prestigio da parte dei giuristi medievali cf. anche E. BESTA, *Riccardo Malombra, professore nello Studio di Padova e consultore di Stato in Venezia*, Visentini, Venezia 1894.

41. ROGERIUS BACON, *Compendium studii philosophiae*, J.S. Brewer S.O. (ed.), in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Longman, London 1859, reprint Kraus, Nendeln (Liechtenstein) 1965 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores*, 15), p. 420. Le *Leges Platonis* saranno qui o un richiamo generico ad un'opera platonica di argomento politico di cui si conosce l'esistenza, ma non il contenuto, oppure un più preciso riferimento al riassunto della filosofia politica di Platone fatto da Apuleio nel *De Platone et ejus dogmate*, a cui si riferisce anche Alberto indicandolo appunto come *Politia Platonis* (cf. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, A. Borgnet [ed.], in *Opera Omnia*, XXXIII, Vivès, Paris 1895, tr. 10, q. 39, m. 2, art. 1, part. 1, p. 453a: «Et hoc expresse dicitur Plato in *Politia* quam non de verbo ad verbum, sed per sensus et sententias transtulit Apuleius»).

42. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, apud Antonium Bladum, Romae 1556, rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1968, II, pars 2, cap. 8, ff. 183b-184a (*Quas scientias debent addiscere filii nobelium et maxime filii regum et principum*).

balza evidente agli occhi: l'affermazione ripetuta della propria superiorità sui giuristi si fonda, per questi "politici" neo-aristotelici, non solo sulla coscienza di possedere un metodo di indagine realmente scientifico, ma anche sul presupposto di poter trattare incomparabilmente meglio, sulla base dei testi dello Stagirita, una "materia" concepita come sostanzialmente identica a quella maneggiata dai loro avversari. I giuristi hanno come campo di lavoro e di indagine le leggi? Ma anche il "filosofo politico": questa è infatti, nella convinzione comune, il soggetto della scienza politica per Aristotele. Così ancora Egidio Romano scrive ad Oliviero, frate predicatore, per fornirgli argomenti contro le pretese dei legisti:

Verum, quia inter legistas vos esse dicitis, ut legistis satisfacere valeatis quantum comprehendere possum de legibus aliqua dicam. Non credo quod subiectum in legibus sint leges, nec subiectum in decretalibus sint decretales, ut quidam dicere voluerunt. Sic enim perfacile esset omnium assignare subiectum, dicendo quod in logicalibus subiectum sunt logicalia, et in naturalibus naturalia. Oportet ergo subtilius investigare subiectum. Credo enim quod in legibus subiectum sint actus humani, de quibus, tamquam per proprias passiones, probant quid iustum et quid iniustum. Leges ergo subalternantur morali philosophiae, cum tota philosophia moralis de actibus humanis existat; et inter caeteras partes philosophiae moralis leges plus conveniunt cum politica. Dictum est enim quod leges imponere spectat ad politicam. Politica enim in duas partes dividitur: in legum positivam et legum conservativam, ut videtur Philosophus velle in sexto *Ethicorum*. Considerare ergo de legibus spectat ad eos quos vocamus legistas, et etiam ad politicam, sed non eodem modo. Politica enim leges tradit per modum artis; legistae vero leges tradunt sine arte. Non enim considerant legistae de talibus per modum scientificum, sed per modum narrativum⁴³.

Insomma, incommensurabilità dei metodi, ma coincidenza della materia trattata, comune sia alla scienza aristotelica sia alla trattazione dei giuristi che dalla prima devono riconoscersi dipendenti: queste le attese, questa la precomprensione che, nel sistema del sapere, incasellava alla voce *scientia civilis* uno schema abbastanza

43. AEGIDIUS ROMANUS, *De differentia ethicae, rhetoricae et politicae*, pp. 11-12.

preciso di che cosa doveva essere “logicamente” la *Politica* aristotelica, ancor prima che una piena familiarità con il testo premettesse di scoprire che cosa “realmente” era⁴⁴.

44. La parafrasi dell'*Ethica* di Alberto non sembra denotare una conoscenza diretta o comunque molto approfondita della *Politica*. Certo il nostro autore ha notizia di un'opera aristotelica «qui liber de *Politicis* inscribitur, in quo legis potentia docetur, secundum quam cives bene vivunt» (ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, I, tr. 1, cap. 7, p. 16a), ma le poche sentenze che ne cita corrispondono così poco al contenuto reale del testo che vien fatto di pensare o a invenzioni (ragionate, s'intende) o a citazioni di seconda mano (cfr. *Ibidem*, I, tr. 7, cap. 1, pp. 105b-106a; *Ibidem*, III, tr. 3, cap. 5, p. 261; *Ibidem*, V, tr. 1, cap. 4, p. 337a. Cfr. anche *Ibidem*, I, tr. 3, cap. 10, p. 43a, dove la sentenza che il solitario è «vel Deus [...] vel bestia» viene riferita non alla *Politica*, ma agli *Oeconomica*). Del resto, quando si tratta di elencare le *virtutes politicae*, il riferimento è ancora a Cicerone e al *De officiis*, il testo cioè considerato come opera fondamentale per lo studio della scienza politica prima della introduzione e della diffusione della *Politica* aristotelica (*Ibidem*, I, tr. 3, cap. 1, p. 30a; cfr. GRABMANN, *Die mittelalterlichen Kommentare zur aristotelischen Politik des Aristoteles*, h. 9, p. 10). Il fatto è spiegabile sia con la data, ancora relativamente arretrata (1263-1267) del commento, sia ricordando che nella parafrasi dell'*Ethica* viene utilizzato il corso di Colonia (1248-1252) certamente anteriore a qualsiasi traduzione della *Politica* (cfr. R. A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF [a cura di], *L'Ethique à Nicomaque [Aristote]*. Introduction, traduction et commentaire, 1-2, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice Nauwelaerts, Paris 1970², rist. Peeters, Leuven 2002, vol. I, p. 123 e C. MARTIN, *Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics*, «History» n.s. 36 [1951], pp. 29-44: 29). Riguardo al *De differentia* di Egidio sappiamo da un rimando interno del *De regimine principum* (III, pars 1, cap. 18, ff. 261b-262b), che è anteriore a quest'ultima opera. Bruni propone come *terminus ante quem* il 1279 (G. BRUNI, *The “differentia Ethicæ, Rhetoricæ et Politicæ” of Aegidius Romanus*, «The New Scholasticism» 6 [1932], pp. 1-4; 13-18: 4). Si tratta comunque di un periodo in cui la *Politica* era stata tradotta, e probabilmente anche commentata già da Alberto, Tommaso e Sigieri. Nonostante questo si ha la netta impressione che Egidio non si sia qui ancora direttamente cimentato con il testo aristotelico. Le differenze con il *De regimine principum* sono a questo riguardo impressionanti: nel *De differentia* la divisione della scienza politica dipende totalmente dalle informazioni contenute nell'*Etica a Nicomaco*, né il nostro autore sembra essersi accorto che non vi è corrispondenza con il contenuto effettivo della *Politica*. Del resto l'impostazione stessa del problema può farsi risalire a ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, X, 1181a15. In fondo Aristotele stesso confermava nei medievali la convinzione che compito della politica fosse «tradere leges per modum artis». Che in generale la politica si dovesse occupare delle leggi era opinione comune della cultura della prima Scolastica, anche a prescindere dalle nuove esigenze di metodo scientifico. Così Adam de Bouchermefort parla della politica «ad regimen civitatis introducta in legibus et

Certo, quando ci si fosse concretamente addentrati in quegli otto libri così densi di contenuto e così irti di difficoltà, quando si fosse cominciato a fare i conti con tutto il testo e con ogni singola frase, quando insomma ci si fosse addossati il compito di passare da considerazioni generali di metodo al lavoro puntuale di commento *ad utilitatem studentium*, le sorprese non sarebbero potute mancare; e, in effetti, non mancarono. Svaniva rapidamente l'ideale di una scienza che dalle sue premesse deducesse con rigoroso ordine le leggi, scendendo addirittura *ad speciales contractus*; se una tale scienza era mai esistita, non era certo la *Politica* aristotelica a trasmetterla ai Latini. In primo luogo perché le leggi, così come trattate dal diritto civile o da quello canonico (cioè come un *corpus* più o meno organico) non formavano affatto la materia del libro, ma apparivano, per dir così, in ordine sparso, con una funzione in larga parte esemplificativa e quindi con un carattere non normativo, ma storico. È vero che ancora ad una data abbastanza tarda Ruggero Bacone si ostinava a ripetere che Aristotele «docet [...] quomodo oriuntur leges diversae in mundo et quae sunt malae et corrumpunt civitates et regna et qualiter vitari debent et destrui, ut tandem statuatur una lege perfecta iuxta vias philosophiae, quae salvet in pace et justitia civitates et regiones»⁴⁵; Aristotele insegnerebbe inoltre «quales sunt proprietates nobiles istius legis et quomodo debet custodiri illibata et incorrupta, et quomodo corruptores ejus strictissime arceantur»⁴⁶. Insomma, «certe maiora sunt hic in paucis capitulis quam in toto corpore iuris italici»⁴⁷. Ma quali pochi capitoli? Si tratta ormai o di ritardo culturale, o di ostinata fedeltà al vecchio schema, o di una audace e un po' piratesca ridu-

decretis», Robert Kilwardby, nel *De ortu et divisione scientiae*, sostiene che «ad hanc scientiam pertinent jura canonica et civilia» (cfr. GRABMANN, *Die mittelalterlichen Kommentare zur aristotelischen Politik des Aristoteles*, p. 10, e DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, pp. 12-15) e Vincenzo di Beauvais nel suo *Speculum Doctrinale*, dedica tutto il VII libro (riservato appunto alla politica) ad una trattazione particolareggiata delle leggi che arriva fino ai temi del diritto privato (cap. 96, *De usufructu*; cap. 97, *De servitutibus praediorum*; cap. 131, *De testamentis*, etc.).

45. ROGERIUS BACON, *Compendium studii philosophiae*, p. 422.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*.

zione della complessità del testo aristotelico ai propri programmi di politica culturale⁴⁸.

Più realisticamente Alberto Magno aveva già riconosciuto che le leggi dovevano essere lasciate ai legisti:

Ad hoc tamen, exigitur diversitas statutorum legalium, et hoc legislativae est videre (legislativa dicitur scientia sive potentia legalis, quae considerat quibus, quales et qualiter leges ponantur) [...] *Et haec scientia docetur non ab Aristotele, sed in Codice et in Digesto veteri et novo et in Instituta et Infortiato cum tribus partibus. Hoc enim magis fundatur institutione imperiali, quam persuasione rationis*⁴⁹.

48. Il *Compendium studii philosophiae* risente evidentemente della impostazione dell'*Opus Maius* in cui le informazioni relative alla *Politica* aristotelica derivano, o dall'*Ethica Nicomachea* (cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, libri IV-VII; VIII.5 [6]-X, recensio 'pura', R.A. Gauthier [ed.], in *Aristoteles Latinus* XXVI 1-3, Brepols, Turnhout 1972-1973, X, cap. 10, vol. XXVI 2/2, p. 370, 1-3 [1181b17-20]: «Deinde ex congregatis politiis tentemus speculari qualia salvant et corrumpunt civitates») o da fonti arabe (cfr. ROGERIUS BACON, *Moralis philosophia*, E. Massa [ed.], in *aedibus Thesauri Mundi*, Turici 1953 [*Thesaurus mundi. Bibliotheca Scriptorum mediae et recentioris aetatis. Baconis operis maioris*, 7], pars 4, d. 1, p. 189,2) e sono inserite nel vasto progetto della conversione di *pagani*, *Tartari*, *Judaei* e *Sarraceni* alla fede *catholica*; in questo senso le *leges civitatum* sono identificate con i vari sistemi etico-religiosi e appunto su questo piano Aristotele dimostrerebbe «que leges corrumpunt civitates et regna et que non» (*Ibidem*, pars 4, d. 1, p. 188,18). Allora la *una lex perfecta* del *Compendium* è identificabile più con la *lex christiana* che con qualsiasi parte della *Politica*, mentre i *pauca capitula* sembrano riferirsi alla parte finale della *Metaphysica* di Avicenna (AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, tr. 10, capp. 2-5, pp. 531-553) piuttosto che al testo aristotelico. Infine, gli attacchi ripetuti e particolarmente violenti di Bacone contro i giuristi rientrano anch'essi in questo schema, dato che si basano sulla convinzione che il diffondersi del diritto civile ed il prestigio acquistato nella cristianità dai *domini legum* di Bologna siano una delle cause della decadenza del sapere e della rovina della Chiesa: «abusum iuris civilis Italiae [...] non solum destruit studium sapientiae, sed ecclesiam Dei» (ROGERIUS BACON, *Compendium studii philosophiae*, cap. 4, p. 418,23-26); che contro questi *laici* e *mechanici* tutte le armi fossero buone e la filosofia potesse, per il nostro, dispensarsi dalla filologia nel rivendicare la propria superiorità?

49. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 2, lett. p, p. 638; lo spunto è preso da ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1325a11 ss. Vedi anche *Ibidem*, II, 1269a24; Aristotele pone il problema se le leggi possano essere cambiate, quando e da chi, e ne rimanda la soluzione ad altro luogo. Alberto commenta: «[...] *dimittamus hanc considerationem, aliorum enim est temporum*: in *Pandecta* enim, ubi tractatur de *politia*

Cosa dunque trovavano i primi lettori della *Politica*? Risponderemo con l'esclamazione di Leonardo Bruni (anch'egli, in qualche modo, "primo lettore") a Flavio Biondo:

Deus bone, quanta series rerum, quanta varietas [...] ut omnia quae umquam facta sunt nota fuisse huic Philosopho videantur. Quis putasset in his libris historiam Italiae contineri? Atque ita refertur de Italo rege, deque Italia ab eo nominata, ut mihi latinam historiam legisse videatur. Quis putasset de Chartaginiensibus, deque eorum institutis et moribus ab hoc Philosopho dici? Atqui ita de his refert ut omnia illorum cognovisse appareat [...]. Illud vero admirandum quod nemo rex umquam fuit qui praestabilior esset, cuius exempla et mores non referantur, nemo tyrannus per Graeciam, Asiam, Siciliam, Italiam, cuius non vita et mores, et quibus artibus dominationem conservaverit et quanto duraverit tempore describatur⁵⁰.

Possiamo però pensare che i medievali siano rimasti più sconcertati che entusiasti da tutta la *varietas*, da tutta la *series rerum*, da tutti gli *exempla* (basti pensare alle caratteristiche del quinto libro ed al materiale storico portato da Aristotele ad illustrazione dei rivolgimenti politici e degli accorgimenti per mantenere le diverse forme costituzionali): dal loro punto di vista rischiavano troppo di sommergere la *scientia rerum*. Economia, urbanistica, puericultura, legislazione matrimoniale, gli effetti della musica sull'educazione, e poi i continui riferimenti alla storia, alle usanze, alle istituzioni non solo delle città greche (e anche qui non certo e non solo delle più celebri), ma anche di popoli "barbari" e sconosciuti componevano un quadro che era variegato e complesso sì, ma innegabilmente anche molto oscuro e soprattutto difficilmente riconducibile ad una unità sistematicamente organizzata.

quae est legis positiva, habet hoc determinari» (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 6, lett. I, p. 156b).

50. BRUNUS LEONARDUS ARETINUS, *Epistola Flavio Biondo Forlivensi*, in ID., *Epistolarum libri VIII*, L. Mehus (ed.), ex typographia Bernardi Paperini, Florentiae 1741, ripr. facsimile Georg Holms, Hildesheim 2006, 8, I, pars 2, pp. 105-106. Si tratta della lettera in cui Bruni comunica a Flavio Biondo la sua intenzione di inviare la sua traduzione della *Politica* ad Eugenio IV.

Una spia di questo disagio è facilmente riconoscibile in un fenomeno tipico dei primi commenti: brani del testo che nell'economia generale del trattato aristotelico hanno un peso assai limitato o addirittura del tutto marginale ricevono una trattazione sproporzionata alla loro reale importanza, tanto che il contesto ne risulta senz'altro squilibrato. Un esempio limite è il passo di *Politica*, II, 1269a4 ss., dove Aristotele, esponendo in un contesto dialettico le ragioni a favore di innovamenti nella costituzione e notando come ciò che è antico non deve per forza identificarsi con il meglio, porta l'esempio della rozzezza dei primi uomini «sia che fossero nati dalla terra, sia che fossero i superstiti di qualche catastrofe». Si tratta, come si vede, di un breve inciso in cui lo Stagirita allude, in modo non certo impegnativo, ai miti dei poeti "teologi"; ma nel suo commento Alberto si dilunga in una complicata trattazione di astronomia-astrologia, spiegando che una causa fondamentale del popolamento iniziale di nuove terre è «secundum philosophos astronomos et praecipue secundum Socratem (!) coniunctio Jovis et Saturni»:

Et dicit Albumasar in libro *De magnis accidentibus mundi et coniunctionibus planetarum*, quod haec coniunctio [...] causat destructionem habitationum antiquarum civitatum, et aedificationes et populationes novarum in provinciis. Et illos qui sic primi habitant novas civitates, vocat *terrigenas*, quod necesse est primo rudes esse, eo quod experti non sunt. Sunt etiam in astronomia fabulae vel tabulae positae quae vocantur diluviorum, maxime ignis et aquae, sicut diluvium aquae describitur in fabula de Pyrrha et Deucalione, et diluvium ignis in fabula de Phaetonte ab Ovidio: in quorum utroque a corruptione universali quidam salvati sunt, a quibus postea disseminati sunt habitatores et cultores terrarum⁵¹.

Tommaso, in questa occasione, non è da meno, perché sull'inciso aristotelico costruisce addirittura un abbozzo di *quaestio*: Ari-

51. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 6, lett. h, pp. 154b-155a. Già in PLATO, *Timaeus* 22 C-D Alberto trovava una interpretazione razionalistica del mito di Fe-tonte nel quadro di una teoria dei diluvi ricorrenti di acqua e di fuoco.

stotele ha sostenuto che il mondo è eterno, ma argomento in contrario è costituito dalle testimonianze storiche, da cui risulta che si è cominciato ad abitare le varie zone della terra in un tempo determinato. La soluzione dello Stagirita è che le diverse regioni più e più volte, alternativamente, si sono rese inabitabili e di nuovo sono state abitate. Come? Due modi sono possibili. Primo: i nuovi uomini sono stati generati dalla terra «aliquo modo proportionata naturaliter generaretur homo». Ipotesi poco sostenibile perché, per via esclusivamente naturale, gli animali perfetti possono essere generati solo mediante il seme. Rimane dunque più probabile la seconda ipotesi, che cioè alcuni uomini si siano potuti in qualche modo salvare e abbiano dato origine ai nuovi abitanti⁵².

Così alla notazione del quarto libro, che se si distribuissero le cariche avendo come criterio di riferimento la bellezza fisica, come si dice avvenga in Etiopia, allora si avrebbe oligarchia, Alberto spiega sulla base dell'incidenza dei raggi solari e del suo influsso sulla complessione fisica e sulla durata della vita come mai siano poche tra gli etiopi le persone alte e belle⁵³; scomoda cioè l'astronomia, l'ottica, la geografia ed il quarto libro dei *Meteora* per un inciso in cui Aristotele si serve, *en passant*, di una credenza che presenta egli stesso come incontrollata e che del resto, per l'uso che ne fa, non ha alcun bisogno di controllare.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare⁵⁴; ma anche dai campioni

52. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, cura et studio fratrum prae-dicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XLVIII, editio Leonina, Roma 1971, II, cap. 12, n. 292, p. A 160,17-27.

53. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, IV, cap. 2, lett. k, p. 330: «Causa autem quare ibi sit pauca multitudo pulchrorum et magnorum, assignatur in libro *De locis habitabilibus*: quia scilicet Aethiopia est sub torrida Cancri, in qua radii solis directe incidunt ad angulum perpendicularem, et diu stant circa idem, propter reflexionem circuli: et ideo exsiccant humidum quod deberet protendi in quantitate, et incidunt et in terrestritatem inducunt, et sic impediunt venustatem coloris luminis susceptivi, et deducunt in nigredinem». Il testo aristotelico è *Politica*, IV, 1290 b 4-5; cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De natura loci*, P. Hossfeld (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis V 2, Aschendorff, Münster 1980, tr. 2, cap. 3, p. 26,46-55).

54. Vedi il breve *excursus* di puericoltura di ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1336a3 ss. e le lunghe citazioni da Avicenna sui doveri delle nutrici, sulle fasce, sull'alimentazione latte e sulle sue virtù portate, *ad locum*, da Alberto e da Pietro d'Alvernia,

analizzati risulta evidente il bisogno, di fronte alla complessità del testo e alla sua “anomalia” rispetto alle attese, di sfruttare tutti quei punti che, qualsiasi fossero il loro peso e significato, permettevano di far leva sull’altro versante aristotelico; quello già profondamente assimilato del caldo e del freddo, della generazione e della corruzione, del motore e del mosso. A costo, questi appigli, di trovarli anche là dove non c’erano. Solo in questa ottica, infatti, si può comprendere come la polemica aristotelica contro la eccessiva specializzazione e l’eccessivo virtuosismo nella pratica musicale (critica basata su di un ideale educativo, più umanistico che medievale, di aristocratica *medietas*) venga ricondotta da Alberto a schemi e motivi squisitamente medici molto lontani dall’intenzione reale del testo⁵⁵ o come gli accenni alla *κάθαρσις* (termine reso da Guglielmo di Moerbeke con *purificatio*) vengano inseriti da Pietro d’Alvernia in un contesto familiare alla *Physica* aristotelica, ma certo molto meno alla *Poetica*: «uidetur autem esse purificatio corruptio alicuius passionis nociue inexistensis; et quia corruptio unius est per generationem alterius, ideo est corruptio unius passionis uel per generationem contrarie, sicut ire corruptio per generationem mansuetudinis»⁵⁶.

Ora questo far leva sulle zone più o meno riconducibili all’Aristotele già conosciuto, all’Aristotele ormai avviato ad essere per

oppure le digressioni astrologiche utilizzate dai due commentatori per chiarire gli accenni e le critiche aristoteliche (per altro molto sintetici) alla teoria platonica del numero “nuziale” come spiegazione dei rivolgimenti costituzionali (*Ibidem*, 5, 1316a1 ss.).

55. *Ibidem*, VII, 1341a9 ss. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 4, lett. s, p. 788: «Intendit autem quod [...] pueri nimis clamantes in musicis deficiunt in membris [...] Aliquando autem, ut dicit Avicenna, rumpitur *siphax*, quae est pellis superiorum continens intestina, et efficiuntur rupti et herniosi et inutiles ad agones».

56. ARISTOTELES, *Politica*, VIII, 1341b39; PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, VIII, cap. 3, p. 634,51-55. Così tutta la parte dedicata dal testo aristotelico all’illustrazione della capacità del ritmo e del canto di imitare e di causare i moti dell’animo (ARISTOTELES, *Politica*, VIII, 1341a1 ss.) viene interpretata nel senso di una *similitudo* tra le qualità sensibili del suono e quelle morali e di una *proportionalitas* tra la *delectatio rationalis* che si prova nella musica «judicando mediam rationem sonorum» e la «delectatio que est in operibus moralibus consistentibus in eadem proportionem» (PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, VIII, cap. 2, p. 623,475-477).

molto tempo il «maestro di color che sanno», denota, accanto alla difficoltà oggettiva di illustrare una materia troppo estranea, anche la sorpresa davanti ad un modo di procedere che per tanti aspetti doveva sembrare, ahimè, assai poco *secundum modum scientiae* e molto invece *secundum modum narrationis*.

Il tentativo di costruirsi un sistema di *rationes* e di esporre le cause ovunque fosse possibile, magari inventandosi le occasioni e comunque usando della strumentazione “fisica” già disponibile, non nasconde cioè il problema giù generale: che genere di metodo scientifico era quello di una trattazione che per gran parte consisteva in riferimenti storici, geografici ed etnologici, e che, se pure cercava di determinare le costituzioni, anzi, la costituzione perfetta⁵⁷, dedicava perlomeno altrettanto spazio ad insegnare il funzionamento di quelle già definite “corrotte” e contro natura? Per questo, scrivendo dopo il *De differentia ethicae, rhetoricae et politicae* il *De regimine principum*, Egidio Romano doveva correggere il tiro rispetto alle sue affermazioni precedenti:

Sciendum ergo quod in toto morali negotio modus procedendi secundum Philosophum est figuralis et grossus: oportet enim in talibus typo et figuraliter pertransire, quia gesta moralia complete sub narratione non cadunt [...]. Materia moralis [...] non patitur perscrutationem subtilem, sed est de negotiis singularibus, quae [...] propter sui variabilitatem magnam incertitudinem habent. Quia ergo sic est, ipsa acta singularia quae sunt materia hujus operis ostendunt incedendum esse figuraliter et typo [...]. Videtur enim natura rei moralis omnino esse apposita negotio mathematico. Nam demonstrationes mathematicae sunt certae in primo gradu certitudinis [...], rationes vero morales sunt superficiales et grossae. Geometrae igitur est non persuadere, sed demonstrare, rhetoris vero et politici non est demonstrare, sed persuadere. Propter quod I *Ethico-*

57. La costituzione perfetta è, per gli autori di cui ci occupiamo, il *regimen regale*, anzi, il *regnum*; ma non nel senso della superiorità indiscussa della regalità filosoficamente teorizzata in alcune parti della *Politica* (sul carattere ancora platonizzante di questi brani cfr. R. WEIL, *Aristote et l'histoire. Essai sur la "Politique"*, Klincksieck, Paris 1960, pp. 184-185; 341-342), bensì in quello dell'assai concreto *regnum* territoriale si muovono sia il commento di Pietro d'Alvernia, sia il *De regimine principum*.

rum scribitur quod par peccatum est mathematicum persuadentem acceptare et rhetoricum demonstrationem expetere⁵⁸.

Dunque, addio all'ideale di una *Politica* che, con una serie di dimostrazioni rigorosamente dedotte, arrivasse fino alle *materies speciales*; in maniera ancor più accentuata che per la diversità materiale dei soggetti trattati, l'effettiva conoscenza del testo aristotelico non lasciava anche qui ulteriore spazio a progetti del genere. Così, già qualche anno prima del *De regimine principum* anche il nostro Alberto costellava il suo commento di notazioni come: «in particularibus et practicis scientiis plus valet usus et exercitium et experimentum quam valeat ratio universalis»; «sermones enim morales potius ab usu quam a scientia theorica sunt accipiendi»⁵⁹.

Ma nelle parole di Egidio Romano citate poco fa, accanto al riconoscimento della non agibilità del vecchio schema pre-comprensivo, sono già presenti le linee di un riassetamento, il programma di una sistemazione globale della materia, di una sua reinterpretazione che ne permettesse l'assimilazione su nuove basi nel sistema generale delle conoscenze. Il programma è svolto con notevole coerenza nel *De regimine principum* stesso: la struttura del testo fonde ciò che prima il maestro agostiniano aveva mantenuto separato: *Ethica*, *Politica*, *Rhetorica*⁶⁰. Accomunata alle altre due discipline

58. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, I, pars 1, cap. 1, f. 2a-b (*Quis modus procedendi sit in regimine principum*). Come si vede, a differenza delle affermazioni precedenti, qui retorica e politica vengono accomunate, almeno nel metodo; nel *De differentia* era inoltre riscontrabile una più netta distinzione tra il momento politico (caratterizzato dall'elemento autorità-coazione) e quello etico, distinzione che la reale conoscenza della *Politica* deve aver contribuito a sfumare nel *De regimine* (cfr. *Ibidem*, III, pars 1, cap. 18, ff. 261b-262b. BRUNI, *The "differentia Ethicae, Rhetoricae et Politicae" of Aegidius Romanus*, p. 10, n. 69).

59. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 6, introductio, p. 42a; *Ibidem*, I, cap. 6, lett. a, p. 43a. Cfr. *Ibidem*, V, cap. 7, lett. m, p. 513; *Ibidem*, VII, cap. 11, lett. d, pp. 705b-707a; AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, I, pars 3, cap. 11, ff. 110a-111b.

60. L'*Ethica* forma la base delle prime tre parti del primo libro (teoria generale delle virtù); la *Rhetorica* interviene nella quarta parte (i costumi e l'indole dei giovani, dei vecchi, dei ricchi, etc.) e nella seconda parte del secondo libro (rapporti genitori-figli); la *Politica*, infine, per i libri settimo ed ottavo (consigli sul matrimonio, educazione dei figli, sito e struttura urbanistica della città) in tutte e tre le

dall'uso del medesimo metodo "persuasivo", la *Politica* si presenta come parte fondamentale, ma non esclusiva, di una formazione ideale che coglie il principe (e per alcuni rispetti anche i suoi sudditi) in tutte le sue relazioni, private e pubbliche. In questo contesto si dispongono in un ordine logico insieme e cronologico le varie parti del testo aristotelico, anche quelle che potevano sembrare le più lontane e le meno collegate tra di loro: le caratteristiche della tirannide e la convivenza coniugale, la composizione e le caratteristiche di funzionamento dei corpi giudiziari e l'amministrazione del patrimonio privato. La convinzione di trovarsi di fronte ad una buona coerenza del tutto con le parti e di ogni singola parte rispetto al tutto, così caratteristica dell'*accessus* medievale al testo⁶¹, trovava così modo, sia pure faticosamente, di confermarsi anche davanti a ostacoli di non poco conto.

Certo, un'operazione di questo tipo comportava un prezzo: mettere tra parentesi quella ricchezza di riferimenti storico-culturali che costituiscono il tessuto connettivo e, per così dire, l'ambiente naturale in cui si formano, si definiscono e vivono le teorie politiche di Aristotele. Una piccolissima parte di questo materiale poteva ancora essere utilizzato, ma a patto che potesse entrare in sintonia con lo schema generale, a patto cioè che assumesse il ruolo dell'*exemplum*. "Esempio" a volte anche in senso neutro, di abilità tecnica da imitare: e così, riferendo sulla base dei primi capitoli della *Politica* la storia di Talete e del raccolto delle olive e quella del siciliano che a Siracusa si era accaparrato il monopolio del ferro, Egidio nota: «volentem ergo pecuniam acquirere oportet haec et similia particularia gesta per quae aliqui pecuniam sunt lucrati habere in memoria: ut si occurreret oportunitas per similia gesta, dum tamen illa sint licita, pecuniam lucraretur»⁶². Ma, si badi bene,

parti del secondo libro; i libri primo e secondo dell'opera aristotelica sono poi usati nella prima parte del terzo libro del *De regimine*, dal terzo al sesto (con particolare utilizzazione dei testi riguardanti regno e tirannide) nella seconda.

61. Cfr. H.V. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952, ripr. facsimile Greenwood Press, Westport (Connecticut) 1979.

62. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, II, pars 3, cap. 12, f. 224a. Il testo aristotelico è *Politica*, III, 1259a1 ss.

«dum tamen illa sint licita». Più spesso però si tratta di *exempla* nel senso più tipicamente medievale di moralità da cogliere anche al di là della scorza letterale del discorso. Il caso limite è quello di una reinterpretazione allegorico-morale delle tesi platoniche, conosciute tramite il secondo libro della *Politica*, che riguardano la comunione delle donne e dei beni⁶³; ma non si tratta dell'unico caso in cui un'informazione storica, che in Aristotele ha la funzione di esemplificare i meccanismi e gli accorgimenti funzionali ad una particolare forma di governo, diventa per Egidio "figura" ed incarnazione di una legge morale da seguire. Per esempio ritroviamo nel *De regimine principum* la storia dello scambio di battute tra il re spartano Teopompo e la moglie («si dice infatti che alla moglie, la quale gli domandò se non si vergognava di trasmettere sminuita ai figli la sovranità che egli aveva ereditata integra dal padre, rispose: "No davvero, poiché io la lascio ad essi più duratura"»⁶⁴). Ma in Aristotele l'episodio si inseriva in una trattazione non interessata a giudizi di valore, bensì all'elencazione dei mezzi "politici" utili alla conservazione del potere regio («quanto più sono ristrette le attribuzioni del sovrano, tanto più tempo durerà il governo regio [...]

63. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, III, pars 1, cap. 15, ff. 258a-259b: «Quomodo positio Socratis circa regimen civitatis trahi possit ad bonum intellectum». La posizione di Socrate «si intelligitur ut verba sonant, stare non potest». Ma poiché era caratteristica dei Platonici, e quindi forse anche di Socrate, l'esprimersi «metaphorice», si può interpretare la tesi secondo cui donne, figli e beni devono essere comuni nel senso che «secundum amorem et dilectionem debet [...] salvari communitas». Insomma «hoc modo [...] civibus omnia debent esse communia, ut quilibet intendat bonum commune et bonum omnium et sit sollicitus [...] de rebus aliorum ac si essent sua». Una difesa analoga delle posizioni platoniche in Enrico di Gand, *Quodlibet* IV, q. 29. Del resto ancora nel commento dell'Acciaoli (che pure conosce le *Leggi* e può quindi con maggior forza sostenere il non ripudio platonico dell'istituto matrimoniale) leggiamo: «de communitate autem uxorum multa afferunt Platonici. Sed illud magis valere videtur ad excusationem Platonis quod metaphorice locutus est, rem publicam quandam separatam et abstractam considerans et aliud fortasse intelligens quam id quod verba prae se ferre videntur [...] Uxores et liberi forsitan Plato hoc modo volebat esse communes, non ut se invicem commiserent sed ut se invicem diligerent ex vero caritatis affectu, non secus quam si essent communes» (DONATUS ACCIAIOLUS, *In octo libros Politicorum Aristotelis Commentaria*, f. 61r-v).

64. ARISTOTELES, *Politica*, V, 1313a30 ss.

Teopompo [...] attenuando la potenza dei re la rese più duratura, sicché in un certo senso non la sminuì, ma la rinvigorì»⁶⁵); in Egidio esso adempie invece una funzione di vero e proprio *exemplum* morale, funzione deducibile non solo dal contesto in cui si inserisce (la condanna della tirannia e la fondazione del potere del re sulla pratica della virtù («quot et quae sunt illa quae debet operari verus rex et quod eadem simulat se facere tyrannus»)), ma dallo stile stesso della narrazione:

Recitat autem Philosophus V *Politicorum*, quod, cum quidam rex partem sui regni dimisisset, quia eam forte iniuste tenebat: increpatus ab uxore dicente quod verecundari deberet quia minus regnum dimittebat filiis quam acceperat a patre, respondit rex ille quod si dimittebat eis minus in quantitate regnum, dimittebat tamen maius et diuturnius tempore⁶⁶.

L'operazione condotta da Egidio Romano sulla *Politica* aristotelica ha avuto una fortuna enorme (basti pensare alla diffusione dei manoscritti del *De regimine principum*; si ha l'impressione che ben presto esso sia diventato un testo indispensabile in ogni biblioteca, e non solo biblioteche di conventi), ma forse proprio per questo è rimasta in sé un caso piuttosto isolato. Ciò non toglie però che i commentatori veri e propri del testo aristotelico non abbiano anche loro usato assai presto e pur nei limiti imposti dalla specificità del loro approccio alla *littera* tecniche di lavoro non molto dissimili, tecniche appunto dettate dalle identiche preoccupazioni e dallo stesso desiderio di superare le difficoltà incontrate. Abbiamo così un interesse che si concentra su singole parti della *Politica* sentite come particolarmente capaci di gettare luce su realtà e dibattiti contemporanei ai commentatori: la servitù naturale, le caratteristiche del *regnum* ed i suoi rapporti con le altre forme di governo, se esso debba essere trasmesso per eredità o invece per elezione, se sia meglio essere retti da ottimi principi o da ottime leggi, quali siano i rapporti tra *felicitas politica* e *felicitas contem-*

65. *Ibidem*, V, 1313a20 ss.

66. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, III, pars 2, cap. 9, f. 281b.

*plativa*⁶⁷; in questi casi ci troviamo davanti non solo a quegli spostamenti di accento, a quelle integrazioni del testo che, spesso a prima vista impercettibili e quasi travolte dal gran fiume del commento, sono in realtà così significative nel segnalare l'intervento personale del commentatore, ma, qua e là, anche a vere e proprie digressioni ed abbozzi di *quaestiones* autonome⁶⁸.

La ricca e variopinta serie di riferimenti e di esemplificazioni storico-culturali non viene certo messa tutta tra parentesi (la struttura stessa del commento non lo consentirebbe); possiamo però notare nei suoi riguardi una prudenza di atteggiamento, una tendenza alla semplice "ripetizione" del testo, senza impegnarsi in operazioni di esplicazione vera e propria, che si accentuano in progressione diremmo cronologica. Così se già Pietro d'Alvernia, che pure parafrasa senza nessun salto ogni *sententia* dell'opera aristotelica, dichiara la necessità di non attardarsi eccessivamente sulle parti storiche, geografiche ed etnografiche con notazioni che sottolineano sia la difficoltà che l'inessenzialità di un lavoro del genere⁶⁹, Walter Burley va oltre: opera una selezione sulla stessa *littera*, prende in esame solo quelle parti che ritiene più significative e nella dedica del commento ci fornisce anche, molto chiaramente, il criterio che presiede a questa scelta:

Non sermones graecos interpretabor nec exponam, quia illius linguae totaliter sum ignarus. Sed discretioni vestrae, quae sufficienter in illo ydiomate est instructa, expositionem verborum graecorum et explanationem historiarum quae pro exemplis in pluribus locis dicti libri ponuntur decrevi relinquendum⁷⁰.

67. Cfr. ARISTOTELES, *Politica*, I, 1253b1 ss.; *Ibidem*, III, 1286b23 ss.; *Ibidem*, III, 1286a7 ss.; *Ibidem*, VII, 1324a13 ss.

68. Il fenomeno è già presente nel commento di Pietro d'Alvernia che, d'altra parte, è autore anche di autonome *quaestiones* alla *Politica*.

69. Cfr. PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, VII, cap. 7, p. 503,237-242; *Ibidem*, VIII, cap. 2, p. 628,687-688.

70. GALTERIUS BURLAEUS, *Commentarius in octo libros Politicorum Aristotelis*, A. Meyer (ed.), *Zu Walter Burley's Politik-Kommentar*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 14 (1947), pp. 322-336, ripubblicato in A. MEYER, *Ausgehendes Mittelalter: gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, 1-3, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964-1977 (Storia e letteratura, 97, 105, 138), vol. I, pp. 93-99, prologus, p. 95.

Si è notato a questo proposito che i commentatori rinascimentali della *Politica* «aggiungono la carne viva dell'esemplificazione storica» allo scheletro dell'analisi strutturale del testo condotta dagli scolastici medievali⁷¹. Se questo è vero per quel che riguarda richiami e paralleli con situazioni storiche e strutture politico-statuali contemporanee al commentatore (ma un atteggiamento del genere non è del tutto assente tra i medievali), di fronte all'esemplificazione più propriamente aristotelica, cioè proprio di fronte ad una così ricca, per quanto frammentaria, sezione di storia e di cultura classica, l'atteggiamento umanistico spesso dimostra la stessa rispettosa prudenza di Walter Burley. Guglielmo Becchi, per esempio, non si impegna quasi mai in niente di più di una semplice ripetizione di nomi e di fatti in sé non certo perspicui⁷². Lo stesso Lefèvre d'Étaples, che pure possiamo presumere in possesso di una strumentazione storico-filologica più agguerrita e consapevole di quella dei nostri medievali, sorvola rapi-

71. Cfr. L.J. DALY S.J., *Medieval and Renaissance Commentaries on the Politics of Aristotle*, «Duquesne Review» 13 (1968), pp. 41-55.

72. Cfr. GUILLELMUS BECCHIUS, *Commentarius in libros octo Politicorum Aristotelis*, *passim*. Il fenomeno è evidentissimo per tutto il quinto libro che è il più ricco di riferimenti a personaggi, città ed avvenimenti della storia greca. La stessa cosa si verifica nel commento dell'Acciaiola: certo si hanno dei passi avanti nella comprensione storico-filologica del testo. L'autore sa, a differenza dei medievali (ma anche del Bruni e del Becchi), che gli ἐρωτικοί λόγοι di ARISTOTELES, *Politica*, II, 1262b41 non sono dei *sermones amatorii* di Aristofane e che con tutta probabilità ci si riferisce invece al *Simposio* (DONATUS ACCIAIOLUS, *In octo libros Politicorum Aristotelis Commentaria*, f. 50r); è inoltre al corrente che Platone ha scritto due libri di soggetto politico, *Repubblica* e *Leggi* (*Ibidem*, f. 57r) e ne conosce il contenuto (*Ibidem*, f. 61v) e quindi è in grado di interpretare meglio dei suoi predecessori *Politica*, II, 1264b26 ss. Inoltre la conoscenza di Plutarco gli permette di inserire alcune osservazioni del testo in un più preciso contesto storico-culturale (cfr. il riferimento a Demetrio Poliorcete per il problema delle macchine da guerra accennato in ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1331a1-2; DONATUS ACCIAIOLUS, *In octo libros Politicorum Aristotelis Commentaria*, f. 238v). Ma anche l'Acciaiola, oltre a non avere idee molto chiare sulla catarsi, sull'Areopago, su Alceo e le sue poesie (*Ibidem*, ff. 268r, 77r, 109v), quando arriva alla *varietas rerum* del quinto libro si ferma alla pura *littera*: «declarat aliam causam seditionis et exemplo Rhodiorum confirmat»; «declarat aliam causam [...] et multarum civitatum exempla affert quae sunt clara in textu»; «textus est manifestus et Philosophus narrative procedit»; e così via (*Ibidem*, ff. 164v, 165r, 193v).

damente sui vari esempi aristotelici⁷³; anche lui si giustifica con una dichiarazione programmatica:

Verum, cum Aristoteles authores citabit, aliene cure diligenti eque sepius relinquemus ut ex authoribus qui velint requirant; nam nostrum institutum est que Aristoteles ex re et sententia dicit aperire, non autem omnium aliorum quorum meminit aut dicta aut gesta enodare. Id enim nimium supra vires fuerit et a commentatoris officio non minus alienum⁷⁴.

Ora, nel commento del nostro Alberto preoccupazioni, dubbi e cautele del genere non fanno la benché minima comparsa. Là dove Pietro d'Alvernia, davanti al testo aristotelico che parla dell'antica geografia etnica italiana, osserva prudentemente:

Sed est intelligendum quod propter mutationem inhabitantium regionem predictam uel propter bellum uel occupationem uel epidimiam plura predictorum nominum partium regionis predictae mutata sunt aut etiam oblita et alia imposita, et ideo nescimus bene communiter quas partes regionis illius quedam predictorum nominum significant⁷⁵,

73. Due soli esempi: riguardo all'allusione al "coltello di Delfi" (ARISTOTELES, *Politica*, I, 1252b2) ci si limita a riportare la traduzione del Bruni: «Quale ferri aetrisve fusores ob inopiam gladium delphicum faciunt», senza cercare di spiegare cosa mai questo *gladius* possa essere; per la storia di Talete e del raccolto di olive ci si rimette alla evidenza del testo: «quale est id quod de Thalete Milesio recensent, cujus narrationem littera dilucide continet». Ma, se la *littera* è anche qui la traduzione del Bruni, essa, per quanto chiara sia, non traduce correttamente il testo aristotelico: dove infatti Aristotele parla di un affitto di frantoi, l'umanista italiano interpreta come compera di olio e così l'esempio di accortezza economica risulta abbastanza strano: non si capisce infatti come, in un anno di raccolta particolarmente abbondante di olive, si possa vendere a prezzo altissimo dell'olio accaparrato tempo prima (Cfr. ARISTOTELES, *Politica*, I, 1259a5 ss. e BRUNUS LEONARDUS ARETINUS, *Politica cum commentariis, recognitione et elucidatore Jacobo Fabro Stapulensi*, apud Nicolaum de Pratis, Paris, 1515, ff. 2v, 10v).

74. BRUNUS LEONARDUS ARETINUS, *Politica cum commentariis, recognitione et elucidatore Jacobo Fabro Stapulensi*, f. 13r.

75. PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, VII, cap. 7, p. 503,237-242 (cfr. ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1329b8 ss.).

Alberto baldanzosamente scrive:

Oenotria prima vocabatur Italia, a quo scilicet Italo, *nomen transu-mentes, Italos pro Oenotriis vocatos esse et hanc oram Europae Italiae nomen accepisse, quaecumque, supple pars, existit inter sinum Scylleticum et Lameticum*. Σκύλλα *canis* est in Graeco, et in periculis maris sunt lapides quidem eminentes super aquam sicut capita canina, in quibus naves impingunt et franguntur. Lameticum autem est etiam sinus maris, et interpretatur *percussus* secundum unam interpretationem, et est periculum quod dicitur Charybdis, quae usque hodie sunt pericula prope Siciliam in mari Adriatico [...] *vocati* [...] sunt [...] *Ausones*, a quodam Ausone qui primo eis leges posuit. [...] *Ionium*, id est Graecum mare (Iones enim Graeci sunt)⁷⁶.

Analogamente, di fronte ad un catalogo di strumenti musicali, alcuni dei quali già fuori moda per lo stesso Aristotele, Pietro ripete prudentemente: «hujusmodi autem organa communiter non sunt nota nobis, aut non sub istis nominibus»⁷⁷, Alberto invece si lancia in una fantasiosa e gustosa descrizione dei *pectidi* come «tabulae quibus ludunt [...] histriones concutientes eas ad invicem et ad cubitos», dei *barbiti* come «imagines barbatae ex ore emittentes fistulam, et retro habentes vesicam alligatam, quae compressa flatum emittit in fistulam, ita quod barbatus fistulare videretur», dei *trigoni* come «tympana [...] ligno vel manu percussa»⁷⁸.

In spiegazioni del genere, quello che più colpisce non è tanto il caso particolare di inesattezza storico-filologica (in fondo nemmeno noi sappiamo poi con tanta precisione cosa fossero i *pectidi* e i *barbiti*), quanto piuttosto l'atteggiamento di fondo che lo rende possibile, la radice a cui deve essere ricondotto. Il punto di partenza è una smisurata, ingenua ed orgogliosa pretesa e fiducia di poter rendere accessibili all'ignoranza dei latini tutti i tesori della scienza aristotelica; dopo i libri di fisica e di etica, anche le ricchezze della *Politica*. Proprio nella conclusione del commento alla *Politica* si

76. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 7, lett. k, p. 681.

77. PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, VIII, 8, cap. 2, p. 629, 687-688 (cfr. ARISTOTELES, *Politica*, 8, 1341a39 ss.).

78. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 5, lett. c, p. 793.

esprime compiutamente la consapevolezza e l'orgoglio di questa missione con espressioni che, davanti alle incomprensioni ed alle ostilità incontrate, si appellano ai grandi testimoni classici dell'eterno conflitto tra oscurantismo e desiderio di sapere:

Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis, nisi quod reprehendant: et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem etiam machinantes eum exire compulerunt, sicut ipse dixit: "Athenis numquam defuit pyrus super pyrum, id est, malum super malum. Non consentio Atheniensibus bis peccare in philosophia"⁷⁹.

Come si vede, la dichiarazione di stare esponendo il pensiero dei Peripatetici non ha ancora assunto qui quella sfumatura di cautela difensiva che ritroviamo a brevissima distanza di tempo in uomini che pure da Alberto hanno mutuato il tema del diritto ad una non compromissoria esposizione del pensiero dello Stagirita⁸⁰; né

79. *Ibidem*, VIII, cap. 6, conclusio, pp. 803-804. La frase attribuita ad Aristotele deriva da Göteborg 1957 (*Acta Universitatis Gothoburgensis*, 53), pp. 142-163, come Alberto stesso, in altro contesto ci dice (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, III, cap. 1, lett. a, pp. 207-208). Si tratta di una citazione omerica («ὄγχη ἔπ' ὄγχη γηράσκει, σῦκον δ' ἐπὶ σῦκῳ») che, posta sulla bocca di Aristotele, diventa nelle vite greche un gioco di parole basato sulla analogia di σῦκον e sicofante. Nella *Vita latina*, ovviamente, l'effetto va perso (*Vita Latina*, p. 157: «Dixit illud Homeri: Pirus namque supra pirum senescit, ficus autem supra ficum, successionem accuatorum aenigmaticè loquens»). Questo spiega l'adattamento di Alberto, con la sostituzione di *ficus* con *malum*.

80. Penso, per esempio alle affermazioni del *De aeternitate mundi* e del *De anima intellectiva* di Sigieri di Brabante. Sulla dipendenza di Sigieri da Alberto, già sostenuta dal Nardi, avanza riserve J. Vennebusch, notando giustamente come su punti specifici (il rapporto *esse-essentia*, la concezione dell'anima) le soluzioni dei due siano agli antipodi (Cfr. J. VENNEBUSCH, *Die "Quaestiones metaphysicae tres" des Sigers von Brabant*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 48 [1966], pp. 163-189: 168-169; *Id.*, *Die Einheit der Seele nach einem anonymen Aristoteleskommentar aus der Zeit des Thomas von Aquin und des Siger von Brabant*, «Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale» 33 [1966], pp. 39-80: 59 n. 50). Non credo però che sia da mettere in discussione il rapporto tra le affermazioni di Alberto e quelle di Sigieri sulle relazioni tra *philosophia*, *intentio philosophorum* e *fides*. Vedi le conclusioni in

si pongono ancora in maniera drammatica problemi di rapporti tra questo nuovo mondo, sempre più sorprendente man mano che si rivela al suo illustratore, e i fondamenti del sapere corrente. Come in tutti gli altri commenti e parafrasi, anche nella *Politica* i luoghi in cui Alberto esprime la coscienza immediata di una diversità ed anche di una opposizione tra le informazioni del testo aristotelico ed i principi base della cultura medievale cristiana non si impegnano molto nell'analisi "teorica" di questa opposizione:

Si quis autem obiciat quod communicationes, de quibus in hoc libro, ut in principio dicit, ordinabiles sunt iustitia et lege, usura autem vitium est [...] et ita hic non deberet poni inter industrias pecuniativas. Respondendum est, quod hic enumerat partes ex quibus civiliter potest fieri lucrum: leges autem civiles, etsi non statuant, tamen permittunt usuras et ordinant eas [...] Sed verum est, quod usura est contra perfectionem religionis Christianae: sed contra civilia non est⁸¹.

Constatare il fatto è anch'esso un mezzo per ritornare al lavoro più importante: rendere intelligibile tutto Aristotele ai Latini. Più importante ed anche più affascinante se Alberto lo definisce: «in dulcedine societatis quaerere veritatem»⁸².

Solo in questo contesto credo si possa spiegare perché nel commento del nostro autore alla *Politica* non un fiume, non una città,

proposito di E. MASSA, *Alberto Magno*, in *Enciclopedia Dantesca*, 1-5, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970-1976, vol. I, pp. 100-108.

81. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 8, lett. c, p. 66 (ARISTOTELES, *Politica*, I, 1258b25).

82. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 6, conclusio, p. 804. Su questo atteggiamento di fondo ha già egregiamente scritto il Gilson: «Alberto si è gettato su tutto il sapere greco arabo con il gioioso appetito di un colosso di buon umore o di chi è tale, in linea generale, salvo quando dei confratelli bene intenzionati gli consigliavano di moderarsi nell'interesse della religione. C'era del pantagruelismo nel suo caso, o piuttosto ci sarà dell'albertismo nell'ideale pantagruelico del sapere [...] È questa avidità eroica di tutto il conoscere accessibile all'uomo che la Chiesa ha voluto glorificare in questo santo canonizzandolo» (É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, trad. it. M.A. del Torre, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 605-606; cfr. MASSA, *Alberto Magno*, p. 101).

non una battaglia, né un costume o un'usanza rimangano senza spiegazioni. Non c'è bisogno di dire che questo tuffarsi nel testo, questa ingordigia delle nozioni più disparate e strane sono quanto di più lontano si possa immaginare da un approccio critico-filologico, anche il più timido ed *in fieri*; si affronta la ricchezza lussureggiante dell'ignoto con lo sforzo di accumulare e di amministrare, momento per momento, un altrettanto ricco patrimonio di informazioni parallele: il rapporto tra *explicandum* e spiegazione è fondato così più che su criteri che noi chiameremmo storico-critici, su uno schema di analogie. Si tratta insomma per Alberto, rispetto a ciò che Aristotele narra (o accenna) come ovvio, di trovare qualcosa di noto che gli somigli, o che sembri somigliargli, o che abbia comunque con esso qualcosa di comune, non importa molto sotto quale rispetto.

Si è notato che il commento del nostro autore contiene, tra i commenti medievali, il più alto numero di riferimenti a situazioni contemporanee. In effetti, per esempio, la presenza dei Comuni italiani e della loro prassi costituzionale è assai rilevante: Aristotele mette in risalto, come caratteristiche di una democrazia estrema, il valore di legge conferito alle deliberazioni popolari e le contribuzioni forzose imposte ai ricchi? Alberto subito nota: «qui modus est in civitatibus Lombardiae, ut in Genua»; oppure «illam contributionem et depopulationem [...] pauperes, qui sunt communis populus, et tyrannice principantur in tali democratia, semper convertunt in insignes et divites. Et huius exemplum frequenter apparet in civitatibus Lombardiae»⁸³. Si parla della caratteristica della costituzione cretese per cui l'assemblea generale possiede solo il potere di convalida? Alberto commenta: «sicut adhuc est in civitatibus Lombardiae, ubi, proposita sententia populo, consilium nihil facit nisi populus acclamet sic: Sic sit»⁸⁴. Una notazione certo precisa e non priva nemmeno di colore in quel *sic, sic sit*. Ma il ricorso a situazioni contemporanee non si indirizza sulla strada di un confronto

83. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, IV, cap. 4, lett. g, p. 345 (ARISTOTELES, *Politica*, IV, 1292b5 ss.); *Ibidem*, VI, cap. 4, lett. l, p. 590b (ARISTOTELES, *Politica*, VI, 1320a20).

84. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 9, lett. d, p. 181b (ARISTOTELES, *Politica*, II, 1272a10 ss.).

tra istituzioni, che solo un inizio di distacco dall'uno e dall'altro universo politico-culturale riuscirebbe a fondare. Qui, più semplicemente, l'ignoto viene ricondotto all'immediatamente noto; i due elementi si appiattiscono l'uno sull'altro dando origine ad una serie di fenomeni interessanti e curiosi. Assai di frequente, infatti, il dato conosciuto deforma, assimilandola a sé, la cosa ignota da spiegare. Rimaniamo ancora in tema di Comuni italiani: Aristotele, nel settimo libro, si chiede se, in uno stato ideale, la figura del guerriero e quella del politico debbano riunirsi nella stessa persona, e risponde che in un certo senso bisogna che sia così, perché chi ha le armi difficilmente si rassegnerà a lasciare ad altri la direzione dello Stato: gli armati sono arbitri della permanenza o dell'abbattimento della forma costituzionale. Alberto introduce qui ancora l'esempio dell'Italia, dove si costringe il ceto nobiliare armato a stabilire la sua residenza in città per poterlo controllare meglio e non permettergli di sovvertire lo Stato⁸⁵. Questa volta però la notazione, per quanto in sé interessante, non coglie in maniera esatta l'intenzione del testo ed il parallelismo non funziona molto, tanto più che Aristotele non si riferisce ad una prassi realmente esistente in qualche città, ma pone chiaramente un problema teorico. Ma guardiamo la traduzione latina del brano aristotelico. Guglielmo traduce l'aristotelico «οἱ γὰρ τῶν ὄπλων κύριοι καὶ μένειν ἢ μὴ μένειν κύριοι τὴν πολιτείαν» con «qui [...] armorum domini sunt, et manendi et non manendi politiam domini sunt»; è con tutta evidenza il «manere et non manere» che ha fatto scattare nella spiegazione di Alberto la possibilità di un ricorso al presente conosciuto⁸⁶.

85. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 7, lett. g, p. 678 (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1329a2 ss.).

86. ARISTOTELES, *Politica*, traslatio vetus Guillelmi de Moerbeka, VII, cap. 9, p. 277,6. Un esempio più generale, sempre relativo a temi politici, di come il presente possa assimilare a sé il passato si ha nella parafrasi dell'*Etica a Nicomaco*, per quel capitolo del libro ottavo che tratta delle tre forme "rette" di costituzione. Rispetto al *regnum*, che è per Alberto il quadro di riferimento, l'unica *integra potestas*, aristocrazia e timocrazia diventano *partes regni*, corpi a cui, in gradi diversi, l'autorità è delegata o riconosciuta. ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, VIII, tr. 3, cap. 3, p. 543b: «In urbanitate civitatis vel gentis regnum est in ordinatione omnium: aristocratia autem in ordinatione parium in principatu [...] quos vulgariter *barones* vocamus:

A volte non si tratta nemmeno di trovare un punto d'appoggio qualsiasi nel testo; per renderlo, diciamo così, permeabile a ciò che già si sa lo si corregge *tout court*. L'arte del disegno (γραφική), che deve entrare a far parte di una ideale *paideia*, è resa in latino da Guglielmo con un oscuro *ars protractiva* e diventa nel commento di Alberto la tecnica del rilievo a sbalzo nell'oreficeria:

vocat *protractivam*, eo quod malleis producitur et protrahitur, nos vocamus *excluseriam artem*, quae fit in vasis pretiosis et gemmis ad speciem *anaglyphi* in mensis magnificorum [...] vocatur *excluseria* proprie, et non nisi vitiosa translatione *protractiva*⁸⁷.

Il meccanismo si segue ancor meglio nelle spiegazioni geografiche, dove funziona in maniera davvero macroscopica: così se Mitilene diventa un'isola vicina alla Sicilia, si tratterà evidentemente del fatto che Malta è più presente ad Alberto che non la patria di Alceo. Allo stesso modo i Trezeni e gli Achei che fondano Sibari diventano i Troiani e gli abitanti dell'Acaia che fondano una città della Dalmazia, e l'isola di Chio si trasforma pressoché regolarmente in una «civitas Russiae quae fuit subiecta Graecis, nunc autem Tartaris», evidentemente Kiev⁸⁸. Potremmo anche continuare con la ginnastica

timocrazia in ordinatione ministeriorum necessaria [...] sicut est magistratus pistorum, et coquorum, et pincernarum».

87. ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, VIII, cap. 3, p. 338,3; ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 2, lett. a ed e, p. 765a-766b. La correzione è fondata su ARISTOTELES, *Politica* VIII 8, 1338a40 ss. dove Aristotele dice che questa *ars protractiva* non deve essere insegnata per fini bassamente pratici, come quello di non essere ingannati nella compera dei vasi. Il Medioevo, ahimè, non conosce più vasi figurati; ecco perché quell'arte che nella miniatura avrebbe potuto trovare un punto di paragone non del tutto sfasato si trasforma invece nell'oreficeria.

88. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, III, cap. 9, lett. g, p. 288 (ARISTOTELES, *Politica*, III, 1285a35): «Et est Mitilaenia insula iuxta Siciliam posita in mari» (si parla dell'invettiva di Alceo contro Pittaco). Nel quinto libro (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 2, lett. r, pp. 445b-447b; ARISTOTELES, *Politica*, V, 1304a4) Mitilene viene invece identificata con un'isola dell'Adriatico, Meleda, nominata da Tolomeo: «Mytilena enim insula est inter Graeciam et Apuliam in mari sita» (così anche ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 7, lett. e, p. 511; ARISTOTELES, *Politica*, V, 1311b26). In compenso poco dopo (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 3, lett. l, p. 437b; ARISTOTELES,

assimilata al pugilato (*ars pugillatoria*), con le Olimpiadi assimilate ai tornei, con Tebe che inopinatamente diventa un vivaio di soldati ed un centro di valore militare e non grazie a Pelopida o Epaminonda, ma ai martiri della *legio Thebaea* (che, diciamolo, non hanno molto in comune con la legione sacra)⁸⁹. Ma non è solo il dato conosciuto ad imporsi al testo; a volte è il testo che, in mancanza di ogni pur minima capacità di aggancio con il noto, impone al commentatore quello che noi oggi chiameremmo un falso: la creazione *ex nihilo* (o quasi) di una notizia esplicativa modellata, questa volta, sull'*explicandum*: Apollonia, in questa prospettiva, cosa può essere se non una «civitas quam Apolloni in honorem Apollinis aedificaverunt»? Ed il Ponto Eusino non si chiamerà così «quia ibi est civitas Euxina»⁹⁰? Analogamente, se si parla di Fidone d'Argo, esempio di come le tirannidi si sono sviluppate sulla base di un potere legittimo già esistente, Alberto, trascinato dalla foga della spiegazione, ci racconta senza alcuna riserva o dubbio di Argo che è una regione situata vicino al mare, dove c'erano molte navi e dove i tiranni sono stati istituiti per difendere il popolo dai pirati che attaccavano con le loro flotte la terraferma⁹¹.

Politica, V, 1305a17) è Mileto a diventare Malta (Melita): «Insula quaedam est juxta Siciliam quae usque hodie vocatur Miletum insula». Per i Trezeni cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 2, lett. p, pp. 444b-445a; ARISTOTELES, *Politica*, V, 1303a29. In quanto a Chio, in ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, III, cap. 8, lett. cc, p. 279 (ARISTOTELES, *Politica*, III, 1284a40) essa è ancora un'isola, ma in ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 4, lett. o, p. 469a (ARISTOTELES, *Politica*, V, 1306b5) è «civitas Rusiae subjecta Graecis, modo autem Tartaris» (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 2, lett. p, p. 445b: «Chio autem est civitas Russiae unde nunc Thebalorum et variorum adducuntur merces»). A scusa di Alberto si deve dire che anche il Bruni non è del tutto esente da queste trasformazioni. Così nel commento a ARISTOTELES, *Politica*, V, 1287a8, la città di Opunto si cambia in quella di Siponto e per tutto il secondo libro Falea di Calcedonia diventa Falea Cartaginese.

89. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap 6, lett. h, pag. 153: «*Gymnastica*, quae est pugillatoria ars, in qua posteriores multas bonas plagas invenerunt» (cfr. *Ibidem*, VIII, cap. 2, lett. a, p. 764a: «Et haec sunt (*scil. partes gymnasticae*) [...] apud nos torneamentales»). *Ibidem*, II, cap. 11, lett. f, p. 198: «Olympias est quinquennalis agon per modum quo tournamentum est apud Latinos»; Per Tebe, vedi *Ibidem*, VI, cap. 5, lett. k, p. 600a (ARISTOTELES, *Politica*, 6 1321a28): «Oportet uti exemplo Thebano, ex quibus primo processit legio Thebaea, eo quod militares valde sunt».

90. *Ibidem*, V, cap. 2, lett. p, p. 445a.

91. *Ibidem*, V, cap. 7, lett. e, p. 511b (ARISTOTELES, *Politica*, V, 1310b26): «Pro-

Insomma, Alberto sembra proprio lavorare come un *artifex additus artificum*, in una gara con Aristotele a chi sa più cose e trova più notizie, nomi e riferimenti: nessun problema di distinzione all'interno del materiale proposto dal testo. Lo stesso metodo del commento che segue passo per passo la *littera*, qui ripreso da Alberto dopo un ventennio di uso ininterrotto della parafrasi⁹², contribuisce a far sì che i temi della costituzione perfetta, della superiorità della legge sulla mutevole volontà degli individui, della definizione della figura del cittadino non ricevano molta maggior cura e attenzione e spazio delle note sparse sulla favola di Minerva e la scoperta del flauto, sugli espedienti per rendere più bellicosi i soldati, o sull'antichità della civiltà egiziana⁹³.

È un atteggiamento, una *curiositas* che per certi aspetti sembra precorrere un Thomas Waleys, un John Ridevall, un Robert Holcot, gli esponenti, insomma, di quel gruppo di frati "classiceggianti" fiorito nella prima metà del Trecento, illustrato magistralmente nei suoi interessi e nel suo metodo di lavoro verso l'"antico" dal bellissimo libro di Beryl Smalley⁹⁴. Anche nel commento di Alberto, infatti, l'associazione meramente verbale giuoca il ruolo di collegare, o meglio, di accumulare e di giustapporre episodi, figure ed informazioni del mondo classico, con risultati filologicamente strabilianti; se Aristotele parla dell'Egitto, della antichità della sua struttura sociale e del fatto che per primo Sesostri divise la popolazione in caste secondo le attività di ognuno, Alberto parla anche lui dell'Egitto, dove fu il regno di Memnone, quel Memnone a cui poi Platone dedicò l'opera intitolata appunto *Menone*, e del fatto che nel *Timeo* si parla della civiltà egiziana come vecchia di novemila anni, cosa del resto impossibile perché nemmeno il mondo nel suo

vincia est circa mare sita, ubi navium fuit multitudo, ubi tyranni instituti sunt ut defenderent populum a piratis navali bello terram impugnantibus».

92. Il commento letterale (oltre che per questioni) all'*Ethica Nicomachea* tenuto a Colonia risale infatti al 1248-1252.

93. Cfr. rispettivamente ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 5, lett. d, pp. 793-794 (ARISTOTELES, *Politica*, VIII, 1341b3 sgg.); ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 3, lett. o, p. 129 (ARISTOTELES, *Politica*, II, 1266a1); ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 7, lett. e, p. 678 (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1329b30 ss.).

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

insieme è così vecchio; inoltre, Sesostri fu certo un re che regnò prima di Memnone e che per primo dette leggi agli Egiziani⁹⁵. Che dire poi di questa “insalata” di storia romana messa sotto il nome di Tito Livio ed usata in un passo dove Alberto parla del vantaggio di avere molte navi per il commercio dei cereali:

Exemplum convenientius est quod dicit Titus Livius in historia Romana, quod Romani super mare portum aedificabant et civitatem, quam Messanam vocabant: eo quod *messes* Aegypti ibi deponebantur ad civitatem Romanam per ostia Tiberina deferendo ad horrea publica Romanorum, ex quibus stipendia militibus praebebantur⁹⁶?

Se poi cerchiamo la tendenza al romanzesco, basterà vedere come un fatto familiare alla storia ed alla cultura greca (il dissidio per l'amore di un *παῖς* che diventa scintilla di rivolgimenti politici) diventa nel commento di Alberto un racconto alquanto scabroso, boccaccesco *ante litteram* (ma forse potremmo dir meglio plautino), tutto centrato sulla vendetta erotica, sulla beffa e sull'equivoco di persona, non senza che si faccia una breve digressione su origini e compiti dei lenoni. Aristotele parla di due giovani della classe dirigente siracusa-

95. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 7, lett. i, l, pp. 680, 682 (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1329b2 ss.): «Ex Aegypto, ubi fuit regnum Memnonis [...] cui postea Plato scripsit librum *Memnonis* [...] *Sesostris*, qui ante Memnonem regnavit in Aegypto». Riguardo all'affermazione dell'esistenza di una città vecchia di novemila anni, «hoc esse non potest, quia mundus usque hodie tantum non stetit» (cfr. PLATO, *Timaeus* 23 E, dove però si tratta di Atene, e non di una città egiziana, come sembra capire Alberto). Nel terzo libro (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, III, cap. 9, lett. b, pp. 286-287; ARISTOTELES, *Politica*, III, 1285a3) il palazzo del re Memnone veniva localizzato in Laconia. A Memnone sarebbe successo Menelao. Come si vede un'analogia fonetica basta per fare una sola persona di Memnone, Menone ed Agamennone.

96. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 4, lett. o, p. 660b (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1327b14-15; in realtà il testo greco parla solo delle forze navali di Eraclea e dell'alto quoziente di marinai nel totale della sua popolazione). Per un altro esempio di trattamento riservato alla storia romana cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 7, lett. nn, p. 520b (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1312b20): «Titus [...]»: «Si me recognoveris principem esse et senatorem, recognoscam te principem et imperatorem».

na; uno, approfittando dell'assenza dell'altro dalla città, si guadagnò l'amore del suo παῖς; il danneggiato, irritato, gli sedusse la moglie inducendola a venire con sé. Da questa inimicizia personale nacque una scissione nel gruppo dirigente⁹⁷. Alberto scrive:

*Altero enim, illorum juvenum scilicet, absente, leno quidam existens, id est, qui procurabat amasias aliis. Et dicitur leno a quadam muliere quae lena vocabatur, quae primo prostituit juvenculas. Et dicit quid fecit ille leno ibi. Amicum illius finxit, mulieris scilicet, et sic, supple, secundum qui non abscesserat, admisit: rursum autem ille, qui primo scilicet abscesserat, huic indignatus est, qui scilicet amasiam ab eo abstraxerat, uxorem ipsius, quae scilicet vera uxor fuit secundi, persuasit ut sibi scilicet consentiret, tamquam ipsum, id est primum maritum, venire, id est persuasit ei quod secundus venit ad eam tamquam esset primus, et cognovit eam*⁹⁸.

Naturalmente alla base di questo stravolgimento, oltre alla più o meno conscia censura di una cultura che tende a trasporre l'amore greco in termini eterosessuali, c'è anche la traduzione di Guglielmo («altero enim abscedente, leno quidam existens amicum ipsi finxit, rursum autem ille huic indignatus uxorem ipsius persuasit

97. ARISTOTELES, *Politica*, V, 1303b20 ss.

98. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 2, lett. s, p. 447a. Le parti in corsivo, che corrispondono alla traduzione di Guglielmo, possono dare un'idea del modo di lavorare di Alberto nella spiegazione ravvicinata della *littera*. Bisogna, per dovere di onestà, precisare che non sempre questo sistema porta a dei risultati così fantasiosamente divertenti. La tendenza al romanzesco-erotico non è comunque esclusiva del commento alla *Politica*. Quando, infatti, nella parafrasi dell'*Etica a Nicomaco* si trova a spiegare chi sia il misterioso *Satyros Philopater* portato da Aristotele come esempio di attaccamento smodato al padre (ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VII 7, 1148a34) Alberto sembra divertirsi un mondo ad ampliare ed a specificare con particolari piccanti il canovaccio fornito dal commento greco anonimo al settimo libro (ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, VII, tr. I, cap. 7, p. 481b: «Hic enim Satyrus ideo Satyrus vocabatur, quia valde erat luxuriosus, ita quod a satyris impetum concupiscentiae videbatur habere. [...] Amans [...] aliquando quamdam puellam non ad honestatem nuptiarum, sed ad maechiam et luxuriam». Cfr. con ANONYMUS, *In Ethicam Nicomacheam commentarius*, G. Heylbut (ed.), *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethicam Nicomacheam Commentaria*, Reimer, Berolini 1892, rist. anastatica De Gruyter, Berlin 2019 [Commentaria in Aristotelem graeca/edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussiae, 20], p. 426).

tamquam ipsum venire»⁹⁹) con la sua strana resa di ἔταῖρος con *leno*; ma la direzione data al racconto e l'assoluta mancanza di *pruderie* è tutta di Alberto¹⁰⁰.

Infine, quando, sempre nel commento del nostro, leggiamo che Aristotele fa riferimento ad un suo *Liber de disciplina* in cui si tratterebbe della danza e, più in generale, di quali movimenti sono più appropriati alle varie musiche, nonché della necessità degli esercizi ginnastici nello stadio perché i corpi dei cittadini rimangano in forma; che la stessa materia è stata anteriormente esemplificata da Pitagora in un *Liber de tripudio*; che infine, sotto il titolo appunto *De disciplina*, questa opera è giunta sino a noi sia sotto il nome di Aristotele che di Pitagora¹⁰¹, allora si hanno tutti i motivi di pensare anche qui, come in Holcot, all'uso di inventarsi le fonti classiche¹⁰².

99. ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, V, cap. 4, p. 521,6.

100. Guglielmo Becchi, commentando lo stesso episodio, dimostra maggiori preoccupazioni "moralistiche". GUILLELMUS BECCHIUS, *Commentarius in libros octo Politicorum Aristotelis*, f. 65ra: «Exemplum ponit in litera et clarum est, licet pendendum».

101. Aristotele scrive che tratterà con maggiori particolari il problema dell'*optimum* nella costituzione fisica dei genitori quando più diffusamente e specificamente parlerà dell'educazione dei fanciulli (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1335b2 ss.) Alberto così commenta: «et tangit scientiam quam primo scripsit Pythagoras, qui scripsit quemdam librum, in quo continetur de artibus tripudii et chorearum, quibus motibus oportet repraesentare distinctiones et modulationes musicorum, et qualiter oportet currere fortiter in stadio ut [...] corpora civium non languescant per inertiam: et hunc librum vocat hic *librum de disciplina* in quo haec dicenda sunt, qui sub nomine Aristotelis ad nos liber pervenit, et sub nomine Pythagorae» (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 14, lett. q, p. 738b).

102. Naturalmente questi "falsi" sono il più delle volte il risultato finale di un *collage* delle notizie più disparate e non tutte in sé inesatte. Per il libro di Pitagora possiamo cercare di rintracciare qualche tessera sparsa, senza pretendere di ricostruire tutti i passaggi: negli antichi cataloghi di opere aristoteliche appare effettivamente un *De disciplina* (περὶ παιδεία); tutto quello che ne sappiamo è che in questa opera Aristotele parlava di una invenzione attribuita a Protagora (cfr. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions universitaires, Louvain 1951, p. 39). L'episodio, riferito anche da Gellio (AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, 5, 12), passa nel *Policraticus* (IOHANNES SARISBERIENSIS, *Policraticus*, C.C.J. WEBB [ed.], I-2, Clarendon Press, Oxford 1909, rist. anastatica Frankfurt am Main 1965, V, cap. 12, vol. II, p. 338), ma nel testo di Giovanni di Salisbury, guarda caso, Pro-

Se però il modo di lavorare di Alberto nei confronti dell'“antico” mostra più di una analogia con quello dei frati inglesi sopra ricordati, la linea maestra dell'interpretazione batte altre strade che non quella dell'*imagerie* classicheggiante. Certo, il nostro autore segue qua e là la strada di spiegare caratteristiche peculiari delle istituzioni e dei costumi greci con analogie tratte dal più accessibile mondo latino; se Aristotele racconta come i cartaginesi evitino i pericoli di instabilità costituzionale inerenti all'oligarchia mandando sempre una parte del popolo ad arricchirsi nelle colonie («aliquam partem populi [...] emittentes super civitates»), Alberto nota: «tangit modum imperii Romanorum, qui super civitates externas sibi subiectas quosdam de suis emittebant in praesides et proconsules, qui dirigerent negotia provinciarum et civitatum, ne dispendium esset in re publica propter longam distantiam Imperatoris»¹⁰³. Gli onori pubblici che Ippodamo propone per chi ha ben meritato dello Stato richiamano al nostro Alberto le statue che i Romani dedicavano

tagora si trasforma nell'evidentemente più noto Pitagora. Con questo precedente alle spalle si può pensare che lo scambio tra Protagora e Pitagora che troviamo nella parafrasi all'*Ethica* di Alberto, in un contesto in cui il personaggio in questione è presentato come dedito al mestiere dell'educatore («doceret quemcumque», ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, IX, tr. 1, cap. 2, p. 561b; ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, IX, 1164a25) non sia solo l'errore di un copista. D'altra parte che Pitagora avesse avuto interessi musicali non poteva essere ignoto ad Alberto (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 3, lett. f, p. 775). Quanto poi ai corpi dei cittadini che non devono *languescere*, vedi tra i detti pitagorici conosciuti dai medievali: «fuganda sunt [...] languor a corpore, imperitia ab anima» (ripreso anche da Burley: GALTERIUS BURLAEUS, *De vita et moribus philosophorum*, H. Knust [ed.], Litterarischer Verein in Stuttgart, Tübingen 1886 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 177), p. 76). Non è improbabile che questi siano alcuni degli ingredienti del cocktail di cui sopra. Anche il misterioso *Liber de cultura deorum*, attribuito da Alberto a due *pontifices* che non furono mai tali e che sicuramente non si conobbero mai: Attalo e Cecina (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 7, lett. a, pp. 676a-677a) è probabilmente frutto di un lavoro di fantasia sulle notizie date da Seneca nelle *Quaestiones Naturales* (LUCIUS ANNEUS SENECA, *Quaestiones Naturales*, 2, 39, 1; 48, 2; 49, 1; 50, 1; 56, 1). Vedi anche, di Alberto, ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, P. Hossfeld (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis VI 1, Aschendorff, Münster 2003, III, tr. 1, cap. 25, pp. 126-127.

103. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 10, lett. k, p. 191 (ARISTOTELES, *Politica*, II, 1275b 8 ss.).

ai grandi uomini politici¹⁰⁴ ed allo stesso modo Vitruvio e Vegezio intervengono, non del tutto fuori luogo, a chiarire passi aristotelici sulle leggi riguardanti la costruzione dei templi o a caratterizzare la classe platonica dei “guardiani”, mentre il *De re rustica* di Columella (citato come *De geometricis mensuris* di Lucio Giunio Moderato) serve a spiegare che cosa sia uno stadio e quali siano i rapporti di proporzione tra lo stadio ed il miglio¹⁰⁵.

Ma il fenomeno che colpisce è piuttosto un altro. Abbiamo parlato della mancanza tutta medievale di una prospettiva storico-filologica nei confronti dei fatti, delle istituzioni, delle usanze e dei personaggi che formano il tessuto connettivo della trattazione aristotelica e che d'altra parte Alberto non si sogna nemmeno di espungere dal suo commento. Non si tratta certo né di un atteggiamento né di una notazione originali. Ma ora il distacco, abolito nella sua dimensione storico-temporale, si ricostituisce ad un livello che potremmo chiamare geografico-spaziale; l'estraneità, percepita in maniera immediata, di un mondo che d'altra parte non si riesce ad allontanare storicamente da sé tende a essere vissuta come “esoticità”, differenza etnica e, al limite, favola. Tanto per cominciare, se molti luoghi aristotelici sono chiariti da Alberto tramite un richiamo alla società comunale, altrettanti, e forse più, suggeriscono alla men-

104. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 5, lett. e, pp. 145-146 (ARISTOTELES, *Politica*, II, 1268a6).

105. Cfr. ARISTOTELES, *Politica*, 7, 1331a26-27 (sul fatto che certi templi non devono essere edificati entro il perimetro della città); ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 10, lett. b, p. 698: «Hanc legem ponit Vitruvius, quod scilicet Veneri non in civitate aedificetur, sed extra, in locis floridis, ne si intus essent matronae videntes lasciviam sacrorum Veneris, dissolverentur in lasciviam. Marti autem extra civitatem aedificabatur in locis lapidosus et asperis, Saturno vero in locis silvosis, in lucis scilicet» (Cfr. MARCUS VITRUVIUS POLLIO, *De architectura*, I, 2). In realtà non vi si parla di Saturno né del fatto che i templi di Marte debbano essere costruiti in luoghi sassosi. Il particolare che gli edifici sacri a Venere si debbano edificare «in locis floridis» può essere un fraintendimento dell'affermazione di Vitruvio che a Venere si addice uno stile consono, «opera florida foliisque ornata». Per Vegezio (di cui si cita con sufficiente precisione PUBLIUS FLAVIUS VEGETIUS RENATUS, *De re militari*, I, 7) vedi ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 3, lett. b, pp. 122-123 (ARISTOTELES, *Politica*, 2, 1265b6 ss.). Infine Columella (LUCIUS IUNIUS MODERATUS COLUMELLA, *De re rustica*, 5, I, 6) viene usato in ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 3, lett. e, pp. 648-649.

te del nostro autore usanze e costumi sempre contemporanei, ma appartenenti ad un ambito culturale completamente estraneo alla *christianitas*: il mondo selvaggio e misterioso dei popoli pagani e semipagani ad est della Germania medievale, lungo le coste del Baltico. Già la descrizione del tipo di vita pastorale e nomade presente nel primo libro della *Politica* richiama alla mente del commentatore le caratteristiche proprie delle tribù alle frontiere orientali dell'Europa medievale latina: «apud nos Cumani qui laborem fugiunt et otium diligunt»¹⁰⁶. E nella notazione aristotelica che il nerbo militare delle democrazie consiste nella fanteria armata alla leggera, l'aggettivo *ψυλός* tradotto da Guglielmo con *nudus* conduce Alberto su tutta un'altra strada, tra le usanze guerresche dei Frisoni («et haec est pugna Phrisonum usque in hodiernum diem; leves enim existentes et nudi, in palustribus omnem equestrem multitudinem superant, etiam armatam») e degli Slavi («nudi, sicut adhuc solent pugnare Sclavi»); né è meno significativa l'identificazione degli Sciti aristotelici con gli Slavi medesimi, la «gens barbara Sclavorum»¹⁰⁷.

L'esempio più significativo ed interessante di questo collegamento tra un testo "classico" e la stranezza fondamentalmente ripugnante di un mondo barbaro, insieme contemporaneo e culturalmente lontanissimo, si trova però nel settimo libro, relativamente al problema della esposizione dei neonati, della soppressione dei deformi e della liceità dell'aborto. Si tratta di questioni che fanno parte di un tema più generale e, per le città greche, di scottante attualità proprio sul terreno politico: quello del controllo demografico. Ma Alberto reagisce così:

De reservatione autem et alimento generatorum, id est, naturorum, sit lex, Gentilium scilicet, nullum orbatum nutrire. Orbati sunt qui cum defectu membrorum nascuntur, qui a praedictis Sclavis statim interficiuntur, sicut etiam senes inutiles ad labores. Et causa est, quia bonum reputant interficere eum qui in miseria vivit, ut absolve-

106. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 6, lett. g, p. 44 (ARISTOTELES, *Politica*, I, 1265a31).

107. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VI, cap. 5, lett. h, p. 599; *Ibidem*, VI, cap. 5, lett. g, p. 598b (ARISTOTELES, *Politica*, VI, 1321a13-14); ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 2, lett. i, p. 635a.

tur a miseria. Et hoc est quod dicitur in libro *Elenchorum*: “Bonum est mactare patres”. Bonum enim dicunt, quod pium reputant. Et hunc ritum servant hodie habitantes in confinibus Saxoniae et Poloniae, sicut ego oculis meis vidi, qui fui nuntius Romanae Curiae ad partes illas, filiis mihi demonstrantibus sepulchra patrum quos ita occiderant. Et subdit quid lex Gentilium statuit de multitudine puerorum, ibi, *Propter multitudinem autem puerorum ordo Gentilium statuit, et prohibet nihil genitorum*, qui [...] cum membrorum defectu nascuntur¹⁰⁸.

108. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 14, lett. t, pp. 739-740 (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1335b19 ss.). Vedi anche il commento ai *Topica* (e non agli *Elenchi Sofistici*) dove Alberto, non senza pretese filologiche ed etnografiche, identifica con gli Slavi i Triballi di *Topici*, 2, 115b23 ss. ALBERTUS MAGNUS, *Topica*, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, II, Vivès, Paris 1890, II, tr. 2, cap. 8, p. 328b-329: «Ad intelligentiam vero de Trivallis scias, quod littera corrupta est quae dicit, Trivallis per *ll* post mediam syllabam positas: sed vitio scriptoris *u* littera quae in figura duae *ll* videtur, quando duae lineae quae sunt in *u* littera protrahuntur in longum, in duas *ll* transformatae. Dicitur enim gens illa *Trivau*, quod in Latinis sonat *mactatores* vel *occisores*. Est autem gens Sclavorum in Dalmatia inter Graecos et Ungaros versus Orientem habitans, cujus quidem duces cum parte gentis super fluvium quae Albia dicitur in terra quae Saxonia nunc dicitur, veniens, ibidem usque hodie habitat, et locum suae habitationis a prima a qua venerunt, nominaverunt Trivavia. Est autem usque hodie servans illud pro religione, quod miserrimos in vita reputant pium esse occidere. Propter quod gibbosos, claudos et caecos vel aliter inutiles filios occidunt, et patres senio confectos, [...] ne in miseriis vivant, occidunt et sepe-liunt: et hoc reputant pietatem in terra ista. Igitur ego pro meipso et hoc ab incolis perquirens didici, et oculata fide aspexi, et tumultos sic occisorum, filiis (qui patres et matres occiderant) indicantibus aspexi. Sunt autem proceri homines, fortes et pulchri, usque hodie religionem patrum suorum in occisione parentum suorum observantes». Bisogna dire, però, che il suo enciclopedismo aiuta qui Alberto a cogliere con esattezza, se non l'*ethos*, almeno il *factum*, là dove altri commentatori si dimostrano incapaci perfino di immaginarne la possibilità. GUILLELMUS BECCHIUS, *Commentarius in libros octo Politicorum Aristotelis*, f. 102va: «Dicit quod si contingat aliquem vel aliquos esse orbatos aliquo sensu vel pluribus, vel membro aut pluribus, quibus reddantur inutiles ad operationes intellectus [...] de huiusmodi educandis feratur lex a legislatore nullum tale debere nutriri, hoc est non cum tanta cura et diligentia cum quanta nutriendi sunt nati perfecti; ita quod non aequaliter»; DONATUS ACCIAIOLUS, *In octo libros Politicorum Aristotelis Commentaria*, f. 255v: «Quod intelligi debet, ut quidam expositores dicunt, non esse educandum cum tanta cura quanta illi qui integris membris sensibusque nascuntur».

Un problema che, relativamente alla civiltà che ha espresso il testo aristotelico, è in primo luogo politico si trasforma nella descrizione per metà incuriosita e per metà inorridita di un costume barbaro e pagano che Aristotele evidentemente può solo descrivere, ma non approvare (e infatti, per quel che riguarda l'aborto, Alberto fa sostenere allo Stagirita la teoria del minor male; dato che tra i pagani è costume inveterato quello di uccidere i neonati deformi, il filosofo è stato costretto ad approvare l'aborto)¹⁰⁹.

Ma lo strano e il diverso giocano nel commento di Alberto non soltanto sul piano dell'esperienza diremmo così etnologica personale, bensì anche al livello di suggestione e di tradizione colta. Per esempio, vien fatto intervenire (tanto per cambiare, fuori luogo rispetto al significato del testo) un tipico prodotto dell'esotismo filosofico che risale all'ellenismo: il presunto carteggio tra Alessandro Magno e Dindimo, re dei Bragmani. Infatti l'Ippodamo aristotelico che nel secondo libro della *Politica* viene, *en passant*, descritto come un eccentrico che portava i capelli lunghi e che non cambiava vestito dall'inverno all'estate (*Politica*, II, 1267b25) diventa, da architetto un po' *snob* progettatore sia di città che di costituzioni ideali, un imitatore dei mitici filosofi indiani; se non si tagliava i capelli è certo perché «nullum studium corporis appetebat», ed il vestito eguale sia d'inverno che d'estate esprimeva la sua convinzione che si dovesse usare delle vesti non come segno di distinzione, ma solo come riparo indispensabile «sicut et rex Bragmanorum scripsit Alexandro dicens: nos et uxores nostrae in vestitu ornatum non quaerimus quem natura negat: ganda enim opertus aliquando melior quam opertis purpura». Insomma Ippodamo avrebbe vissuto una vita eremitica e, come Dindimo, avrebbe filosoficamente vissuto in quegli antri che (scrive ancora il re indiano ad Alessandro) «“dum vivimus proficiunt in hospitium, dum morimur in sepulchrum”»¹¹⁰.

109. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 14, lett. u, p. 740.

110. *Ibidem*, II, cap. 5, lett. a, p. 144 (ARISTOTELES, *Politica*, II, 1267b22 ss.). Le citazioni di Alberto corrispondono abbastanza bene, se non sempre alla lettera, almeno alla *sententia* della lettera di Dindimo (Dandamis). Vedi ALEXANDER MAGNUS, *Collatio del philosophia cum Dindimo*, in *Alexandri Magni regis Macedonum et Dindini regis Brachmanorum de philosophia per literas facta collatio*, G. Valerio (ed.), De Gruyter, Leipzig 1888 (Bibliotheca scriptorum Graeco-

L'obiezione che a questo punto potrebbe nascere spontanea è che, per Alberto, il punto fondamentale di riferimento rimane pur sempre il mondo della Bibbia, e non certo le usanze degli Slavi o i racconti sui brahmini. È vero, il testo sacro (con particolare riguardo, naturalmente, al Vecchio Testamento) risulta nei fatti, anche nel commento alla *Politica*, l'orizzonte fermo ed indiscutibile a cui rifarsi: assimilato, assaporato, "ruminato", distanziato dal presente ancora meno, molto meno, del mondo classico, l'universo biblico rappresenta per Alberto la miniera più ricca di fatti e di valutazioni da usare per l'intelligibilità di un testo nato in tutt'altra tradizione, in tutt'altro *ethos*. Fonte di notazioni morali, in primo luogo: sui tiranni, sui re, sui servi, sui ricchi di cui parla Aristotele, anche i Profeti, Salomone e Davide hanno da dire la loro, e le *lectiones* di Alberto sono ampiamente contrappuntate da citazioni di Isaia, Salmi, Proverbi e Sapienza¹¹¹. Ma anche fonte di fatti ed usanze da utilizzare come vere e proprie spiegazioni, sulla falsariga di quel metodo

rum et Romanorum Teubneriana), pp. 173-174: «Nullus apud nos pretiosus amictus est [...] Membra papyri tegmine velantur [...] Foeminae nostrates [...] nesciunt in augenda pulchritudine plus affectare quam natae sunt [...] Nos defendit spelunca [...] dum vivimus proficit vitae, dum morimur sepulturae». Del tutto diverso, meno esotizzante e più teoreticamente impegnato, è l'uso che Buridano fa dello stesso tema nelle sue questioni sulla *Politica*. Tra gli argomenti contro la naturalità della schiavitù egli infatti introduce quello di paesi dove «omnes sunt aequales et nullus servus [...] probatur de quibusdam vocatis bragmanis, unde quidam Didimus rex scripsit Alexandro quod in regione sua fuit tranquillitas omnium personarum et equalitas et nullus alteri serviebat ac si essent in statu innocentiae» (Ps.-Iohannes Buridanus [recte Nicolaus de Waudemonte], *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, Nicolas des Prez, Parisiis 1513, ripr. facsimile Minerva, Frankfurt am Main 1969, I, q. 6 [Utrum aliquis sit servus a natura]). Come già precisato in G. FIORAVANTI, *La Politica aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, «Rivista di storia della filosofia» 1 (1997), pp. 17-29: 17, n. 1 «Christoph Flüeler ha recentemente dimostrato che il Commento alla *Politica* finora comunemente attribuito a Buridano è in realtà opera di questo *magister artium* (Nicolaus de Waudemonte)». Cfr. C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter*, 1-2, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1992, vol. I, pp. 150-155. D'ora in avanti l'opera sarà citata come Nicolaus de Waudemonte, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*.

111. Questo genere di citazioni "moralì" e "proverbiale" diventa assai frequente soprattutto a partire dal quinto libro.

“analogico” cui abbiamo già accennato. Se Thomas Waleys userà Tito Livio per spiegare i Salmi, Alberto usa i libri storici del Vecchio Testamento per spiegare la storia greca.

Non è solo il fenomeno abbastanza scontato per cui il poco conosciuto Archelao di Macedonia diventa il ben più noto tetrarca, fratello di Erode, o l’accento a Ciro ed alla sua sollevazione contro Astiage richiama il brano di Daniele su Balthazar e le parole misteriose *Mane, Tekel, Phares*¹¹², ma, ben più, la ricerca di paralleli tra usi ed istituzioni. L’esito non sempre è desolante e a volte il riferimento è azzeccato, come quando la proibizione per gli schiavi di portare armi, vigente a Creta, viene assimilata al divieto imposto dai Filistei vittoriosi agli Israeliti di esercitare l’arte del fabbro ferraio, in modo che non avessero armi a disposizione e non potessero insorgere¹¹³.

Ma è proprio questo uso continuo della Bibbia che contribuisce a fornire le coordinate di fondo per una visione ed una valutazione del mondo classico e delle sue istituzioni tali da giustificare il punto di arrivo delle «*politia Orientalium et Aegyptiorum*». Se riesaminiamo il testo sulla uccisione dei deformi ed il riferimento alle barbare usanze ancora in vigore nelle regioni ai confini della Sassonia e della Polonia, notiamo, ad una più attenta lettura, che si tratta di qualcosa di più di un semplice paragone “curioso”. Alberto, parlando di un *ordo Gentilium*, di una *lex Gentilium*, assimila i greci di Aristotele e gli Slavi del suo tempo sotto il comune denominatore di una “paganità” non storicamente differenziata, ma certo caratterizzata tutta da costumi abnormi e moralmente poco raccomandabili. È facile immaginare quanto una prospettiva del genere venga esaltata se si leggono le manifestazioni dell’*ethos* greco con gli occhi di un pio israelita magari del dopo esilio. Lasciamo parlare i testi. Verso la fine del settimo libro Aristotele sostiene la necessità che i giovani siano tenuti lontani da ogni immagine e da ogni rappresen-

112. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, V, cap. 7, lett. dd, gg, pp. 516-518 (ARISTOTELES, *Politica*, V, 1311b8; 1312a13).

113. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 2, lett. l, p. 114a (ARISTOTELES, *Politica*, II, 1264a20-22): «Et est simile ei quod dicitur in libro Judicum (in realtà 1 Re 13,19) ubi dicitur quod caverant Philistiim ne in terra Israel esset faberferrarius, dicentes ne faciant sibi filii Israel gladium aut lanceam, et insurgant contra nos».

tazione lasciva. I magistrati devono dunque avere cura che cose del genere siano bandite tranne che nei templi di quegli dei ai quali la legge fa lecita ogni licenza. Alberto commenta:

Excipit tamen ibi turpia quae fiunt in sacris Deorum propter Gentilem ritum erroneum et turpem quo celebrabantur sacra Priapi et Veneris, in quo nudi viri et mulieres currebant per templum, de quo laudatur Asa rex Juda tertio *Regum*, quia “amovit matrem suam Maacham, ne esset sacerdos in sacris Priapi, confringens idolum turpissimum”¹¹⁴.

E contaminando i miti di Io, di Europa e di Pasifae, Alberto rincara la dose sull’inveterata immoralità del mondo dei Gentili, non importa molto se Cananei o Greci: «in sacris Veneris, Priapi et aliis turpibus, quae error Gentilium coluit ab antiquo: sicut recitat etiam Ovidius, quod Argus centum luminibus centum capita habens, non potuit custodire adulteram in lasciviam vaccae transmutatam, quin a Jove in taurum mutato pollueretur»¹¹⁵. Dunque, paganesimo ed immoralità? Sarebbe forse meglio parlare di paganesimo e di “estraneità” morale. Quando, parlando degli strumenti musicali non adatti alla *paideia*, Alberto li fa condannare da Aristotele perché “scenici”, cioè perché al loro suono «meretriculae scaenicae [...] nudae discurrebant cantantes, moventes ad libidinem videntes et audientes»¹¹⁶, non polemizza più come Agostino (da cui dipenderebbe la notizia)¹¹⁷ contro un costume da combattere perché ancora

114. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 15, lett. e, p. 647b (ARISTOTELES, *Politica*, III, 1336b14 ss.).

115. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 15, lett. k, p. 749. Cfr. PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Amores*, 3, 4, 19-21: «Centum fronte oculos, centum cervice gerebat Argos; et hos unus saepe fefellit Amor».

116. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VIII, cap. 5, lett. a, p. 792 (ARISTOTELES, *Politica*, VIII, 1341a17 ss.): «Instrumentum [...] quo scilicet meretriculae scaenicae utebantur, quae nudae discurrebant cantantes moventes ad libidinem videntes et audientes, sicut dicit Augustinus decimo *de Civitate Dei*».

117. Nel *De civitate Dei* (ma, tanto per cambiare, non nel decimo libro) sono frequenti gli spunti polemici contro l’immoralità degli spettacoli teatrali; non sono però riuscito a trovare nessun parallelo, nemmeno generico, con il testo di Alberto. L’espressione *meretriculae scaenicae* è presente, in tutt’altro contesto, nel

presente, ma può parlare con inorridito distacco di qualcosa che è impensabile negli schemi e nella prassi della cristianità medievale.

Prendiamo un altro luogo del commento alla *Politica*, nato anch'esso come tanti da un equivoco testuale: Aristotele, parlando della disposizione urbanistica ideale, accenna ad una piazza caratteristica delle città della Tessaglia, chiamata la *agorà* dei liberi. Guglielmo traduce con «quam liberum vocant»; Alberto intende *liberum* come un accusativo del nome proprio *Liber* e ne nasce una sorprendente digressione su questo dio dei Gentili che, anche lui, non brilla certo per qualità morali:

De Libero autem dicit Rabanus I *Machabaeorum* super illud *Et cum Liberi sacra celebrarentur*, sic: "Liberum patrem Deum viri Gentiles esse dixerunt, cujus sacra Antiochus in natali suo maxime celebrari iussit, eo quod natali suo favere credebat: nam Liberum a liberando appellari voluit, quod mares in coeundo per ejus beneficium emissis seminis liberentur: propter quod idem Liber muliebri et delicato corpore pingitur. Dicunt enim mulieres attributas ei et vinum propter excitandam libidinem"¹¹⁸.

Anche qui lo spunto polemico di Agostino contro una cultura in cui egli stesso si era formato (alle spalle di Rabano Mauro c'è infatti di nuovo il *De civitate Dei*) si allarga e si trasforma in una di quelle *picturae deorum Gentilium* che rimandano, per un medievale, veramente ad un altro mondo. Ma dobbiamo sottolineare di nuovo che non si tratta di un mondo finito per sempre, che vivrebbe solo nei libri. Pochi capitoli prima, tanto per esemplificare rimanendo in tema, commentando l'usanza degli Sciti per cui gli uomini, nelle feste, possono bere alla coppa comune solo quando hanno ucciso un nemico, Alberto torna ad identificare gli Sciti con gli Slavi e le feste con quelle del loro

De consolatione philosophiae (ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, L. Bieler [ed.], Brepols, Turnhout 1984 [CCSL 94], I, 1, 8, p. 2).

118. ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, VII cap. 12, p. 292,5; ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 10, lett. c, p. 699 (ARISTOTELES, *Politica*, 7, 1331a32). Cfr. RABANUS MAURUS, *Commentaria in libros Machabaeorum*, PL 109, 1235, che a sua volta dipende da AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, 6, 9, pp. 178-180.

dio che, guarda caso, sarebbe Bacco¹¹⁹. La *gentilitas* di cui Aristotele descrive i costumi non è morta; si è, per dir così, dislocata geograficamente. Dove? Esistono certo le pianure della *Scythia-Sclavia*, ma, se anche nella geografia politica di Alberto i Greci sono riusciti ad arrivare fino a Kiev, è verso un altro Oriente, quello dell'Asia Minore, della Siria e dell'Egitto, che il nostro autore si rivolge. Una calamita potente in questa direzione è proprio l'uso dei libri dei Maccabei che abbiamo già visto all'opera nel brano sulle impudicizie del dio Libero. Il *qui pro quo* di Alberto, infatti, nasce evidentemente dal ricordo del racconto delle persecuzioni del re siriano contro i fedeli di Israele e dei suoi tentativi di imporre usi e costumi ellenici sentiti come immorali. C'è allora da meravigliarsi se la Tessaglia ricordata per la sua *agorà* dei liberi diventi per assimilazione una città dell'Asia minore tutta dedicata alle cerimonie di Libero¹²⁰? Quest'ottica s'impone a tal punto che anche la musica dorica, come abbiamo visto, si trasforma tramite la Bibbia in una musica orientale, poco raccomandabile se viene usata nei compleanni di un Erode e di un Antioco. Il fatto è ancor più interessante in quanto da altre e più "classiche" fonti Alberto sa bene, e lo dice anche nel commento al quarto libro, che il modo dorico è in realtà una «consonantia primi et secundi toni»¹²¹. E non solo in questi punti la maschera di un ellenismo orientale ed impudico si sovrappone alle belle immagini della grecità. Nel sesto libro della *Politica*, trattando delle varie magistrature, Aristotele accenna al fatto che il compito indispensabile, ma difficile, di custodire i condannati dovrebbe essere affidato alle associazioni degli efebi. Ora, la *τάξις ἐφήβων*, l'*ordo epheborum*, istituzione così caratteristica della *polis* greca, si trasforma nel gruppo dei sorveglianti dei postriboli dove si offrono i ragazzi alla prostituzione:

Juvenum [...] oportet uti principatu, *ubi aliqui epheborum*, scilicet lupanarium, *ubi pueri ponuntur postribulo* [...] Et nemo credat

119. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 2, lett. i, p. 635a (ARISTOTELES, *Politica*, VII, 1324b17-18): «Inter Scythas, qui sunt gens barbara Sclavorum, in festo quodam, scilicet Dei sui, qui Bacchus erat».

120. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 10, lett. c, p. 699a: «*Thessaliam* [...] Civitas est Asiae, in qua Liberum colebant [...] Liberi sacris deditam».

121. Cfr. *Ibidem*, IV, cap. 2, lett. F, p. 328b (ARISTOTELES, *Politica*, IV, 1290a21).

hic Aristotelem commendare lupanar epheborum: quinimo detestatur: sed recitat hic gentilem ritum pessimorum, sicut in secundo *Machabaeorum* legitur de Simone pessimo, quod *prava instituta sanciebat*. Et enim ausus est sub ipsa arce gymnasium constituere, et optimos quosque epheborum in lupanaribus ponere¹²².

L'istituzione di associazioni ginnico-sportive, con l'affermarsi del costume greco di allenarsi nudi (ed il conseguente abbandono della circoncisione, come ci dice Giuseppe Flavio) doveva per forza esser sentita dalla cultura ebraica, tanto più irrigidita nella sua identità di popolo "santo" quanto più minacciata di assorbimento, come manifestazione somma della immoralità e della perversione proprie dei Gentili, sotto qualunque cielo vivessero. Alberto trova quindi già pronta l'identificazione, o almeno l'associazione di idee, tra efebi e prostituzione maschile; un motivo di più per la dislocazione geografica nell'Oriente immorale e pagano delle istituzioni descritte dalla *Politica*.

A questo punto la continuità tra passato (questo passato) e presente si impone come inevitabile:

Septimus, qui necessariissimus est, licet difficilis sit, qui est circa actiones condemnatorum [...] et circa custodias corporum, et huiusmodi ad condemnatos pertinentium [...] Et addit quod ad talem etiam pertinet custodia meretricum et epheborum, et huiusmodi quae pertinebant ad gentium immunditias: qui modus usque hodie servatur in civitatibus Orientalium, qui semper immundi fuerunt et sodomitae pessimi et haeretici contra naturam.

122. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VI, cap. 6, lett. q, p. 611a (ARISTOTELES, *Politica*, VI, 1322a26 ss.). Cfr. 2 Mac 4,9-12, in *Biblia sacra iuxta Vulgata versionem*, vol. I, p. 1486: «Super haec promittebat (Jason) et alia centum quinquaginta (talenta) si potestati ejus concederetur gymnasium et ephebiam sibi constituere [...] Quod cum rex annuisset et obtinuisset principatum, statim ad gentilem ritum contribules suos transferre coepit [...] Etenim ausus est sub ipsa arce gymnasium constituere et optimos quoque epheborum in lupanaribus ponere». Alberto sembra attribuire costantemente al termine *ephebus* un significato peggiore; cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, VII, tr. 1, cap. 8, p. 483b: «Abusus masculorum quibusdam delectabilis est, qui *ephebi* vocantur». Del resto, proprio sulla base del brano citato dei *Maccabei*, due fra i più famosi dizionari medievali, il *Catholicon* ed il *Mammotrectus*, danno ad *ephebia* il senso di «locus prostitutionis ubi juvenes meretricabantur et prostitutebantur».

Propter quod dicit Albumasar de Mahumeto, cujus cultores sunt illae nationes: "Signum, inquit, prophetiae Mahumeti scorpio est, qui est signum mendacii secundum astrologos: quia Mahumetus nusquam nisi mendacium et turpitudinem docuit"¹²³.

Ecco dunque come è possibile per Alberto ritrovare nella *Politica* aristotelica le «politiae Orientalium et Aegyptiorum», con il loro *immundissimus cultus*, espressioni di una "gentilità" che ininterrottamente congiunge, deformandoli entrambi, la Grecia e l'Islam¹²⁴.

123. ID., *Politica*, VI, cap. 6, lett. a, p. 608. Per quel che riguarda la *custodia meretricum* c'è da notare che quando sotto la penna di Alberto passano gli accenni aristotelici a magistrature che riguardano in qualche modo le donne, l'interpretazione volge spesso *in malam partem*. Cfr. ARISTOTELES, *Politica*, IV, 1300a4 ss., dove Aristotele afferma che la magistratura dei "gineconomi" non può essere propria delle democrazie («come infatti sarebbe possibile impedire alle mogli degli indigenti di uscire di casa?») né delle oligarchie («poiché le donne degli oligarchi vivono nel lusso») ed Alberto commenta: «*quomodo enim possibile, supple est, prohibere exire [...] eas, scilicet mulieres quae egenorum?* Illae enim propter necessitatem saepe exeunt ad lasciviam: unde ex talibus meretrices fiunt, a *merendo* dictae, quia prostituuntur pro mercede [...] Illae (*scil.* mulieres oligarchicae) in deliciis sunt, et ad virtutem ordinari non possunt [...] Et tales secundum Hieronymum proprie vocantur *ganae*, et amasii earum vocantur *nepotes*» (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, IV, cap. 12, lett. m, p. 409).

124. L'immagine dell'Islam come legalizzazione della sfrenatezza sessuale, anche nei suoi aspetti "contro natura" è un tratto comune a tutta la tradizione occidentale, filosofica e popolare, a cominciare dagli scritti polemici di Eulogio e di Alvaro di Cordova. «Licentiam [...] ad omnis turpitudinis expletionem, quemadmodum lex data videtur esse Mahumeti, quae ad hoc facit» scrive lo stesso Alberto (ID., *Ethica*, VI, tr. 1, cap. 3, p. 397b). Quanto alla sua *gentilitas*, se da una parte le *Chansons de Geste* diffondono tra il pubblico "laico" la favola dei Saraceni che adorerebbero Maometto, Apollo e Trivigante, dall'altra una tradizione dotta collega l'Islam ad un culto di Venere appena dissimulato da una vernice di monoteismo; Venere, appunto, sarebbe l'astro che presiede alla *lex Mahumeti* (cfr. GUILLELMUS DE ALVERNIA, *De fide et legibus*, in ID., *Opera Omnia*, 1-2, ex typographia F. Hotot, Aureliae 1674, rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1963, cap. 20, vol. I, ff. 54b-57a; ROGERIUS BACON, *Moralis philosophia*, pp. 193-94). È facile vedere come, attraverso Venere, paganesimo ed immoralità si ricongiungano. Ma l'accento alla prostituzione legalizzata dei giovinetti, caratteristica dell'ordinamento delle città orientali, marchio storico del paganesimo e prerogativa attuale dell'Islam, sembra essere una originalità di Alberto, e non solo perché il tutto viene ricavato dalla *Politica* aristotelica. Infatti, nel panorama degli scrittori medievali che si sono occupati delle "depravazioni" dell'Islam non manca chi, come Guglielmo di Adam, non si è

Questa non è evidentemente l'unica chiave di lettura per il commento e anche all'interno di questa linea interpretativa diversi aspetti meriterebbero approfondimenti ulteriori. Ma, senza in niente pregiudicare i contributi di Alberto sui singoli punti, credo che una lettura del genere serva a cogliere il tono generale dell'opera. I successori del domenicano di Colonia saranno, nel commentare la *Politica*, molto più prudenti¹²⁵: se non avranno strumenti migliori per rivivere lo spirito della grecità, se ne renderanno almeno conto e metteranno tra parentesi tutto quello che giudicheranno non strettamente necessario a cogliere il succo filosofico (e quindi a-temporale) del testo. La ricchezza, oro ed orpello, profusa a piene mani da Alberto nelle sue molte pagine rimane però come il documento affascinante di un modo di lavorare e come testimonianza quasi commovente di un desiderio di conoscere tutto il conoscibile, magari inventandoselo. La condanna agostiniana della *vana curiositas* è ormai veramente lontana.

limitato ad accenni generici all'omosessualità, ma ha specificamente parlato di un mercato di ragazzi nell'Egitto dei mamelucchi; ma il *De modo Sarracenos extirpandi* è certo posteriore al commento di Alberto. Quando poi leggiamo nella *Descriptio Terrae Sanctae* di Burcardo da Monte Sion che i saraceni «loco lupanarium plerumque in urbibus constituunt effebias» (*Burcardi Veridica Terre Sancte Regionumque finitimarum ac in eis mirabilium descriptio*, Venetiis 1519, pars 2, cap. 2, par. 3; ora in BURCHARDUS DE MONTE SION, *Descriptio Terrae Sanctae*, J.R. Bartlett [ed.], Oxford University Press, Oxford 2019) c'è da pensare ad una dipendenza da Alberto, piuttosto che ad una diretta osservazione *in loco*. Sul fenomeno per cui i viaggiatori dell'Europa latina medievale hanno il più delle volte trovato nelle terre dell'Islam non quello che c'era, ma quello che “doveva” esserci secondo teorici e polemisti, e più in generale sulle chiusure della cristianità medievale nei confronti del mondo musulmano, vedi ora i due importanti lavori di N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, The University Press, Edinburgh 1962; ID., *The Arabs and Mediaeval Europe*, Longman, London-Librairie du Liban, Beirut 1975 (Arab background series).

125. Ciò non toglie che il commento di Alberto non continui ad essere utilizzato. Riferimenti espliciti si hanno, per esempio, nelle questioni di Buridano, mentre Becchi ed Acciaiovi vi attingono senza esplicitamente confessarlo.



Servi, rustici, barbari

Interpretazioni medievali della *Politica* aristotelica

La teoria del φύσει δοῦλος non cessa di suscitare discussioni tra gli interpreti moderni. Tra le varie linee ermeneutiche sembra ora perdere progressivamente terreno quella che faceva di Aristotele l'ideologo della schiavitù "reale", cioè di un dato economico e giuridico che, visto come caratterizzante sia le strutture portanti sia la vita quotidiana di un'intera società, sarebbe stato dal filosofo sussunto nella sfera della teoria e giustificato in base ad una sua presunta intrinseca e naturale razionalità. Non sempre, nelle sue varie sfumature, questa interpretazione ha comportato un automatico giudizio di condanna. Accanto a chi, come Henri Wallon, ha accusato Aristotele di aver filosoficamente costruito «une facile hypothèse d'un esclavage imaginaire» per poter senza scrupoli fondare il suo Stato sulla schiavitù di fatto, c'è anche chi ha richiamato con rimpianto l'ideale di una «aristocracy of cultured leisure» resa appunto possibile dal lavoro della massa naturalmente incapace di raggiungerlo¹. Al limite, teorizzando la situazione del suo tempo, Aristotele avrebbe colto una verità universale, che

1. H. WALLON, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, 1-3, Imprimerie Royale, Paris 1847 (seconda edizione Librairie Hachette, Paris 1879), vol. I, p. 385. Cfr. più recentemente R. SCHLAIFER, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology» 47 (1936), pp. 165-204: 199: «His only real concern is to justify the existence in his ideal State of the class of slaves necessary far its proper functioning». Per Aristotele teorizzatore di un "genuino sistema patriarcale" lontano dalle deformazioni dell'industrialismo moderno e capace di assicurare l'ideale di una vita umana insieme culturalmente sviluppata e fondata sui ritmi naturali, cfr. J.S. MARSHALL, *Aristotle and the Agrarians*, «The Review of Politics» 9 (1947), pp. 350-361.

nonostante tutto rimarranno sempre classi di uomini fatti per le «menial activities», incapaci di affrancarsi dalla servitù del lavoro e di vivere la pienezza della vita intellettuale e politica². Del resto, rimpianto e condanna a parte, questo tipo di interpretazione appariva come la più immediatamente plausibile perché a prima vista la più semplice ed evidente. Non parla forse Aristotele dello schiavo per natura come di *res possessa* (χρῆσα) del padrone (aspetto giuridico), come di *instrumentum animatum* (ὄργανον ἐμψυχον) (aspetto economico)? Non è mancato, per altro, chi si è preso il compito di rendere meno univoco il quadro, ricordando tutti quei brani, sia della *Politica* che dell'*Ethica Nicomachea*, in cui lo Stagiritica sembra concedere allo schiavo per natura un fondo comune di umanità, una certa partecipazione alle virtù, addirittura la possibilità di accedere in qualche modo ad un rapporto di amicizia con il padrone. Aristotele, in questo caso, esprimerebbe ancora (sia pure in maniera contraddittoria) un fenomeno del suo tempo, ma questa volta un fenomeno “progressivo”: l'esistenza, accanto e contro la concezione di uno Stato-società gerarchicamente ordinato e repressivo (Platone) di un cosmopolitismo ateniese umanistico e *liberal*³. Ma non tanto spiegazioni che attribuiscono ad un non risolto rapporto con Platone i caratteri “duri” della teoria aristotelica, bensì altri e più sofisticati approcci hanno poi cominciato a battere in breccia l'immagine dello Stagiritica filosofo della concreta istituzione schiavitù, fino addirittura a presentarci il suo naturalismo come fattore di rottura e non di giustificazione, di condanna e non di legittimazione⁴. Tanto per cominciare la qualifica di *instrumentum animatum* non sembra convenire ai soli schiavi, ma a qualsiasi ὑπηρέτης

2. Cfr. C. O'NEIL, *Aristotle's Natural Slave reexamined*, «The New Scholasticism» 27 (1953), pp. 247-279.

3. L.H. RIFKIN, *Aristotle on Equality: A Criticism of J. Carlyle's Theory*, «Journal of the History of Ideas» 14 (1953), pp. 276-284.

4. Cfr. soprattutto V. GOLDSCHMIDT, *La teoria aristotelica della schiavitù ed il suo metodo*, in *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collegas aangeboden aan E. de Strycker*, De nederlandse boekhandel, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 147-163, trad. it. L. Sichirollò, *La teoria aristotelica della schiavitù ed il suo metodo*, in L. SICHIROLLO (a cura di), *Schiavitù antica e moderna*, Guida, Napoli 1979, pp. 183-203.

(per es., il timoniere di *Politica*, I, 1253b29⁵); se nell'espressione si vuol vedere una valutazione negativa, essa va semmai collegata all'atteggiamento di Aristotele nei confronti del lavoro manuale in generale, ma il βάνανσος non può essere *tout court* identificato con lo schiavo per natura. Di più, quella di ὄργανον ἔμψυχον non è la definizione completa dello schiavo per natura: deve intervenire una *differentia specifica* che lo individua proprio nei confronti dei produttori. Lo schiavo è υπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν, non πρὸς τὴν ποιήσιν (*Politica*, I, 1254a8). Non la produzione di cose, ma la pienezza di vita del padrone è il fine dello schiavo descritto da Aristotele. Per questo sarà anche vero, come ha scritto Silvia Campepe, che nel IV secolo a. C. il δοῦλος è il perno della produzione, ha un ruolo portante all'interno della organizzazione economico-sociale, ma non sono gli schiavi degli *ergasteria* o delle miniere l'eventuale referente di Aristotele; semmai dovessimo identificarne uno dovremmo rivolgerci a quel nucleo di schiavi ben conosciuti anche nell'antico Oriente che sono addetti ai servizi⁶; non per nulla gli esempi "favolosi" di automazione di *Politica*, I, 1253b35 ss. sono relativi ad un'assemblea di dei e non ad una fucina o ad un opificio, e quelli usati dai poeti della commedia antica riguardano non martelli, magli o zappe, ma utensili da cucina (e anche *la scientia servilis* insegnata a Siracusa di *Politica*, I, 1255b22-27 riguardava l'«ars pulmentaria, et alia talia genera ministratonis»⁷). Questi elemen-

5. Cfr. O. GIGON, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, in R. STARK et alii, *La "Politique" d'Aristote: sept exposés et discussions* (Vandoeuvres-Genève, 31 août-5 septembre 1964), Hardt, Genève 1965, pp. 245-283.

6. Cfr. S. CAMPEPE, *Polis ed economia in Aristotele*, in D. LANZA-M. VEGETTI (a cura di), *Aristotele e la crisi della politica*, Liguori, Napoli 1977 (Forma materiali e ideologie del mondo antico, 2), pp. 13-60: 21. Sui limiti di una lettura "classista" del rapporto liberi-schiavi che identifichi *in toto* il lavoro degli schiavi con il lavoro produttivo e sottovaluti la presenza degli schiavi domestici e degli schiavi pubblici, vedi le osservazioni di G.M. CAZZANIGA, *Stratificazione sociale, rapporti di dipendenza e forme sociali nel mondo antico*, in SICHIROLLO (a cura di), *Schiavitù antica e moderna*, pp. 139-158. Per la relazione aristotelica tra lo schiavo e la vita del padrone, cfr. H. KLEES, *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in Klassischen Zeit*, F. Steiner, Wiesbaden 1975, pp. 188-189.

7. ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, I, cap. 7, p. 26,6 (1255b).

ti sono stati colti (magari anche accentuati) da esegeti medievali come Tommaso ed Egidio Romano:

Sicut ceterae artes [...] habent sua organa per quae perficiunt actiones suas, sic et gubernatio domus requirit sua organa per quae opera sua complere possit. Volens ergo tradere notitiam de arte fabрили, oportet ipsum determinare de martello et incude et aliis instrumentis fabrilibus, et spectat ad fabrum talia instrumenta cognoscere [...] Quare volens tradere notitiam de arte gubernationis domus debet determinare de aedificiis, possessionibus et numismatibus, quia talia sunt organa huius artis [...]: habet enim ars gubernationis domus propria [...] instrumenta. Differunt tamen haec ab illis secundum Philosophum I *Politicorum*, quia organa gubernationis sunt activa, organa vero mechanicorum sunt factiva⁸.

Si tripodes et mensae regum et principum [...] tales essent quales erant tripodes in quodam templo de quibus quidam poetae fabulose dicebant quod spontanee se ingerebant divinis obsequiis, et si omnia organa domus essent qualis erat statua Daedali de qua fabulose Philosophus recitat in *Politicis*, quod per se implebat opus debitum: nulla indigentia esset servorum, sed mensae seipsas pararent et, ut esset oportunitas, ostia se aperirent et clauderent⁹.

Ministeriorum differentia attendatur secundum duo: scilicet secundum dignitatem et necessitatem: quaedam enim sunt honorabiliora, tamen minus necessaria, sicut ministerium de delicatis cibariis praeparandis: quaedam autem sunt ministeria magis necessaria, sed minus honorabilia, sicut ministerium de pane faciendo¹⁰.

Se il servo è tale in relazione alla vita del padrone, allora coerentemente il *ministerium* prestato è quello degli *ostiarrii*, dei *coqui*, all'occasione degli *histriones*¹¹. Insomma se volessimo indebitamen-

8. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, II, pars 3, cap. 1, f. 207a.

9. *Ibidem*, II, pars 3, cap. 2, f. 208b.

10. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, I, 5, n. 92, p. A 95,20-26.

11. Cfr. NICOLAUS DE WAUDEMONT, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, IV, q. 9, f. 56ra (*Utrum in politia bene recta licitum sit servos otiosos nutrire*): «Et

te utilizzare categorie moderne dovremmo parlare di lavoratori improduttivi («tales non sunt otiosi omnino, immo aliquid operantur, licet non sint multum utiles»¹²).

Ma in alcune interpretazioni recenti non sono singoli punti, bensì le coordinate generali ad essere ribaltate. Nel suo discorso su schiavi e padroni Aristotele non avrebbe avuto di mira una trascrizione naturalistica dei dati reali, ma l'analisi di un rapporto considerato ad un alto grado di astrazione. Non per nulla, si è fatto notare, nel caso della ricerca sulla schiavitù per natura il metodo aristotelico abituale è invertito e si parte dall'essenza per raggiungere l'esistenza. Anzi, addirittura, la trattazione naturalistica e non giuridica di questo rapporto condurrebbe a tutt'altro che all'assolutizzazione dell'esistente; Aristotele, cioè, legittimerebbe sì teoricamente il privilegio degli εὐγενεῖς sui δυσγενεῖς, ma suggerendo contemporaneamente che non sempre la legalità umana è espressione perfetta di quella naturale: molti di coloro che sono schiavi potrebbero (e dovrebbero) esser, secondo natura, padroni e molti padroni schiavi¹³. In questa prospettiva, sarebbe stata la tradizione medievale ad irrigidire la trattazione aristotelica vedendo là dove lo Stagirita additava un problema, un insieme di certezze fondate su basi assolute: insomma, non Aristotele sarebbe stato il filosofo pagano della disegualianza che i dottori scolastici interpretano *in bonam partem* alla luce del Vangelo¹⁴, ma i medievali sarebbero i responsabili di una giustificazione della schiavitù che nello Stagirita non c'è. In effetti il tema del corpo dello schiavo, della sua struttura particolare, segno ed insieme causa di inferiorità intellettuale e morale, sarà preso dai commentatori medievali molto sul serio; sviluppato e coordinato con altre dottrine aristoteliche o pseudo-aristoteliche, occuperà un posto assai più vasto che quello riservatogli dal primo libro della *Politica*. Per altro si potrebbe qui notare

arguitur quod sic: nam si sic, sequeretur quod in politia bene recta non deberent histriones et tales huiusmodi sustinere».

12. *Ibidem*.

13. Cfr. GOLDSCHMIDT, *La teoria aristotelica della schiavitù ed il suo metodo*, pp. 198-202.

14. Vedi su questo il vecchio, ma ancora utile lavoro di S. TALAMO, *La schiavitù secondo Aristotele e i Dottori scolastici*, Dalla tipografia della Pace, Roma 1882.

che il contrasto rilevato nei testi aristotelici tra ordine naturale e situazione di fatto si riduce di molto quando si riflette che la natura “vuole” produrre padroni e schiavi come tipi biologicamente differenziati (ed è abbastanza ovvio che dietro i σώματα ισχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσις c'è, dal nostro punto di vista, molto νόμος e poca φύσις). È vero che essa non riesce sempre nell'intento, ma questo non basta, mi sembra, a fare dello Stagirita un filosofo che impugna il concetto di “natura” come una bandiera sovvertitrice del mondo delle istituzioni; i medievali sono certo convinti, a volte, che giudicare della bellezza dell'anima non è poi così difficile come sembra da *Politica*, I, 1254b38-39 (infatti «ut dicitur primo *Physiognomiae* Aristotelis, animae insequuntur corpora»), ma non tradiranno del tutto lo spirito del loro maestro se cercheranno di approfondire e di cogliere meglio questa intenzione della natura ricorrendo alla *physiognomia* o alla teoria dei climi, ben consci che nelle produzioni naturali ci si deve accontentare dell'«ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ»:

Hi qui in physiognomicis sunt periti, omnium eorum quae dicunt unum solum ponunt fundamentum, scilicet quod homo illius animae accipit operationem cuius in uno vel in pluribus membris accipit: figuram, quia, sicut dicit Averroes super II *De anima*: diversitas quae in figuris corporis est, est ex diversitate quae est in animae potentiis, et ideo in membro quod deviat a figura humana habere illi membro non potest anima perfectam operationem. Propter quod dicit Physiognomus quod monstrum in corpore, monstrum est anima¹⁵.

Ma, se si riflette bene, rispetto ad Aristotele i commentatori medievali si trovano poi in una situazione del tutto particolare. Comunque infatti si voglia giudicare la posizione dello Stagirita sul problema della schiavitù naturale, comunque si interpreti la definizione che ne vien data, difficilmente si potrà sostenere, mi

15. ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, I, tr. 7, cap. 2, pp. 107b-108a. Nicolas de Vaudémont, che in proposito è più cauto, citerà proprio Alberto come sostenitore di un rapporto stretto tra aspetto fisico e qualità morali. Cfr. NICOLAUS DE WAUDEMONTE, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, I, q. 8, f. 11ra: «Utrum cuicumque natura dat animam nobilem det ei nobile corpus et e contra [...] Arguitur auctoritate Alberti dicentis quod monstrum in corpore est monstrum in anima».

sembra, che la classe degli schiavi per natura sia una classe vuota. Di più: ammettiamo per assurdo che essa sia composta “violentemente” solo da individui che per natura dovrebbero comandare, come l’Elena di Teodetti (*Politica*, I, 1255a35-38) e che tutti coloro che dovrebbero servire (e contro i quali «natura est iustum bellum») continuino a vivere liberi; anche in questo caso in cui l’essenza non si realizzerebbe in nessun esistente rimarrebbe pur sempre un referente oggettivo e cioè la presenza effettiva di schiavi nella vita di ogni giorno. La definizione di “schiavo per natura” non può riempirsi altro che delle caratteristiche della istituzione reale; un presupposto di cui non c’è neppure bisogno di parlare tanto essa è a portata dell’esperienza comune¹⁶. La naturalità della schiavitù, insomma, al di là degli scarti più o meno grandi tra intenzione della natura e dato empirico non potrà che consacrare, se non il contenuto, la forma giuridica e quotidiana di questa istituzione.

Ora, per gli esegeti medievali le difficoltà sorgono proprio a questo livello. Accettata la legittimità della *servitus naturalis*, superato attraverso soluzioni più o meno coerenti il contrasto con la tradizione stoico-patristica di una *servitus* puramente legale e di una *libertas* primigenia e naturale («in prima aetate nullus erat servus a natura [...] patet [...] per omnes morales»¹⁷) rimane aperto il problema di dare a questo concetto un referente empirico. Certo, rispondendo al dubbio: «qui sunt illi qui sunt dicendi servi a natura?» si continuerà a parafrasare Aristotele dicendo che «quidam sunt habiles et ydonei ad opera grossa et inepti ad opera animae [...] et tales sunt servi a natura» mentre «alii sunt qui sunt omnino inepti ad grossa opera et habiles ad iudicandum et consulendum» e questi sono per natura *domini*¹⁸, ma dietro la continua ripetizione che sono servi coloro che «carent prudentia et intellectu» sembra quasi di cogliere una segreta

16. Cfr. M.M. MACTOUX, *Le champ sémantique de “doulos” chez les orateurs attiques*, in M. CAPOZZA (a cura di), *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico (Atti del colloquio internazionale. Bressanone, 25-27 novembre 1976)*, L’erma di Bretschneider, Roma 1979, pp. 35-97.

17. NICOLAUS DE WAUDEMONTE, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, I, q. 6, f. 8ra (*Utrum aliquis sit servus a natura*).

18. *Ibidem*, f. 9ra.

insoddisfazione: a quale dei rapporti reali può essere avvicinata la *servitus naturalis* e la *naturalis dominatio*; quale delle forme conosciute di dipendenza ne realizza in qualche modo la definizione? I commentatori medievali, infatti, sanno ben distinguere tra le varie forme di *servitus*: «possumus dicere quattuor esse maneries ministrorum. Nam aliqui sunt tales naturaliter, aliqui vero ex lege, aliqui ex conducto, aliqui quidem ex virtute et dilectione», scrive Egidio Romano¹⁹; e Buridano sarà ancora più dettagliato: «notandum quod servi dicuntur sex modis: alii per naturam, alii per suam benivolentiam, alii propter indigentiam, alii propter malitiam, alii per solam dominationem aut violentiam»²⁰. Come si vede il servo “scoperto” nelle pagine della *Politica* aristotelica si affianca, rimanendone ben distinto, ai servi reali ben identificabili di cui si ha concreta esperienza:

Oportuit autem dare ministrationem conductam et dilectivam, praeter ministrationem naturalem et secundum legem [...], quia contingit aliquando plures etiam ex nobili genere ortos toto tempore vitae suae non agere aliquod iustum bellum ut ex eo possent acquirere aliquos ancillantes et servos: ne ergo tales omnino priventur ministris ad supplendum indigentiam domesticam oportuit esse aliquos ministros conductos servientes intuitu mercedis et aliquos dilectivos virtuosos ministrantes amore boni²¹.

E bisogna dire che non di rado su questi *ministri* non mancano notazioni precise ed assai poco libresche:

Verum est tamen quod multi sunt propter indigentiam servitores qui tamen ex bonis exterioribus abundant quibus ea quae habent

19. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, II, pars 3, cap. 15, f. 228a.

20. IOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, apud Nicolaum de Pratis, Parisiis 1513, ripr. facsimile Minerva, Frankfurt am Main 1968, VIII, q. 15 f. 181vb (*Utrum amicitia locum habeat inter principantem et servum*). Vedi anche NICOLAUS DE WAUDEMONTE, *Quaestiones supra octo libros Politicorum Aristotelis*, I, q. 7, ff. 9rb-10vb, dove si parla, accanto al servo per natura, del «servus captus in bello», del *servus depauperatus* e del *servus locativus* («qui est servus ab electione et voluntate»).

21. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, II, pars 3, cap. 15, ff. 228a-b.

non sufficiunt. Isti enim, quamvis non sint indigentes necessario-
rum, sunt tamen indigentes superfluum [...] et tales sunt multi
volentes servire Reipublicae non propter bonum virtutis sed prop-
ter lucrum bonorum exteriorum²².

Assistiamo allora ad un fatto curioso; come si sarà già potuto notare dai testi citati i concetti di *servitium* e di *ministerium*, nella cultura e nel senso comune dei medievali che qui i professori universitari riflettono, coprono un campo di significati assai più vasto che non la δουλεία greca. In questa prospettiva sono in un certo senso servi anche «reges, principes et praelati, barones, etc.», anzi «sic [...] papa vocat seipsum servus servorum Dei»²³ e a maggior ragione esercitano un *servitium* quei funzionari che ricoprono cariche per conto di re e principi e che Egidio Romano tratta, all'interno di un medesimo universo "ministeriale", accanto agli *ostiarii*, ai *praefecti mensae*, ai *praefecti equorum*²⁴. Non per nulla, ponendosi il problema «Utrum amicitia locum habeat inter principantem et servum», Buridano scrive: «arguitur quod sic, quia rex non minus debet amare suos armigeros, suos ballivos vel propositos sibi servientes quam alios subditos qui sunt de communi plebe, immo magis; sed regis ad subditos est amicitia; ideo [...]»²⁵.

22. IOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, VIII, q. 15, f. 182ra.

23. *Ibidem*.

24. Cfr. THOLOMAEUS DE FIADONIS (LUCENSIS), *Continuatio S. Thomae De regno*, cura R. Busa, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, VII, Frommann-Holzboorg, Stuttgart Bad Cannstatt 1980, II, 10, pp. 550-570, in part. p. 552: «Habita distinctione dominii hic distinguitur de ministris secundum differentiam dominorum, et quaedam genera ministrorum ostendit omnibus dominis communia. Postea probat servitutem in quibusdam esse naturalem». Come si vede dal titolo, anche Tolomeo da Lucca inserisce nella medesima trattazione i ministri «regalis regiminis, alii sunt ministri perpetuis officiis deputati ad ministrandum regi [...] ut sunt comites, barones et milites simplices, feudatarii», i podestà italiani «omnes sunt mercenarii, sicut et domini, et ideo agunt sicut mercede conducti», i «ministrantes principi in domestica domo, sive de re militari, sive aucupii, sive venationis» e gli schiavi di guerra e per natura.

25. IOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, VIII, q. 15, f. 181vb.

Di qui una tendenza, magari non sempre chiaramente consapevole, certo assai forte, a spostare il discorso della *servitus naturalis* dal piano specifico e “privato” del rapporto servo-padrone a quello più ampio del dominio politico:

Decet reges et principes habere prudentiam quia sine ea non possunt naturaliter dominari. Nam [...] ex hoc est aliquis naturaliter servus quia deficit intellectu et nescit seipsum regere. Ex hoc autem naturaliter est dominus quia viget prudentia et intellectu et novit se et alias in debitum finem dirigere. Hanc enim veritatem non solum approbant physica dicta sed etiam confirmant singula regimina naturalia. Videmus enim naturaliter homines dominari bestiis, viros foeminis, senes pueris [...] Ubicumque igitur hoc naturaliter servit et illud naturaliter dominatur, semper principans pollet prudentia a qua deficit quod naturaliter servus existit. Ut igitur rex naturaliter dominetur oportet quod polleat prudentia et intellectu²⁶.

Come si vede, là dove Aristotele definiva il *regimen despoticum* proprio con la preoccupazione di distinguerlo dal *regimen politicum*, Egidio tende ad appiattare l'uno sull'altro; ma questo apparente allargamento del concetto di *servitus naturalis* non significa un suo potenziamento o un suo irrigidimento; la “naturalità” investe la forma più generale dei rapporti di dipendenza proprio perché la relazione particolare non è più facilmente identificabile ed in questo assume un significato insieme più largo e più debole (Egidio non si sognerebbe affatto di sostenere che i re devono trattare i loro sudditi come schiavi). Questa fagocitazione da parte di un più ampio (ma, per i commentatori, più storicamente concreto) concetto di “dipendenza” produce in qualche caso una vera e propria contraddizione interna al discorso della *servitus naturalis*:

Servi per naturam dicuntur qui propter discretionis et industriae defectum non sunt sufficientes ad principandum, immo nec ad nobiles et liberales actiones exercendum; habent enim corpora fortia quae sufficiunt ad grossas, viles et rudes operationes [...] Liberi autem dictis servis apppositi dicuntur quia a natura discretivi et pru-

26. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, I, pars 2, cap. 7, ff. 39b-40a.

dentes digni sunt regere politiam, vel in ea nobiles et prudentiales exercere actiones. Et constat quod inter tales servos et nobiles debet esse iustum et amicitia; utrique enim utrisque egent et utrique utrisque quae sua sunt libere communicant et permutant²⁷.

Non si potrebbe usare terminologia esteriormente più aristotelica (ma anche in questo testo il *principari*, il *dominari* hanno una chiara valenza politica) per arrivare a risultati aristotelicamente meno ortodossi (i servi per natura «libere communicant quae sua sunt»).

Allo stesso modo interessante è il ricorso, nell'interpretare la *Politica*, a concetti derivati da una tradizione niente affatto aristotelica:

Homo a libertate vel servitute intellectus dicitur simpliciter servus aut liber; ergo solus homo virtuosus est vere liber et malus est servus [...] Haec autem notavi ut appareat quod ad quaestionem propositam (scil. «Utrum amicitia locum habeat inter principantem et servum») non respondet sufficienter nisi qui de isto modo dominorum et servorum respondet, scilicet bonorum et malorum [...] Scias tamen quod isto modo dominus et servus non dicuntur correlarie adinvicem [...] sed talis dominus sui ipsius et omnis fortunae dominus est, talis autem servus corpori suo servit et fortunae [...] Et illo modo dicit Aristoteles I *Politicorum* quod virtus et militia determinant servum et liberum, nobiles et ignobiles²⁸.

L'utilizzazione di categorie stoico-patristiche per individuare, accanto alle *servitutes* giuridicamente ed empiricamente date (ma diversa da esse) una servitù assoluta e concettualmente fondata, identificarla almeno in parte con quel che si teorizza nella *Politica* è la migliore spia delle difficoltà incontrate dai medievali nel collegare il concetto aristotelico ai dati della propria esperienza. Semmai, per un significativo spostamento di accento, alcune caratteristiche socialmente più concrete vengono riferite al «servus captus in bello» o comunque a chi è asservito contro giustizia: «servi autem per violentiam dicuntur viri boni qui digni essent principari, aut alii qui

27. IOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, VIII, q. 15, ff. 181 vb-182ra.

28. *Ibidem*, f. 182r a-b.

per tyrannos captivantur aut eis servire coguntur aut in corpore aut in bonis et statim certum est quod inter tales dominos et servos in quantum sunt tales nulla est amicitia»²⁹.

Sono questi i servi «quod nihil habent quod sit suum», i servi che non possiedono neppure «ipsum suum corpus», quelli di cui il padrone può usare «sicut artifex instrumento suo [...] vel sicut equo vel asino»: la loro condizione è ben descritta dal fatto che «quotidie dominus communicat servo cibum et potum, servus autem communicat seipsum domino serviendo eum»³⁰. Ci sembra qui di sentire un'eco della schiavitù antica, di quella stessa che Aristotele aveva davanti agli occhi; ma, appunto, non di natura si tratta, ma di violenza, ed il padrone, coerentemente, si confonde con il *tyrannus* della vita politica:

Apparet tamen si aliqui talium nobilium non sint domini villarum vel terrarum, sicut in multis contingit, quod ipsi, nisi bene morigerati fuerint, fiunt despectivi, superbientes in sua paupertate, et ne mendicent fiunt raptores et valde mali, confidentes in potentia amicorum; saevissima enim iniustitia habens arma, ut dicitur I *Politicorum*; et tales nec alias amant, nec ab eis amantur. Alii autem, qui scilicet fiunt domini terrarum, si non sint virtuosus, fiunt omnino tyranni, cogentes alias iniuste servire, eorum bona ad possibile consumentes et rapientes³¹.

Dunque il «vigere prudentia et intellectu» ed il «non posse sibi ipsi providere» che aristotelicamente identificano i due termini della relazione “servile”, quando non vengono tradotti moralisticamente (ed allora siamo veramente fuori della realtà, perché «servi secundum malitiam sunt omnes mali, quamvis sint reges vel prelati»), coincidono con i *principiantes* ed i *subiecti* in senso lato, si applicano ai rapporti di dipendenza in generale. In senso stretto «esse impotens ad opera rationis», «deficere ratione» e «non posse auxiliari per consilium» non possono riferirsi che alle rare eccezioni dei *defectus naturae*, delle *monstruositates*.

29. *Ibidem*.

30. *Ibidem*, f. 182va.

31. *Ibidem*, f. 182rb.

Non bisogna però pensare che mancassero del tutto nella *Politica* aristotelica parametri e suggestioni che potevano indurre ad identificare con i servi per natura concrete categorie della società medievale. Il tema della superiorità intellettuale del *dominus* si presta infatti ad essere tradotto nella superiorità delle attività intellettuali e “civili” su quelle produttive e meccaniche: liberali le prime, servili le seconde:

Cives non sunt nisi liberi, corrupti autem servilibus, liberi non sunt [...] Et ratio est, quia sola studia utriusque virtutis, intellectivae scilicet et politicae, libera sunt secundum diffinitionem quam dat Aristoteles in primo *Metaphysicorum*, quod “liber est qui sui causa est”. Unde quod volumus propter aliud, hoc quidem utile est, sed non liberum³².

Esistono dunque nella *politia* attività necessarie che, proprio per la loro necessità e subordinazione alle altre, non sono libere: *opera servilia*. Perché allora non vedere dei servi in coloro che vi accudiscono? Tanto più che anche per la loro attività l’impiego esclusivo del corpo è la nota distintiva, tale da distinguerli biologicamente, per la conformazione delle membra, da coloro che invece sono *apti mente*:

Dicit enim [Aristoteles], quod si quis respiciat corpora servorum, liberorum et dominorum, statim in ipso conspectu physiognomiae regulas attendendo considerabit, quod quidem ipsa *natura vult* et intendit *differentia corpora servorum* et dominorum; facit enim corpora servorum *fortia ad necessarium usum* in corporalibus exercitandum, corpora vero liberorum facit *recta, mollia et inutilia ad tales operationes corporales, sed utilia ad civilem vitam*. Aequalitas enim corporis et bona complexio signa sunt animi bene dispositi et ad sapientiam ordinati [...] Et hujus dicti sumenda est ratio ex naturalibus, ubi probatum est quod semen formans est patris, et nisi occasionem patitur, formabit ad similitudinem patris [...] Ita fit quod fullones qui continue in opere suo magnum motum habent in cruribus, ex calore qui ex motu excitatur, attrahitur nutrimen-

32. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 7, lett. f, p. 679.

tum ad crura et ingrossantur valde et in generatione, cum decisio seminis fiat ab omnibus partibus corporis, hac de causa crura efficiuntur grossiora et fortiora in natis. Ex simili autem causa et fabri habent grossa brachia et filii eorum³³.

Come si vede, ad Alberto che sta commentando il brano aristotelico sui segni esterni che individuano il servo per natura viene spontaneo sotto la penna il riferimento ad alcune categorie di *artifices*: essi di fatto possiedono i «*corpora fortia ad necessarium usum*» di cui parla *Politica*, I, 1254b28-29.

Non pochi altri testi della *Politica* potevano spingere all'identificazione tra *artifices* e servi per natura; tra i più significativi, il brano del terzo libro in cui Aristotele collega la distinzione dei vari tipi di servi alle varie opere "servili", collocando tra queste le opere di manovalanza (*Politica*, III, 1277a37-b7) e che Tommaso così parafrasa:

Sunt autem diversae species servorum secundum diversas operationes ministrantium: inter quos unam partem tenent illi qui manibus operantur, sicut calcifices, coquinarii, et similes. Isti autem vivunt de operibus manuum, sicut ex nomine eorum significatur: et inter tales computantur banausus artifex, idest qui opere suae artis maculant corpus [...] Operationes horum artificum non sunt principativae, sed magis serviles³⁴.

Per quanto poi concerne *Politica*, I, 1260a36-b2, il testo addirittura differenzia *servi* ed *artifices* solo per porre i secondi ad un livello inferiore ai primi, negando loro perfino la partecipazione a quelle *virtutes diminutae* che i servi possono acquisire dal loro rapporto di vita con i padroni. Come commenta con evidente approvazione Pietro d'Alvernia:

Principium artificialium est ars existens in artifice, et artis principium est ratio secundum quod concepta est, et non electio uel uoluntas secundum quod huiusmodi [...] et ideo ad opus artis non exigitur per se aliquid pertinens ad uoluntatem, et ita

33. *Ibidem*, I, cap. 3, lett. i, pp. 28-29.

34. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, III, lectio 3, n. 273, p. A195,14-22.

non oportet quod habeat uirtutes morales per quas uoluntas ordinetur [...] sed per accidens requiruntur uirtutes, scilicet in quantum ad usum artis [...] Sed hoc non est in quantum artifex, sed in quantum deputatur ad seruiendum, et hoc est quod dicit Philosophus, quod in tantum immittitur uirtutis quantum et seruitutis³⁵.

E qui bisogna notare un fatto: nessuno degli spunti contro gli *artifices* che i nostri commentatori incontrano nei libri della *Politica* viene passato sotto silenzio. Semmai, oltre ad approvare, si tende a sottolineare e ad ampliare. Così Alberto approva entusiasticamente la legge tebana che escludeva dalle magistrature chi non si fosse astenuto per un certo periodo di tempo da attività illiberali con un inciso assai significativo («quia turpe reputabant quod aliquis hodie ungeret corrigiam, et cras esset princeps») ed accomuna nella stessa condanna *mercenarii* e *negotiatores*:

Concludit [Aristoteles] solutionem, dicens quod ad optimam politiam quae secundum felicitatem est et virtutem, non oportet quaerere banausam vitam, id est, mercenariorum de vilibus mercibus, neque forensem, emptioni scilicet et venditioni occupatam, quia sicut dicitur Eccles. 26, 28: *Difficile negotiator exuitur a negligentia*. Et ideo est decretum etiam Chrysostomi *De vita et honestate clericorum*: “Qui negotiator est, ab Ecclesia expellatur: quia scriptum est in Psalmo: *Quoniam non cognovi negotiationem*”³⁶.

35. PETRUS DE ALVERNIA, *Quaestiones super I-III Politicorum*, (*Reportatio B*), M. Toste (ed.), di prossima uscita per Leuven University Press, Leuven, I, q. 29 (ms. Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, f. 63va). L'edizione di Marco Toste comprende il testo di tale *reportatio* (contenuta nel ms. Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, ff. 60ra-68rb) e delle *Quaestiones* di Pietro ai libri I-VII (trattate dai manoscritti Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089, ff. 274ra-319ra e, in parte, dai manoscritti Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, ff. 68rb-79vb e Frankfurt am Main, Universitätsbibliothek, Praed. 51, ff. 172ra-179rb). Sulle caratteristiche della redazione contenuta in questo manoscritto si rimanda all'edizione di Toste.

36. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VI, cap. 5, lett. k, p. 600a; *Ibidem*, VII, cap. 7, lett. a, p. 676b.

Il brano di *Politica*, VI, 1318b6 ss. in cui Aristotele presenta come migliore delle altre quella democrazia che è formata essenzialmente da agricoltori, scatena più una polemica contro gli *artifices* ed i *mercenarii* che coinvolge tutta la vita cittadina verso cui questi intellettuali, pur giustamente presentati come legati allo sviluppo delle strutture urbane, non si dimostrano per niente teneri:

Illa multitudo que immediatius ordinatur in finem est melior in quantum huiusmodi, quia est propinquior optimo; talis autem est agricultua, que ordinatur ad acquisitionem illorum ex quibus immediatius sustentatur natura, scilicet ad terre nascentia, que sunt alimentum communis, alia autem multitudo ordinatur ad sustentamentum nature mediate, ut mercenaria uel forensis, scilicet per pecuniam; et ideo prima multitudo melior est istis [...] Item, multitudo melius disposita ad uirtutem melior est. Talis autem est agricultua respectu aliarum, quia multitudo manens in ciuitate aut studet ad astutias aut ad uilia inclinatur magis quam ista, sicut sunt mercenarii et bannausi. Et tales iam determinati sunt ad uicia³⁷.

Perfino la *multitudo pastoralis* è superiore alla massa di *artifices* e di *mercatores* che popolano la città, che «nichil habent <facere> nisi uendere et emere» e che «non inclinatur ad uirtutes aliquas»; tale multitudo, infatti, è «a tumultibus et exterioribus turbationibus ciuitatis semota, quibus incole ciuitatis tota die infestantur»³⁸.

37. PETRUS DE ALVERNIA, *Quaestiones super I-VII Politicorum*, M. Toste (ed.), di prossima uscita per Leuven University Press, Leuven, VI, q. 2 (Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089, f. 312rb; Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, f. 76va).

38. *Ibidem*, q. 3 (Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089, f. 312vb; Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, f. 76vb). Pur introducendo qualche precisazione e qualche condizione, Nicolas de Vaudémont dirà le stesse cose quasi con le stesse parole: «loquendo simpliciter multitudo pastoralis non est melior ad politizandum quam multitudo civilis quae est in ciuitate. Probatur in casu quo multitudo in ciuitate esset virtuosior, multo melior esset ad politizandum. Secunda conclusio de intentione Philosophi quod multitudo pastoralis quantum est de ratione officii sui est melior ad politizandum quam multitudo quae est in ciuitate quantum est de ratione officii sui; quod, ut in pluribus, habet verum, probatur quia illa melior est quae magis est disposita ad vivere secundum rationem; sed multitudo

Ma queste condanne e questo disprezzo si scontrano con il fatto incontrovertibile che *artifices* e *mercenarii* sono liberi; significativo è il commento di Alberto Magno proprio a quel testo prima ricordato del primo libro della *Politica* in cui Aristotele sanziona l'inferiorità morale dell'*artifex* rispetto al servo. E per una sua migliore comprensione converrà premettere la *littera* aristotelica nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke:

Dubitabit autem utique aliquis de nunc dicto: si verum, ergo et artifices oportebit habere virtutem [...] Aut differt ab his plurimum. Servus quidem enim particeps vitae, hic tamen remotius, et tantum immittit virtutis, quantum et servitutis.

Differt ab his plurimum artifex, scilicet a servo, puero et muliere. Artifex enim liber est, servus autem non, et hoc est: *Servus quidem enim particeps*, scilicet est, *vitae*, oeconomicae scilicet cum domino: communicant enim in eodem, opere scilicet oeconomico: *hic autem*, scilicet artifex, *remotius*, liber enim est, *et*, supple, ideo, *tantum immittit virtutis*, scilicet cardinalis, *quantum et servitutis*: quia scilicet alii operantur pretio, ideo etiam ad praeceptum ejus tenentur perficere opus artis³⁹.

Come si può vedere, la differenza tra *servus* ed *artifex* non scatta, come nel testo aristotelico, riguardo al problema del possesso della virtù, ma proprio intorno al possesso discriminante della *libertas* da parte degli uni; gli altri potranno ben essere più virtuosi, ma non sono liberi:

pastoralis quantum ad hoc est hujusmodi [...] minor apparet quia multitudo quae est in civitate rixis occupatur, falsis et malis negotiis involvitur; multitudo autem pastoralis non sic» (NICOLAUS GIRARDI DE WAUDEMONTE, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, V, q. 12, f. 75va-b). Già Alberto Magno, commentando il brano in questione della *Politica* aveva sostenuto che, nel caso di una *multitudo agricolarum*, «fraudes malignantium in civitate, ibi non subvertunt simplicitatem bonorum» (ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VI, cap. 3, lett. p, p. 580).

39. ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, I, cap. 13, p. 55,8-11 (1260a); ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 9, lett. i, k, p. 81a. Sono in corsivo le parole del testo aristotelico.

Sed ostendit dissimilitudinem inter servos et artifices ibi, *Et servus quidem eorum*, id est de numero eorum *quae natura*, quia est organum animatum [...] quod ad possessionem [...] pertinet. *Corrigarius autem [...] nullus neque aliorum artificum*, supple, secundum naturam pertinet ad possessionem [...] sicut servus⁴⁰.

Allo stesso modo Tommaso commenta così *Politica*, III, 1277b17-18 («quare in aliqua quidem politia necessarium esse banausum et mercenarium cives»): «unde propter diversitatem politiarum et per consequens civium, necesse est quod in aliqua politia, scilicet in populari statu, in qua quaeritur solum libertas, mercenarii sint cives; poterunt enim ad principatum promoveri, cum sint liberi»⁴¹.

E nei fatti gli *artifices* ed i *mercenarii* cittadini non solo sono liberi, ma spesso sono anche riusciti a diventare soggetti e non oggetti del potere; le *fraudes*, le *rixae* della vita della città sono anche quelle *congregationes*, quelle *machinationes* «ad inveniendum vias et modos insurgendi contra divites aut principantes», cui Pietro d'Alvernia, accenna commentando *Politica*, VI, 1318b6 sgg., ma con gli occhi attenti più alla realtà contemporanea che al testo aristotelico. Là dove infatti Aristotele dice soltanto, della *multitudo agriculativa*, «propter quidem enim quod non multam substantiam habet, neque vacans, ut non saepe congregationes faciat» il commento amplia («quia non potest vacare ab exterioribus, non appetit facere congregationes; et ideo minus machinari potest. Solent enim in congregationibus propter mutuam collocutionem et adinvicem confidentiam machinari inveniendum vias et modos insurgendi contra divites aut principantes»). Amplia e fraintende, perché la ἐκκλησία aristotelica non può dar luogo a nessuna *machinatio*, essendo essa stessa la depositaria del potere. Se Pietro va in questa direzione è perché ha in mente la situazione molto medievale dell'ascesa dei ceti artigiani cittadini, vista nella prospettiva dei *divites* e dei *potentes*⁴². A questo punto

40. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 9, lett. i, k, p. 81.

41. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, III, lectio 4, p. A 198,23-27.

42. PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, VI, cap. 4, pp. 396-397. Sulle condanne nei confronti delle *coniurationes*, fondamento quasi costituzionale delle comunità laiche, cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Collectivités médiévales et institutions antiques*, «Miscellanea Medievalia» I (1962), pp. 239-252. La particolare avversità di Pietro d'Alvernia per le forme democratiche di governo

è abbastanza interessante vedere come nel commento di Alberto spesso magistrature greche o classi censitarie per un medievale difficilmente identificabili sui libri, vengono assimilate al mondo reale delle «confraternitates et societates artificum»⁴³; e la stessa cosa vale per riforme costituzionali o accorgimenti politici (per esempio, a Cirene Alberto riesce a rintracciare le *confirmationes per pacta*, le *confoederationes* che danno vita appunto alle corporazioni artigiane)⁴⁴. In un altro testo di Alberto, appartenente questa volta al commento all'*Ethica Nicomachea* (ma di argomento anch'esso politico), le *confoederationes*, i *pacta* degli artigiani trovano poi la loro piena legittimazione quando con un equivoco tanto curioso quanto significativo le corporazioni vengono identificate con una delle tre forme costituzionali aristoteliche: la timocrazia:

Urbanitas [...] quamdam integram sonat potestatem secundum regimen iustitiae. Hanc autem [...] in uno oportet esse sicut in divinissimo et optimo. Partes autem ejus oportet accipi secundum virtutis dignitatem. Partes autem dicimus gradus eorum qui in partem sollicitudinis et regiminis vocantur. Quia etiam exteriora bona organice ad felicitatis actum deserviunt, quamdam partem urbanitatis oportet etiam esse in his qui in exterioribus [...] deservire possunt ad optimam civium gubernationem. Et ideo tres sunt politicae species: duae quidem simpliciter species, regnum scilicet et aristocratia. Tertia autem quae a facultate pretiorum et exteriorum bonorum secundum aliquid species urbanitatis est, quam conveniens est dicere timocratiam. Hanc enim quamvis non sit urbanitas secundum ea quae essentialia sunt felicitati, tamen quia

è stata sottolineata da GRIGNASCHI, *La définition du civis dans la Scolastique*, p. 83. Grignaschi fa giustamente notare che «ce seront justement les erreurs dans l'interprétation et l'application des principes aristotéliens qui nous permettront de saisir sur le vif les idées et les principes desquels s'inspirait la société médiévale» (In., *Un Commentaire nominaliste de la Politique d'Aristote: Jean Buridan*, «Anciens Pays et Assemblées d'État: Études» 19 [1960], pp. 125-142: 125. In proposito vedi anche le osservazioni di MARTIN, *Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics*.

43. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, II, cap. 11, lett. d, pp. 197-198 e *Ibidem*, III, cap. 1, lett. e, p. 203, dove rispettivamente i pentacosiomedimni, il senato spartano, le magistrature giudiziarie cartaginesi si trasformano nelle *societates artificum*.

44. *Ibidem*, VI, cap. 4, lett. e, p. 587a (il testo aristotelico è ARISTOTELES, *Politica* VI, 1319b23 ss.).

est in his sine quibus cives ad felicitatem non reguntur, plures consueverunt eam appellare [...] urbanitatem⁴⁵.

Come sarà facile notare, il testo aristotelico (*Ethica Nicomachea*, VIII, 1160a31 ss.) viene completamente e medievalmente frainteso; là dove il filosofo presenta tre forme fondamentali di costituzione, Alberto interpreta nel senso di una unità, il *regnum*, che si articola in parti gerarchicamente ordinate e corporativamente strutturate: in questo quadro, la *aristocratia* è «in ordinatione parium in principatu, qui parium utuntur dignitate, quos vulgariter barones vocamus»; sotto la timocrazia, invece (e la traduzione di *τιμῆμα* con *pretium* invece che con *census* ha la sua parte di responsabilità in questo travisamento), si raccolgono gli «officia rei publicae necessaria ministrantia». Essa è la «ordinatio ministeriorum necessaria subministrantium, sicut est magistratus pistorum, et coquorum, et pincernarum, camerariorum, et huiusmodi»⁴⁶. L'attività degli *artifices* continua dunque ad esser classificata tra le cose *quae deserviunt organice* e che, necessarie per la felicità come realizzazione del fine proprio dell'uomo, ne sono esse stesse estremamente lontane; ma ora essa, cessando almeno sotto questo rispetto di essere puro *instrumentum* assume la dignità di una *communicatio politica*, e sia pure la meno perfetta. Tradotta in termini ciceroniani (ma non è un caso che prima della diffusione della *Politica* proprio il *De officiis* venisse considerato il testo base della *scientia civilis*) essa diventa un *officium*, l'*officium communicationis*:

Sine communicatione enim mechanicorum civile bonum non perficitur. Communicativa autem sunt, sine quorum communicatione cives beatam vitam ducere non possunt propter privationem instrumentorum beatæ vitæ subservientium, sicut est pistoria, lanificium, fabrilis tam ferraria quam lignaria, et coeterae huiusmodi artes⁴⁷.

45. ID., *Ethica*, VIII, tr. 3, cap. 2, pp. 539b-540a.

46. *Ibidem*, VIII, tr. 3, cap. 3, p. 543b. Cfr. GRIGNASCHI, *La définition du civis dans la Scolastique*, pp. 76-77.

47. *Ibidem*, I, tr. 3, cap. 1, p. 30.

Certo, questo *officium* continua a distinguersi, in quanto *mechanicum*, dall'*officium liberale exercitationis*, ma inserito nel sistema delle relazioni interne alla città, è un rapporto fra liberi:

Civis enim ad civem ordinem non habet coactivum, sed potius liberalem ex propria libertate animae procedentem et electione, secundum quod videmus in omnibus ordinibus communitatum et regnorum. Hac autem libertate civis ad civem disponitur quatuor modis: et ideo quatuor virtutibus [...] scientia civilis perficitur, scilicet legis positiva, iudicativa, exercitativa et communicativa⁴⁸.

A volte anche nei testi degli intellettuali medievali l'aria della città rende liberi.

Un altro gruppo poteva però ancora prestarsi a riempire di concreti contenuti empirici la categoria dei φύσει δοῦλος: i contadini. Come per gli artigiani, e forse più, anche per loro poteva valere quello che abbiamo chiamato il criterio del corpo; essi potevano perfettamente incarnare l'altra faccia della medaglia del principio «molles carne, apti mente»:

Agricultura inest homini a natura inchoative seu initiative, et hoc ex parte materiae sic vel sic complexionatae. Patet conclusio quia aliqui sunt sic dispositi vel ad membra grossa vel ad membra frigida quod non possunt ministrare intellectui, et tales non possunt bene mente providere secundum quod est consonum rationi, et tales sunt apti ad grossa opera. Et ob hoc dicit Philosophus primo huius quod nobilis est ille qui potest mente providere et habet membra inepta ad laborandum. Et oppositum dicit Philosophus de servo. Et quia complexio multum variat iudicium intellectus, ideo dicitur secundo *De Anima*, quod molles carne aptos mente dicimus⁴⁹.

Ecco dunque una perfetta coincidenza tra il *servus* del primo libro della *Politica* e l'*agricola*, resa tanto più possibile quanto più trovata corrispondente (almeno a prima vista) all'uso comune dei termini:

48. *Ibidem*, p. 30a.

49. NICOLAUS DE WAUDEMONTE, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, VI, q. 3, f. 88va (*Utrum agricultura sit homini naturalis*).

«utrum agricolarum multitudo sit optima. Arguitur quod non, quia que magis accedit ad seruitutem non est optima; talis est multitudo agricultiua, quia agricolas magis consueuimus dicere seruales»⁵⁰.

A differenza degli *artifices*, poi, se misurati sui parametri della *Politica* i contadini presentavano un'ulteriore caratteristica negativa: quella di essere tagliati fuori, proprio in senso strettamente fisico, da ogni *communicatio politica* «quia status agriculturae exigit quod agricolae habitent in agris et campis»⁵¹; su di loro si proietta in qualche modo l'ombra del *solitarius*, dell'*incivilis homo* che incarna il corno negativo dell'«aut bestia aut Deus» («non potens autem communicare aut nullo indigens propter per se sufficientiam nulla pars est civitatis, quare aut bestia aut Deus»⁵²). Chi sembra aver percorso coerentemente questa strada è Alberto Magno:

Civilem autem vocat [Averroes] praeparatum et dispositum ad hoc quod subjectum virtutis esse possit: et ille est qui in meritis suiipsius optime scit quantitatem. Rusticus autem sive idiota nec rationem meriti scit, nec quantitatem sui secundum meritum: et ideo ille incivilis est, nec bonus, nec malus existens: et si bonus aliquando dicatur, non a dispositione virtutis dicitur bonus, sed ab utilitate ad glebam pertinentem vel ad aliquod opus mechanicum⁵³.

Il concetto vien ripetuto nel commento a *Politica*, VII, 1328b41 ss. («neque oportet agricolas futuros esse [cives] (opus est enim vacatione et ad virtutis generationem, et ad actiones politicas)»):

50. PETRUS DE ALVERNIA, *Quaestiones super I-VII Politicorum*, VI, q. 2 (Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089, f. 312ra; Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, f. 76rb).

51. NICOLAUS DE WAUDEMONTE, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, VI, q. 3, f. 88rb.

52. ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, I, cap. 2, p. 9, 10 (1253a27-29).

53. ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, IV, tr. 2, cap. 1, p. 295a. Cfr. *Ibidem*, VIII, tr. 1, cap. 4, p. 525a: «Hoc est bonis, pravis, neutris. Neutros autem dicimus ex civitate ad virtutem non dispositos, nec vitio corruptos, quales sunt qui rura colunt et rustici vocantur».

*Neque oportet agricolas esse, supple, cives tales. Et dat rationem, ibi, Opus est enim vacatione et ad virtutis generationem et ad politicas actiones, ad quae non potest vacare agricola. Unde Averroes super II Metaphysicorum dicit, quod "rusticus neque bonus neque malus est, quia civilitate ad virtutem non est dispositus"*⁵⁴.

Come massa che non partecipa neppure della vita morale e della sua autonomia i contadini incarnano in questi testi un'altra definizione "antica" dello schiavo, quella data dal neopitagorico Brisone nei suoi *Economici*; mediata dalla tradizione araba essa riaffiora, seppur brevemente e di sfuggita, ad esprimere tutto lo iato tra città e campagna, tutto il distacco sprezzantemente oggettivo che l'intellettuale cittadino pone tra sé ed il suo ambiente, da una parte, e la vita dei *rustici*, dall'altra («*neque enim agricolam [...] sacerdotem constituendum, supple est. Et ponit rationem, ibi, A civibus enim decet honorari Deos, et non esset honestum quod agricola callosis manibus contrectaret sacra*»⁵⁵).

In questo contesto risultano particolarmente significative le riflessioni di Egidio Romano:

Videtur tamen velle Philosophus quod non solum hominis ad bestias, sed etiam hominis ad barbaros sit iustum bellum: homines enim barbari et silvestres, quia ab usu rationis deficiunt, naturaliter

54. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 7, lett. c, p. 677b; ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, VII, cap. 9, p. 276,4.

55. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VII, cap. 7, lett. g, p. 680a. Sulla definizione dello schiavo per natura secondo Brisone, cfr. KLEES, *Herren und Sklaven*, p. 139. Sulla tradizione araba del suo *Economico*, cfr. M. PLESSNER, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und seine Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Carl Winter, Heidelberg 1928 (Orient und Antike/herausgegeben von G. Bergsträsser und F. Boll, 5). La citazione di Alberto Magno crea un problema: nel commento di Averroè al libro XI (= Λ) della *Metafisica* non sono riuscito a trovare niente di analogo a quel che riporta Alberto; d'altra parte, la traduzione latina del medico di Montpellier, Armengandus Blazii, è sicuramente posteriore ad Alberto, e del resto proprio la parte dedicata agli schiavi risulta difettosa: cfr. *Ibidem*, pp. 21-29. Inoltre nessuno degli epitomatori o degli enciclopedisti arabi che si sono rifatti al testo di Brisone e che vengono trattati dal Plessner può esser stato direttamente conosciuto da Alberto. Stando così le cose rimane aperta una questione ulteriore: se l'applicazione della definizione brisoniana ai contadini sia originale di Alberto o sia già stata compiuta in ambiente arabo.

debent esse subiecti hominibus pollentibus subtilitate et prudentia. Videtur enim velle quia sapientes naturaliter debent dominari insipientibus, iustum habere bellum contra ipsos si eis nolint esse subiecti. Secundum quem modum loquendi cives, qui magis vigent prudentia et intellectu, iustum habent bellum contra rusticos si recusent subiici illis. Propter quod contra tales recusantes subiici quos dignum est esse subiectos, secundum sententiam Philosophi sic intellectam, videtur esse licita praedativa vita, ut quod licitum esset non solum hos depraedari et accipere sua, sed eos etiam accipere in praeda, ex quo recusant facere quod tenentur⁵⁶.

Con l'applicazione ai contadini, *homines silvestres*, del concetto di "guerra giusta per natura" di *Politica*, I, 1255b37-40 (e sono ben contadini reali questi, che a volte «recusant facere quae tenentur») l'identificazione dei servi naturali sembrerebbe completa. Dico sembrerebbe, perché questo ultimo passo Egidio Romano lo accenna, ma non lo fa:

verum, quia nulli est iniuria facienda, per se loquendo vita furativa vel praedativa debet illicita iudicari: debet enim quis de proprio vivere, non de usurpatione alieni». Infatti: «furativa [...] vita per se loquendo est illicita, quia hominum ad homines per se non est iustum bellum. Si enim homines aliqui contra alios iuste bellant, hoc est quasi per accidens, in quantum illi aliquo modo forefaciunt vel forefecerunt in ipsos⁵⁷.

Qui si tratta della riluttanza ad accogliere un concetto («bellum *naturaliter* iustum»), così in contrasto con tutta la tradizione precedente, secolare ed ecclesiastica (ma certo, se Aristotele avesse ragione, chi altri potrebbero essere quei *barbari et silvestres* contro cui è lecita la sottomissione forzata?). Nel caso di altri commentatori

56. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, II, pars 3, cap. 7, f. 216a-b. Interessante l'accostamento, in una comune luce negativa, di *barbari e rustici* nel *Catholicon*. IOHANNES BALBUS DE JANUA, *Summa Grammaticalis seu Catholicon*, apud Iohannes Gutenberg, Mainz 1460, riproduzione Gregg International, Westmead 1971: «Barbarus: crudelis, incultus [...] stolidus secundum Hugutionem; Papia vero incultus, vulgaris, imperitus, extraneus; a barba et rure [...] quia enim ruricolae inculti et duri, rudes et incultas solent habere barbas».

57. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, II, pars 3, cap. 7, f. 216a.

la vita dell'*agricola* riceve connotati meno negativi proprio sulla base di testi aristotelici. Abbiamo già visto in Pietro d'Alvernia ed in Nicolas de Vaudémont che la *multitudo agriculiva* vien preferita a quella cittadina degli artigiani e dei commercianti. L'aggancio è a *Politica*, VI, 1318b6 ss.: «Democratiis autem existentibus quattuor, optima quae quidem prima ordine [...] Est autem et antiquissima omnium haec. Dico autem primam sicut si quis distinguat populos, optimus enim populus qui terrae cultivus est»⁵⁸. Identificare il δῆμος γεωργικός di Aristotele con la *multitudo agriculiva* dei campi medievali è ovviamente un fraintendimento, ma un fraintendimento pressoché obbligato. Per un altrettanto comprensibile spostamento di accento i motivi della superiorità non vengono individuati in una maggior stabilità costituzionale, in una più razionale distribuzione delle magistrature, in un ambito, insomma, politico. Che questo popolo di contadini non possa nemmeno esser pensato come costituente una *polis* autonoma lo dimostra il fatto (già prima notato in altro contesto) che la moderazione nel ricorrere alle deliberazioni assembleari del testo aristotelico viene letta da Pietro d'Alvernia come minore pericolosità, rispetto alle masse cittadine, verso i detentori del potere. Il vantaggio della *multitudo agriculiva* viene piuttosto rintracciato in caratteri "moralì", collegati ad una sua funzione "naturale" che la colloca tra gli *ordines* necessari all'armonico strutturarsi della società (laddove, almeno per alcuni commentatori, artigiani e mercanti ne debordano). Tematiche già presenti nella cultura medievale trovano qui il loro punto d'incontro ed una fondazione teorica nella distinzione aristotelica tra una *ars acquisitiva* che fornisce «possessiones per se sufficientes ad bonam vitam» (e che quindi è naturale e razionale) ed un'altra per la quale «nullus videtur esse terminus divitiarum et possessionum»⁵⁹. In questa prospettiva, l'attività dei contadini «quae ordinatur ad acquisitionem illorum ex quibus immediatius sustentatur natura» cioè «ad per se sufficientiam» riacquista un suo

58. ARISTOTELES, *Politica*, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, VI, cap. 4, p. 466,5-8.

59. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 7, lett. a, pag. 47a (ARISTOTELES, *Politica* I, 1256b26 ss.).

posto legittimo. Se vivere fuori dalla città significa essere esclusi dalla *communicatio politica*, significa anche esser lontani dalle frodi e dalle bassezze di un modo di vivere fondato su di una *acquisitio infinita*: «multitudo agricolarum, quantum est de se, indeterminati sunt ad uitia uel uirtutes, et ideo facilius reducibiles ad uirtutem» mentre il vivere in città di *negotiatores* ed *artifices* serve solo a renderli «iam determinati ad uitia»⁶⁰. Se dunque i rustici costituiscono un *ordo* naturalmente necessario e moralmente dotato di virtù di “stato”, difficilmente potranno identificarsi con i servi per natura: «dicendum quod agricultiua non accedit ad seruitutem, quod patet: seruus enim est qui non solum robustus est corpore, sed et qui minus potest preuidere ratione; hoc autem minus contingit agricole quam banauso»⁶¹. Né il loro rapporto con la classe dominante potrà essere *in toto* assimilato a quello di servo-padrone teorizzato dalla *Politica*:

Expertum est quod [...] nobiles, specialiter si non fuerint morigerati consueverunt alios vacare servos seu rusticos et ignobiles; notum est etiam quod tales, ut in pluribus, domini sunt regionum, villarum et terrarum; alii autem sunt subditi eorum, et non est dubium quod inter tales dominos et subditos, sive servos, debet esse amicitia sicut inter natura servos et liberos, vel maior, quoniam ab illis non videntur differre nisi quia illi a natura sic ordinati sunt, isti vero a fortuna vel successione parentum⁶².

60. PETRUS DE ALVERNIA, *Quaestiones super I-VII Politicorum*, VI, q. 2 (Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089, f. 312rb; Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, f. 76va).

61. *Ibidem* (Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089, f. 312va; Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, f. 76va).

62. IOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, VIII, q. 15, f. 182rb. Non posso così sottoscrivere l'affermazione di M. Grignaschi (GRIGNASCHI, *Un commentaire nominaliste de la Politique d'Aristote: Jean Buridan*, pp. 137-138) per cui con una «définition exceptionnellement large de la servitude» Buridano identificherebbe con i servi per natura sia i contadini che il proletariato urbano. I testi cui si rimanda (NICOLAUS DE WAUDEMONTE, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, I, q. 6) non mi sembra dicano esattamente questo; l'allargamento del concetto di “schiavitù”, torno a ripeterlo, è piuttosto un segno della difficoltà a trovare corrispondenti reali al servo per natura. Allo stesso modo non sono d'accordo con C. Martin (MARTIN, *Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics*, p. 43) quando affer-

A questo punto il testo aristotelico stesso indicava un'ultima e più sicura strada; quella dell'equazione servi = barbari. Che essa non sia stata inventata da Aristotele è un fatto, ma che egli finisca per sottoscriverla è altrettanto certo, anche se qualche volta essa compare in un contesto dialettico-dossografico⁶³. Del resto su questo i commentatori medievali non hanno avuto dubbi.

Prima dell'impatto con la *Politica*, Isidoro di Siviglia, ma soprattutto i commentatori della Scrittura per i brani in cui compare il termine (essenzialmente Rm 1,14, 1 Cor 14,11, Col 3,11 e Sal 114 [113],1) fornivano ai medievali una definizione composita di *barbari*; da un lato li si identificava come «gens indocta et quasi sine litteris» rispetto a Giudei, Greci e Latini, dall'altro come quelli che «sunt quasi exleges»⁶⁴. La nota dominante rimaneva però quella della differenza linguistica («omnis sermo qui non intelligitur barbarus iudicatur», «barbarus siquidem nobis potest esse quilibet cuius linguam ignoramus»⁶⁵); il contesto stesso di 1 Cor 14,11 («si nesciero virtutem vocis, ero qui loquar

ma che per Alberto vale l'equazione servo per natura = servo medievale.

63. Cfr. in proposito SCHLAIFER, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, p. 198; KLEES, *Herren und Sklaven*, pp. 211-212; GIGON, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, p. 260.

64. Cfr. HAYMO HALBERTSTADTENSIS, *In Romanos*, in ID., *In divi Pauli epistulas expositio*, PL 117, 361-938B, 1, 14, 371C: «Sapientes appellat Judaeos et Graecos, a quibus omnis divina sapientia et omnis philosophia mundana exordium sumpsit, insipientes vero et barbaros, alias gentes, sicut sunt Teutones, Britones, alique qui illorum comparatione indocti et quasi sine litteris erant»; WALAFRIDUS STRABO FULDENSIS, *Epistola beati Pauli ad Romanos*, PL 114, 469-520B, 1, 14, 471C: «Barbaros dicit qui sunt quasi exleges, qui scilicet nec Hebraei, nec Graeci, nec Latini sunt».

65. SEDULIUS SCOTUS, *In Epistolam ad Corinthios I*, in ID., *Collectanea in omnes beati Pauli epistulas*, 1-2., H.J. Frede, H. Stajnek (edd.), Herder, Freiburg 1996-1997 (Vetus latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 31-32), 1, 14, 10, vol. II, p. 435: «Omnis enim sermo qui non intelligitur, barbarus iudicatur»; HAYMO HALBERTSTADTENSIS, *In Colossenses*, in ID., *In divi Pauli epistulas expositio*, PL 117, 361-938B, 3, 11,761A: «Barbarus siquidem nobis potest esse quilibet cuius linguam ignoramus». Cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, W.M. Lindsay (ed.), 1-2, Clarendon Press, Oxford 1957, I, 32, *De barbarismo*, vol. I, p. 7: «Appellatus autem barbarismus a barbaris gentibus, dum latinae orationis integritatem nescirent».

barbarus, et qui loquitur mihi barbarus»⁶⁶) ne faceva un termine valutativamente neutro, puramente relazionale e non tale da poter fondare discriminanti etnico-morali. A questa tradizione si riferisce esplicitamente Tommaso, commentando *Politica*, I, 1252b5-9:

Dicit ergo primo, quod apud barbaros femina et servus habentur quasi eiusdem ordinis; utuntur enim feminis quasi servis. Potest autem hic esse dubium qui dicantur barbari. Dicunt enim quidam omnem hominem barbarum esse ei qui linguam eius non intelligit. Unde et Apostolus dicit: "Si nesciero virtutem vocis [...] etc."⁶⁷.

Allo stesso modo Egidio Romano: «esse enim barbarum ab aliquo, hoc est esse extraneum ab eo et non intelligi ab illo. Potest ergo quis esse barbarus huic vel illi quia non intelligitur ab hoc vel ab illo, sicut Theutonici sunt barbari Italicis et Italici Anglicis»⁶⁸.

La frequentazione del testo aristotelico avrebbe profondamente trasformato queste coordinate; per usare ancora le parole di Tommaso, se è vero che «in nomine barbari extraneum aliquid intelligitur», ora ad una *extraneitas secundum quid* si sostituiva una *extraneitas simpliciter*; il *barbarus* diventava un *extraneus humano generi* e da un difetto di comunicazione si passava ad un difetto di ragione. Così Alberto Magno:

Hoc autem ulterius probatur per eos qui legibus non utuntur et communicationibus secundum legem justitiae ordinatis: et illi sunt qui dicuntur *barbari*. Licet enim hoc nomen, *barbarus*, factitium sit, ut dicit Strabo, ab imitatione soni impositum, eo quod sermones litterate et articulate non exprimunt, sed confuse, quasi *bar bar* eloquente: tamen pro certo barbarus est, qui legibus ad ordinem communicationis non utitur: propter quod in multa peccata inci-

66. 1 COR 14,11, in *Biblia sacra iuxta Vulgata versionem*, p. 1784.

67. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, I, cap. 1, n. 22, p. A 74,5-11.

68. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, II, pars 1, cap. 15, f. 157a. Cfr. PETRUS DE ALVERNIA, *Questiones super I-III Politicorum (Reportatio B)*, I, q. 8 (Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, f. 60vb).

dunt, confundentes communicationes et corrumpentes ordinem justitiae in ipsis [...] Et *causa* hujus est, quia barbari intellectum et rationem dispositam et ordinatam prudentia et justitiae legibus [...] non habent [...] sicut servus ordinem et dispositionem faciendorum non habet in seipso, sed expectat a domino, [...] ita barbarus destitutus intellectu ordinante, secundum legem justitiae [...] ordinem expectat a Graeco sive a sapiente⁶⁹.

Così, meno prolissamente, Tommaso:

Nota quod barbari, secundum quosdam, dicuntur illi, quorum idioma discordat omnino a Latino. Alii vero dicunt quod quilibet extraneus est barbarus omni alio extraneo, quando scilicet non intelligitur ab eo [...] Sed secundum quod verius dicitur, barbari proprie dicuntur illi, qui in virtute corporis vigent, in virtute rationis deficiunt et sunt quasi extra leges et sine regimine iuris. Et huic videtur consonare Aristoteles in *Politicis* suis⁷⁰.

Ma i commentatori medievali non si limitano ad accettare e a riproporre la tesi del barbaro servo per natura. Pur senza formalmente uscire dalle categorie aristoteliche, accentuando alcuni elementi a scapito di altri, operando collegamenti con altri segmenti del *corpus aristotelicum*, analoghi sì, ma anche nati in contesti diversi, essi la trasformano dandone una trascrizione che nella *Politica* invano cercheremmo tale e quale. La distinzione tra barbari-servi e Greci-liberi si basa infatti per lo Stagirita su motivazioni essenzialmente politiche, e più precisamente sul fatto che gli stati barbarici sono irrimediabilmente contrassegnati dal

69. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 1, lett. i-k, p. 10. Il testo di Alberto presenta, ancora una volta, un problema di fonti. Lo *Strabo* di cui si parla non può essere, come si sarebbe ragionevolmente portati a credere, Walafridus Strabo, perché la sua *Glossa ordinaria* non riporta niente del genere là dove la Scrittura usa il termine *barbarus*; dobbiamo invece pensare proprio allo Strabone geografo che sostiene appunto la derivazione del termine "barbaro" da caratteristiche di linguaggio (STRABO, *Geographia*, XIV, 2, 28). Ma attraverso quale tramite un'eco di questa teoria è giunta fino ad Alberto?

70. THOMAS DE AQUINO, *Super primam epistolam B. Pauli ad Corinthios*, cura Raphaelis Cai, in THOMAS DE AQUINO, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, 1-2, Marietti, Torino 1953, cap. 14, lectio 2, n. 832, vol. I, p. 394,8-20.

regimen despoticum. La stessa confusione del rapporto uomo-donna con quello padrone-servo cui si riferisce *Politica*, I, 1252b5-9, è testimone della loro incapacità di elevarsi a relazioni che abbiano i caratteri della libertà⁷¹. Nei testi medievali, però, accanto alla pura ripetizione che i barbari «confundunt communicationes politicas» e «corrumpunt ordinem iustitiae» si introducono elementi caratterizzanti che appartengono ad un ambito antropo-etnologico. Si tratta, con più precisione, di tutta una serie di costumi “mostruosi” ed irrazionali, veramente estranei all’umanità (almeno a quella di chi commenta): «delectari crudis piscibus», «comedere hominum carnes vel proprios pueros», «de craneis hominum scyphos facere de quibus bibant»⁷². Bisogna a questo proposito dire che, a parte qualche rara notazione originale di Alberto Magno, notizie del genere non sono state certo raccolte attraverso una ricerca sul campo; la fonte è libresca, e di nuovo si tratta di Aristotele, più precisamente dei testi dell’*Ethica Nicomachea* che trattano della θηριότης (*bestialitas*). C’è però da notare che mentre Aristotele fa qui un solo accenno, tra i vari esempi di *bestialitas*, a popolazioni che vivono sulle coste del Ponto Eusino, mentre per il resto si tratta di aberrazioni individuali («immolare et comedere matrem, comedere jecur conservi»), Alberto ed Egidio mettono tutto sul conto dei barbari:

Barbaros enim dicimus qui nec lege, nec civilitate, nec alicuius disciplinae ordine disponuntur ad virtutem, quos Tullius in principio *Rhetoricae* silvestres homines vocat, more ferarum cum silvestribus feris conversantes, quales non sunt Graeci vel Latini, qui disciplinati sunt et connutriti regimine dominativo et paterno. Tales enim bestiales crudas carnes comedunt et sanguine humanum bibunt, de craneis hominum comedere et bibere delectantur, nova suppliciorum genera inveniunt quibus delectantur homines interficere.

Sunt autem bestiales operantes ea quae ipsa natura horret, si-

71. Cfr. le osservazioni di KLEES, *Herren und Sklaven*, pp. 217-218.

72. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, VII, tr. I, cap. 8, p. 483b; ID., *Politica*, III, cap. 9, lett. d, pp. 287-288.

cut sunt quidam barbari comedentes carnes humanas, bibentes humanum sanguinem. Talia enim nonnisi a bestialitate provenire possunt. Narrat autem Philosophus VII *Ethicorum* multas huiusmodi bestialitates [...] Quaedam etiam aliae gentes bestiales (ut ait) sacrificabant matres proprias et comedebant hepata hominum⁷³.

Da un'analisi dei testi risulta abbastanza evidente che l'identificazione della barbarie con una delle espressioni della *bestialitas* comporta una certa forzatura esegetica, ma che essa permette di riempire il *carere usu rationis* di contenuti concreti, di individuare per la *extraneitas ab humano genere* segni di riconoscimento incontrovertibili. Queste caratteristiche riconducevano poi, in perfetta coerenza interna, alla fondazione biologica della schiavitù naturale: la *monstruositas in corpore*, causa della *monstruositas in anima* non rimaneva più relegata ad un numero limitato di prodotti di una *natura occasionata*, ma poteva estendersi ad intere popolazioni. L'insieme di comportamenti e di abitudini "estranei" rimanda infatti ad una causa che non è culturale, ma fisica: si tratta del cielo e del clima che, determinando la *complexio* degli uomini e dei popoli, ne segnano in modo incancellabile i *mores*. Non per nulla Alberto, proprio dopo aver determinato sulla base di teorie genetiche le caratteristiche "corporee" dello schiavo, allarga la sua trattazione su scala etnica:

Similiter alia causa accipitur ex libro *De locis habitabilibus*, ubi dicitur a Ptolemaeo et aliis astronomis, quod habitantes ad Meridiem juxta aequinoctialem quibus bis est aestas in anno, astuti sunt et dolosi et corpore debiles, e contra autem, habitantes ad Aquilonem, propter frigus ibi dominans, corpora habent cum serratis carnibus et fortia, intus propter frigus circumstans calentia, et sunt feroces et fortes⁷⁴.

Certo, leggendo che «*diversitas complexionum humanarum est propter diversitatem regionum*», che «*experientiam [...] videmus*

73. ID., *Ethica*, VII, tr. I, cap. I, p. 464bis a; AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, I, pars 2, cap. 32, f. 87a-b.

74. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, I, cap. 3, lett. i, p. 29.

quod propter hoc non solum homines variantur in complexionibus humanis, immo in moribus»⁷⁵, ci troviamo davanti a principi più che vulgati in tutto un settore della cultura medievale (e basterà pensare al posto che essi occupano nel pensiero, poniamo, di Ruggero Bacone). Interessante, dal nostro punto di vista, è l'applicazione che se ne fa al problema della *servitus naturalis*, nello sforzo di sottrarlo all'incertezza ed all'imprecisione delle discipline *morales et civiles* e di ricondurlo a rigide coordinate fisiciste:

Propter eandem causam propter quam tales habitantes in talibus partibus sunt animosi et audaces, tales sunt brutales, carentes usu rationis, prudentia et ratione. Et causa est quia propter peristasim ratione frigoris circumstantis generatur multus sanguis grossus circa cor et turbulentus, et sic imagines rerum si imprimantur in organo reservativo statim removentur et difficulter imprimuntur propter grossitatem membrorum et sic intellectus in illis deficit in iudiciis suis⁷⁶.

Anche in questo caso non manca il punto di appoggio aristotelico, e più precisamente il celebre passo del settimo libro della *Politica* sulla superiorità dei Greci rispetto ai popoli settentrionali ed agli asiatici (*Politica*, VII, 1327b23 ss.); ma di nuovo un semplice accenno del testo («genus autem Graecorum sicut mediat secundum loca, ita ambobus participat»⁷⁷, cioè della forza dei settentrionali e dell'intelligenza degli asiatici) viene sviluppato inserendolo in una complessa teoria delle costellazioni e dei climi (per esempio, Pietro d'Alvernia dedica un lungo *excursus* a mettere d'accordo il testo aristotelico con il fatto che i Greci né sempre hanno dominato né tuttora dominano, partendo sì dallo schema storico dei quattro imperi, ma utilizzando coordinate astronomi-

75. NICOLAUS DE WAUDEMONTE, *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, VIII, q. 6, f. 100vb (*Utrum ex dispositione regionis bene vel male dispositae politizans habeat politizare*).

76. *Ibidem*, VIII, q. 7, f. 101rb (*Utrum illi qui mediant secundum loca sint optime politizantes*); vedi le analoghe espressioni nel commento di Pietro d'Alvernia (PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, VII, cap. 5, p. 484).

77. ARISTOTELES, *Politica*, traslatio vetus Guillelmi de Moerbeke, VII, cap. 7, p. 269,2.

che e meteorologiche)⁷⁸. Insomma, da ingredienti in sé tutti aristotelici nasce una precisa immagine di barbaro-servo per natura che del tutto aristotelica non è:

Simpliciter quidem extraneus uidetur ab humano genere, qui deficit ratione secundum quam homo dicitur: et ideo simpliciter barbari nominantur illi qui ratione intemperatam sortiuntur, ut ex ipsa dispositione regionis hebetes ut plurimum inueniantur; uel etiam propter aliquam malam consuetudinem in aliquibus terris existentem, ex qua prouenit ut homines irrationales et quasi brutales reddantur. Manifestum est autem quod ex uirtute rationis procedit quod homines rationabili iure regantur et quod in litteris exercitentur: unde barbaries conuenienter hoc signo declaratur quod homines uel non utuntur legibus, uel irrationabiliter utuntur; et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia litterarum⁷⁹.

Quidam naturaliter sunt irrationales, non quia nihil habeant rationis, sed valde modicum et circa singularia quae sensu apprehendunt, ita quod vivunt solum secundum sensum. Et tales sunt quasi secundum naturam bestiales. Quod praecipue accidit circa quosdam barbaros in finibus mundi habitantes. Ubi propter intemperiem aeris etiam corpora sunt malae dispositionis, ex qua impeditur usus rationis in eis⁸⁰.

In conclusione, quello che non era stato possibile trovare rimanendo all'interno degli *ordines* conosciuti è stato proiettato al di fuori della società e delle sue articolazioni quotidianamente sperimentate, ai confini del mondo («habitantes in finibus mundi»), magari in una semimitica *Scythia*. L'impressione, per altro, è che la classe definita dal concetto di “barbaro-schiavo”, nonostante la precisione delle sue connotazioni (cannibalismo, mancanza di *humanae litterae*, *intemperies aeris*) sia rimasta nel Medioevo vuota. È vero che Alberto Magno tende, proprio nel commento alla *Politica* ad identificare *Scythia* con *Sclavia* (magari attraverso una

78. PETRUS DE ALVERNIA, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, VII, cap. 5, pp. 484-486.

79. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, I, I, p. A 74 – A 75.

80. Id., *Sententia libri Ethicorum*, VII, lectio 5, n. 1381, p. 401, 1-9.

interpretazione del testo di Isidoro di Siviglia) e ad attribuire agli *Sclavi* dei costumi non proprio raccomandabili (come quello di uccidere i nati malformati ed i vecchi), molto vicini alle *malae consuetudines* dei barbari⁸¹; sarebbe stato veramente interessante veder realizzarsi, per vie alquanto tortuose, un perfetto parallelismo tra conclusioni filosofiche ed fenomeno reale degli *Sclavi*-schiavi. Ma nonostante che le cronache di parte tedesca, a proposito delle rivolte degli Slavi e delle campagne di imperatori e feudatari ad est dell'Elba, nelle terre dei Wilzi e dei Wagri, non abbiano lesinato nei confronti dei nemici pagani l'epiteto di *barbari*⁸², il meccanismo non è scattato. Né scatterà in un altro caso, in cui pure tutti gli ingredienti della reazione sarebbero stati presenti in maniera potenzialmente esemplare. Siamo nel primo ventennio del XV secolo, dopo la battaglia di Grünwald e la sconfitta dei cavalieri teutonici da parte di un'armata mista polacco-lituana, rafforzata da contingenti tartari; un re cristiano è ricorso, per vincere altri cristiani, all'aiuto degli *infideles*. La polemica divampa, né le Università ne rimangono immuni: Jean Falkenberg (e non lui solo) dalla parte dei cavalieri, Paulus Wladimiri, rettore dell'Università di Cracovia da quella del re di Polonia, e nel dibattito «all principles of international problems, especially of the relationship between Christian and non-Christian nations, were thoroughly

81. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, VI, cap. 5, lett. h, p. 599a; *Ibidem*, VII, cap. 2, lett. i, pp. 634b-635a; Id., *Topica*, II, tr. 2, cap. 8, pp. 327a-329b. Isidoro di Siviglia così parla della *Scythia inferior*: «prima Europae regio Scythia inferior, quae a Maeotidis paludibus incipiens, inter Danubium et Oceanum septentrionalem, usque ad Germaniam porrigitur; quae terra generaliter propter barbaras gentes quibus inhabitatur Barbaria dicitur» (ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, XIV, 4, vol. II, p. 20). Il testo è utilizzato esplicitamente da Tommaso a sostegno dell'esistenza di barbari *absolute* (THOMAS DE AQUINO, *In Pauli Epistulam primam ad Corinthios*, in Id., *Super epistolas S. Pauli lectura*, cap. 14, lectio 11, n. 832, p. 394, 10-13: «Alii [...] dicunt quod quilibet extraneus est barbarus omni alii extraneo, quando scilicet non intelligitur ab eo. Sed hoc non est verum, quia, secundum Isidorum, Barbaria est specialis natio»).

82. Cfr. J. WESTFALL THOMPSON, *Feudal Germany*, The University of Chicago press, Chicago 1928, cap. 12, *The German Church and the conversion of the Slavs of the Elbe*, pp. 387-450.

examined more than an hundred years before Francis Vitoria»⁸³. In questa atmosfera, un teologo dell'Università di Vienna, rimasto anonimo, scrive un *Tractatus utrum bella contra infideles fidelibus licitum sit movere*⁸⁴; si tratta di un sostenitore dei cavalieri teutonici, quindi la risposta al quesito è senz'altro positiva. Il nostro autore conosce ovviamente la *Politica* e la cita anche; altrettanto ovviamente al centro della trattazione c'è il concetto di *iustum bellum* e nel nostro caso quel che si cerca di dimostrare è la giustezza di una guerra preventiva di aggressione contro coloro che «numquam pacifice vivunt [...] quamdiu exsufflant sacramenta ecclesiae, blasphemant Deum, colunt idola, contemnunt monarchiam et non oboediunt imperio»⁸⁵. Quale occasione migliore per utilizzare i testi aristotelici e dei commentatori "autorizzati" sui barbari servi per natura contro cui, sempre per natura, è giusta la guerra «si nolunt sponte subiici»?

Eppure questo non avviene. Tutti gli argomenti si rifanno alla tradizione "positiva" di legisti e canonisti; se il concetto di "natura" interviene è solo per sostenere che «ita est in natura quod in essentialibus est unus princeps» e che se gli infedeli «sunt rebelles imperio», allora è segno che non vivono secondo natura⁸⁶.

La definizione del "barbaro-servo" costruita dai medievali rimane dunque stranamente inapplicata nel Medioevo, anche nelle poche occasioni in cui avrebbe potuto trovare motivi di verifica. Ma alla scoperta del Nuovo Mondo, ai primi contatti con le nuove popolazioni, essa comincerà a funzionare e potremo leggere nel *Democrates secundo* di Sepúlveda, grivide ora di ben più pesanti im-

83. S.F. BELCH, *Theologi anonymi utrum bella contra infideles fidelibus licitum sit movere*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 19 (1974), pp. 3-63; 4. Cfr. S. WŁODEK, *La Satyre de Jean Falkenberg avec introduction*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 18 (1973), pp. 51-120 e W. Wos, *Sul concetto della "guerra giusta" e l'intervento degli "infedele" alla battaglia di Grünwald (1410)*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» II/2 (1972), pp. 597-627.

84. BELCH, *Theologi anonymi utrum bella contra infideles fidelibus licitum sit movere*.

85. THEOLOGUS ANONYMUS, *Tractatus utrum bella contra infideles fidelibus licitum sit movere*, S.F. Belch (ed.), «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 19 (1974), pp. 15-63: 42.

86. *Ibidem*, p. 59.

plicazioni, le stesse espressioni che abbiamo trovato nei testi di Alberto Magno e di Tommaso⁸⁷.

87. Vedi in proposito il lavoro di L. HANKE, *Aristotle and the American Indians: a Study in Race Prejudice in the modern World*, Hollis & Carter, London 1959 (in partic. i capp. 2 e 5) e la bibliografia ivi citata. Per altro Hanke non si occupa specificamente del formarsi, nella cultura universitaria medievale, del concetto *servus-barbarus*; nel suo libro il Medioevo è presente solo come fonte delle "fantasie" attraverso le quali è stato visto all'inizio il Nuovo Mondo (cfr. *Ibidem*, cap. 1, *America as Fantasy*). Sul rapporto tra la teoria aristotelica della schiavitù naturale e le tesi di Sepúlveda torna recentemente G. Gliozzi (G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale. Dalle genealogie bibliche alle teorie razziali [1500-1700]*, La Nuova Italia, Firenze 1977, in partic. alle pp. 286-306). A differenza di ciò che sostiene Gliozzi, non mi sembra però che Sepúlveda si distacchi dal modello aristotelico quando legittima la conquista anche con il fine di una correzione dei costumi depravati degli Indios. Infatti Aristotele non concepisce mai gli schiavi per natura come estranei al genere umano («una nuova specie zoologica») ed il rapporto di dipendenza è da lui visto anche come una, anzi, l'unica via attraverso cui lo schiavo può assurgere ad una qualche forma di vita morale. Ci sarà semmai da dire che l'elaborazione, da parte di Sepúlveda di caratteri distintivi tali da permettere l'estensione ad intere popolazioni dello *status* di schiavi per natura, più che ad Aristotele si rifà alle interpretazioni medievali della *Politica* aristotelica.

La cultura in Valdelsa ai tempi di Callimaco (Filippo Buonaccorsi)

Questa giornata del Convegno e questa relazione in particolare disegnano, non solo sul piano delle coordinate geografiche, un panorama assai più ristretto, ma a me (anche per ragioni biografiche) particolarmente caro e familiare. Da Roma e dalle coste dell'Egeo, da Buda e da Cracovia passiamo a San Gimignano, Colle Val d'Elsa, Volterra, con qualche puntata a San Miniato e ad Empoli. Da questo angolo di terra toscana, piccolo, ma denso di *municipia* e di *oppida*, gelosi delle proprie tradizioni civiche e non privi, come vedremo, di una propria vita intellettuale, Filippo Buonaccorsi è partito assai presto in cerca di orizzonti più ampi, di ambienti culturalmente più ricchi ed aperti, ma è qui «inter propria moenia, apud proprios lares», che egli ha avuto il primo contatto con le *humanae litterae* così come esse potevano presentarsi in una zona periferica sì, ma non poi così distante da grandi centri intellettuali dell'Italia quattrocentesca.

Nel periodo qui preso in considerazione il territorio ed i *municipia* cui ci riferiamo si trovano ormai abbastanza stabilmente nell'orbita politica della Repubblica fiorentina, e se i disordini del 1429 ed il più tragico assedio e saccheggio del 1472 dimostrano l'irrequietezza di una Volterra che ha tradizioni più radicate di indipendenza, gli altri *oppida* non pongono problemi: la fedeltà di Colle nella guerra della congiura dei Pazzi, il particolare odio anti-senese dei suoi abitanti durante l'assedio del 1479 ne sono testimonianza eloquente. L'esortazione, di poco posteriore al 1473, fatta dal giurista Carolus de Maximis ad una Pisa ancora non doma, è, tra le colline della Valdelsa, realtà quotidiana: «Neve

fluentinas umquam mutetis habenas / nobile servitium magno parere leoni est»¹.

Dal punto di vista culturale le cose sono però un po' più complesse. Se Firenze è certo un punto di riferimento privilegiato, Siena, con il prestigio di uno Studio che nei primi decenni del Quattrocento si ristrutturava e si afferma a livello italiano, costituisce l'altro polo di attrazione. Così nel 1426 il comune di Volterra, alla ricerca di un buon *medicus physicus* da condurre, delega l'indagine a tre volterrani *scholares* a Siena, ed il prescelto proviene dall'ambiente universitario senese. Appena un anno dopo, tramite un membro della famiglia senese degli Accarigi, i volterrani cercano di avere come loro medico Antonio da Visso, presente in quel momento a Siena. Nel 1444, sempre a Volterra, e mentre è medico del Comune, muore un Francesco Pontano da Roma che se è da identificare, come credo, con il fratello del famoso giurista Ludovico, è in qualche modo legato anch'esso a Siena ed al suo Studio. Ed infine nel 1469 si delibera, sempre a Volterra, la chiamata di Francesco da Siena, cioè del senese Francesco Nini, che dal 1469 appunto (e questo può spiegare la sua mancata accettazione) al 1483 insegnerà medicina allo Studio senese.

Se poi abbandoniamo il campo della medicina, può darsi che la convivenza senese con il Panormita non sia stata tutta rose e fiori per il buon Mattia Lupi, *ludimagister* sangimignanese: certo però che lo deve aver lusingato il passaggio da San Gimignano e Prato ad insegnare umanità in uno Studio generale; è significativo che nei suoi *Annales Geminianenses* siano ricordati tutti i più bei nomi della cultura e della politica senese dei primi decenni del Quattrocento: Berto d'Antonio, Mariano Sozzini, Tommaso Docci, Andreuccio Petrucci, Giovanni Bichi, Giovannata Luti, Ludovico Petroni².

1. CAROLUS DE MAXIMIS, *Carmen heroicum ad Laurentium Medicen de studio per eumdem Pisis innovato*, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XC sup. 46. Cfr. A.M. BANDINI (a cura di), *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, 1-3, Florentiae 1764-1770, ripr. facsimile Zentral-Antiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, Lipsiae 1961, vol. III, p. 860.

2. Le notizie sui medici volterrani in M. BATTISTINI, *Medici e medicina in Volterra nel Medioevo: contributo alla storia della medicina*, Tipografia Giovannelli e Carpitelli, Castelfiorentino 1923, pp. 25-27. Cito MATTHIAS LUPUS DE SANCTO GEMINIA-

Non più di trenta anni dopo Lucantonio da San Gimignano, *magisterludi* a Colle Val d'Elsa entra in relazione epistolare e poetica con il senese Antonio Bichi; nel manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LXXXIX sup. 27, tra le orazioni da lui trascritte, quelle collegate alla vita dello Studio di Siena (tra cui una, particolarmente lunga, dello stesso Bichi ed alcune di Agostino Dati) e comunque ad ambienti ed avvenimenti della vicina città toscana sono le più numerose³. Ma ancora tra il 1466 ed il 1469/1470 Antonio Ivani da Sarzana, cancelliere a Volterra, alla ricerca di un Lattanzio e delle *Epistulae ad Atticum* ed affascinato dalla novità delle edizioni a stampa chiede informazioni al mercato librario senese: «rescire vellem a te [...] an ex Urbe istuc Senas allata sint aliqua volumina ex his que Germani homines absque calamo sed formulis ordine quidem miro componere didicerunt»⁴.

Si potrà semmai notare che dopo il 1473, anno della fondazione, o rifondazione, dello Studio pisano da parte di Lorenzo, l'attrazione

NO, *Annales Geminianenses* dal manoscritto Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. II. 12, ff. 215v-216r: «O quales habuit tum urbs iustissima cives / cum Florentinis concordia pace regentes / [...] hinc Antoniadem secreto tramite Bertum / Elysios campos scandentem dulcibus hymnis / sepositis Musis et earum nervibus ultro / ingenioque virens erat Andreoccus inter / [...] in re magnificum nec tantum voce patronum / aspexi iuvenem Petroni ex stirpe creatum» etc. Cfr. G. TRAVERSARI, *Di Mattia Lupi (1380-1468) e de' suoi "Annales Geminianenses"*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 11 (1903), pp. 10-28; 108-128; «Miscellanea Storica della Valdelsa» 12 (1904), pp. 117-136.

3. Sui rapporti tra Lucantonio ed il Bichi, cfr. G. FIORAVANTI, *Alcuni aspetti della cultura umanistica senese nel Quattrocento*, «Rinascimento», II s., 19 (1979), pp. 117-167: 147, 155-156. Nei versi con cui Lucantonio risponde alla lettera ed ai versi del Bichi sembra di cogliere, al di là della contrapposizione "retorica" della propria situazione a quella del corrispondente, l'eco di una insoddisfazione per la condizione di *ludimagister* colligiano. Cfr. ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XC sup. 2, f. 15r-v: «Nam Musae lyricis modis / illi Pegasides carmina conferunt / cantu meonioque / ornatum referunt Antonium suum. / Nos in pulvere ducimus / sulcos, nos tenui versamur in agro / nos litus sterili nummo / durum versamus ausi ferulam dare / campo difficili quoque / per subsellia victum male quaerimus».

4. ANTONIUS IVANI DE SARZANA, *Epistola Johanni Petro Leostello*. La lettera, del 20 ottobre 1470, è in parte pubblicata in T. DE MARINIS-A. PEROSA, *Nuovi documenti per la storia del Rinascimento*, Olschki, Firenze 1970, p. 225, n. 4.

del polo fiorentino sembra farsi più forte: il colligiano Lorenzo Lippi si volge, per una cattedra di Poetica e Retorica, a Pisa e non a Siena; così il pistoiese Benedetto Colucci, *ludimagister* a Colle nel 1473, quasi non attende la fine dell'anno scolastico per brigare con Lorenzo (ed ottenere) un posto nel nuovo Studio, definendo la sua condizione "colligiana" come *miserrima*; così lo stesso Lucantonio da San Gimignano, ancora a Colle nel 1478, dopo un primo infruttuoso tentativo presso Lorenzo, riuscirà infine a trasferirsi a Firenze⁵.

Ma al di là dell'attrazione del polo fiorentino e senese, Colle, San Gimignano, Volterra costituiscono un'area dotata di un grado piut-

5. Lorenzo Lippi (Lorenzo da Colle) risulta lettore di Poetica ed Arte oratoria a Pisa dal 1 novembre 1473 al 1485, anno della sua morte. Cfr. A.F. VERDE, *Lo Studio Fiorentino, 1473-1503: ricerche e documenti*, 1-6, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze 1973 (voll. I-II), poi *Memorie Domenicane*, Pistoia 1977 (voll. III-IV), poi Olschki, Firenze 1994; 2010 (voll. V-VI), vol. I, p. 298 segg.; V.R. GIUSTINIANI, *L'orazione di Lorenzo Lippi per l'apertura dell'Università di Pisa*, «Rinascimento», II s., 4 (1964), pp. 265-284. Per Benedetto Colucci a Colle, cfr. A. CHITI, *Alcune notizie su Benedetto Colucci*, «Bullettino Storico Pistoiese» 2 (1900), pp. 81-98 e la voce dedicata all'umanista pistoiese nel Dizionario Biografico degli Italiani: cfr. R. RISTORI, *Colucci, Benedetto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2020, vol. XXVII, pp. 494-498. Il già citato manoscritto Plut. XC sup. 2 (appartenuto a Lucantonio da San Gimignano) contiene versi dello stesso Luca a Lorenzo de' Medici «pro promissa electione» e «pro promisso non servato»: «Poscit opem primus Lucas miserabilis vir / [...] Et tu pia verba dedisti / Mecum erit haec cura et gelidus timor omnis abesto / Ne dubita. Mea vera fides [...] / Sunt in conspectu testes quinque. Ipse videbis / si forum egrediens oculos ad Virginis almae / sustuleris sacram effigiem prope limina nostra. / Auribus hi tacitis sensere novissima voti. / Tandem quid tandem restat mortalibus aegris? / Evanuit promissa fides. Sed numina coeli / prospectent quodcumque pium est serventque fideles» cfr. ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XC sup. 2, f. 17v). Nel 1481, per altro Luca era a Firenze definitivamente (cfr. VERDE, *Lo Studio Fiorentino 1473-1503*, I, p. 315 segg. I documenti dello Studio riportati dal Verde indicano sempre il nostro *ludimagister* come «de Colle», o «Collensis», ma è evidente da tutto il contesto, e da ulteriori precisazioni dei documenti medesimi, che si tratta proprio di Luca di Antonio di Bernardo da San Gimignano). Per altro anche nella seconda metà del Quattrocento lo Studio di Siena continua ad essere un polo di attrazione per i sangimignanesi almeno nella facoltà di giurisprudenza. Cfr. L. ZDEKAUER, *Lo Studio di Siena nel Rinascimento*, Hoepli, Milano 1894, p. 191 e J. VICHI IMBERCIADORI, *L'istruzione in S. Gimignano dal sec. XIII al sec. XX*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 86 (1980), 1-3 (225-227), pp. 59-122: 63.

tosto alto di stabilità ed omogeneità culturali. Stabilità garantita dalla antichità e permanenza delle strutture istituzionali (tutti e tre i *municipia* hanno una tradizione ininterrotta di maestri di grammatica e di medici che risale almeno agli ultimi decenni del Duecento). Omogeneità fornita in prima istanza da una certa intercambiabilità del personale docente. Alcuni esempi: Onofrio di Angelo Coppi da San Gimignano insegna grammatica a Colle intorno agli inizi del Quattrocento ed è chiamato a San Gimignano nel 1420; Antonio di Ser Salvi, sempre cittadino di San Gimignano, insegna alla fine del Trecento ed agli inizi del Quattrocento, prima in patria e poi a Volterra; ancora un sangimignanese, Bartolomeo di Pietro Nerucci, nel 1442 insegna a Colle, nel 1451 è a San Gimignano. Il caso di Lucantonio è ancor più emblematico: nel 1458 insegna a Colle, poi a San Gimignano ed a Volterra, poi di nuovo a Colle (1478) dove ritrova, probabilmente come collega, un suo antico allievo del 1458: Lorenzo Lippi. E se Taddeo da Pescia, ancora un *ludimagister* che ha insegnato a Volterra nel 1426/1427 ed ancora negli anni 1434-1437, non andrà ad insegnare a San Gimignano dipenderà solo dalla *tarditas* della chiamata che ha trovato Taddeo già impegnato con i Fiorentini⁶.

6. Dell'insegnamento di Onofrio di Angelo Coppi a Colle ed a San Gimignano sono testimoni il Coppi (cfr. ANGELUS COPPI, *Annali, memorie ed huomini illustri di Sangimignano*, Cesare e Francesco Bindi, Firenze 1695, rist. anastatica A. Forni, Bologna 1976, pp. 108, 191) ed il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXXVI 16. Appartenuto allo stesso Onofrio (f. 204v: «Expliciunt capitula Ovidii Metamorphoseos [...] cuius possessio libri ad me spectat Honofrium supradictum») esso reca una notazione relativa alla presenza del maestro a Colle nel 1403 («Item 1403 die sabbati XI Augusti Colle»: f. 202v). Cfr. O. BACCI, *Maestri di grammatica in Valdelsa nel sec. XIV*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 3 (1895), pp. 88-95: 92. Per gli anni di insegnamento a San Gimignano e a Volterra di Antonio di Ser Salvi cfr. *Ibidem*, p. 88; M. BATTISTINI, *Il testamento e la morte di Antonio di Ser Salvi da S. Gimignano*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 24 (1916), pp. 50-58; VICHI IMBERCIADORI, *L'istruzione in S. Gimignano dal sec. XIII al sec. XX*, p. 63. Per gli anni pistoiesi (1399-1411), cfr. G. ZACCAGNINI, *L'insegnamento di Antonio da S. Gimignano in Pistoia ed il Solumen*, «Buletino Storico Pistoiese» 2 (1900), pp. 7-14; M. MORICI, *Maestri Valdelsani in Pistoia dal sec. XIV al XVI*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 9 (1901), pp. 41-46. Su di un insegnamento di Antonio di Ser Salvi non solo a San Gimignano, Volterra e Pistoia, ma anche a Siena e Prato abbiamo notizie dal *Carmen domini Matthiae Lupii* (= Lupii) *Sangimignanensis pro morte excellentissimi doctoris artium magistri Antonii professoris gramatice Pistorii* contenuto nel codice Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ric-

Abbiamo parlato finora di medici e di maestri di grammatica. Non è certo una scoperta affermare che essi rappresentano assi portanti nella vita culturale del Quattrocento italiano. Piuttosto c'è

cardiano 906, ff. 30r-31r. Invitando San Gimignano a «tegere propria culmina nigrato colore» per la morte di tanto concittadino, Mattia nota: «Hic tibi quot natos genuit, qui plura sophie / dogmata tractantes redeunt ad limina pleni / divitiis et quid superest reverentis honoris». Ora invece «[...] terrigenis quis te complebit honestis?». Con San Gimignano possono piangere le altre città: «Heu veneranda nimis studio nutrita senili / Sena genas simul acre contundite pectus / Vulture et pulcri doleant nunc menia Parti (= Prati) / His tribus locis meruit dulcedine Muse / sollicitus monitor doctorum gloria dici». Naturalmente non è Antonio di Ser Salvi quell'Antonio da San Gimignano che nel 1447 veniva condotto a Pistoia a leggere «grammaticalia, logicalia, artem rhetoricam», forse lo stesso Antonio che nel 1455 recitava a San Gimignano una *Oratio ad Franciscum concivem* (cfr. *infra*, nota 26). L'Antonio di Michele da San Gimignano che la Vichi Imberciadori indica come autore di una traduzione dell'*Achilleide* di Stazio datata 1394 (VICHI IMBERCIADORI, *L'istruzione in S. Gimignano dal sec. XIII al sec. XX*, p. 63) è in realtà solo il copista (e non di una traduzione si tratta, ma di *Expositiones* e di *Glossae*. Cfr. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXXVIII 10: «Liber Statii Acchilleidos explicit a me Antonio Michaelis de Sancto Geminiano die vigesima prima mensis octubris existente die mercurii occurrente anno domini 1394»). Le notizie sull'insegnamento a Colle ed a San Gimignano di Bartolomeo di Pietro Nerucci sono date dai mss. San Gimignano, Biblioteca Comunale, 32, 33 e 34 (già appartenuti alla Collegiata). Dal ms. San Gimignano, Biblioteca Comunale, 41 (sempre appartenuto alla Collegiata) apprendiamo che nel 1459 Bartolomeo era passato a Prato: cfr. G. GAROSI (a cura di), *S. Gimignano. Biblioteca Comunale*, in A. SORBELLI (a cura di), *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, 1-116, Loescher, Torino, poi Olschki, Firenze 1890-2013, vol. LXXXVIII, pp. 150, 145, 155, 176. Bartolomeo di Pietro ha insegnato anche a Volterra dal 1432 al 1434: cfr. M. BATTISTINI, *Il pubblico insegnamento in Volterra dal sec. XIV al sec. XVIII*, Tipografia A. Carnieri, Volterra 1919, p. 11. Per quanto riguarda le condotte volterranne di Taddeo da Pescia, cfr. ID., *Taddeo da Pescia maestro di grammatica del sec. XV*, «Bullettino Storico Pistoiese» 31 (1929), pp. 86-93. La missiva ai magistrati di San Gimignano con cui Taddeo si scusa di non poter accettare l'elezione a *ludimagister* è contenuta in una silloge di lettere dello stesso Taddeo, conservato nel codice Bologna, Biblioteca Universitaria, 2692, ff. 34r-50v; cfr. *Ibidem*, ff. 46v-47r: «Nudius secundus vestras gravissimas offendi litteras [...] quibus mihi clementia vestra significabat geminianensem populum [...] in magistrum ludi publici me delegisse [...] Afficior patres conscripti ac doleo nimis quod prioribus temporibus eruditioni vestrorum filiorum me non praececasti [...] vestre electionis tarditas Florentinorum munere onustum me repperit quibus negare fidem nostro sine dedecore non possemus». Sugli spostamenti di Lucantonio vedi la voce di C. VASOLI, *Bernardi, Luca di Antonio da San Gimignano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. IX, pp. 173-174.

da dire che il microcosmo rappresentato dai nostri *oppida valdelsani*, il mondo, insomma, della periferia, se pure riflette nelle grandi linee le strutture culturali dei centri più grandi, lo fa con una curvatura ed una “deformazione” sue proprie. Devo premettere che non possiedo materiale sufficiente per valutare se, come e fino a qual punto anche a Colle, San Gimignano e Volterra come a Firenze, Padova, Siena, i conventi degli ordini mendicanti (con una presenza tutta particolare degli Agostiniani nel Quattrocento), ma anche i monasteri benedettini (a Volterra, per es., Olivetani e Camaldolesi) siano stati centri importanti di vita culturale.

Troviamo almeno un membro del monastero camaldolese di San Giusto di Volterra, Mariotto d'Arezzo, in contatto epistolare con un grammatico suo concittadino, insegnante allo Studio di Siena e maestro di Enea Silvio: Antonio d'Arezzo, che gli chiede un esemplare del *De mystica theologia*⁷. Se poi questo Mariotto è da identificarsi, come penso, con Mariotto Allegri, si tratta allora di un assiduo e familiare corrispondente di Ambrogio Traversari. In un tale contesto potrebbe collocarsi la presenza a Volterra di un codice che insieme alla traduzione della *Politica* fatta dal Brunì, contiene le *Epistole* del generale dei Camaldolesi e su cui Gerolamo Aliotti commissionerà nel 1472 una copia per proprio uso⁸.

7. ANTONIUS ARETINUS, *Epistola Mariotto Aretino*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. IX. 148, f. 141v. Altre lettere di Antonio a Mariotto ai ff. 140v-141r (in una di esse Antonio riferisce di un colloquio avuto con s. Bernardino, con tutta evidenza a Siena, relativo ad una sua imminente predicazione ad Arezzo: «Frater Bernardinus [...] divino quodam praesagio [...] ad infelicem patriam nostram caelitus missus est. Ego ante recessum suum ipsum in Observantia conveni et multa secum de civibus meis, de moribus patriae, de corrigendis animabus deque salute tandem nostrae civitatis verba contuli [...] Totam Quadragesimam Arretii praedicabit »: f. 141r-v).

8. Gli *Annales Camaldulenses* parlando dell'Allegri, «qui postea excelluit in institutione puerorum monachorum Fontis Boni [...] quique ad longaevam aetatem vixit factus Ordinis Camaldulensium supremus praefectus», lo dicono monaco *sub Bernardo abbate* nel monastero di S. Giusto e Clemente di Volterra intorno al 1428 (*Annales Camaldulenses*, 1-9, aere Monasterii Sancti Michaelis de Muriano, Venetis 1755-1773, rist. anastatica Gregg, Farnborough 1970, vol. VI, p. 322). Ora una delle lettere di Antonio già citate è appunto indirizzata ad un «religiosissimus pater et dominus B. abbas» a Volterra. Lo stesso codice contiene la lettera di Mariotto ad Ambrogio che il Mehus pubblica da un manoscritto aretino attribuendola all'Alle-

Per un momento cronologicamente assai più avanzato (siamo nell'aprile del 1511) il codice Bologna, Biblioteca Universitaria, cod. lat. 2713 ci informa di una disputa teologica avvenuta a Colle tra Francescani ed Agostiniani relativa alle modalità di venerazione della reliquia del santo Chiodo. Frate Francesco da Rodio (o Robio), direttamente implicato nel dibattito, vi trascrive la *Sententia* (riguardante la questione) «directa patri guardiano et fratribus divi Francisci de Collis» (sic!) da parte di un noto teologo francescano: Galgano degli Agostini da Siena⁹. Possiamo dunque pensare che anche a Colle, sia pure con ritardo, in tono minore e su di un tema di interesse prettamente locale, sia giunto il fenomeno, non infrequente in Italia nel secondo Quattrocento, dei dibattiti che vedevano l'un contro gli altri armati sui pulpiti delle chiese, nelle aule dei principi, ma anche sulle piazze delle città i rappresentanti di scuole teologiche (e di ordini religiosi) contrapposti (valga per tutti il conflitto sul tema controverso dell'esonazione della Vergine dalla macchia originale). Deve comunque essersi trattato di un caso piuttosto isolato. Il contenuto rimanente del codice, poi, non ha assolutamente nulla di teologico, e si distribuisce più modestamente tra scritti di devozione (tra cui un formulario di confessione stilato da «fr. B. de Colle minorum minimus», forse Bartolomeo Lippi, per Bernardo de' Rucellai) ed operette letterarie di ascendenza umanistica (la traduzione della *Batracomio-machia* di Carlo Marsuppini), magari utilizzabili come *praedicabilia* (la traduzione delle *fabellae Aesopi* dedicata da Leonardo Dati a Gregorio Correr)¹⁰.

gri (MARIOTTUS ARETINUS, *Epistola Ambrosio Traversario*, in *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium aliorumque ad ipsum, et ad alios de eodem Ambrosio latinae epistolae*, 1-2, ex typographio Caesareo, Florentiae 1759, rist. anastatica Forni stampa, Bologna 1968, vol. II, p. 1041). Sulle vicissitudini del codice volterrano contenente le *Epistulae* del Traversari e diventato preda di guerra dopo il sacco del 1472, cfr. *Catalogo di manoscritti filosofici nelle Biblioteche italiane*, 1-11, Olschki, Firenze, poi SISMELE Edizioni del Galluzzo, Firenze 1980-2003 (*Corpus Philosophorum Medii Aevi*. Subsidia, 1-5, 7-9, 11-12, 14), vol. II (Busto Arsizio, Firenze, Parma, Savignano sul Rubicone, Volterra), pp. 217-218.

9. Nel 1511 Galgano risulta essere ordinario di filosofia allo Studio senese (cfr. Siena, Biblioteca Comunale, E. VI. 9, f. 44v).

10. La *Copia cuiusdam sententiae magistri Galgani ordinis minorum de adoratione clavi directae patri guardiano et fratribus divi Francisci de Colle anno domini 1511, die 30*

Ma nel Quattrocento il peso culturale dei conventi, domenicani o francescani o agostiniani è legato essenzialmente alle grandi librerie, per mezzo delle quali i frati, ma anche gli intellettuali “laici” possono accedere ai tesori di una più che secolare tradizione teologica e filosofica. Per quanto riguarda la nostra Valdelsa possediamo, rispettivamente agli anni 1360 e 1382, gli inventari delle biblioteche degli Agostiniani di Colle e degli Olivetani di S. Andrea di Volterra. Si tratta di testimonianze esigue e soprattutto cronologicamente sfasate. Non si può però fare a meno di osservare la mancanza pressoché assoluta non solo di opere filosofiche, ma anche teologiche (specialmente se facciamo il confronto con l’inventario coevo del convento di una città vicina e più “importante”: quello della biblioteca di S. Agostino a Siena): niente Aristotele né commenti ad Aristotele, ma anche niente Tommaso e, pur trattandosi di Agostiniani, niente Egidio; solo la Bibbia, qualche opera dei Padri (più frequenti nella biblioteca degli Olivetani) e collezioni di *Sermones* (a loro volta, ovviamente, più numerose nella biblioteca degli Agostiniani)¹¹. Per San Gimignano il fortunato reperimento dell’inventario generale di tutti i libri presenti in città nell’anno 1440 permette per così dire di avere una radiografia completa della situazione (anche se naturalmente sfuggono, per il passato e per il futuro, le linee di formazione, accrescimento, magari di decadenza). La Pieve, non ancora arricchita dalle donazioni di Onofrio Coppi e di Mattia Lupi, possiede, tranne i *Moralia in Job* di Gregorio Magno, solo codici liturgici, e così i monasteri di S. Chiara, S. Caterina, S. Maria Maddalena, S. Girolamo e l’Ospedale di Santa Maria della Scala. Tra i conventi dei Mendicanti il patrimonio librario più ricco appartiene a S. Agostino, con ben

aprilis è in Bologna, Biblioteca Universitaria, cod. lat. 2713, ff. 31v-32r. Il codice contiene anche sonetti e canzoni spirituali (ff. 42v-44v), un brano della *Pantheologia* di Ranieri da Pisa relativo alla confessione (ff. 29v-30r) ed un formulario di intestazioni epistolari (ff. 32r-42r). Un «frater Bartholomaeus de Colle o.f.m.» è autore del *Tractatus de confessione* contenuto dal ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 906, ff. 50r-68v.

11. L’inventario della biblioteca degli Agostiniani di Colle e quello coevo del convento senese sono pubblicati da P.D. GUTIERREZ, *De antiquis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini bibliothecis*, «Analecta Augustiniana» 23 (1954), pp. 185-188, 301-308; quello di S. Andrea di Volterra in M. BATTISTINI, *La chiesa ed il monastero di S. Andrea di Volterra dell’Ordine benedettino di Montoliveto*, Tipografia E. Cipriani, Pescia 1929, pp. 59-62.

106 volumi: anche in questo caso, però, alto è il numero dei mss. che hanno un uso esclusivamente liturgico (35, indicati come «libri sacrestie Sancti Augustini»). Ancora più alta è la proporzione nel caso del convento di S. Francesco (24 su di un totale di 44). Un'altra grande sezione delle biblioteche conventuali è poi costituita da testi per dir così professionali, strettamente collegati alla *lectio divina* ed alla predicazione: glosse e postille ai libri del Vecchio e del Nuovo Testamento e collezioni di *Sermones*, *Summae de vitiis et virtutibus* (36 per S. Agostino, 12 per S. Francesco, 20 per S. Domenico). Le opere teologiche rappresentano, nel complesso, un settore abbastanza esiguo: esse sono completamente assenti dalla biblioteca di S. Francesco (tranne la *prima pars* della *Summa* di Tommaso) e rappresentate nelle altre da *lecturae* e *quaestiones* sulle *Sentenze*, dalle *Quaestiones disputatae* e dai *Quodlibeta* di s. Tommaso (possedute dal convento di S. Domenico che ha anche la *Summa Theologiae* completa e la *Summa contra Gentiles*) e di Egidio Romano (presente nella biblioteca degli Agostiniani). Colpisce il fatto che l'opera più recente sia il commento di Ockham al primo delle *Sentenze*, anche se dietro l'anonimato di altri commenti al Lombardo potrebbero nascondersi autori un po' più moderni. Ancor meno rappresentata è la filosofia: alcuni testi aristotelici (il *De coelo et mundo* a S. Agostino, la *loyca* ed i più rari *Problemata* a S. Domenico) e solo due commenti (uno *Scriptum super Metaphysica* ed uno *Scriptum super Physica*)¹².

Bisogna allora ricordare che né a San Gimignano né a Colle né a Volterra i conventi sono sedi di *Studia* dei vari ordini, *Studia* alla cui presenza sono sempre quasi collegate la ricchezza e varietà del patrimonio librario, la sua fruibilità da parte dell'ambiente non "fratesco". La iniziazione al *Corpus Aristotelicum* con i suoi commentatori ed alle grandi scuole teologiche nate nel secolo precedente avveniva, per frati e per laici, altrove che in Valdelsa¹³.

12. Il testo dell'inventario del 1440 viene dato in appendice.

13. Si dovrebbe per altro distinguere tra la situazione dei monasteri delle varie congregazioni benedettine e quelle dei conventi degli ordini mendicanti. Per esempio l'abbazia di S. Giusto di Volterra (classificata nel capitolo generale del 1351 tra i «*majora monasteria*» della congregazione camaldolese. Cfr. *Annales Camaldulenses*, vol. VI, App., p. 321) è, o dovrebbe essere sede di uno «*studium in artibus liberalibus, philosophia et theologia*» almeno a partire dal capitolo generale del 1338 (cfr. *Ibidem*, pp. 290-293). Ma nell'indirizzo culturale dei camaldolesi

Queste rapide osservazioni introducono una riflessione ulteriore, relativa alla presenza ed al peso culturale dei medici. Certamente i membri delle famiglie di tradizione medica che sollecitano condotte in Valdelsa: i Cambioni di Prato, i Pelliccioni, i Roselli di Arezzo (vere e proprie dinastie si formano a partire dalla fine del Trecento come nei centri così anche alla periferia)¹⁴, sono *medici physici*, cioè medici filosofi e tengono moltissimo a distinguere la propria conoscenza scientifica dalla *practica* dei *medici cyrusici* (nel 1472 Antonio Pelliccioni condotto a Volterra si rifiuta, come *physicus*, di operare manualmente ed ottiene soddisfazione dalle autorità comunali). L'equazione medicina-filosofia o almeno medicina-fisica, così spesso presente nelle orazioni di dottorato e nelle *laudes disciplinarum*, ha nelle Università italiane del XV secolo una valenza reale. Così se esaminiamo la biblioteca di Marco Carafantoni medico pistoiese del Quattrocento, che non ha frequentato la Valdelsa ma è figura abbastanza omogenea ai nostri "condotti" valdelsiani, troviamo quello che non avevamo trovato nelle biblioteche dei conventi: «Zandone sopra l'anima, Egidio sopra l'anima, Tommaso e Paulo da Vinegia sopra la Posteriores, duo loyche, duo loychete sopra gli universali»¹⁵. È probabile che negli armadi di alcuni suoi colleghi di Volterra, Colle,

la tradizione filosofico-teologica in senso tecnico scolastico sembra essere quasi del tutto assente a favore della grammatica e delle arti liberali (cfr. M.E. MAGHERI CATALUCCIO - A.U. FOSSA, *Biblioteca e cultura a Camaldoli. Dal Medioevo all'Umanesimo*, Anselmiana, Roma 1979, pp. 88, 103-104). A questo proposito è interessante il fatto che la biblioteca degli Olivetani di Volterra, sprovvista totalmente di opere filosofiche, possiede però una piccola sezione grammaticale (Donato, Disticha Catonis, Esopo, Grammaticale, Libri e quaderni di [...] retorica e regole e belli esempi di dittare) del tutto assente nei conventi degli Agostiniani, Domenicani, Francescani a San Gimignano.

14. Nel 1428 Antonio Aretino scrive due lettere, una a Mariotto ed una all'abate di S. Giusto, affinché «Magister Leonardus de Aretio [...] in medicinae facultate doctissimus eligatur Vulterris» (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. IX. 148, ff. 140v-141r). I volterrani, però, a Leonardo de Roselli e ad altri concorrenti preferiranno Bartolomeo de' Bambazari di Lucca (cfr. BATTISTINI, *Medici e medicina in Volterra nel Medioevo*, p. 26).

15. Cfr. A. CHITI, *Di Marco Carafantoni medico pistoiese e della sua famiglia*, «Bullettino Storico Pistoiese» 3 (1901), pp. 13-20.

San Gimignano si trovassero volumi analoghi. Dico alcuni: infatti tra i medici fisici del XV secolo si fa strada anche la tendenza a concentrarsi su di una linea strettamente professionale: quella dei *consilia*, delle *recepte*, dei trattati sulle virtù delle acque e dei “regimi” in tempo di epidemia. È da pensare che una tendenza simile potesse fare particolarmente presa su figure come quelle di cui ci stiamo occupando; un manoscritto copiato del 1453 da Niccolò, figlio di Antonio di Visso condotto a Siena «pro tertio anno» e che ha qualche legame con la Valdelsa può esserne preso ad esempio. Si tratta del manoscritto Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1177 che tra l'altro contiene il trattatello di Gentile da Foligno sulle acque termali del territorio senese, *consilia* relativi anche a pazienti senesi e soprattutto un *Tractatus de ponderibus et mensuris medicinalibus ex dictis auctorum veterum extractus*, composto da un medico senese, Ugutio de Flameneis, e scritto a San Gimignano «sub annis d. 1342 [...] anno secundo sui salariatus»¹⁶.

Il punto fondamentale è però un altro: i medici chiamati nei *municipia* della Valdelsa, abbiano un indirizzo filosofico o più strettamente tecnico, non hanno in ogni caso compiti di insegnamento. Alcune condotte volterrane prevedono, è vero, che il medico «doceat omnibus et singulis scholaribus qui voluerint addiscere scientiam medicine»; si tratta però degli anni 1296 e 1317. Per il periodo di cui ci occupiamo, invece, una sia pur limitata disseminazione di scuole di medicina al di fuori delle istituzioni universitarie non è neppure immaginabile. Gli stessi volterrani, quando nel 1469 cercheranno un medico, esigeranno che sia dottorato in una buona università, e che lo sia almeno da otto anni¹⁷.

Tutto questo spiega, a mio parere, come nei *municipia* valdelsani le vere figure dominanti sul piano culturale siano quelle dei *ludi-*

16. Il codice («quod est mei magistri Nicolai Vissani et pro maiori parte ex manu mea scripsi et conlegi in unum [...] anno domini 1453 [...] in principio mensis Augusti»: f. 1r) contiene, tra l'altro, i *Consilia* di Gentile da Foligno, di Marsilio di Santa Sofia e di Jacopo da Forlì, il *Tractatus receptorum* di Antonio Cermisone e Bartolomeo da Montagnana, le *Receptae* di Pietro da Tossignano, il *De aegritudinibus* di Pietro da Varignana, il *De febribus* di Antonio Guarnieri. Il trattato di Ugutio de Flameneis si trova ai ff. 242v-246v.

17. Cfr. BATTISTINI, *Medici e medicina in Volterra nel Medioevo*, pp. 16, 18, 28.

magistri, dei maestri di grammatica e di retorica. Non è casuale che alcuni di loro (Lucantonio da San Gimignano, Taddeo da Pescia) non ci si presentino come puri nomi nelle liste di pagamento dei Comuni, ma emergano dalle sparse note dei codici, dai frammenti di epistolario con un loro volto personale. Attraverso la loro attività l'Umanesimo, cioè alcune forme e tendenze dell'Umanesimo, monopolizzano la vita intellettuale in modo forse maggiore in periferia che non al centro. Umanisti "minori"? Forse: ma bisogna anche saper vedere dal punto di osservazione appropriato. Mattia Lupi è sì oggi ricordato per i sarcasmi del Panormita e non per l'insopportabile profluvio degli *Annales Geminianenses*. Ma nessun medico condotto (e fosse pure un *medicus physicus*) avrà potuto gareggiare in fama municipale con chi a San Gimignano diffondeva i nuovi modelli di stile, rimanendo in contatto con il Bruni e con il Niccoli e, lasciando alla Collegiata una biblioteca capace di gareggiare con quelle dei conventi per numero di codici e sicuramente di superarle per organicità di indirizzo culturale, si guadagnava la riconoscenza della comunità¹⁸.

Bisogna ancora sottolineare che i nuovi canoni grammaticali e retorici si affermano all'interno di una salda tradizione culturale che affonda le sue radici ben addentro la grammatica e la retorica medievali. Sarebbe particolarmente interessante (il test infatti non avrebbe un valore esclusivamente locale) uno studio che seguisse a

18. Il più recente studio sulla personalità e le relazioni "umanistiche" di Mattia Lupi è quello di M.C. DAVIES, *The Senator and the Schoolmaster. Friends of Leonardo Bruni in a New Letter*, «Humanistica Lovaniensia» 33 (1984), pp. 1-21. Per i documenti relativi alla biblioteca del Lupi cfr. E. CASANOVA, *La libreria di Mattia Lupi in San Gimignano*, «Rivista delle Biblioteche» 8 (1897), pp. 64-68 e TRAVERSARI, *Di Mattia Lupi (1380-1468) e de' suoi "Annales Geminianenses"*. Sempre restando a San Gimignano, a partire dal 1472 e per qualche anno, gli umanisti presenti e di un qualche prestigio sono due: Bartolomeo di Pietro Nerucci è diventato cancelliere ed il Cantalicio legge (almeno nel programma presentato al Comune) Livio, Giovenale, Marziale, Virgilio etc., compone il *De Volaterranorum rebellione* e scrive epigrammi per Santa Fina (compresa l'iscrizione sul sepolcro). Se il suo epigramma per Callimaco risale al soggiorno sangimignanese, il Valentini dimostrerebbe di essere bene informato sulle vicende di Filippo Buonaccorsi, e proprio nella sua patria (cfr. M. MORICI, *Giambattista Valentini detto il "Cantalicio" a S. Gimignano*, «Miscellanea Storica della Val d'Elsa» 13 [1905], pp. 9-43).

partire da maestri come Antonio di Ser Salvi o Onofrio di Angelo Coppi, a cavallo tra il XIV e il XV secolo, passando per Mattia Lupi fino al Quattrocento avanzato di Lucantonio da San Gimignano il concreto trasformarsi dell'insegnamento teorico e dell'approccio ai testi commentati (rimasti essenzialmente immutati). Se per Antonio ed Onofrio possediamo testi collegati al loro quotidiano lavoro di *ludimagistri*¹⁹ niente però sembra esserci rimasto della attività di

19. Per quanto riguarda Onofrio la paternità delle glosse alle *Metamorfosi* di Ovidio contenute dal già cit. cod. Plut. XXXVI.16 non può essergli attribuita *de plano* senza un preventivo esame delle loro probabili stratificazioni. Di stratificazioni, infatti, sono indizio "esterno" le due sottoscrizioni di Onofrio (f. 202v: «Et sic liber iste explicit glosarum atque corrigi a me dompno Honofrio Angeli de S. G. ibidem die 21 mensis septembris anno domini 1398 [...] Item 1403 [...] Colle») che sembrano alludere a due interventi successivi; altra spia sono gli inchiostri diversi usati e per glosse diverse e per quelle che sembrano aggiunte a glosse già esistenti. Il problema è complicato dal fatto che almeno due glosse sono state aggiunte non prima del 1407: f. 199v: «Partenope vocata fuit civitas neapolitana quam hodie 1407 retinet illustrix rex Ladislaus filius regis Karoli bellator egregius»; f. 200r: «Autor loquitur de quadam civitate existente in littore maris inter Romam et Neapolim quae nominatur Ançi et aliqui caput Ançi nominant eam et eversa est una [...] suo porta et est iuxta quamdam terram que dicitur Noctunum quam retinet comes No [...] hodie anno 1407». Come si vede si tratta di precisazioni geografiche che il glossatore introduce a parziale correzione dell'ignoranza del glossatore precedente che ha scambiato Anzio per Ancona («Spissi lithoris Anconari»: *Metamorfosi* XV, 718. Nota: «unus Deus, una Roma, bonus portus est Ancona»; ma i suoi qui pro quo sono ancora più divertenti: f. 199v: «Tepidique rosaria Pesti», *Metamorfosi* XV, 708, «Tepidum est oppidum in quo habundabant multe rose»); «Glosator ipse male intellexit in tota ista istoria et maxime ubi dicit de Ancona». Se dunque Onofrio è autore delle precisazioni del 1407, non è autore delle glosse; se è autore di tutte, o parte delle glosse bisognerebbe ipotizzare un intervento esterno (e polemico) su di un codice che, nel 1407, era con tutta probabilità ancora appartenente al maestro sangimignanese. In ogni caso l'*explicit* del codice rimanda ad un intervento di Onofrio sul testo. Il *corrigere* può corrispondere ad una *emendatio* del testo ovidiano effettivamente presente nel codice, dove in molti casi parole copiate dallo scriba (un certo Zenone, che si sottoscrive al f. 202v) vengono corrette o affiancate da *lectiones* diverse precedute dall'avvertenza: «aliter». Quanto alle *Explanations comediarum Terentii* contenute nel ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LIII 24 e datate al 1404 Onofrio non ne è lo scriba, come pensa Giancarlo Alessio (G.C. ALESSIO, *Hec Franciscus de Buiti*, «Italia Medioevale ed Umanistica» 24 [1981], pp. 64-122: 93) ma sicuramente l'autore: «incipiunt explanationes comediarum Terrentii Afri [...] edite per excellentissimum virum

Mattia e Lucantonio più propriamente riferibile all'insegnamento. Almeno per il momento, dunque, ci accontenteremo di due lunghe lettere che Taddeo da Pescia, maestro a San Miniato al momento della loro composizione (circa 1451), ma come abbiamo già visto al servizio dei volterrani qualche anno prima, invia ad un suo collega di cui è dato solo il nome (*Iohannes*) esercitante a Empoli. Da buoni umanisti Taddeo e Giovanni non risparmiano recriminazioni, insinuazioni, ironie l'uno sulla competenza professionale dell'altro, ma al di là degli insulti o dei complimenti agrodolci, il contenuto strettamente tecnico della disputa (si tratta di vere e proprie *quaestiones grammaticales* che i due contendenti si sottopongono a vicenda) apre uno spiraglio su contenuti e metodi dell'insegnamento. Gli interrogativi posti da Giovanni a Taddeo e viceversa riguardano problemi di etimologia («terebrum a quo? A terendo, a quo terebellum, ut ab umbra umbella»); di traduzioni (come rendere in latino termini quali “cazzuola” e “guardanguilla”?), non escluso l'uso della retroversione; di prosodia («declara quot sint syllabarum hiulcus, Pompeii, ei et cui»); di rapporto, non sempre facile, tra regole e pratica dei veri autori latini (se *timeo* e *metuo* si costruiscono con *ut/ne* ed il verbo, perché nell'*Andria* troviamo «ejus vitae timeo»?); di esegesi (relativamente ad *Eneide* I, 50-80: perché Giunone si rivolge proprio ad Eolo per avere aiuto contro Enea, perché gli promette in sposa Deiopea piuttosto che un'altra ninfa, perché, pur essendo regina, si presenta ad Eolo come *supplex*?) fino a sfiorare la regione medioevale e scolastica dei *modi significandi* e della grammatica

magistrum Honofrium de Sancto Geminiano» (cfr. *infra*, p. 313, dove faccio ammenda di questa errata attribuzione). E con buona probabilità esse sono il risultato di un corso di insegnamento, dato che la loro stesura (non la loro copiatura) si estende dal 26 gennaio al 18 marzo (f. 107r: «Explicit expositio super sex comedias Terrentii Afri incepta die vicesima sexta Januarii atque completa die decima octava mensis Martii hora vespertina annoque 1404 a me domino Honofrio Angeli de Sancto Geminiano priore Canonice Castri Veteris». Il riferimento ad una Canonica di Castelveccchio indurrebbe a pensare ancora a Colle Val d'Elsa, alla chiesa di S. Maria in Canonica del Borgo Vecchio). Per quanto riguarda Antonio di Ser Salvi ed i mss. Pistoia, Biblioteca Comunale Forteguerriana, A. IV e Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XCI sup. 30, testimoni del suo insegnamento rimando alle puntuali osservazioni di ALESSIO, *Hec Franciscus de Buiti*, p. 64 segg.

speculativa, che per altro sono ancora ben resistenti nel XV secolo («rursum, quia ludi publici magister esse consuevistis, quomodo salvabis Donatum dicentem nomen significare substantiam et qualitatem, cum substantia et qualitas opposita sint, nec diffinitiones ex contrariis dari possint?»). Le osservazioni poi che Taddeo muove al suo avversario relativamente alla «compages dictionum et litterarum» delle composizioni inviategli, al di là della polemica contingente, possono darci l'idea del modo con cui questi *ludimagistri* perseguissero nel loro piccolo, per i loro allievi, il recupero di una più corretta ed elegante latinità, perfino nella grafia: così, non *homuntio*, ma *homuncio* perché derivato da *homunculus*; non *inaureatum*, ma *inauratum* («inaureatum enim sine origine est»); non il medievale *sompnus*, ma il classico *somnus*. Ed ancora: «nihil per ae diphtonganeum diphtongate scribis; nam cum linguam graecam proficere, ut graeci, nihil in scribendo quod ad graphiam attinet omittere debuisti»²⁰.

20. Le due lettere fanno parte di una silloge più ampia contenuta nel ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 913, ff. 52v-64v, ai ff. 59v-64v. L'intestazione data dal copista («Idem Gaspari suo salutem») è errata; dal testo risulta chiaramente che il corrispondente empoiese di Taddeo (f. 62v: «Tu Emporii Miniatisibus quibusdam dixisti tuis dubiis me non prorsus satisfacisse, idque in corona civium ac in foro mihi renuntiatum est») si chiama Giovanni. L'errore non fa altro che ripetere quello già presente nella intitolazione della prima lettera della silloge: «Taddeus Pisciensis Gaspari suo salutem». In realtà essa è indirizzata ad un «illustrissimus princeps» che altri non è se non Francesco Sforza. Il «Gaspari» sarà allora una corruzione di «Caesari». Nelle lettere infatti che Taddeo invia allo Sforza intorno agli anni 1446/1447 (vi si accenna infatti all'assedio di Cremona da parte del Piccinino e a quello di Gradara da parte di Francesco) il condottiero è sempre chiamato Cesare. Cfr. i versi contenuti nella prima lettera del Riccardiano 913, f. 52v: «Vicisti Gallos Caesar populosque superbos / et tamen in Venetis Caesar tua gloria restat». Le lettere allo Sforza coprono la maggior parte della corrispondenza di Taddeo sia nel codice Riccardiano che nel già citato ms. Bologna, Biblioteca Universitaria, 2692. Il ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 834 contiene quattro lettere di Taddeo a Nicodemo Tranchedino che hanno come argomento lo Sforza (ff. 109r-110r). La figura e l'epistolario di Taddeo che è stato in contatto, oltre che con Volterra e San Gimignano, anche con Piombino (Bologna, Biblioteca Universitaria, 2692, ff. 37v-38r, 42r, 43v, 44r; Firenze, Biblioteca Riccardiana, 913, ff. 58v-599r) ed ha insegnato in Corsica (Bologna, Biblioteca Universitaria, 2692, f. 39v) meriterebbero un più lungo discorso.

Strumento forse umile, ma certamente importante dal punto di vista didattico di questo programma sembrano essere le *significantiae* («durum has habet significantias: solidum, nocens [...] patiens [...] Leve est contrarium gravis; quapropter explora quot significantiones grave habeat»): la ricerca dei sinonimi ed affini dei vocaboli incontrati nel testo oggetto di lezione, spesso accompagnata da esempi, tratti dai classici o forgiati dal maestro, per illustrarne l'uso più appropriato. Strumento, comunque, da cui nei medesimi anni non rifuggono umanisti di ben più alte pretese²¹.

A tutte queste prove dunque si sono dovuti sottoporre i ragazzini di San Gimignano, Colle e Volterra. Ma in vista di cosa? La risposta risulta ovvia: per accedere ai gradi superiori dell'istruzione. Lo dicono per bocca di Taddeo i magistrati di San Miniato: «vestra sententia hunc locum (*scil.* San Miniato) instaurati non posse nisi ludi publici magistrorum exercitatione id fiat ut ad praestantiores facultates vestris liberis aditus praebeatur»²². Bisogna però riflettere che non tutti gli scolari di Taddeo o di Lucantonio saranno poi passati a giure o a medicina; per non pochi di loro la cultura letteraria sarà rimasta la cultura *tout court*. Per alcuni allievi, inoltre, i più bravi e promettenti e magari i più bisognosi, il *magister* sarà andato al di là dei *rudimenta* sulla strada di una specializzazione in *humanae litterae*, avviandoli alla professione ed a volte cercando per loro i mezzi materiali per proseguire:

21. Vedi le *Quaedam significantiae datae per dominum Franciscum Philelphum rectoris excellentissimum ad legendum artem oratoriam in civitate Senarum conductum* conservate dal cod. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi lat. H. IV. 9 ai ff. 133r-139r e registrate con tutta probabilità da uno scolaro senese dalla viva voce del maestro («ex quo doctore solemnissimo hec notanda que sequuntur [...] accepimus»): «Vereor idem est quod timeo, reverentiam habeo et dubito [...] Noxia culpa, noxia est pena [...] Simulamur quod nescimus, dissimulamur quod scimus [...] Stomachus per h scribitur» (ff. 133r-134r). Oggi esiste l'edizione: FRANCISCUS PHILELPHUS, *Quaedam significantiae datae ad legendum artem oratoriam in civitate Senarum conductum*, in R. BIANCHI, *Note di F. Filelfo al "De natura deorum", al "De oratore" e all' "Eneide"* negli appunti di un notaio senese, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte. Atti del 17. Convegno di studi maceratesi (Tolentino, 27-30 settembre 1981)*, Antenore, Padova 1986 (Medioevo e Umanesimo, 58; Studi maceratesi, 17), pp. 325-368.

22. BATTISTINI, *Taddeo da Pescia maestro di grammatica del sec. XV*, p. 92.

Quattuor hic meos scolares habeo linguae latinae peritos satis quos disciplinas altiores cuperem discere. Horum unus XVIII agit annum, alter vero XVI, duo autem XV [...] Inopia afficiuntur [...] Opus est mi Nicolae ut paedagogos illos efficias. Quo circa, si ullo umquam tempore mihi quispiam gratum per solvere debes, id est ut ii optimis curo civibus [...] locum commodum adipiscantur.

Così scrive ad un collega Taddeo da Pescia²³.

E può anche avvenire che, a venti anni di distanza, il *magister* ritrovi un suo allievo particolarmente dotato che non si è dato ad *jura* ed aforismi, ma all'approfondimento delle lettere, e con lui possa momentaneamente dedicarsi ad un lavoro più serio e dolce che non la *routine* dei latinucci: l'emendazione di un testo. Ecco la nota che Lucantonio da San Gimignano apponeva al suo codice della traduzione degli *Halieutica* di Oppiano:

Liber mei Luce Antoni de Sancto Geminiano in quo plura sunt scripta in marginibus manu mea edita a Laurentio ser Johannis Lippi Collensis. Opus hoc Oppiani de natura piscium ad Laurentium Medicen editum sive translatum a supradicto Laurentio et ab ipso emendatum ut apparet in codice hoc. Quem librum ego Lucas supradictus cum ipso Laurentio emendavi et in bonam fidem reduxi [...] Ego Lucas supradictus docui ipsum Laurentium gramaticam in oppido Collensi dum ibi publico salario conductus essem²⁴.

23. TADDEUS DE PESCIA, *Epistola Nicolao grammatico*, Bologna, Biblioteca Universitaria, 2692, f. 44v: «Nicolao grammatico» (senza luogo né data). In un'altra lettera del medesimo codice, indirizzata a Bartolomeo Fortini, Taddeo si dichiara in grado di procurargli i *paedagogi* che qualche tempo prima aveva chiesto («jam pridem tuas excepi litteras quibus adulescentes aliquos petebas quos isthic pedagogos efficeres. Respondi mi suavissime B. nullos tum apud me esse quales petebas. Nunc vero [...] desiderio satisfacere potis sum [...]»).

24. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J. VII. 9, f. 95r. Il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XC sup. 90, appartenuto a Luca, conteneva, dopo il Centone di Proba (manoscritto) la edizione della traduzione di Oppiano fatta dal Lippi nella stampa di Colle, Bonus Gallus 1478 (vedi a f. 111v: «Qui seguitava la traduzione in versi latini d'Oppiano di Lorenzo Lippi da Colle stampata in Colle nel 1478, trasferita nella libreria Magliabechiana per ordine sovrano, giugno 1783»).

In ogni caso la acquisizione di una certa padronanza dei moduli stilistici e retorici di una “nuova” e “vera” latinità non ha bisogno della frequentazione degli *Studia* per esser messa in opera. Anche nei *municipia* valdelsani, infatti, le occasioni per mostrare la propria perizia oratoria sono frequenti: tra i compiti di Antonio Ivani come cancelliere di Volterra c'è quello di *saepe orare*. Matrimoni, funerali, feste religiose, ma soprattutto, in comunità in cui la perdita sostanziale dell'indipendenza non ha spento l'orgoglio per le forme dell'autonomia, l'avvicinarsi delle magistrature municipali sono momenti in cui l'oratore coinvolge veramente, più che a Firenze o a Siena, tutti i concittadini²⁵. Così a proposito dell'orazione tenuta da Antonio di Marco da San Gimignano in onore di un illustre concittadino, Francesco Useppi, Mattia Lupi scrive nei suoi *Annales*:

25. Sui doveri oratori dell'Ivani cfr. la lettera del 26 ottobre 1466 in L.M. FERRARI, *Antonio Ivani a Volterra*, «Rassegna Volterrana» 32 (1965), pp. 22-106; 27. Due orazioni collegate alla vita pubblica di Volterra (una «in creatione dominorum Volaterranorum», l'altra per l'entrata in carica di un *praetor* di cui non è dato il nome) sono contenute nel ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LXXXIX sup. 27 ai ff. 147v-149r (vecchia numerazione). Il rubricatore (forse lo stesso possessore del codice, Lucantonio da San Gimignano) scrivendo «sermo in creatione dominorum Volaterranorum per ser Jeronimum de Rocho cancellarium eruditissimum» non si è accorto che questa orazione termina mutila alla fine del f. 147v, mentre a f. 148r, mutila all'inizio, incomincia senza soluzione di continuità l'altra. Orazioni di Lucantonio (in volgare) composte per matrimoni nello stesso codice ai ff. 134r-v; 139r-v (LUCAS ANTONIUS DE SANCTO GEMINIANO, *Sermone facto per M. Luca et recitato per ser Matteo suo fratello a Monte Lupo la mattina di Sancta Lucia a uno convito di noze* 1493); 140r-v (datato 1494). Sull'alto concetto che le magistrature municipali hanno di se stesse e che si esprime in una sproporzionata aulicità di linguaggio così scherza l'Ivani scrivendo a Donato Acciaiuoli: «non est deinceps mirandum si Veneti consilia sua publica Senatium vocitant. Illud enim idem et Geminianenses faciunt, qui cum novissime responderint litteris huius magistratus (con tutta evidenza di Volterra) excusant responsi tarditatem quia senatus eorum celerius haberi non potuit. Perpulchre mihi placuit celsitudo hec animorum. Sed amplissimam dignitatem fedavit infima cause conductio. Nam cum de suis et suis pabulo ageretur non decebat meo iudicio in rebus vilissimis cogere senatum» (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magliabechiano VIII.10, f. 8v).

Antoni nam Marci tibi quae gloria laudis
 id fuerit pensa, populo spectante per omnes
 [...]
 dicendi prorsus meruisti excedere fama
 omnem oratorem nostro qui tempore vivat²⁶.

L'orazione recitata «in piaça dinanzi alla Pieve di Sancto Geminiano» per la morte dello stesso Mattia, probabilmente da Bartolomeo Nerucci e trascritta da Lucantonio nel manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LXXXIX sup. 27 deve aver avuto almeno altrettanto pubblico²⁷. Del resto il pronunciare orazioni in ambienti che la ristrettezza rendeva particolarmente attenti, ma anche particolarmente suscettibili, non doveva esser privo di rischi. Dalle proteste sdegnate di Taddeo da Pescia veniamo a conoscenza di accoglienze non favorevoli ad una sua pubblica orazione tenuta davanti alle magistrature ed al popolo di Volterra (probabilmente all'inizio della sua condotta): «obrectatores omnes vias, fora, plateas [...] ac loca vel publica vel privata replentes [...] me amplissimo civitatis ordinis mea oratione plurimum detraxisse suis venenosissimis linguis fatiscunt». Trionfi e polemiche di provincia, potremmo dire con lo stesso Taddeo, possibili solo «apud odiosissimos, vulgarissimos pestilentissimosque cives» e non «apud principes et Respublicas apud quas latinam praecepi linguam», ma forse proprio per questo capaci di monopolizzare l'attenzione collettiva²⁸.

26. I versi sull'orazione di Antonio in TRAVERSARI, *Di Mattia Lupi (1380-1468) e de' suoi "Annales Geminianenses"*, p. 132 (sulla scenografia, cfr. *Ibidem*: «Placuit [...] / [...] gradus Plebis syricis ornare tapetis / unde magistratus sua per subsellia dignos / separet a populo celsa de sede videntes»).

27. L'orazione funebre per Mattia Lupi è stata pubblicata parzialmente dal Bandini (BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, vol. III, p. 292) e completamente da TRAVERSARI, *Di Mattia Lupi (1380-1468) e de' suoi "Annales Geminianenses"*, pp. 123-125; quella per il ritorno a San Gimignano di Francesco Useppi in MORICI, *Maestri Valdelsani in Pistoia dal sec. XIV al XVI*, pp. 45-46. Un'altra orazione da collegare a San Gimignano è quella *In funere Lazari Beccii* contenuta dal ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J. VII. 5, ff. 223-224 (devo questa informazione alla cortesia di John McManamon).

28. La lettera a Gianfrancesco da Volterra in cui Taddeo racconta la sua disavventura e si difende contrattaccando è stata pubblicata dal Battistini (TADDEUS DE PESCIA, *Epistola Iohanni Francisco de Volterra*, M. Battistini (ed.), *Taddeo da Pescia*

Il genere oratorio poi, e specialmente le orazioni tenute all'inizio delle lezioni (anche in questo caso il pubblico era certo più numeroso che non i soli scolari) poteva anche farsi veicolo dei "luoghi" più comuni deputati alla esaltazione delle *humanae litterae*. È il caso della *Oratio ante lectionem Vergilii* tenuta a Colle «*pridie Kalendas maias*» 1473 da Benedetto Colucci: in essa i capolavori della letteratura sono detti sfuggire all'assalto del tempo che distrugge città e imperi (si porta l'esempio del «*regnum graecum nostra aetate ab immani principe prostratum*») e si definiscono gli *studia humanitatis* un «*iter pulcherrimum ad immortalitatem ex fragili ac miseranda conditione nostra*»²⁹.

Infine il coinvolgimento di un *ludimagister* con il suo *municipium* poteva trovare forme ulteriori. I manoscritti Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LXXXIX sup. 27, ff. 151v-152r e Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XC sup. 2, entrambi appartenuti a Lucantonio, contengono un «*ymnus editus in sollemnitate Sancti Nicolai a Luca de Sancto Geminiano ludiscolarum magistro ibidem*». Ora questo inno si struttura come un succedersi di un gruppo di strofe saffiche (dodici) e di stanze volgari (cinque) recitate, o meglio cantate a turno da «tre angioi», «tre vergini fanciulle», «tre scolari» e «tre marinai»; il testo è corredato da rudimentali didascalie che indicano l'ordine di esecuzione («tre angioi inchomincino cantare così in luogho dell'autore», «tre marinai cantino questa sola»). In qualche modo una sacra rappresentazione, per la quale però sono state utilizzate le competenze letterarie del locale maestro di grammatica³⁰.

maestro di grammatica del sec. XV, pp. 89-90, dal ms. Bologna, Biblioteca Universitaria, cod. 2692, ff. 45v-46r). Taddeo non è il solo a lamentarsi di Volterra. Ecco come l'Ivani scrive il 19 novembre 1466 a Nicodemo Tranchedino: «*ego hic sum ubi nihil sentio nisi acerbissimos ventorum impetus et molestissimas legum municipalium varietates*» (ANTONIUS IVANI DE SARZANA, *Epistola Nichodemo Tranchedino* [14 novembre 1466], Firenze, Biblioteca Riccardiana, 834, f. 212r).

29. L'orazione di Benedetto è pubblicata da A. FRUGONI, *Scritti inediti di Benedetto Colucci da Pistoia*, Olschki, Firenze 1939, pp. 57-60. Il Colucci insegnava a Colle già nel 1471 (A. CHITI, *A proposito dell'insegnamento di Benedetto Colucci a Colle*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 9 [1901], pp. 198-200 e la già citata voce del *Dizionario Biografico degli Italiani*).

30. Su questo *Ymnus* aveva già attirato l'attenzione M.A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica*, Tipografia Giovanni Carnesecchi e figli, Firenze 1902, rist.

Gli stessi manoscritti contengono il ricordo di un'altra azione scenica, questa volta del tutto profana, il cui testo è stato composto dallo stesso Luca «cum agi faceret Luciani dialogum de venditione et emptione philosophorum». In questa occasione recitano (forse anche qui cantano, in quanto muniti di lira) la Musa ed un fanciullo: «Musa cum lyram tradat hec ait in primis ad puerum ipsam lyram accipientem [...] Invocationem facit ad Musas omnes [...] Ad populum puer cum lyra [...] Dehinc Luciani liber recitetur ad populum»³¹. Naturalmente avranno recitato anche i personaggi del dialogo luciano. Infine il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LXXXIX sup. 27 f. 161r, questa volta da solo, ci testimonia la messa in scena da parte Luca di una commedia di Plauto. F. Pintor che ha appunto edito la *Gratiarum actio ab eodem Luca ad eos qui convenerant auditum recitare Plauti comediam* colloca l'avvenimento a Firenze, negli ultimi anni della lunga vita di Lucantonio³². Nonostante nessuna testimonianza esterna suffraghi questa datazione è effettivamente probabile che a

anastatica Bottega d'Erasmus, Torino 1968, p. 490. Le tre fanciulle, i tre scolari e i tre marinai "rappresentano" ognuno un episodio della leggenda del santo: «Nos pius castas domini sacratus / protinus aeris munere fulgenti / servat insontes optimis maritis / munere; dandas / Nos sale pastos pueros edendos / omnibus membris ense deminutis / morte crudeli manibus redemit / hospitis atri / Nos Nicolaum celebramus alium / qui dedit nobis revocare vitam / et simul cantu celebramus illum / aequore tuto». Nella composizione si sottolinea in particolare il potere di intercessione del santo nei maggiori pericoli. Alcune espressioni («Quisque confidat precibus benignis / numen iratum revocare caeli / et Dei fulmen retinere dirum / praesulis ore [...]») farebbero pensare a qualche calamità concreta in cui la comunità di San Gimignano si è raccomandata a Nicola. L'*ymnus* di Lucantonio ha un precedente letterario, con tutta probabilità proprio a San Gimignano, nei *Versus Sancti Nicolai editi a magistro Antonio Ser Salvi de Sancto Geminiano in grammaticilibus dignissimo professore* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Gadd. XC inf. 13, f. 48v. Cfr. ALESSIO, *Hec Franciscus de Buiti*, p. 76). In questo caso però si tratta di esametri che si concentrano sul miracolo degli scolari e sembrano esser collegati piuttosto alla vita interna della scuola («Hi tres ad dulcia pergebant dona sophye / quare quisque studens devote tollere mentem / sedulus ardescat laudum preconijs / voce ferens Nicolae tui»).

31. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XC sup. 2, ff. 17v-18r; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LXXXIX sup. 27, ff. 160v-161r.

32. LUCAS ANTONIUS DE SANCTO GEMINIANO, *Gratiarum actio ab eodem Luca ad eos qui convenerant auditum recitare Plauti comediam*, F. Pintor (ed.), *Le prime recitazioni di commedie latine in Firenze*, Unione Tipografica Cooperativa, Perugia 1906.

San Gimignano (o a Colle) Luca non potesse trovare le condizioni adatte ad una vera e propria rappresentazione scenica. Ma la recitazione di un dialogo di Luciano, con un prologo “teatralmente” non più complesso delle saffiche in onore di s. Nicola può benissimo esser pensata nel municipio di cui Lucantonio era cittadino e *magister*. In questo caso non più soltanto i risultati di un insegnamento retorico nuovo, ma pur sempre innestato sulla antica tradizione dell’arengare, bensì gli stessi testi nuovi vengono proposti al *populus*. E se la “serata” sarà andata bene ed il *populus* di San Gimignano si sarà davvero adeguato all’esortazione del *puer* («ore favete omnes intentique ora tenete») assistendo in silenzio ed attento non ad una disputa di teologi, ma ad un dialogo di Luciano, potremo considerarlo un trionfo dell’Umanesimo, piccolo trionfo e periferico, ma che non sarebbe forse immaginabile in città più grandi e in scenari culturalmente più variati e scaltri.

APPENDICE

Il documento di cui diamo qui trascrizione è conservato presso l'Archivio del Comune di San Gimignano, alla segnatura NN 121 (*Deliberazioni e provvisioni del Comune*, anni 1439-1444), pp. 156-157³³. Si tratta di un elenco di tutti i libri posseduti da tutti i "luoghi" non privati di San Gimignano, la cui compilazione è stata affidata ad una speciale commissione e che risulta ultimato il 13 novembre 1440. Castaldi³⁴ riporta, senza indicare la fonte di provenienza, una testimonianza evidentemente coeva, che fornisce, insieme alla data, i dati riassuntivi dell'indagine: i 26 volumi per la Pieve e i 106 per Sant'Agostino corrispondono effettivamente a quelli censiti dal nostro documento, mentre meno precise sono le cifre relative a San Francesco (40 volumi in Castaldi, 44 nel nostro elenco) e a San Domenico (60 in Castaldi, 63 nel nostro elenco) e non compaiono i libri (pochi per altro, e tutti esclusivamente liturgici) degli altri luoghi religiosi.

Purtroppo i *prudentes viri* Agostino di Ser Niccolò, Michele di Nanni de' Bracceri e Gamuccio di Meo Gamucci per tutta una serie di testi non solo non hanno fornito il nome dell'autore, ma neppure si sono dati la pena di fornire gli *incipit*. Questo rende impossibile individuare le numerose raccolte di *sermones* e i commenti alle *Sentenze*. Per molti altri casi l'identificazione dell'autore di un'opera, o viceversa dell'opera di un autore non può essere univoca, ma dà luogo a possibilità diverse, che sono state indicate.

Ringrazio per la sua squisita cortesia il dott. Giuseppe Picone, direttore della Biblioteca Comunale di San Gimignano che non solo mi ha segnalato l'esistenza del documento, ma me ne ha procurato una fotocopia, insieme a quelle dei lavori del Castaldi e del Cecchini.

Dicto die, prudentes viri Augustinus Ser Nicolai, Michael Nannis de Bracceriis et Gamuccius Mei Gamucci officiales electi ad conficiendum inventarium librorum et bibliotecarum conventuum et locorum de Sancto Geminiano retulerunt mihi proposito notario

33. Cfr. G. CECCHINI, *L'Archivio del Comune di S. Gimignano*, «Archivi» serie II, 6 (1939), pp. 26-32: 26.

34. Cfr. CASTALDI, *Biblioteca comunale di S. Gimignano: relazione*, p. 5, n. 1.

infrascripto et cancellario infrascripto inventaria infrascriptorum
librorum et locorum videlicet

Nella pieve di Sancto Gemignano

- 1-4) Quattro messali alla moderna legati et intavolati, de' quali ne uno del monistero di sancta Chiara ch'è in pegno
- 5-9) Cinque messalecti votivi de le messe di Nostra Donna et de morti
- 10) Uno breviario grande. Fu di messer Gimignano priore di Strada il quale donò la sua sorella alla sacrestia
- 11) Uno Saltero delle hore chanoniche annuali
- 12) Uno manuario
- 13) Uno epistolario
- 14-20) Septe amtiphanarii grandi
- 21) Una Bibbia danticha lectera in due volumi
- 22) Uno libro di Morali di San Gregorio
- 23-24) Due passionarii
- 25-26) E duo homiliarii in volumi grandi

Nel convento di Sancto Agostino

- 1) Tabula decretalium et decreti
- 2) Principium omnibus partem volentibus
- 3) Tabula decreti martiniani
- 4) Clonicha martiniana cum uno quolibeto magistri Egidii de Roma
- 5) Gothfredus in iure canonico
- 6) Capitulum primum super actionibus
- 7) Ugo Papias super vocalibus non completus et cum quibusdam sermonibus quadragesimalibus
- 8) Ysidorus de proprietatibus rerum
- 9) Egidius de regimine principum
- 10) Scriptum super Methafisicha
- 11) Ovidius de aurora
- 12) Unum opus antiquum super scacchis
- 13) Unum compendium super libros Sententiarum
- 14) Una lectura super quarto Sententiarum
- 15) Lectura super quattuor libros Sententiarum

- 16) Henricus de certis intentionibus et tercia quodlibet
- 17) Varro super quattuor libros Sententiarum
- 18) Questiones super testus Sententiarum
- 19) Unus alius liber questionum super testu Sententiarum
- 20) Flores multorum librorum Augustini
- 21) Tractatus de quattuor virtutibus
- 22) Prima pars Sancti Thome
- 23) Summa de vitiis et virtutibus
- 24) Alia summa de vitiis et virtutibus
- 25) Summa Serva sancti
- 26) Summa Raymundi
- 27) Liber dyalogorum Sancti Gregorii
- 28) Alius liber dialogorum
- 29) Legenda Sanctorum
- 30) Expositio super Psalterium
- 31) Glose super libro Deuteronomii
- 32) Liber notabilium super epistulis Pauli
- 33) Concordantie evangeliorum complete
- 34) Remisius super Aphochalipsi
- 35) Libri Job et Sapientie non closati
- 36) Liber Biblie pulcer et completus
- 37) Alique extractiones magistri Alberti
- 38) Postille festive Alberti
- 39) Postille dominicales ejusdem
- 40) Omelie plurium doctorum
- 41) Omelie diversorum doctorum in magno volumine
- 42) Liber exortationum Augustini
- 43) Liber confessionum Augustini
- 44) Sexta pars moralium Gregorii
- 45) Sanctus Pantherius super Job
- 46) Cloxa ordinaria super Job
- 47) Dyonisius de angelica ierarchia
- 48) Scriptum super Ysaïam
- 49) Quoddam opus super epistulis Pauli
- 50) Postilla fratris Augustini de Hesculo
- 51) Sermones quadragesimale
- 52) Sermones mortuorum in parvo volumine

- 53) Sermones super prophetas
- 54) Sermones diversorum prelatorum
- 55) Sermones dominicales de epistulis et evangeliis
- 56) Sermones dominicales et festivi
- 57) Sermones totius anni
- 58) Sermones festivi fratris Tomalducci
- 59) Sermones quadragesimales
- 60) Sermones dominicales totius anni
- 61) Sermones predicabiles
- 62) Legende sanctorum
- 63) Postille dominicales
- 64) Sermones antiqui
- 65) Libri tragediarum Senece
- 66) Leggenda Sancti Bartholi
- 67) Pastorale Sancti Gregorii
- 68) Testus philosophie
- 69) Liber Aristotilis de celo et mundo
- 70) Tractatus astrologie
- 71) Testus decretalium non cloxatus

1) IOHANNES DE SAXONIA, *Tabula iuris canonici et civilis* (cfr. J.F. VON SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, 1-3, F. Enke, Stuttgart 1875-1880, vol. II, p. 385).

3) MARTINUS POLONUS, *Margarita decreti seu tabula martiniana* (cfr. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, vol. II, p. 137 segg.).

4) MARTINUS POLONUS, *Chronicon summorum pontificum imperatorumque* (G.H. Petrz (ed.), in *Scriptores, Monumenta Germaniae Historica* XXII, Hann, Hannoverae 1872). REGIDIUS ROMANUS, *Quodlibeta* (cfr. G. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano*, Olschki, Firenze 1936, pp. 129-130).

5) GODEFRIDUS TRANENSIS, *Summa super titulos Decretalium Gregorii papae IX* (cfr. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, vol. II, p. 88 segg.).

6) Probabilmente un commento a *Institutiones*, 4.6 o a *Codex*, 4.10.

7) Con tutta probabilità si tratta di sezioni delle *Derivationes* di Uguccone da Pisa e del *Vocabularium* di Papias.

8) Probabilmente il *De natura rerum* di Isidoro di Siviglia (PL 83, 963-1018). Cfr. l'inventario C del Convento di S. Domenico di Perugia, che reca al n. 661 *Ysidorus de naturis rerum* (cfr. TH. KAEPPPEL, *Inventari di libri di San Domenico di Perugia (1430-1480)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1962, p. 184).

9) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum* (cfr. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano*, pp. 75-108).

11) Il titolo sembrerebbe rimandare inequivocabilmente ad *Amores* I, 13 (cfr. P. LEHMANN, *Pseudo-Antike Literatur des Mittelalters*, B.G. Teubner, Leipzig 1927, p. 2) ma la esiguità del testo ovidiano rende difficile pensare che occupasse un intero volume. In più, si tratterebbe, nel contesto di questa biblioteca, di una vera e propria mosca bianca. Dobbiamo pensare ad un errore sul conto della molto più conventuale *Aurora sive Biblia versificata* di Pietro di Riga?

12) Forse IACOBUS DE CESSOLIS, *Super ludo scaccorum sive de moribus hominum et de offitiis nobilium* (cfr. TH. KAEPPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 1-4, ad S. Sabinae, Romae, poi Istituto storico domenicano, Roma 1970-1993, vol. II, n. 2066).

16) Potrebbe trattarsi, più che di un improbabile Enrico, di HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus* e *Quodlibeta* (KAEPPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, nn. 1898, 1855).

17) GUILLELMUS DE WARE, *In quattuor libros Sententiarum* (cfr. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, vol. II, n. 334a).

18) Potrebbe trattarsi di *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber unus* di Prospero d'Aquitania (PL 51, 427-496), dei *Flores ex Sancti Augustini libris* di Francesco di Meyronnes, oppure del *Milleloquium Sancti Augustini* dell'agostiniano Bartolomeo Carusi di Urbino. Ma le biblioteche conventuali ospitano anche *Flores* anonimi: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A. VIII. 497, proveniente da S. Maria Novella (cfr. G. POMARO, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. 1: Origini e Trecento*, «Memorie domenicane», ser. n.s., 11 (1980), pp. 325-470: 353) e il n. 268 dell'inventario del 1494 di S. Eustorgio a Milano (cfr. TH. KAEPPPEL, *La bibliothèque de Saint Eustorge à Milan à la fin du XV^e siècle*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 25 [1955], pp. 5-74: 59).

21) Più probabilmente il *De quattuor virtutibus seu formula honestae vitae* di Martino di Braga, ma attribuito a Seneca (MARTINUS DULMENSIS, *De quattuor virtutibus seu formula honestae vitae*, Ch. Barlow [ed.], in *Opera Omnia*,

Yale University Press, New Haven 1950 [Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 12], pp. 204-250); da tener però presenti il *De quattuor virtutibus cardinalibus ad cives venetos* del domenicano Enrico da Rimini (cfr. KAEPPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, n. 1704) abbastanza diffuso nelle biblioteche conventuali italiane (Eremitani di Padova, S. Maria Novella, S. Eustorgio di Milano, S. Giacomo di Forlì) ed il *De quattuor virtutibus* di Michele da Massa, agostiniano (cfr. M.W. BLOOMFIELD et alii, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices: 1100-1500 AD. Including a section of incipits of works on the Pater noster*, The mediaeval Academy of America, Cambridge [Massachussets] 1979 [The mediaeval Academy of America, 88], nn. 0664, 2698, 5124).

23-24) Probabilmente la diffusissima *Summa* di Guglielmo Peraldo, ma buona diffusione ha anche la *Summa de vitiis et virtutibus* di Giovanni di Wales.

25) La *Summa de poenitentia* oppure la *Summa virtutum et vitiorum* del francescano Servasanto da Faenza (BLOOMFIELD et alii, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices*, nn. 4956, 6137).

26) RAYMUNDUS DE PEÑAFORT, *Summa de casibus poenitentiae*.

27-28) GREGORIUS I PAPA, *Dialogi libri IV* (U. Moricca [ed.], Tipografia del Senato, Roma 1924, Fonti per la storia d'Italia / pubblicate dall'Istituto storico Italiano, poi pubblicate dall'Istituto storico italiano per il Medioevo, 57).

29) Probabilmente la *Legenda aurea* di Giacomo da Varazze (IACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*, Th. Graesse [ed.], Breslau 1850 [editio secunda]).

34) PS.-REMIGIUS AUTISSIODORENSIS, *Expositiones in Apocalypsim beati Johannis Apostoli* (cfr. F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, 1-8, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco Suarez, Madrid 1940-1976, ripr. facsimile Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco Suarez, Madrid 1981, vol. III, nn. 3072, 3122).

37-39) Probabilmente si tratta dell'agostiniano Alberto da Padova (cfr. D.A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis scriptores Itali*, 1-4, Tip. Sordomuti, Firenze 1929 [vol. I], Scuola Tipografica Artigianelli, Firenze 1931-1935 [voll. II-III], Tip. Fiorenza, Firenze 1937 [vol. IV], vol. III, pp. 69-71). *L'Expositio Evangeliorum dominicalium et festivalium* è stata stampata a Venezia nel 1476 (cfr. IGI, vol. I, n. 242).

42) Si tratta del *Liber exhortatorius [...] ad quemdam comitem*, attribuito nel Medioevo a s. Agostino (la Biblioteca di S. Croce a Firenze possedeva un *Liber exhortationum Augustini ad quemdam militem sibi carissimum*. Cfr. C. MAZZI, *L'inventario quattrocentistico della Biblioteca di S. Croce di Firenze*, «Rivista

delle Biblioteche» 8 [1897], pp. 16-31, 99-113, 129-147: 104), forse di Paolino d'Aquileia (PL 47, 37).

44) Cfr. *La pieve*, n. 22.

45) Con tutta probabilità, completo o in parte, il *Liber testimoniorum Veteris Testamenti quem Paterius ex opusculis S. Gregorii papae excerpti curavit* (cfr. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, 1-3, C.H. Beck, München 1911-1931, ripr. facs. Beck, München 1959-1975, vol. I, p. 98).

47) DIONYSIUS PSEUDO-AEROPAGITA, *De coelesti hierarchia*, P. Chevallier et alii (edd.), in *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribuées au Denys de l'Aréopage*, 1-2, Desclée de Brouwer, Bruges 1937, 1-4, ripr. facsimile Frommann, Stuttgart – Holzboog, Bad Cannstatt 1989, vol. II, pp. 727-1039; *De caelesti hierarchia*, G. Heil (ed.), de Gruyter, Berlin-New York 1991 (Corpus Dionysiacum II), pp. 7-59. Dalle indicazioni dell'inventario è impossibile decidere quale traduzione latina fosse posseduta dal convento.

50) Si tratta dell'agostiniano Agostino d'Ascoli (PERINI, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis scriptores Itali*, vol. I, p. 64). Una *Postilla fratris Augustini de Esculo* era posseduta dalla biblioteca degli Eremitani a Padova (cfr. GUTIERREZ, *De antiquis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini bibliothecis*, p. 243).

58) Si tratta dell'agostiniano Tomalduccio, o Demalduccio, da Forlì. I suoi *Sermones festivi et dominicales* erano posseduti nel 1360 dalla Biblioteca del convento di S. Agostino di Siena (cfr. GUTIERREZ, *De antiquis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini bibliothecis*, p. 305; PERINI, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis scriptores Itali*, vol. II, pp. 79-80).

66) Si tratta della *Legenda Sancti Bartholi* composta dall'agostiniano Giunta da S. Gimignano nel sec. XIV. Sul manoscritto sangimignanese è stata condotta la traduzione in volgare apparsa a Firenze nel 1575 (cfr. D. MORENI, *Bibliografia storico-ragionata della Toscana*, 1-2, presso Domenico Ciardetti, Firenze 1805, ripr. facs. Forni, Bologna 1967, vol. I, p. 444).

67) GREGORIUS I PAPA, *Regula pastoralis*, 1-2, F. Rommel, R.W. Clement (edd.), *Grégoire le Grand. Règle pastorale*, Éditions du Cerf, Paris 1992 (Sources Chrétiennes, 381-382).

Sequitur inventarium librorum sacrestie Sancti Augustini predicti

- 72-73) Duo libri anthifanarii cum notis et pulcri
- 74) Unum psalterium actum ad chorum
- 75) Unus liber ynariorum
- 76-77) Duo psalteria parva pro novitiis
- 78) Unum ynnarium secundum ritum ecclesie
- 79) Unus liber ordinarius secundum ritum ecclesie
- 80) Unus liber ordinarius secundum ritum regule Sancti Augustini
- 81) Unus liber manualis notatus
- 82) Unus alius liber manualis cum orationibus
- 83) Unus liber sequentiarum
- 84) Unus liber plurimorum cum officio Sancte Katerine
- 85) Unus liber Martilogii
- 86) Una Biblia in duobus voluminibus
- 87) Unus liber omeliarum magnus
- 88) Unus liber cum parte passionum sanctorum
- 89) Quattuor quaterni cum officio processionum
- 90) Unum psalterium cum ynnario
- 91) Unum ordinarium cum offitio missarum
- 92) Unus liber offitii mortuorum
- 93) Unum missale completum
- 94) Unum aliud missale completum
- 95) Unum missale sine temporibus
- 96) Unum missale votivum
- 97) Unum aliud missale grossum
- 98) Aliud missale votivum
- 99) Unum missale votivum cum psalmis
- 100) Unum missale parvum
- 101) Unum missale de licteris antiquis
- 102-103) Duo libri epistularum Pauli
- 104-105) Duo missalecta votiva
- 106) Unus quaternus continens quattuor evangelia passionis dominice

Inventarium librorum monasterii Sancte Clare

- 1-2) Duo breviaria
- 3) Unum missale non ordinatum
- 4) Unum missale quod habet sacrestia plebis
- 5-6) Duo manualia
- 7) Unus liber epistularum male ordinatus
- 8) Unus anthifanarius etc.

Inventarium librorum hospitalis Sancte Marie della Schala

- 1) Unum missale
- 2) Unum antifanarium

Inventarium librorum Sancti Francisci

- 1) Unum breviarium in duobus voluminibus de cartis papireis
- 2) Liber gradualium Sancti Jeronimi
- 3-6) Quatuor evangeliste in 4 voluminibus cloxatis
- 7) Epistule chanonice et Apochalipsis glosate
- 8) Liber Proverbiorum et Ecclesiastici
- 9) Liber Actuum apostolorum et epistularum canonicarum
- 10) Liber Bonaventure in membranis
- 11) Prima pars Sancti Thome
- 12) Epistule Sancti Pauli
- 13) Liber postillarum magistri Berttoldi super Evangelia
- 14) Summa septem donorum in papiro
- 15) Liber figurarum et donorum et sermonum fratris Bandini
- 16) Liber epistularum fratris Filippi de Montecalerio
- 17) Dominicale Sancti Antonii
- 18) Liber epistularum Beldrami
- 19) Leggende Sanctorum
- 20) Liber sermonum et epistularum in magno volumine
- 21) Liber sermonum secundum Voraginem
- 22-28) Sex missalia et unum missalectum votivum

29-30) Duo psalteria secundum romanam curiam

31) Unum manuale

32-34) Duo libri Kirieleyson

34-40) Septem antiphonaria

41) Unum epistolarium

42) Unum lectionarium

43) Unum datarium

44) Liber legende Sancti Francisci et Sancti Dominici et Sancte Clare

2) Nessuna opera di s. Girolamo, nemmeno tra le spurie, porta questo titolo; l'unica che abbia un contenuto in qualche modo liturgico è il *Lectionarius per circulum anni* (Ps.-HIERONYMUS, *Liber comitis sive lectionarius per circulum anni*, PL 30, 503-548).

13) Probabilmente la *Postilla super Evangelia dominicalia et ferialia totius anni* del francescano Bertrandus de Turre (cfr. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, vol. II, n. 349g; J.B. SCHNEYER, *Repertorium des lateinischen Sermones des Mittelalters: für die Zeit von 1150-1350*, 1-5, Aschendorff, Münster 1969-1980 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 43.1, 43.2, 43.3, 43.4, 43.9), vol. I, p. 505 segg.).

14) La *Summa parva de donis sive Pantheon* abbreviazione delle prime quattro parti del trattato del domenicano STEPHANUS DE BORBONE, *De diversis materiis praedicabilibus*, attribuita a Godefridus Anselmus de Pontevico, anch'esso domenicano (cfr. KAEPELI, *La bibliothèque de Saint Eustorge à Milan à la fin du XV^e siècle*, p. 25; cfr. anche MAZZI, *L'inventario quattrocentistico della Biblioteca di S. Croce di Firenze*, p. 130).

16) Si tratta del francescano Filippo da Montecalerio (cfr. L. WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, ex typographia F.A. Tani, Romae 1650, rist. anastatica Attilio Nardecchia, Romae 1906, p. 196).

17) Si tratta dei *Sermones dominicales* del santo di Padova (cfr. SCHNEYER, *Repertorium des lateinischen Sermones des Mittelalters: für die Zeit von 1150-1350*, vol. I, pp. 314-325).

18) Si tratta probabilmente ancora di Bertrandus de Turre (cfr. anche J.H. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, cum adnotationibus ad syllabum martyrum eorundem ordinum*, 1-3, Attilio Nardecchia, Romae 1908, 1921

[Bibliotheca historico-bibliographica, 2-3], poi P. Aniceto Chiappini, Roma 1936 [Bibliotheca historico-bibliographica, 4], ripr. anastatica Forni, Bologna 1978, ripr. anastatica Forni, Bologna 1978, vol. I, p. 145).

19) Cfr. S. Agostino, n. 29.

21) Non è possibile decidere se si tratta dei *Sermones quadragesimales*, *De tempore*, *De sanctis* (cfr. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, nn. 2157, 2156, 2155). Il ms. 43 della Biblioteca di San Gimignano, che proviene dalla Collegiata (dove non è per altro presente nel 1440) contiene i *Sermones quadragesimales*. Cfr. GAROSI (a cura di), *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, t. LXXXVIII (S. Gimignano. Biblioteca Comunale), p. 177.

Inventarium monasterii Sancti Jeronimi

- 1) Unum missale vetus
- 2) Unum omeliarium
- 3) Unum pastorale
- 4-5) Duo antifanaria vetera
- 6-10) Quattuor breviaria
- 10) Unum psalterium

Inventarium monasterii Sancte Marie Magdalene

- 1) Unum breviarium
- 2) Unum brevialectum
- 3) Unum anthifanarium
- 4) Unum missale
- 5) Unum psalterium

Monasterium Sancte Katerine

- 1) Unum missalectum
- 2) Unum breviarium quod est abbatisse

Inventarium sancti Dominici

- 1) Liber dyalogorum Sancti Gregorii
- 2) Questiones Sancti Tomaxi
- 3) Tertia pars Summe Sancti Tomaxi
- 4) Prima pars Summe Sancti Tomaxi
- 5) Secunda pars Summe Sancti Tomaxi
- 6) Summa Raymundi
- 7) Leggende fratris Jacobi Voraginis
- 8) Quodlibetum Sancti Tomaxi
- 9) Ysidorus Ethimologiarum
- 10) Liber Genesis closatus
- 11) Epistula Ugonis super Proverbia
- 12) Liber Confessionum Sancti Augustini
- 13) Liber Fratris Johannis de Sancto Geminiano
- 14) Quodlibetum Ugonis
- 15) Liber Istoriarum scholasticarum
- 16) Scriptum super quatuor libros sententiarum
- 17) Alphabetum narrationum
- 18) Liber diofegiorum (?) sacerdotum
- 19) Primus Sententiarum Hocham
- 20) Liber Evangeliorum Marci closatorum
- 21) Summa Raymundi completa
- 22) Summa Magistrucci
- 23) Problemata Aristotilis
- 24) Liber sermonum sine principio
- 25) Sermones dominicales cum summa articulorum fidei
- 26) Miranda Virginis Marie
- 27) Liber Evangeliorum secundum Johannem closatorum
- 28) Liber philosophie Aristotilis
- 29) Liber loyce Aristotilis
- 30) Liber fratris Johannis de Sancto Geminiano nuncupatus opere septem dierum
- 31) Liber omeliarum super Evangelia
- 32) Tabula super libros Sancti Tome
- 33) Scriptum super phisica Aristotilis
- 34) Questiones magistri Pieri Alamanici

- 35) Omelie antique
 - 36) Sermones fratris Bernardi de Sancto Geminiano
 - 37) Sermones super epistulas Sancti Pauli
 - 38) Postille super Psalterio non complete
 - 39) Contra Gentiles Sancti Tomaxi
 - 40) Quedam questiones in papiro
 - 41) Collationes Sanctorum Patrum
 - 42) Secunda pars Biblie videlicet Testamentum Novum
 - 43) Sermones quadragesimales et dominicales
 - 44) Sermones francigeni
 - 45) Summa virtutum et vitiorum
 - 46) Sermones fratris Guiglelmi
 - 47) Sermones dominicales
 - 48) Una epistula fratris Johannis de Sancto Geminiano
 - 49) Collationes Bernardi
- Omnes dicti libri sunt in capsa depositi dicti conventus

- 1) Cfr. S. Agostino, nn. 27-28.
- 6) Cfr. S. Agostino, n. 26.
- 7) Cfr. S. Agostino, n. 29; S. Francesco, n. 19.
- 9) ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum libri XX*.
- 11) Probabilmente la *Postilla* del domenicano Ugo di Saint-Cher (cfr. Perugia, S. Domenico, Inventario D, n. 11: *Postille Ugonis de Sancto Caro super Proverbia et Cantica*, in KAEPPPELI, *Inventari di libri di San Domenico di Perugia (1430-1480)*, p. 200).
- 13) Probabilmente il *Liber de exemplis et de similitudinibus rerum* del domenicano Giovanni da S. Gimignano (cfr. KAEPPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, n. 2642).
- 14) Forse le *Quaestiones variae* di Ugo di Saint-Cher, che sembrano però aver avuto una diffusione manoscritta molto scarsa (cfr. KAEPPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, n. 1982).
- 15) PETRUS COMESTORE, *Historia scholastica* (PL 198, 1049-1722A).
- 17) ARNOLDUS LEODIENSIS (cfr. KAEPPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. I, n. 335).
- 19) GUILLELMUS DE OCCAM, *Scriptum super primum Sententiarum*.
- 21) Cfr. S. Agostino, n. 26; S. Domenico, n. 6.

22) Si tratta della *Summa de casibus conscientiae* del domenicano Bartolomeo da S. Concordio, detta anche *Pisanella* e *Magistrucchia* (cfr. KAEPPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. I, n. 436).

30) IOHANNES DE SANCTO GEMINIANO, *Sermones VII de opere sex dierum predicati in conventu Senarum* (cfr. KAEPPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, n. 2640).

32) PETRUS DE BERGOMO, *In opera S. Thomae index seu Tabula Aurea*.

34) Nessun *Petrus de Alemannia* appare nel repertorio del Lohr, però l'inventario del 1399 della biblioteca del convento domenicano di S. Domenico di Castello di Venezia, n. 97: *Sententia de iuventute et senectute magistri Petri de Alamannia* (G. COGGIOLA, *Inventari trecenteschi della biblioteca del convento di S. Domenico di Castello in Venezia*, «Rivista delle biblioteche e degli archivi» 23 (1912), pp. 85-122: 108). Potrebbe trattarsi di un'opera di Pietro d'Alvernia, l'autore più "famoso" tra i non molti compositori di *Sententiae* sui *Parva Naturalia* che rispondano al nome di Petrus.

36) Nessun Bernardo da S. Gimignano risulta dai repertori del Kaeppli, del Wadding-Sbaralea, del Perini, dello Schneyer.

41) IOHANNES CASSIANUS, *Collationes*, M. Petschenig (ed.), in *Opera*, XIII, apud C. Geroldi filium Bibliopolam Academiae, Vindobonae 1886 (CSEL 13).

46) Guillelmus Peraldus (cfr. KAEPPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, n. 1263: *Sermones de dominicis et festis*) o Guillelmus de Malliaco (*Ibidem*, n. 1580: *Sermones dominicales*; n. 1581: *Sermones de sanctis*); molto meno probabile che si tratti di Guglielmo d'Agrifeuille, domenicano, cardinale e protettore dell'Ordine, morto nel 1401 (cfr. in KAEPPPELI, *Inventari di libri di San Domenico di Perugia (1430-1480)*, p. 136).

48) Sotto questo titolo non compare tra le opere di Giovanni. Forse parte delle *Expositiones epistolarum et prophetiarum quadragesimae* (cfr. KAEPPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, n. 2638).

49) Forse parte dei *Sermones* (BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones*, J. Leclercq, H. Rochais, C.H. Talbot (edd.), in *Sancti Bernardi Opera*, IV, V, VI 1, Brepols, Turnhout 1993, reprint Brepols, Turnhout 2017), ma forse anche le *Declamationes ex S. Bernardi sermonibus collectae* (GAUFRIDUS CLARAEVALLENSIS ABBAS, *Declamationes de colloquio Simonis cum Iesu*, PL 184, 435-476A).

Sequitur inventarium dicti conventus Sancti Dominici

- 50) Unum antifanarium
- 51) Unum graduale festivum
- 52) Unum graduale feriale
- 53) Unum missale novum
- 54) Unum missale conventuale
- 55-56) Duo missalia parva
- 57) Unum manuale cum parte psalterii
- 58) Unum evangelistarium

Sequitur inventarius Sancti Dominici

(corr. ex *Inventarium Monasterii Sancte Marie Magdalene*)

- 59) Unum breviarium conventuale
- 60) Unum collectarium
- 61) Unum Martilogium
- 62) Rubrice
- 63) Unum Psalterium

Librerie e lettori a San Gimignano nel Quattrocento

Onofrio Coppi e Mattia Lupi

Non molti anni fa, cercando di ricostruire alcuni aspetti della cultura in Valdelsa nel XV secolo, mi ero imbattuto nell'inventario di tutti i libri posseduti dai luoghi pubblici di San Gimignano, compilato nel 1440 per conto del Comune da una speciale commissione eletta *ad hoc*¹. Dagli elenchi di S. Agostino, S. Francesco, S. Domenico emergeva un patrimonio librario costituito essenzialmente da sermonari, commenti alla Scrittura, somme di vizi e virtù, codici liturgici: biblioteche fondamentalmente "tecniche" e per frati, scarsamente fruibili da un circuito più largo di cultura laica e municipale. Tanto più importante risultava allora la presenza a San Gimignano, almeno a partire dal 1460, di una cospicua biblioteca umanistica, ricca cioè di poeti, storici ed oratori, ricca di più di 200 volumi e, sia pure con modalità che ci possono sembrare un po' particolari, aperta al prestito. Ricostruirne la fisionomia si è però rivelato problema tutt'altro che facile e, allo stato attuale delle mie ricerche, solo in parte risolto. I registri del Comune conservano infatti una serie cospicua di atti tra il 1449 e il 1460, tutti relativi ai libri donati da Mattia Lupi alla comunità di San Gimignano, a partire dalla prima offerta fino alla consegna della chiave del locale della biblioteca al custode designato: Francesco di ser Nazario. Solo alcuni di essi sono stati indicati o pubblicati da Eugenio Casanova e da Guido Traversari nei loro lavori dedicati a Mattia; tutti ci raccontano con abbondanza di particolari le tappe

1. Ho pubblicato l'inventario negli Atti del Convegno su Callimaco Esperienze tenuto a San Gimignano nel novembre del 1985: cfr. *supra*, cap. 9.

di un cammino piuttosto accidentato, fatto anche di contrasti e di ripicche².

Ciò che invece gli archivi non sembrano aver conservato è proprio l'inventario nominativo dei libri. I registri della Pieve contengono sì inventari che vanno dal 1449 al 1457: in essi sono registra-

2. Nel suo articolo *Di Mattia Lupi (1380-1468) e de' suoi "Annales Geminianenses"*, il Traversari dà il 1448 come anno in cui Mattia offre al Comune i suoi libri, pubblica la delibera del 9 dicembre 1457 in cui si convoca Mattia a prendere gli ultimi accordi perché «s'è conducta l'opera della libreria con spesa e fatica assai» e segnala un documento del 29 maggio 1460, data in cui viene consegnata la chiave del locale all'addetto designato dal Lupi, Francesco di ser Nazario. Mentre per la prima notizia non si danno riferimenti, per le altre due il Traversari ricorre ai registri delle Deliberazioni e Provvisioni del Comune, attualmente conservati nella Biblioteca Comunale di San Gimignano sotto la segnatura NN, e precisamente NN 124, ff. 164r e NN 125, ff. 315v-316r. Nell'Archivio di Stato di Firenze sono invece conservati i capitoli stipulati in doppia redazione (la prima del 1449, la seconda del 1456) tra Mattia Lupi e il Comune. Essi contengono le condizioni per la conservazione e, nella seconda redazione, per il prestito dei libri e sono stati pubblicati da CASANOVA, *La libreria di Mattia Lupi in S. Gimignano*, pp. 64-68. Ma i registri del Comune contengono molti altri atti relativi alla libreria del Lupi. Ne indico alcuni: 21 febbraio 1449 (= 1450): Provvisione «pro libris oblati a domino Matthia Lupio» (NN 123, f. 25 r); 15 ottobre 1451: Elezione degli «officiali librerie» nelle persone di Berto di Giacomo dei da Picchena e di Niccolò di Lazzaro dei Becci (NN 123, f. 248v); 4 aprile 1460: Provvedimento «circa humidum librerie» (NN 125, f. 305v). Luce indiretta sui lavori di allestimento della libreria getta anche l'inventario del 1453 della Sagrestia della Pieve: là dove erano state registrate «ventotto libre di ferrame tra bandelle grandi et piccole» un'altra mano ha annotato: «trassersene per la libreria libre undici di ferro, resta nella sagrestia libre 17» (San Gimignano, Biblioteca Comunale, 90, QQ1, f. 116r). Testimonianza di una lunga serie di contrasti fra il Comune e Mattia è la delibera del 28 maggio 1460 che inizia: «ut aliquando ponatur finis altercationibus hactenus habitis super observantia capitulorum factorum cum domino Matthia Lupio» (NN 125, f. 315r). Il contrasto sembra riguardare i frutti del podere di Partino, concessi al Lupi a patto però che rimetta nella libreria i libri che ha tolto «animo remictendi», come appare dall'atto da lui scritto nel libro dell'Opera della Pieve. L'atto è in effetti conservato (QQ 1, f. 142v) in data 9 gennaio 1455 (= 1456): più di quattro anni di prestito! Del podere di Partino si parlava già nei capitoli del 1456, in cui Mattia accettava «cum his capitulis [...] et declarationibus provisionem factam per dictum Commune de agro Paterni» (cfr. CASANOVA, *La libreria di Mattia Lupi in S. Gimignano*, p. 68). Un'accettazione, come si vede, non del tutto piena. Quanto ai libri, ancora nel 1465 Onofrio di Pietro era delegato dal Comune a trattare con il Lupi la cessione di quelli rimastigli (cfr. TRAVERSARI, *Di Mattia Lupi (1380-1468) e de' suoi "Annales Geminianenses"*, p. 24).

ti, per la Sagrestia, anche dei libri. Si tratta però sempre di codici liturgici (ordinari, antifonari, omeliari) che corrispondono senza apprezzabili variazioni a quelli già inventariati dalla commissione del 1440³. Né si può pensare che prima del 1460 (data, per dir così, della inaugurazione ufficiale) i libri non fossero *in loco*, perché nel 1456 Mattia Lupi in persona «cava dalla libreria» un certo numero di codici⁴. Un'ipotesi più plausibile è che l'inventario, anzi gli inventari previsti con tanta cura dai capitoli stipulati da Mattia con il Comune di San Gimignano siano stati di fatto compilati solo dopo la conclusione definitiva della vicenda, non prima, appunto, del 1460⁵. Rimane comunque abbastanza singolare che di questi pubblici inventari che dovevano essere compilati e rivisti ogni anno dal cancelliere del Comune, redatti in duplice copia, non rimanga allo stato attuale traccia. O meglio, l'unica traccia di cui sono a conoscenza è data dal ms. San Gimignano, Biblioteca Comunale di San Gimignano, 90, che contiene effettivamente un inventario della libreria, steso nel 1499 da Cosma di Domenico Chiarenti e da Ser Jacopo di Ser Niccolò Marsili, operai dell'Opera della Pieve e della Sagrestia, ma scritto e rogato, proprio come prevedevano i capitoli, da Salvo de' Salvi di Foligno, «legum doctor et ad presens cancellarius dicti communis Sancti Geminiani»: purtroppo però gli estensori se la sono presa comoda perché, tralasciando i titoli, hanno notato solo il numero dei volumi su ognuno dei quattordici banchi presenti nel locale della libreria (sette a destra e sette a sinistra) per un totale di 205 (il che significa ovviamente un numero decisamente maggiore di opere)⁶. Rimaniamo così con la nostra fame e inoltre con un in-

3. Per esempio, l'inventario del 1449 ha in più, relativamente a quello della commissione del 1440, «uno libro di legge canonica» e «uno libro di dialogo di santo grigoro», ma non registra, sempre di Gregorio Magno, i *Moralia* (San Gimignano, Biblioteca Comunale, 90, QQ 1, f. 164r).

4. A questo documento si è già accennato nella nota 2. Di esso dovremmo ancora occuparci.

5. Le norme relative agli inventari si trovano in CASANOVA, *La libreria di Mattia Lupi in S. Gimignano*, p. 66.

6. Nel primo banco a destra il numero dei libri, dodici, è stato corretto posteriormente in tredici; ai numeri relativi ai banchi, 3, 5, 6 e 7 di sinistra (e cioè 19, 13, 14 e 17 libri) è stata aggiunta la nota «et più di un altro libro».

terrogativo in più perché là dove i capitoli prevedevano degli armari il nostro testo parla chiaramente di banchi. Ma d'altra parte già nel 1456 una registrazione di prestito menziona almeno un banco su cui i codici, naturalmente *cathenati*, sono custoditi.

Quest'ultimo documento risulta abbastanza interessante per un altro motivo. Giovanni Jacopo d'Accona, canonico della Pieve, fa infatti fede di aver ricevuto «al tempo di Michele di Ser Jacopo et Giovanni di Taddeo Poschi operai» i seguenti libri: «Terentio et lo scripto, Ovidio Metamorphoseos, Boetio et lo scripto, et in più ebbi uno Dottrinale». Una nota successiva ci informa che «l'Ovidio Metamorphoseos fu dell'abate Nofrio»⁷: la libreria pubblica e "laica" di San Gimignano non si identifica dunque *in toto* con quella di Mattia Lupi. Già il Pecori aveva detto che il primo progetto di una pubblica biblioteca risaliva al 1441 ed al legato di «un certo abate Nofrio»⁸. Ora, in questo caso, almeno per quel che maggiormente ci interessa, i documenti della Pieve sono più loquaci che non in quello del Lupi. Nell'inventario della Sagrestia finito di compilare l'8 di luglio 1450 dai sagrestani entranti Antonio d'Andrea Moronti e Michele di Antonio Baccelli si legge, alla rubrica «panche, casse e cassette»: «due forzeretti, dentro vi è libri dello abate Nofrio et di socto auno auno si nomineranno». Di fatti, al foglio seguente, essi vengono elencati per contenuto, nel numero di 67 volumi⁹.

Da questo elenco possiamo ricavare che quasi certamente anche Terenzio e Boezio con i rispettivi commenti, e il *Doctrinale* di Alessandro de Villa Dei facevano parte dei libri dell'abate¹⁰. Ora, il luogo

7. San Gimignano, Biblioteca Comunale, QQ 1, f. 143r. Nella nota di restituzione si legge: «el Dottrinale rimase sul banco incatenato come fu provveduto in consiglio».

8. Cfr. L. PECORI, *Storia della terra di S. Gimignano*, Tipografia Galileiana, Firenze 1853, p. 335.

9. San Gimignano, Biblioteca Comunale, 90, QQ 1, f. 166r. Due anni dopo, nell'inventario del 1452, vengono di nuovo nominati «due forzeretti nelle quali sono e libri dell'abate Honofrio et le chiavi tengono epriori», ma non se ne fa inventario; anzi, nel foglio seguente (*Ibidem*, QQ 1, f. 167r) si annota: «e libri dell'habate Honofrio non si sono né veduti né scripti et sento parte sono fuori della sagrestia».

10. Essi sono con tutta probabilità da identificare con i nn. 7, 18 o 44, 46 dell'inventario, risp.: *Terenci exprolationes* (sic! pro *explanationes*), *Scriptum super Boetium*, *Commentum super Boetium*, *Liber Doctrinalis bonus et pulcher cum tabulis*.

materiale in cui i libri di Nofrio sono custoditi continuano ad essere i «forçeretti» («ser Antonio cancelliere li rimise in detto forziereto»), ma le modalità del prestito sembrano pressoché identiche a quelle stabilite da Mattia nella seconda redazione dei capitoli (la prima escludeva tassativamente ogni forma di prestito). I libri sono ottenuti infatti «per deliberazione de' priori et capitani» e, come già notato, riposti alla fine del prestito nella libreria per mano del Cancelliere del Comune. Così ancora il 6 marzo 1461 (= 1462) Nofrio di Pietro prende in prestito, per deliberazione del consiglio del Popolo, quattro libri «dalla libreria» (*Decreti, Sexto, Lactantio Firmiano, Quolibet* di Riccardo da Mediavilla) ed un quinto: *Frater Nicholao delliria* (= *De Lyra*) [...] *supra il Psaltero*, che viene espressamente indicato come «di queglii dellabate» (corrisponde infatti al n. 43 dell'inventario), precisando: «e' quali libri io Nofrio sopradicto prometto rimectere nella detta libreria et forciere dellabate Nofrio per tutto aprile proximo futuro»¹¹. Con tutta evidenza, quindi, fin dall'inizio, la Biblioteca pubblica di San Gimignano era costituita, oltre che dai libri del Lupi, anche da quelli dell'abate Onofrio. Si tratta del sangimignanese Onofrio di Angelo Coppi, di cui si ignora la data di nascita e la cui morte deve certamente collocarsi prima del 1441. Nei suoi *Annali, Memorie, Uomini illustri di San Gimignano*, Giovan Vincenzo Coppi, che annoverava Onofrio tra i suoi antenati, ci dà diverse informazioni su di lui. Che sia stato abate dell'abbazia di S. Baronto (nel Pistoiese) è confermato dal *Liber parvus quo continentur negocia abbacie sancti Barontis* (n. 25 dell'inventario dei suoi libri). Peraltro, dei quattro codici da me conosciuti recanti una sua sottoscrizione, due lo indicano come «prior Canonice Castri Veteris» (si tratta dei manoscritti Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXXVI 16, f. 220v, e Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LII 24, f. 107r). Il primo porta anche una indicazione di luogo e data: Colle Val d'Elsa, 11 agosto 1403; il secondo solo di data: 18 marzo 1404 (= 1405). È dunque assai probabile che in questi anni Onofrio sia stato priore di Santa Maria in Canonica in Castello di Colle. Questo confermerebbe un'altra notizia del

11. San Gimignano, Biblioteca Comunale, 90, QQ 1, f. 912v. Interessante è il motivo del prestito: «per predicatione [o "predicatore"] della Pieve». Vista la data (6 marzo) si tratterà senz'altro di una predicazione quaresimale.

Coppi, secondo cui fu chiamato ad insegnare dai “Signori Colligiani” nel 1398¹². Le informazioni più interessanti dateci dal Coppi riguardano proprio la produzione letteraria dell’abate: egli riferisce di suoi commenti a Giovenale, Persio, Lucano, al *De consolatione philosophiae* e alla «nuova poetica di Gualfredo Inglese» (cioè alla *Poetria nova* di Goffredo di Vinsauf). Di per sé la notizia potrebbe valere poco: il fatto è che il Coppi, in due dei tre brani dedicati ad Onofrio, sostiene di averli letti, questi commenti, e soprattutto aggiunge: «i due originali sono stati da me messi insieme et con diligenza uniti et custoditi»¹³. L’affermazione trova, in più, elementi oggettivi di riscontro. Il ms. Berlin, Staatsbibliothek, Hamilton 101, che contiene le *Satire* di Persio, è stato copiato da Onofrio a Colle nel 1394; nel verso del piatto una nota ci dice che esso proviene «ex Bibliotheca Coppiana in extinctione familiae»¹⁴. Si tratta evidentemente del testo visto da Giovan Vincenzo, da cui egli ha dedotto che il commento di Onofrio a Persio era anteriore al 1394 e che in quegli anni egli era «maestro d’umanità» a Colle. Naturalmente il fatto che il Coppi li abbia letti non è affatto una garanzia che gli scoli marginali ed interlineari presenti nel manoscritto Hamilton 101 abbiano Onofrio come autore, oltre che come copista¹⁵. Il caso delle glosse alle *Metamorfosi* sottoscritte da

12. G.V. COPPI, *Annali della terra di Sangimignano*, in Id., *Annali, Memorie ed Huomini illustri di Sangimignano*, nella stamperia di Cesare e Francesco Bindi, Firenze 1695, rist. anastatica A. Forni, Bologna 1976, p. 335.

13. Id., *Uomini illustri da S. Gimignano*, in Id., *Annali, Memorie ed Huomini illustri di Sangimignano*, p. 108; cfr. Id., *Annali della terra di Sangimignano*, p. 103.

14. Cfr. P. SCARCIA PIACENTINI, *Saggio di un censimento dei manoscritti contenenti il testo di Persio e gli scoli e i commenti al testo*, in G. BRUGNOLI et alii, *Studi sulla tradizione di Persio e la scolastica persiana*, serie I-II, Fratelli Palombi, Roma 1973, serie II (*Studi su Persio e la scolastica persiana*, 3.1), p. 12, n. 33; V. DE ANGELIS, *Magna quaestio proposita coram Dante et Domino Francisco Petrarca et Virgiliano*, «Studi Petrarqueschi» 1 (1984), pp. 103-209: 127-129. Il codice contiene anche la *Poetria Nova* e il *De Consolatione* con il commento di Nicolò Treveth.

15. Un debole indizio esterno a favore della paternità di Onofrio potrebbe essere il fatto che gli scoli risultano aggiunti al testo in un secondo momento: sono stati ultimati, infatti, il 31 dicembre, mentre il testo era finito il 24 luglio. Ad ogni modo il *Catalogus Translationum et Commentariorum*, alla voce *Persius*, non registra né il manoscritto, né il nome di Onofrio. *Catalogus Translationum et Commentariorum*, 1-13, P.O. Kristeller et alii (edd.), The Catholic University of America Press, Washington 1960-2020, vol. III, pp. 201-312.

Onofrio nel manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXXVI 16, per esempio, è abbastanza complicato¹⁶. E su tutto getta un'ombra di sospetto il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LII 24, in cui si danno come «edite per excellentissimum virum magistrum Honofrium de Sancto Geminiano» delle *Explanations in Terentium* che appartengono invece, con tutta sicurezza, a Giacomino da Mantova¹⁷.

Diamo dunque uno sguardo d'insieme ai libri di Onofrio. Un settore non trascurabile si collega al suo *status* di chierico, un chierico che deve aver avuto in qualche modo a che fare con la predicazione, e presenta caratteristiche del tutto analoghe a quelle delle biblioteche conventuali esistenti in San Gimignano. Troviamo infatti repertori di *exempla* (*Copia exemplorum*, n. 3; *Figurae exemplares*, n. 22; in questo genere di letteratura rientra anche il *Liber qui dicitur manipulus florum*, n. 58, l'opera cioè di Tommaso d'Irlanda), sermonari (sono presenti i *Sermones de Sanctis et festis* e forse i *Sermones quadragesimales* di Jacopo da Varazze e i *Sermones dominicales* di s. Antonio di Padova)¹⁸, commenti alla Scrittura (il già ricordato

16. Cfr. *supra*, cap. 9.

17. Cfr. G. BILLANOVICH, *Terenzio, Ildemaro, Petrarca*, «Italia Medioevale e Umanistica» 17 (1974), pp. 1-60; 17; ALESSIO, *Hec Franciscus de Buiti*, p. 93. Ho così modo di fare ammenda dell'errore commesso nel lavoro sulla cultura in Valdelsa al tempo di Callimaco dove, senza tener presente l'articolo di Billanovich e basandomi esclusivamente sul termine *editus*, sostenevo che Onofrio non era il copista, ma l'autore delle *Explanations* (cfr. *supra*, p. 281). Cfr. a questo proposito le osservazioni di C. VILLA, *Due schede per "editus"*, «Italia Medioevale e Umanistica» 31 (1988), pp. 399-402.

18. I *Sermones de sanctis et festis* corrispondono al n. 11 dell'inventario: *Auragine festivo*. L'*incipit* rende possibile l'identificazione dell'anonomo n. 16 *Liber sermonis qui incipit "fili a populi mei"* con i *Sermones quadragesimales* di Jacopo (cfr. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, n. 2157), forse con il manoscritto San Gimignano, Biblioteca Comunale, 43, ff. 77a-78vb, appartenuto alla Collegiata (cfr. GAROSI, *S. Gimignano. Biblioteca Comunale*, p. 177). Più difficile l'identificazione di due altre raccolte registrate anonime, ma con gli *incipit*: «ecce rex tuus» (n. 13: si tratta di una *Expositio evangeliorum*) e «si quis vult post me» (n. 20: si tratta di *Sermones de Sanctis*). Nel primo caso, tra i molti sermonari che iniziano così, l'identificazione più probabile mi sembra quella con l'*Expositio evangeliorum sive Sermonale* del domenicano Giovanni da San Gimignano (che tra l'altro risulterebbe essere un Coppi. Cfr. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, n. 2636). La stessa paternità si potrebbe ipotizzare per i *Sermones mor-*

commento di Niccolò di Lyra ai *Salmi*, e un'anonima *Expositio librorum Canticorum Salomonis*, n. 8); non mancano la *Summa de casibus poenitentiae* di Raimondo di Peñafort (n. 49) e un testo non meglio identificato di diritto canonico (n. 19)¹⁹.

Com'è ovvio, però, il nucleo centrale della biblioteca di Onofrio riguarda la sua attività di maestro di grammatica. I titoli presenti ci danno a questo proposito l'immagine di un insegnamento ancora

tuorum del n. 29, questa volta, però, solo in base ad una specie di *ius loci*, perché l'inventario non fornisce *incipit*. Nel caso del «si quis vult» non sono riuscito a trovare un'attribuzione plausibile. Per quanto riguarda i *Sermones* di sant'Antonio (n. 55), il fatto che l'autore venga detto *frater* e non *sanctus* (come, per restare a San Gimignano, è correttamente chiamato nell'inventario dei libri di S. Francesco) può far nascere il dubbio di uno scambio con l'agostiniano Alberto da Padova (cfr. PERINI, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis scriptores Itali*, vol. III, pp. 69-71) la cui *Expositio evangeliorum dominicalium* ha avuto larga fortuna. Un altro testo collegato alla predicazione è il n. 45, *Glossae sive postillae super epistolas totius anni*, da identificarsi quasi certamente con l'attuale manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XVIII 18 che reca la sottoscrizione: «expliciunt explanationes sive postille super epistulas dominicales totius anni a me domino Honofrio Angeli de Sancto Geminiano currente MCCCCLVIII existente die veneris X die januarii existente hora nona, et sunt NG NG» (cfr. BANDINI (a cura di), *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, vol. I, p. 470). Nell'inventario del 1452 i volumi sono effettivamente seguiti da una o più lettere in maiuscola; il fatto che ne siano prive quelle che chiameremmo scritture private (n. 25, *Liber parvus in quo continentur negotia abatie Sancti Barontis*; n. 26, *Libellus debitorum ipsius abatis*; n. 31, *Liber scholarium ipsius abatis*; n. 33, *Unum manipulum iscripturarum ipsius abatis*) mi conferma nella ipotesi che si tratti di un sistema di catalogazione caratteristico di Onofrio. Per cui se anche le *Glosse* portano nell'inventario semplicemente le lettere AG ci sarà semmai da pensare ad un errore di lettura.

19. Numerose sono anche le presenze di testi liturgici o alla liturgia in qualche modo collegati: un *Novum Testamentum* (n. 10), un *Liber apochalisis* (n. 6), due *Libri hinnorum* (nn. 9 e 54), un *Offitium corporis Christi* (n. 27). Da una nota conservata nel codice San Gimignano, Biblioteca Comunale, 90, QQ 1, f. 192v, sappiamo che tra i libri di Onofrio c'era anche un pontificale, abbastanza bello da essere chiesto e ottenuto in prestito da un vescovo («messer lo vescovo»), con tutta probabilità di Volterra. Quanto al n. 15, *Liber Evangeliorum in rima*, il Pecori (PECORI, *Storia della terra di S. Gimignano*, p. 335, n. 1) ci dice che «nella quaresima usavansi cantare nella Pieve». Qualsiasi sia stato il loro uso, si sarà trattato dell'opera di Giovenco. Così il *Liber de sacramentis* (n. 36), più che con un testo liturgico, sarà da identificare con il diffuso trattato di Ugo di S. Vittore.

del tutto interno alla consolidata prassi tardo-medievale. Scontata in questo senso è la presenza del *Doctrinale* di Alessandro di Villedieu; i *Disticha Catonis* con commento (n. 14, *Expositio Catonis*) così come gli *auctores minores* del n. 65: *Liber Erghecti* [= Arrighetto da Settimello, *Elegia*], *Birrie* [= Geta di Vitale di Blois], *Theodini* [= Teodulo, *Ecloga*], *Eve Columbe* [il *Dittochaeon* di Prudenzio], *Catule* [= *Liber de contemptu mundi*] et *Tebaldi pracentini* [= *Physiologus*], il *De consolatione philosophiae* (tre copie, di cui due commentate, ai nn. 18, 44, 59) e gli *Epigrammata* di Prospero d'Aquitania (n. 12; cfr. n. 28 *Concordantie Prosperi*) riflettono un percorso didattico molto tradizionale. Ben quattro libri di logica, tutti purtroppo anonimi e non identificabili, un *Priscianus minor* (n. 64) e un *auctor modorum significandi* (che sarei propenso ad identificare con Martino di Dacia, vista la fortuna italiana della sua opera) testimoniano l'impatto tutto tardo-medievale della logica sulla grammatica²⁰. Anche i classici, che formano la parte più consistente della biblioteca di Onofrio, sembrano quasi tutti collegati ad un'attività di insegnamento: Terenzio con quattro titoli (tre testi più un commento, nn. 47, 53, 57, 7) e le *Metamorfosi* con tre esemplari (nn. 35, 39 e 51) fanno la parte del leone. Di Ovidio compaiono anche due esemplari delle *Heroides* (nn. 37, 41, *Liber epistolarum*). Sono inoltre presenti due Lucani (nn. 67 e 41, quest'ultimo con commento), due Virgili (in entrambi i casi il testo delle *Bucoliche*, nn. 17 e 19, quest'ultimo con commento), le *Tragedie* di Seneca e, dello pseudo-Seneca, i *Proverbia* (nn. 30, 32), un unico testo delle *Satire* di Persio commentato (n. 41) e di Orazio l'*Ars Poetica* (*Liber inscripti Poetrie Oratii*, n. 52)²¹. Come si vede niente di particolarmente nuovo. È

20. In questo la biblioteca di Onofrio somiglia a quella di altri maestri di grammatica del tardo Trecento: cfr. L. GARGAN, *Due biblioteche private padovane del Trecento*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova» 1 (1968), pp. 1-14.

21. È presente anche l'*Achilleide* di Stazio, testo che sembra aver goduto di una certa fortuna nelle scuole di grammatica (almeno in Toscana) tra Trecento e inizi del Quattrocento. Accanto alle postille di ser Santi da Valiana, maestro di grammatica a Poppi e cancelliere dei conti Guidi (cfr. G. BILLANOVICH, *Giovanni del Virgilio, Pietro da Maglio, Francesco da Piano*, «Italia Medioevale e Umanistica» 7 (1964), pp. 279-324: 310), possiamo ricordare il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXXVIII 10, che contiene il poema di Stazio con glosse ed *expositiones*, finito di copiare il 1° ottobre 1394 da Antonio di Michele da San

da notare, semmai, l'assenza sia del *De inventione* che della *Rhetorica ad Herennium* così come di qualsiasi *ars* o *summa dictaminis*. In questo panorama non può non stupire la presenza dell'*Orator* (n. 5, *Tullius de oratore*), una vera e propria mosca bianca, anche se penso assai improbabile che si tratti del testo integro, in qualche modo derivato dalla scoperta lodigiana del 1421. Strettamente finalizzata all'insegnamento, anche la sezione per dir così di letteratura della biblioteca di Onofrio sembra aver avuto un carattere immediatamente professionale.

E la biblioteca del Lupi? In mancanza di un inventario, non ci resta che ricorrere alle testimonianze parziali disponibili. Come abbiamo già visto, il 9 gennaio 1455 (= 1456) Mattia si avvaleva del privilegio concessogli dai capitoli di «extrahere librum et libros quem et quos vult animo remictendi et reponendi»²² prendendo diciassette volumi; il 20 marzo dello stesso anno ne cavava altri cinque. Tutte e due le volte nell'atto, contenuto, come si è già detto, nel codice San Gimignano, Biblioteca Comunale, 90, QQ 1 (serie dei libri dell'opera della Pieve) al f. 142 v sono fortunatamente registrati anche i titoli dei volumi²³. Inoltre, sempre il codice in questione, ai ff. 192v-193v contiene una serie di note di prestito che vanno dal marzo 1462 al

Gimignano, e il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXX-VIII 17 copiato il 10 aprile 1417 da Sante di Giovanni a Siena «in scholis magistris Nofri» (che peraltro non è da identificare con il nostro Onofrio).

22. Cfr. CASANOVA, *La libreria di Mattia Lupi in S. Gimignano*, p. 66.

23. L'elenco è di mano del Lupi che, di lato alle due liste, ha in effetti scritto: «cum animo supradictos remittendi et sic promitto». A tempi brevi la promessa è stata mantenuta solo per due volumi, l'*Institutio oratoria* di Quintiliano e la *Abbreuiatio Pompei Trogi* di Giustino, come ci dice la nota apposta in fondo al foglio: «io, Bartholomeo di Lionardo Ficharelli [?] o ricevuto oggi questo 30 di dicenbre da ser Antonio cancelliere del Chomune e' libri intitolato Institutio oratoria Quintiliani et Justinus abreviator Trogi Ponpei in charta pechora e rimessi nella libreria del sechondo banco a mano manca [dunque la libreria aveva effettivamente, molto prima del 1499, banchi e non armari] et però glio cancellati presente ser Jacopo dandrea Moronti et maestro Bartholomeo di Pietro [cioè Bartolomeo Nerucci]». Abbiamo visto che gli altri nel 1460 non erano stati ancora restituiti. Alla fine del primo elenco (quello cioè del 9 gennaio) una nota del Lupi almeno per me di difficile interpretazione: «isti quattodercim [in realtà sono 17] libri non sunt adhuc per me deputati in libreria, sed accommodavi quando voluerunt facere monstram librorum». Il significato più immediato, e più suggestivo (una mostra dei libri organizzata dal Comune prima dell'apertura "ufficiale" della libreria), mi sembra un po' troppo moderno.

maggio 1464: lo spazio di tempo è piuttosto esiguo e il movimento dei libri, viste anche le macchinose modalità del prestito, decisamente limitato²⁴; ne possiamo comunque ricavare altri cinque titoli. Il 23 gennaio 1463 (= 1464), poi, il cancelliere del Comune, ser Andrea da Melazzano, lo stesso che aveva rogato nel 1456 l'ultima redazione dei capitoli, mette nella libreria due tomi «e' quali aveva messer Francesco di ser Nazario da detto messer Matteo»²⁵ contenenti cinque opere. Conosciamo così un totale di 29 volumi contenenti almeno 37 opere. Per accrescerne il numero ci sarebbe, ovviamente, un'altra strada da percorrere. Sappiamo che nel 1568 Cosimo I ha sottratto la Biblioteca alla comunità di San Gimignano, trasferendone i libri alla Laurenziana²⁶. I codici di Mattia sono dunque, in linea di principio, rintracciabili sulla base degli indizi normali: scrittura autogra-

24. In questi due anni sei cittadini di San Gimignano hanno avuto accesso al prestito: Nofrio di Pietro (6 marzo 1462-21 aprile 1462: *Decretali, Sexto, Lactantio Firmiano, Quodlibet* di Riccardo di Middleton); Francesco d'Agnolo di Nicolò (6 maggio 1462-3 agosto 1462: *Lattanzio*); Giovanni d'Andrea d'Agnolo (16 novembre 1462-13 luglio 1463: Alessandro di Villedieu, *Dottrinale*. Aveva promesso di renderlo entro il dicembre 1462); Nofrio di Pietro (2 gennaio 1463-23 gennaio 1464: *Lattanzio*. Aveva promesso di renderlo entro due mesi), Giovan Francesco di Bernardo (20 aprile 1463-23 gennaio 1464: la terza *Deca* di Tito Livio. Si era obbligato a tenerlo non più di sei mesi «sotto la pena del doppio della valuta»); Agnolo di messer Agnolo Becci (28 dicembre 1463-addirittura 3 maggio 1466: *De civitate Dei*. Il prestito era stato concesso per non più di un anno); Bartolomeo di ser Agnolo Ridolphi (15 maggio 1464-8 marzo 1465: *Lattanzio*. Il prestito era di quattro mesi). Come si vede, a partire dal terzo prestito nessun termine è stato rispettato, nonostante che spesso siano presenti dei mallevadori.

25. In questo atto Francesco di ser Nazario viene definito «guardiano della libreria». Egli ne ha la chiave non più come delegato di Mattia Lupi (vedi qui, nota 2), che è ora Berto di Jacopo da Picchena («il quale a per messer Mattia una chiave de deschi»), ma probabilmente come canonico anziano. Se è vero che quel che ci dice il Pecori (PECORI, *Storia della terra di S. Gimignano*, p. 336, n. 1), che cioè il Comune riscattò «da un prestatore ebreo per 12 fiorini larghi una Deca di Tito Livio data in pegno da un certo Francesco di Ser Nazario nel 1460», le sue referenze come guardiano non erano delle migliori.

26. Cfr. COPPI, *Uomini illustri da S. Gimignano*, p. 195: «i quali libri il serenissimo Cosimo I fece trasportare nella libreria di S. Lorenzo». Molto meno rispettosi il Pecori (PECORI, *Storia della terra di S. Gimignano*, p. 337) e il Castaldi (CASTALDI, *Biblioteca comunale di S. Gimignano: relazione*, p. 4), che parlano di «rapina», «avidissime», «minacce» e «violenza».

fa (conosciamo abbastanza bene la mano del Lupi), sottoscrizione, presenza dello stemma di famiglia. Alcuni esempi possono essere già fatti: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LI 9, contenente le *Puniche* di Silio Italico, copiato da Mattia Lupi il 31 gennaio 1453 (= 1454)²⁷; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LIII 8, contenente l'*Expositio Donati in Terentium* finito il 7 aprile 1459 da Lupi appositamente «pro bibliotheca sua Geminianensi»²⁸; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXXVI 23, contenente i *Fasti* di Ovidio e i *Carmina* di Catullo, copiato da Bartolomeo di ser Pietro Nerucci da San Gimignano, ma annotato dal Lupi; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LI 9 contenente Macrobio (*Saturnalia*) e Apuleio (*De deo Socratis*), copiato anch'esso da Bartolomeo ma con lo stemma ("parlante") della famiglia Lupi²⁹.

Un ulteriore indizio può essere costituito da annotazioni che identifichino i codici come provenienti dalla comunità di San Gimignano. È il caso del manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LIV 24 che contiene le *Metamorfosi* e l'assai più raro *Floridorum liber* con note marginali (consistenti spesso nell'indicazione di *lectiones* diverse) in cui al f. 1r una mano tardo cinquecentesca ha aggiunto: «dalla Comunità di S. Gimignano»; oppure del manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LIII 25, contenente la *Lectura libri Eneydos compilata in Monte Puliciano a Cione quondam Romei de Magnale* dove, sempre al f. 1r, è presente una nota identica. Inoltre, non proprio tutti i codici della libreria devono aver preso la strada di Firenze, se 28 di quelli attualmente presenti nella Biblioteca Comunale di San Gimignano appartenevano alla Pieve. Tra di essi è con tutta sicurezza riconducibile a Mattia il codice San Gimignano, Biblioteca Comunale, 30 contenente la *Expositio Horatii de arte poetica* di Francesco da Buti, finito dal Lupi il 9 giugno 1403 mentre insegnava a Pistoia³⁰.

27. BANDINI (a cura di), *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, vol. II, p. 255.

28. *Ibidem*, vol. II, p. 604.

29. Per gli ultimi due codici cfr. DAVIES, *The Senator and the Schoolmaster. Friends of Leonardo Bruni in a New Letter*, p. 11.

30. I volumi «scampati non si sa come all'avidità medicea», rimasti nell'Archivio Comunale e passati poi per dono del Comune alla Biblioteca Comunale (cfr.

In attesa però che qualcuno porti a compimento questo lungo e complesso lavoro di identificazione, un primo bilancio può essere fatto sulla base dei dati fin qui emersi. Rispetto ai libri di Onofrio la biblioteca di Mattia (che è appena di una generazione più giovane) presenta caratteristiche di indubbia novità. Anche qui non mancano opere grammatiche e retoriche di ascendenza e di uso “medievali” accanto ad *auctores* del tutto tradizionali. Troviamo così un commento ad Alessandro di Villedieu (*Scriptum super Doctrinale*, n. 7 dell'elenco del 1456), una *Expositio Prisciani de constructione* (n. 16 dell'elenco del 1456), il commento di Cione a Virgilio (n. 19 dell'elenco del 1456), il *De inventione* e la *Rhetorica ad Herennium* (*Rethorica nova et vecchia* tra i volumi rimessi nella libreria il 23 gennaio 1464) e un *Commento di rethorica di Tullio* che, per esser contenuto nello stesso volume di Cione, ha tutta l'aria di non oltrepassarne i limiti cronologici e di gusto³¹. Accanto alla *Rhetorica Vetus et Nova* e ai rispettivi commenti, una

CASTALDI, *Biblioteca comunale di S. Gimignano: relazione*, p. 6) erano 37. Di essi 9 (tra cui un *Manipulus florum* che avrebbe potuto essere quello posseduto da Onofrio) sono risultati mancanti al momento dell'inventario del 1971 (cfr. GAROSI, *S. Gimignano. Biblioteca Comunale*, p. VII). Il Davies collega alla persona del Lupi anche i mss. San Gimignano, Biblioteca Comunale, 19, 23 e 27. Il primo, contenente una copia del *Doctrinale* «cum commento», è di mano di Matteo di Nuccio da San Gimignano, «rector ecclesie de Larniano nec non capelle sancti Laurentii plebatus de Peccioli in comitatu pisano», ed è stato finito di copiare nel 1398 (cfr. *Ibidem*, p. 110). Matteo di Nuccio è quasi sicuramente il Lupi che infatti sottoscrive l'*Expositio* di Francesco da Buti come «Matthias Nucci de Lupis» (*Ibidem*, p. 141). Se però egli è effettivamente nato nel 1380, che a 18 anni sia già prete con due incarichi e insieme copista di codici rimane un po' strano (anche se il Davies ricorda che l'età minima per ricevere gli ordini maggiori era appunto di 18 anni). Il ms. 23, che attualmente contiene le *Declamationes Senecae*, conteneva anche le *Satire* di Persio più il commento di Francesco da Buti, ora perso. Sia Bartolomeo Fonzo che il Mehus ci dicono che esso era appartenuto a Mattia (cfr. DAVIES, *The Senator and the Schoolmaster. Friends of Leonardo Bruni in a New Letter*, p. 10, nn. 54-55). Quanto al ms. 27 (una miscellanea di testi grammaticali, lettere e orazioni di Gasparino Barzizza), esso contiene una lettera di raccomandazione del Bruni a Gian Nicola Salerno, allora podestà di Siena, in favore del Lupi, scritta di mano di Mattia (cfr. *Ibidem*, pp. 1 segg.).

31. Il commento di Cione a Virgilio è con tutta probabilità il già citato Plut. LIII 25. Il *Doctrinale* potrebbe identificarsi con il ms. San Gimignano, Biblioteca Comunale, 19 (ma vedi nota precedente). L'*Expositio Prisciani de constructione*, infine, potrebbe essere il commento di Robert Kilwardby al *Priscianus minor*.

Summa perfecte dictandi (n. 12 del primo elenco del 1456), che sarei tentato di identificare con la *Brevis introductio ad dictamen* di Giovanni di Bonandrea, completa un *cursus* retorico bolognese che era stato dominante fino alla fine del secolo XIV³². Quanto agli *auctores* “canonici” essi sono rappresentati da Terenzio (nn. 4 e 5 del primo elenco). Quest’ultimo potrebbe identificarsi con il già citato manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LIII 8, Virgilio (nn. 18 e 19 del secondo elenco), Ovidio (n. 10 del primo elenco).

Ma, accanto a questi testi della tradizione grammaticale, la tradizione ristretta di Onofrio, altri ne compaiono a dimostrare che, a nemmeno una generazione di distanza, gli interessi tra San Gimignano e Prato si erano ampliati. Per esempio, il *Libro dortografie*, n. 20 del secondo elenco. Esso potrebbe identificarsi con il già citato San Gimignano, Biblioteca Comunale, 27 che, insieme ad altri brevi trattati grammaticali e ortografici (Rufino, Valerio, Probo, Mario Vittorino), contiene anche l’*Orthographia* di Gasparino Barzizza³³. Le discussioni sul corretto modo di scrivere il latino sono abbastanza centrali per la prima generazione di umanisti. Che Mattia partecipasse al dibattito (tra l’altro citando come autorità il Bruni), è testimoniato dalla sua lettera al sangimignanese Jacopo Diotiguardi, cancelliere del Comune di Prato, in cui si esprime un giudizio dettagliato sulla *Orthographia Novella* di Matteo Ronto³⁴. Ancora più significativa la presenza di un *Libellus grece scriptus* (n. 13 del primo elenco), il cui contenuto rimane purtroppo non identificabile, e di *Regule declinandi grecorum* (n. 14 del primo elenco), probabilmente la grammatica greca di Crisolora-Guarino³⁵. Matteo non ha

32. Cfr. J.R. BANKER, *The “Ars dictaminis” and Rhetorical Textbooks at the Bolognese University in the Fourteenth Century*, «Medievalia et Humanistica», n.s., 5 (1974), pp. 153-168.

33. In effetti il tassello sulla costola della rilegatura (che peraltro è moderna) identifica il codice come *Guasparini Orthographia*.

34. Cfr. DAVIES, *The Senator and the Schoolmaster. Friends of Leonardo Bruni in a New Letter*, pp. 15-16; ALESSIO, *Hec Franciscus de Buiti*, p. 71, n. 29. Nella stessa area geografica e negli stessi anni un altro maestro di grammatica, Taddeo da Pescia, manifestava i medesimi interessi. Cfr. *supra*, cap. 9.

35. Cfr. A. PERTUSI, *Erotemata. Per la storia e le fonti delle prime grammatiche greche a stampa*, «Italia Medioevale e Umanistica» 5 (1962), pp. 321-351.

mai insegnato il greco: difficile pensare che l'impararlo sia stato in funzione di un *improvement* professionale; è più plausibile vedervi il segno di un'apertura "disinteressata" verso le nuove frontiere della classicità.

Allo stesso modo gli altri testi latini da lui posseduti forniscono l'immagine di una biblioteca che, oltre i limiti dell'insegnamento, spazia su più ampi orizzonti e può ben prestarsi a diventare pubblica e cittadina. Abbiamo, di Cicerone, orazioni (le *Catilinarie*, n. 8 nel primo elenco) e trattati filosofici (*De amicitia*, *De senectute*, *Paradoxa*, n. 9 nel primo elenco; *De legibus*, *Tusculanae disputationes* «cum aliis», n. 21 nel secondo elenco); appare un Quintiliano che è probabilmente un Quintiliano completo (n. 2 nel primo elenco) e appaiono gli storici: Tito Livio (nel prestito del 20 aprile 1463), Cesare (*Commentaria Cesaris*, n. 3 nel primo elenco), Sallustio (*Sallusti opera*, n. 15 nel primo elenco). Tra i poeti le *Puniche* di Silio Italico (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXXVII 18) rappresentano una vera novità, ma anche i *Carmina* di Catullo (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXXVI 23) non sono così diffusi nelle biblioteche della prima metà del Quattrocento, e i *Fasti* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXXVI 23) dimostrano l'interesse di Mattia per un'opera che non rientra certo nel canone medievale di Ovidio³⁶.

36. Anche i *Florida* di Apuleio (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LIV 24), il *De ira Dei* e il *De opificio hominis* di Lattanzio (n. 1 nel primo inventario. Tra parentesi, dalle note di prestito il Lattanzio risulta il volume più richiesto) non sono testi particolarmente vulgati. Può essere interessante un sommario confronto tra la libreria del Lupi e quella di un maestro a lui contemporaneo e di area geografica contigua: il Sozomeno. I libri di quest'ultimo (anch'essi lasciati alla propria città perché servissero per una pubblica biblioteca) ammontano a 115: tra di essi, come tra quelli del Lupi, compaiono un *Doctrinale glosatum*, la *Rhetorica* vecchia e nuova con almeno un commento medievale, un Persio e un Orazio commentati, orazioni e trattati filosofici di Cicerone, Sallustio e Tito Livio, di Ovidio, accanto alle *Metamorfosi*, anche i *Fasti*, le *Institutiones* di Lattanzio (i *Ritmata grece* saranno anche qui degli *Erotemata*). Ma di Livio è presente solo la prima *Deca* (mentre Mattia ha almeno anche la terza), di Lattanzio mancano i due opuscoli posseduti invece dal Lupi, non compaiono né Cesare, né Silio Italico, né Catullo (il *Lutius Appuleius in membranis* non ci dice quali opere effettivamente contenesse). Cfr. F.A. ZACHARIA, *Bibliotheca Pistorien-*

È certo bene ripetersi che i libri di cui parliamo rappresentano (approssimativamente) un quarto o poco più della biblioteca del Lupi. Ma la casualità delle testimonianze che ci hanno permesso di identificarli può far pensare che, anche alla fine di un lungo e paziente lavoro di identificazione degli altri titoli tra i manoscritti della Laurenziana, il quadro non muterebbe nelle sue linee essenziali.

Infine, quando tutto questo fosse stato fatto, il capitolo libri, donatori e lettori a San Gimignano nel Quattrocento non sarebbe del tutto chiuso. Un altro Onofrio, quell'Onofrio di Pietro che abbiamo già incontrato nelle note di prestito, merita attenzione. Figura di un certo rilievo nella vita culturale di San Gimignano, in relazione abbastanza stretta con il Lupi³⁷, nel 1486, a quanto ci dice il Pecori, lascia tutti i suoi beni all'Ospedale di Santa Fina. Non tutti i suoi codici, però. Infatti il ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. Pat. lat. 121, contenente gli *Extracta ex operibus Sancti Hieronymi*, reca due note di possesso: «iste liber est mei Honofrii Petri de Sancto Geminiano» e «iste liber est nunc conventus Annunciate ordinis predicatorum de Sancto Geminiano elargitus a prefato Honofrio». Un'ulteriore nota aggiunge: «1489 ex hereditate sive ex dono Honofrii Petri». L'eredità non si è limitata ad un solo libro perché lo *Hieronymianum* di Giovanni d'Andrea del ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. IV. 473, ha annotazioni analoghe. Infine, c'è qualche motivo di sospettare che anche il Lattanzio del ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. Pat. lat. 180, con nota di possesso del convento domenicano

sis, Ex typographia regia, Augustae Taurinorum 1752, rist. anastatica A. Forni, Bologna 1979, pp. 38-44.

37. Onofrio appare come delegato dal Comune a recuperare a Prato le spoglie del Lupi per il solenne funerale pubblico a San Gimignano (cfr. PECORI, *Storia della terra di S. Gimignano*, p. 233). Il 24 settembre 1468 gli viene dato il permesso, nella sua veste di Operaio della Pieve, di prendere dei libri dalla biblioteca per ornarne il feretro di Mattia (San Gimignano, Biblioteca Comunale, cod. NN 129, f. 31r). Infine, nel 1480, viene inviato, sempre dal Comune, a Lucca per invitare il teologo agostiniano Domenico Strambi a tornare in patria. Per i codici di Onofrio passati al convento dei Domenicani, cfr. TH. KAEPPPEL, *Antiche biblioteche domenicane in Italia*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 36 (1966), pp. 5-80: 5, e BÉNÉDICTINS DU BOUVERET (éds.), *Colophons de manuscrits occidentaux*, 1-6, Éditions Universitaires, Fribourg 1965-1982, vol. IV, nn. 14804-14805.

dell'Annunziata, e la *Summa* di Bartolomeo di S. Concordio del ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 542, datato 1460 e con nota di possesso di Onofrio, facciano parte del medesimo lascito. Ancora una libreria, dunque, di cui seguire le tracce.



Bibliografia

Fonti

ACCURSIUS FLORENTINUS:

Institutionum sive Primorum totius Iurisprudentiae elementorum libri quatuor, Iustiniani sacratissimi principis auctoritate iussuque compositi. Commentarii Accursii et multorum aliorum doctorum hominum scholiis atque observationibus illustrate, apud Guillelmum Merlin, Parisiis 1559.

ACHMET FILIUS SEREIMI:

Oneirocritica, in Artemidori Daldiani et Achmetis Sereimi F. *Oneirocritica. Astrampsychi et Nicephori versus etiam oneirocritici. Nicolai Rigaltii ad Artemidorum Notae*, ex officina Claudii Morelli, Lutetiae 1603, ff. 1-175.

AEGIDIUS ROMANUS:

De differentia ethicae, rhetoricae et politicae, G. Bruni (ed.), *The "De Differentia Rhetoricae, Ethicae et Politicae" of Aegidius Romanus*, «The New Scholasticism» 6 (1932), pp. 5-12.

De regimine principum, apud Antonium Bladum, Romae 1556, rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1968.

Quaestiones disputatae de resurrectione mortuorum, per Antonium de Frizis de Corinaldo, Neapolis 1525.

ALANUS DE INSULIS:

Anticlaudianus, R. Bossuat (ed.), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1955.

De fide catholica contra haereticos, PL 210, 305-430A.

Distinctiones dictionum ordinarium, PL 210, 685-1012D.

ALBERTUS MAGNUS:

De causis et processu universitatis a prima causa, W. Faurer S.J. (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis XVII 2, Aschendorff, Münster 1993.

De caelo et mundo, P. Hossfeld (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis V 1, Aschendorff, Münster 1971.

De generatione et corruptione, P. Hossfeld (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis V 2, Aschendorff, Münster 1980, pp. 105-213.

De homine, H. Anzulewicz, J.R. Soder (edd.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis XXVII 2, Aschendorff, Münster 2008.

De natura loci, P. Hossfeld (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis V 2, Aschendorff, Münster 1980, pp. 1-46.

De IV coaequevis, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, XXXIV, Vivès, Paris 1895.

De somno et vigilia, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, IX, Vivès, Paris 1890, pp. 121-212.

Ethica, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia* VII, Vivès, Paris 1891.

Metaphysica, B. Geyer (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis XVI 1-2, Aschendorff, Münster 1960-1964.

Meteora, P. Hossfeld (ed.), in *Opera Omnia*, editio Coloniensis VI 1, Aschendorff, Münster 2003.

Politica, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, VIII, Vivès, Paris 1891.

Summa theologiae sive de mirabilis scientia Dei, II, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, XXXIII, Vivès, Paris 1895.

Super II librum Sententiarum, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, XXVII, Vivès, Paris 1894.

Super IV librum Sententiarum, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, XXIX-XXX, Vivès, Paris 1894.

Topica, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, II, Vivès, Paris 1890, pp. 233-524.

ALEXANDER HALENSIS:

Glossa in quatuor libros Sententiarum, 1-4, PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, (edd.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1951-1957 (Bibliotheca Franciscana scolastica Medii Aevi, 12-15).

Summa fratris Alexandri, 1-4, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Summa theologica seu sic ab origine dicta summa fratris Alexandri*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1924-1979.

ALEXANDER MAGNUS:

Collatio de philosophia cum Dindimo, in *Alexandri Magni regis Macedonum et Dindini regis Brachmanorum de philosophia per literas facta collatio*, G. Va-

lerio (ed.), De Gruyter, Leipzig 1888 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

ALGAZEL:

Metaphysica, J.T. Muckle (ed.), *Algazel's Metaphysics: a mediaeval translation*, St. Michael's College, Toronto 1933 (St. Michael's Mediaeval Studies).

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS:

De fide, O. Faller (ed.), in *Opera Omnia*, Hoelder, Vindobonae – Tempsky, Pichler 1962 (CSEL 78).

Expositio evangelii Lucae, C. Schenkl (ed.), in *Opera Omnia*, F. Tempsky, Praegae-Vindobonae – G. Freytag, Lipsiae 1892 (CSEL 32, 4).

ANGELUS COPPI:

Annali, memorie ed huomini illustri di Sangimignano, Cesare e Francesco Bindi, Firenze 1695, rist. anastatica A. Forni, Bologna 1976.

ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS:

De consolatione philosophiae, L. Bieler (ed.), Brepols, Turnhout 1984 (CCSL 94).

Annales Camaldulenses, 1-9, G.B. Mittarelli, P.A. Costadoni (edd), aere Monasterii Sancti Michaelis de Muriano, Venetiis 1755-1773, rist. anastatica Gregg, Farnborough 1970.

ANONYMUS:

In Ethicam Nicomacheam Commentarius, G. Heylbut (ed.), *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea Commentaria*, Reimer, Berolini 1892, rist. anastatica De Gruyter, Berlin 2019 (Commentaria in Aristotelem Graeca/ edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae, 20), pp. 407-460.

ANONYMUS:

Scholia in libros II, III et IV Ethicorum Aristotelis, in H.P.F. Mercken (ed.), *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste Bishop of Lincoln*, vol. I: *Eustratius on Book I and The Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, Brill, Leiden 1973 [Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum, 6,1], pp. 194-371

ANONYMUS:

Ysagoge in theologiam, A. Landgraf (ed.), *Écrits théologiques de l'École d'Abélard. Textes inédits*, Louvain 1934 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, 14), pp. 61-289.

ANONYMUS CANTABRIGIENSIS:

In epistolam ad Colossenses, in *Commentarius Cantabrigiensis in Epistulas Pauli e schola Petri Abaelardi*, 1-4, A. Landgraf (ed.), University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana) 1937-1945, vol. III, pp. 479-509.

In epistolam ad Ephesios, in *Commentarius Cantabrigiensis in Epistulas Pauli e schola Petri Abaelardi*, 1-4, A. Landgraf (ed.), University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana) 1937-1945, vol. II, pp. 386-442.

In primam epistolam ad Thessalonicenses, in *Commentarius Cantabrigiensis in Epistulas Pauli e schola Petri Abaelardi*, 1-4, A. Landgraf (ed.), University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana) 1937-1945, vol. III, pp. 510-534.

ANSELMUS LAUDUNENSIS:

Quaestiones super Genesim, in O. LOTTIN, *Écrits d'Anselme de Laon*, in Id., *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, Éditions Duculot, Louvain-Gembloux 1959, vol. V, pp. 83-85.

Sententiae divinae paginae, F.P. Bliemetzrieder (ed.), *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Aschendorff, Münster 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, 18, 2-3).

ANONYMUS PARISIENSIS :

Sententiae Parisienses, A.M. Landgraf (ed.), *Écrits théologiques de l'École d'Abélard. Textes inédits*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1934, rist. anastatica Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 2009 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, 14), pp. 3-60.

ANTONIUS ARETINUS:

Epistolae Mariotto Aretino, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. IX. 148, ff. 140v-141r.

ANTONIUS IVANI DE SARZANA:

Epistola (26 ottobre 1466) in L.M. FERRARI, *Antonio Ivani a Volterra*, «Rassegna Volterrana» 32 (1965), p. 27.

Epistola Johanni Petro Leostello (20 ottobre 1470), T. De Marinis-A. Perosa (edd.), *Nuovi documenti per la storia del Rinascimento*, Olschki, Firenze 1970, p. 225, n. 4.

Epistola Nichodemo Tranchedino (14 novembre 1466), Firenze, Biblioteca Riccardiana, 834, f. 212r.

ANTONIUS SER SALVI DE SANCTO GEMINIANO:

Versus Sancti Nicolai editi a magistro Antonio Ser Salvi de Sancto Geminiano in grammaticalibus degnissimo professore, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Gadd. XC inf. 13, f. 48v.

ARISTOTELES:

De divinatione per somnum, translatio vetus, H.J. Drossaart Lulofs (ed.), in *Aristoteles Latinus* XV 1, Brill, Leiden 1947, pp. 32-46.

De insomniis, translatio vetus, H.J. Drossaart Lulofs (ed.), in *Aristoteles Latinus* XV 1, Brill, Leiden 1947, pp. 2-30.

Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum', A. recensio 'pura', R.A. Gauthier (ed.), in *Aristoteles Latinus* XXVI 1-3, Brepols, Turnhout 1972-1973, vol. XXVI 2/2.

Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum', B. recensio ab anonymo recognita, R.A. Gauthier (ed.), in *Aristoteles Latinus* XXVI 1-3, Brepols, Turnhout 1972-1973, vol. XXVI 3.

Politica, translatio vetus Guillelmi de Moerbeka, F. Susehml (ed.), in *Aristoteles latinus* XXIX 2, Leipzig 1872.

Politica, translatio Bruni Leonardi Aretini, in ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, A. Borgnet (ed.), in *Opera Omnia*, VIII, Vivès, Paris 1891.

ARNALDUS DE VILLANOVA:

Expositio visionum quae fiunt in somnis, in Id., *Opera Omnia*, Lugduni 1532, ff. 292-294.

ASPASIUS:

Enarratio in octavum Aristotelis Moraliū ad Nicomachum, in H.P.F. Mercken (ed.), *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste Bishop of Lincoln (+ 1253)*, vol. III: *The Anonymous Commentator on Book VII Aspasius on Book VIII and Michael of Ephesus on Books IX and X*, Leuven University Press, Leuven 1991 (*Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum*, 6,3), pp. 106-195.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS:

Confessionum libri tredecim, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 27).

- Contra Academicos*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL 29, pp. 3-61).
- De civitate Dei*, libri I-X, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47); *De civitate Dei*, libri XI-XXII, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 48).
- De Genesi ad litteram libri duodecim*, I. Zycha (ed.), F. Tempsky, Pragae-Vindobonae – G. Freytag, Lipsiae 1894 (CSEL XXVIII 1), pp. 1-456.
- De ordine*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL 29, pp. 89-137).
- De vera religione*, K.D. Daur, J. Martin (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 32, pp. 187-260).
- Enarrationes in Psalmos*, CXL-CL, PL 37, 1033-1967.
- Epistulae*, CI-CXXXIX, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2009 (CCSL 31B).
- Retractiones*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1984, reprint 2003 (CCSL 57).

AVERROES CORDUBENSIS:

- Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, in *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem: Versionum latinarum* 7, E. Ledyard Schields, H. Blumberg (edd.), The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Massachusetts) 1949.

AVICENNA:

- Canon Medicinae*, in *Avicennae Arabum medicorum principis Canon medicinae. Quo universa medendi scientia pulcherrima, & breui methodo planissime explicatur. Eiusdem De viribus cordis. De remouendis nocumentis in regimine sanitatis. De syrupo acetoso. Cantica*, 1-3, apud Juntas, Venetiis 1608, vol. I, p. 1-vol. II, pp. 333.
- Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, in *Avicenna Latinus* I 3-5, S. Van Riet (ed.), Peeters, Louvain - Brill, Leiden 1977-1983.

BEDA VENERABILIS:

- De natura rerum*, C.W. Jones et alii (edd.), in *Opera didascalica*, 1. Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 123 A).
- Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotatum*, C.W. Jones (ed.), in *Opera exegetica*, 1, Brepols, Turnhout 1967 (CCSL 118A).

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS:

Sermones, J. Leclercq, H. Rochais, C.H. Talbot (edd.) in *Sancti Bernardi Opera*, IV, V, VI 1, Brepols, Turnhout 1993, reprint Brepols, Turnhout 2017.

BERNARDUS SILVESTRIS:

Cosmographia, P. Dronke (ed.), Brill, Leiden 1978.

Biblia sacra iuxta Vulgata versionem, adiuvanti B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele; rec. et apparatus instr. R. Weber, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984⁴.

BOETHIUS DE DACIA:

De aeternitate mundi, N.G. Green-Pedersen (ed.), in *Boethii Daci Opera* III 2, GAD, Hauniae 1976 (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, 6, 2), pp. 333-366

De somniis, N.G. Green-Pedersen (ed.), in *Boethii Daci Opera* III 2, GAD, Hauniae 1976 (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, 6.2), pp. 379-391.

Quaestiones super librum Topicorum, N.G. Green-Petersen, J. Pinborg, A. Otto (edd.), in *Boethii Daci Opera* III 1, apud librarium G.E.C. GAD, Hauniae 1976 (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, 6.1).

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO:

Commentarius in II librum Sententiarum, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885.

Commentarius in IV librum Sententiarum, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, IV, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1889.

BRUNUS LEONARDUS ARETINUS:

Epistola Flavio Biondo Forliveni, in Id., *Epistolarum libri VIII*, L. Mehus (ed.), ex typographia Bernardi Paperini, Florentiae 1741, ripr. facsimile Georg Holms, Hildesheim 2006, pp. 105-106.

Politica cum commentariis, recognitione et elucidatione Jacobo Fabro Stapulensi, apud Nicolaum de Pratis, Paris, 1515.

BURCHARDUS DE MONTE SION:

Burcardi Veridica Terre Sancte Regionumque finitimarum ac in eis mirabilium descriptio, Venetiis 1519.

Descriptio terrae sanctae, J.R. Bartlett (ed.), Oxford University Press, Oxford 2019 (Oxford Medieval Texts).

CALCIDIVS:

Commentarius in Timaeum Platonis, J.H. Waszink (ed.), in *Plato latinus* IV, Institutus Warburgianus-E.J. Brill, London-Leiden 1962, rist. Institutus Warburgianus-E.J. Brill, London-Leiden 1975.

Catalogo di manoscritti filosofici nelle Biblioteche italiane, 1-11, Olschki, Firenze, poi SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 1980-2003 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia, 1-5, 7-9, 11-12, 14), vol. II (Busto Arsizio, Firenze, Parma, Savignano sul Rubicone, Volterra).

Catalogus Translationum et Commentariorum, 1-13, P.O. Kristeller et alii (edd.), The Catholic University of America Press, Washington 1960-2020.

CAROLUS DE MAXIMIS:

Carmen heroicum ad Laurentium Medicen de Studio per eundem Pisis innovato, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XC sup. 46.

Chartularium Universitatis Parisiensis, 1-4, H. Denifle, A. Châtelain (edd.), Ex Typis Fratrum Delalain, Paris 1889-1897, rist. anastatica Culture et civilization, Bruxelles 1964.

DANIEL MORLACENSIS:

Philosophia, G. Maurach (ed.), *Daniel von Morley. Philosophia*, «Mittelateinischen Jahrbuch» 14 (1979), pp. 204-255.

DIONYSIVS PSEUDO-AEROPAGITA:

De coelesti hierarchia, P. Chevallier et alii (edd.), in *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribuées au Denys de l'Aréopage*, 1-2, Desclée de Brouwer, Bruges 1937, 1-4, ripr. facsimile Frommann, Stuttgart – Holzboog, Bad Cannstatt 1989, vol. II, pp. 727-1039 ; *De coelesti hierarchia*, G. Heil (ed.), de Gruyter, Berlin-New York 1991 (Corpus Dionysiacum II), pp. 7-59.

DONATVS ACCIAIOLVS:

In octo libros Politicorum Aristotelis Commentaria, apud Vincentium Valgri-sium, Venetiis 1566.

FRANCISCVS PHILELPHVS:

Quaedam significantiae datae per dominum Franciscum Philelphum retore excel-

lentissimum ad legendum artem oratoriam in civitate Senarum conductum, in R. Bianchi, *Note di F. Filelfo al "De natura deorum", al "De oratore" e all' "Eneide"* negli appunti di un notaio senese, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte. Atti del 17. Convegno di studi maceratesi (Tolentino, 27-30 settembre 1981)*, Antenore, Padova 1986 (Medioevo e Umanesimo, 58; Studi maceratesi, 17), pp. 325-368.

GAUFRIDUS CLARAEVALLENSIS ABBAS:

Declamationes de colloquio Simonis cum Iesu, PL 184, 435-476A.

GREGORIUS I PAPA:

Dialogi libri IV, U. Moricca (ed.), Tipografia del Senato, Roma 1924 (Fonti per la storia d'Italia / pubblicate dall'Istituto storico Italiano, poi pubblicate dall'Istituto storico italiano per il Medioevo, 57).

Regula pastoralis, 1-2, F. Rommel, R.W. Clement (edd.), *Grégoire le Grand. Règle pastorale*, Éditions du Cerf, Paris 1992 (Sources Chrétiennes, 381-382).

GALTERIUS BURLAEUS:

Commentarius in octo libros Politicorum Aristotelis, A. Meyer (ed.), *Zu Walter Burley's Politik-Kommentar*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 14 (1947), pp. 322-336, ripubblicato in A. MEYER, *Ausgehendes Mittelalter: gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, 1-3, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964-1977 (Storia e letteratura, 97, 105, 138), vol. I, pp. 93-99.

De vita et moribus philosophorum, H. Knust (ed.), *Litterarischer Verein in Stuttgart, Tübingen* 1886 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 177).

GUIBERTUS ABBAS NOVIGENTI:

De sanctis et eorum pigneribus, R.B.C. Huygens (ed.), *Brepols, Turnhout* 1993 (CCCM 127).

GUILLELMUS ALVERNUS:

De fide et legibus, in *Id., Opera Omnia*, 1-2, ex typographia F. Hotot, Aureliae 1674, rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1963, vol. I, ff. 1-102.

De universo creaturarum, in *Id., Opera Omnia*, 1-2, ex typographia F. Hotot, Aureliae 1674, rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1963, vol. I, ff. 593-1074.

GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS:

Summa aurea, 1-5, J. Ribailier (éd.), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique - Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris – Grottaferrata 1980-1987 (Spicilegium Bonaventurianum, XVI-XX).

GUILEMUS BECCHIUS:

Commentarius in octo libros Politicorum Aristotelis, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Aedil. 154, ff. 1r-109vb.

GUILLELMUS DE ARAGONIA:

Liber de pronosticatione sompniorum, R.A. Pack (ed.), “*De pronosticatione sompniorum*” libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 33 (1966), pp. 256-282.

GUILLELMUS DE CONCHIS:

Philosophia mundi, G. Maurach (ed.), *Philosophia mundi. Ausgabe des I. Buchs von Wilhelm von Conches Philosophia*, University of South Africa, Pretoria 1974.

GUILLELMUS DE LA MARE:

Correctorium fratris Thomae, in P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: I. Le Correctorium corruptorii «Quare»*, Le Saulchoir, Kain 1927 (Bibliothèque thomiste. Section historique, 9).

GUILLELMUS DE OCCAM:

Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio), F.E. Kelley-G.I. Etzkorn (edd.), in *Opera theologica* VI, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York) 1982.

Quaestiones in librum IV Sententiarum, R. Wood, G. Gàl, R. Green (edd.), in *Opera theologica*, VII, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York) 1984.

Scriptum super I librum Sententiarum, 1-4, G. Gàl, G.I. Etzkorn, F.E. Kelley (edd.), in *Opera theologica*, I-IV, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York) 1967-1979.

HAYMO HALBERTSTADTENSIS:

In divi Pauli epistolas expositio, PL 117, 361-938B.

HENRICUS DE GANDAVO:

Summa quaestionum ordinariarum, art. 53-55, G.A. Wilson, G.J. Etzkorn (edd.), in *Opera Omnia*, XXXI, Leuven University Press, Leuven 2014.

HENRICUS STEPHANUS:

Thesaurus graecae linguae, 1-9, apud Firmin Didot fraters, Parisiis 1831-1856, ripr. facs. Akademische Druck, Graz 1954.

HERMANNUS DE CARINTHIA:

De essentiis, C. Burnett (ed.), Brill, Leiden-Boston-Köln 1982.

HIERONYMUS:

Commentarius in epistulam Pauli apostoli ad Galatas, G. Raspanti (ed.), Brepols, Turnhout 2006 (CCSL 77A).

Contra Rufinum, P. Lardet (ed.), Brepols, Turnhout 1982 (CCSL 79).

Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum, PL 23, 903-976A.

Liber interpretationis Hebraicorum nominum, P. de Lagarde (ed.), Brepols, Turnhout 1959 (CCSL 72).

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS:

De imagine mundi libri tres, PL 172, 115-188C.

Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae, PL 172, 1109-1176D.

HUGO DE SANCTO VICTORE:

De sacramentis christianae fidei, PL 176, 173-618.

IACOBUS DE VITERBIO:

Disputatio prima de quolibet, E. Ypma (ed.), Augustinianum, Roma 1968 (Corpus scriptorum Augustinianorum, 1.2).

IACOBUS DE VORAGINE:

Legenda aurea, Th. Graesse (ed.), Breslau 1850 (editio secunda).

IOHANNES BALBUS DE JANUA:

Summa Grammaticalis seu Catholicon, apud Iohannes Gutenberg, Mainz 1460, riproduzione Gregg International, Westmead 1971.

IOHANNES BURIDANUS:

Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis, apud Nicolaum de Pratis, Parisiis 1513, ripr. facsimile Minerva, Frankfurt am Main 1968.

IOHANNES CASSIANUS:

Collationes, M. Petschenig (ed.), in *Opera*, XIII, apud C. Geroldi filium Bibliopolam Academiae, Vindobonae 1886 (CSEL 13).

IOHANNES DUNS SCOTUS:

Lectura II, dd. 1-6, L. Modrić *et alii* (edd.), in *Opera Omnia*, XVIII, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1982.

Ordinatio I, dd. 11-25, C. Balić *et alii* (edd.), in *Opera Omnia*, V, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, 1959.

Ordinatio II, dd. 1-3, C. Balić *et alii* (edd.), in *Opera Omnia*, VII, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2001.

IOHANNES LEODIENSIS MONACHUS:

Visio status animarum post mortem et miracula sancti Laurentii martyris, PL 180, 177-186B.

IOHANNES SARISBERIENSIS:

Policraticus, C.C.J. Webb (ed.), 1-2, Clarendon Press, Oxford 1909, rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1965.

IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA:

Periphyseon [De divisione naturae], 1-5, É. Jeuneau (ed.), Brepols, Turnhout 1996-2003 (CCCM 161-165).

ISIDORUS HISPALENSIS:

Etymologiarum sive originum libri XX, W.M. Lindsay (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957.

LAURENTIUS PIGNON:

Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis Scriptorum O.P., G. Meesserman (ed.), apud Institutum historicum fratrum praedicatorum, Romae ad S. Sabinae 1936 (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 18).

Liber De Causis, A. Pattin (ed.), *Le Liber De Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), pp. 134-203.

LOCKE, JOHN:

An Essay Concerning Human Understanding, Thomas Tegg, London 1825.

LUCAS ANTONIUS DE SANCTO GEMINIANO:

Gratiarum actio ab eodem Luca ad eos qui convenerant auditum recitare Plauti comediam, F. Pintor (ed.), *Le prime recitazioni di commedie latine in Firenze*, Unione Tipografica Cooperativa, Perugia 1906.

Sermone facto per M. Luca et recitato per ser Matteo suo fratello a Monte Lupo la mattina di Sancta Lucia a uno convito di noze 1493, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LXXXIX sup. 27, ff. 134r-v; 139r-v.

MAGISTER GANDULFUS BONONIENSIS:

Sententiae libri quattuor, J. De Walter (ed.), Aemilius haim et socii, Vindobonae-Vratislaviae 1924.

MAGISTER GALGANUS O.F.M.:

Copia cuiusdam sententiae magistri Galgani ordinis minorum de adoratione clavi directae patri guardiano et fratribus divi Francisci de Colle anno domini 1511 die 30 aprilis, ms. Bologna, Biblioteca Universitaria, cod. lat. 2713 ff. 31v-32r.

MAGISTER ODO SUESSIONENSIS:

Quaestiones, J.B. Pitra (ed.), Typis Tusculanis, s.i.1888, rist. anastatica Gregg Press, Farnborough 1967 (Analecta Novissima Spicilegii Solemensis, Altera Continuatio, 2).

MAGISTER ROLANDUS BONONIENSIS:

Sententiae, A.M. Gietl (ed.), *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, Herdersche, Freiburg im Breisgau 1891, ristampa anastatica Brill, Leiden – Rodopi, Amsterdam 1969.

MARIOTTUS ARETINUS:

Epistola Ambrosio Traversario, Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium aliorumque ad ipsum, et ad alios de eodem Ambrosio latinae epistolae, 1-2, ex typographio Caesareo, Florentiae 1759, rist. anastatica Forni stampa, Bologna 1968, vol. II, p. 1041.

MARSILIUS DE INGHEN:

Quaestiones in libros De generatione et corruptione, Venetiis 1505, rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1970.

MARTINUS DULMENSIS:

De quattuor virtutibus seu formula honestae vitae, Ch. Barlow (ed.), in *Opera Omnia*, Yale University Press New Haven 1950 (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XII), pp. 204-250.

MARTINUS POLONUS:

Chronicon summorum pontificum imperatorumque, G.H. Petrz (ed.), in *Scriptores, Monumenta Germaniae Historica XXII*, Hann, Hannoverae 1872.

MATTHAEUS DE AQUASPARTA:

Quaestiones disputatae de anima separata, in Id., *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, PP. Collegii S. Bonaventurae (edd.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1959 (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, 18), pp. 3-176.

Quaestiones disputatae de cognitione, in Id., *Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, PP. Collegii S. Bonaventurae (edd.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1957 (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, 1), pp. 199-406.

Quaestiones disputatae de gratia, V. Doucet (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1935 (Bibliotheca Franciscana scolastica Medii Aevi, 11).

MATTHIAS LUPUS DE SANCTO GEMINIANO:

Annales Geminianenses, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. II. 12, ff. 1-245.

Carmen pro morte excellentissimi doctoris artium magistri Antonii, ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 906, ff. 30r-31r.

MICHAEL SCOTUS:

De secretis naturae libellus, in ALBERTUS MAGNUS, *De secretis mulierum libellus. Item De virtutibus herbarum, lapidum, & animalium*, apud Ioannes Ianssonium, Amstelodami 1662, ff. 219-358.

NICOLAUS DE WAUDEMONTE:

Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis, Ponset le Preux, Parisiis 1513, ripr. facsimile Minerva, Frankfurt am Main 1969.

PETRUS ABÆLARDUS:

Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum, R. Thomas (ed.), F. Frommann, Stuttgart 1970.

PETRUS COMESTORE:

Historia scholastica, PL 198, 1049-1722A.

PETRUS DE ALVERNIA:

Quaestiones super I-III Politicorum, (*Reportatio B*), M. Toste (ed.). Leuven University Press, Leuven (in corso di stampa).

Quaestiones super I-VII Politicorum, M. Toste (ed.). Leuven University Press, Leuven (in corso di stampa).

Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis, L. Lanza (ed.), Wiesbaden, Reichert Verlag 2021.

PETRUS DE IOHANNIS OLIVI:

Quaestiones in II librum Sententiarum, qq. 49-71, B. Jansen (ed.), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Firenze 1924 (*Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi*, 5).

PETRUS LOMBARDUS:

Sententiae in IV libros distinctae, PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971-1981 (*Spicilegium bonaventurianum*, 4-5).

PETRUS PICTAVIENSIS:

Sententiae, 1-2, P.S. Moore, M. Dulong (edd.), The University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana) 1943-1950 (*Publications in mediaeval studies/the University of Notre Dame*, 7, 11).

PHILIPPUS CANCELLARIUS:

Summa de bono, N. Wicki (ed.), A. Francke, Bernae 1985 (*Corpus Philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta*, 2), 2 vol.

PS.-BEDA:

De mundi caelestis terrestisque constitutione liber, C. Burnett (ed.), Warburg Institute, London 1985 (*Surveys and Texts*, 10).

PS.-HIERONYMUS:

Liber comitis sive lectionarius per circulum anni, PL 30, 503-548.

PS.-HUGO DE SANCTO VICTORE (potius OTTO LUCENSIS):

Summa Sententiarum septem tractatibus distincta, PL 176, 41-174A.

PS.-THOMAS DE AQUINO:

Expositio in librum Aristotelis de divinatione per somnum, in *Divi Thomae Aquinatis Operum tomus tertius*, apud Dominicum Nicolinum, Venetiis 1543.

RABANUS MAURUS:

Commentaria in libros Machabaeorum, PL 109, 1125-1256D.

REMIGIUS AUTISSIODORENSIS:

Enarratio in Psalmos, PL 131, 133-844C.

RICHARDUS DE MEDIAVILLA:

Quaestiones in III librum Sententiarum, in Id., *Super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*, 1-4, apud Vincentium Sabbium, Brixiae 1591, ripr. facsimile Minerva, Frankfurt am Main 1963, vol. III.

Quaestiones in IV librum Sententiarum, in Id., *Super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*, 1-4, apud Vincentium Sabbium, Brixiae 1591, ripr. facsimile Minerva, Frankfurt am Main 1963, vol. IV.

ROBERTUS PULLUS:

Sententiae, PL 196, 639-1010B.

ROGERIUS BACON:

Compendium studii philosophiae, J.S. Brewer (ed.), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* I 3, Longman, London 1859, reprint Kraus, Nendeln (Lietchtenstein) 1965 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores*, 15), pp. 319-519.

Compendium studii theologiae, H. Rashdall (ed.), Typis Academicis, Aberdoniae 1911, ristampa anastatica Gregg, Farnborough 1966 (*British Society of Franciscan Studies*, 3).

Moralis philosophia, E. Massa (ed.), in *aedibus Thesauri Mundi*, Turici 1953 (*Thesaurus mundi. Bibliotheca Scriptorum mediae et recentioris aetatis. Baconis operis maioris*, 7).

Opus tertium, J.S. Brewer (ed.), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Longman, London 1859, reprint Kraus, Nendeln (Lietchtenstein) 1965 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores*, 15), pp. 3-310.

RUPERTUS TUITIENSIS:

De sancta Trinitate et operibus eius, libri I-IX, H. Haacke (ed.), Brepols, Turnhout 1971 (CCC 21); libri X-XXVI, H. Haacke (ed.), Brepols, Turn-

hout 1972 (CCCM 22); libri XXVII-XXXIII, H. Haacke (ed.), Brepols, Turnhout 1972 (CCCM 23); libri XXXIV-XLII, H. Haacke (ed.), Brepols, Turnhout 1972 (CCCM 24).

SEDULIUS SCOTUS:

In Epistolam ad Corinthios I, in ID., *Collectanea in omnes beati Pauli epistulas*, 1-2, H.J. Frede, H. Stajnek (edd.), Herder, Freiburg 1996-1997 (Vetus latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 31-32), vol. II, pp. 355-454.

SIMON TORNACENSIS:

Disputationes, J. Warichez (ed.), *Les Disputationes de Simon de Tournai. Texte inédit*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1932 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 12).

TADDAEUS DE PESCIA:

Epistola Iohanni Francisco de Volterra, M. Battistini (ed.), *Taddeo da Pescia maestro di grammatica del sec. XV*, «Bullettino Storico Pistoiese» 31 (1929), pp. 89-90 (ms. Bologna, Biblioteca Universitaria, 2692, ff. 45v-46r).
Epistola Nicolao grammatico, ms. Bologna, Biblioteca Universitaria, 2692, f. 44v.

THEOLOGUS ANONYMUS:

Tractatus "Utrum bella contra infedele fidelibus licitum sit movere", S.F. Belch (ed.), «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 19 (1974), pp. 15-63.

THOLOMAEUS DE FIADONIS (LUCENSIS):

Continuatio S. Thomae De regno, cura R. Busa, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, VII, Fromann-Holzboorg, Stuttgart –Bad Cannstatt 1980.

THOMAS DE AQUINO:

In libros De generatione et corruptione, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, III, editio Leonina, Roma 1886, pp. 259-322.
Quaestiones disputate de anima, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XXIV 1, editio Leonina, Romae 1996.
Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XXXII, editio Leonina, Roma-Paris 2000.
Quaestiones disputatae de veritate, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XXII 1/2, 2/1, 2/2, 3/1, Editio Leonina, Roma 1970-1973.

Scriptum super II librum Sententiarum, P. Mandonnet (ed.), Lethielleux, Parisiis 1929.

Scriptum super IV Sententiarum, dd. 23-50, cura et studio fratrum praedicatorum, Lethielleux, Parisiis 1947.

Sententia libri Politicorum, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XLVIII, editio Leonina, Roma 1971.

Summa Contra Gentiles, 1-3, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, XIII-XV, editio Leonina, Roma 1918-1930.

Summa Theologiae, Edizioni Paoline, Roma 1988.

Super librum De causis expositio, H.-D. Saffrey (ed.), Société philosophique, Fribourg 1954 (Textus philosophici friburgenses, 4/5).

Super primam epistolam B. Pauli ad Corinthios, cura Raphaelis Cai, in THOMAS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura*, 1-2, Marietti, Torino 1953, vol. I, pp. 231-301, 323-435.

VINCENTIUS BELLOVACENSIS:

Speculum Naturale, in Id., *Speculum quadruplex sive speculum maius*, 1-4, ex officina typographica Baltazaris, Duaci 1624, rist. anastatica Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1964-1965, vol. I.

Vita Latina, I. Düring (ed.), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1957 (Acta Universitatis Gothoburgensis, 53).

WALFRIDUS STRABO FULDENSIS:

Glossa ordinaria, PL 114, 469-520B.

Studi

ALESSIO G.C., *Hec Franciscus de Buiti*, «Italia Medioevale ed Umanistica» 24 (1981), pp. 64-122.

AUBONNET J. (a cura di), *Politique [Aristote]. Livres I et II. Texte établi et traduit*, Les Belles Lettres, Paris 1960 (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'association G. Budé).

BACCI O., *Maestri di grammatica in Valdelsa nel sec. XIV*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 3 (1895), pp. 88-95.

BANDINI A.M. (a cura di), *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, 1-3, Florentiae 1764-1770, ripr. facsimile Zentral-Antiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, Lipsiae 1961.

- BANKER J.R., *The "Ars dictaminis" and Rhetorical Textbooks at the Bolognese University in the Fourteenth Century*, «Medievalia et Humanistica», n.s., 5 (1974), pp. 153-168.
- BATTISTINI M., *Il pubblico insegnamento in Volterra dal sec. XIV al sec. XVIII*, Tipografia A. Carnieri, Volterra 1919.
- *Il testamento e la morte di Antonio di Ser Salvi da S. Gimignano*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 24 (1916), pp. 50-58.
- *La chiesa ed il monastero di S. Andrea di Volterra dell'Ordine benedettino di Montolivet*, Tipografia E. Cipriani, Pescia 1929.
- *Medici e medicina in Volterra nel Medioevo: contributo alla storia della medicina*, Tipografia Giovannelli e Carpitelli, Castelfiorentino 1923.
- *Taddeo da Pescia maestro di grammatica del sec. XV*, «Bullettino Storico Pistoiese» 31 (1929), pp. 86-93.
- BELCH S.F., *Theologi anonymi utrum bella contra infideles fidelibus licitum sit movere*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 19 (1974), pp. 3-63.
- BERNSTEIN A.E., *Exoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory*, «Speculum» 57 (1982), pp. 509-531.
- *The Invocation of Hell in Thirteenth-Century Paris*, in J. HANKINS, J. MONFASANI, F. PURNELL JR. (a cura di), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Medieval and Renaissance texts and studies, Binghamton (New York) 1987 (Medieval & Renaissance Texts and Studies, 49), pp. 13-54.
- BÉNÉDECTINS DU BOUVERET (éds.), *Colophons de manuscrits occidentaux*, 1-6, Éditions Universitaires, Fribourg 1965-1982.
- BESTA E., *Riccardo Malombra, professore nello Studio di Padova e consultore di Stato in Venezia*, Visentini, Venezia 1894.
- BILLANOVICH G., *Giovanni del Virgilio, Pietro da Maglio, Francesco da Piano*, «Italia Medioevale e Umanistica» 7 (1964), pp. 279-324.
- *Terenzio, Ildemaro, Petrarca*, «Italia Medioevale e Umanistica» 17 (1974), pp. 1-60.
- BLOOMFIELD M.W. et alii, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices: 1100-1500 AD. Including a section of incipits of works on the Pater noster*, The mediaeval Academy of America, Cambridge (Massachusetts) 1979 (The mediaeval Academy of America, 88).
- BROUNTS A., *Nouvelles précisions sur la "pecia". À propos de l'édition leonine du Commentaire de Thomas d'Aquin sur l'Éthique d'Aristote*, «Scriptorium» 24 (1970), pp. 343-359.
- BRUNI G., *Le opere di Egidio Romano*, Olschki, Firenze 1936.
- *The "differentia Ethicae, Rhetoricae et Politicae" of Aegidius Romanus*, «The New Scholasticism» 6 (1932), pp. 1-18.

- CAMPESE S., *Polis ed economia in Aristotele*, in D. LANZA-M. VEGETTI (a cura di), *Aristotele e la crisi della politica*, Liguori, Napoli 1977 (Forma materiali e ideologie del mondo antico, 2), pp. 13-60.
- CAPONE BRAGA G., *Il Mauricius Hispanus dell'ordinanza di Roberto di Courçon (1215)*, «Sophia» 8 (1940), pp. 315-320.
- CASANOVA E., *La libreria di Mattia Lupi in San Gimignano*, «Rivista delle Biblioteche» 8 (1897), pp. 64-68.
- CASTALDI E., *Biblioteca comunale di S. Gimignano: relazione*, Tipografia Galileiana, Firenze 1911.
- CAZZANIGA G.M., *Stratificazione sociale, rapporti di dipendenza e forme sociali nel mondo antico*, in L. SICHIROLLO (a cura di), *Schiavitù antica e moderna*, Guida, Napoli 1979, pp. 139-158.
- CECCHINI G., *L'Archivio del Comune di S. Gimignano*, «Archivi» serie II, 6 (1939), pp. 26-32.
- CHITI A., *A proposito dell'insegnamento di Benedetto Colucci a Colle*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 9 (1901), pp. 198-200.
- *Alcune notizie su Benedetto Colucci*, «Bullettino Storico Pistoiese» 2 (1900), pp. 81-98.
- *Di Marco Carafantoni medico pistoiese e della sua famiglia*, «Bullettino Storico Pistoiese» 3 (1901), pp. 13-20.
- COGGIOLA G., *Inventari trecenteschi della biblioteca del convento di S. Domenico di Castello in Venezia*, «Rivista delle biblioteche e degli archivi» 23 (1912), pp. 85-122.
- COPPI G.V., *Annali della terra di Sangimignano*, in Id., *Annali, Memorie ed Huomini illustri di Sangimignano*, nella stamperia di Cesare e Francesco Bindi, Firenze 1695, rist. anastatica A. Forni, Bologna 1976, pp. 1-284.
- *Uomini illustri da S. Gimignano*, in Id., *Annali, Memorie ed Huomini illustri di Sangimignano*, nella stamperia di Cesare e Francesco Bindi, Firenze 1695, rist. anastatica A. Forni, Bologna 1976, pp. 1-223.
- DALY L.J. S.J., *Medieval and Renaissance Commentaries on the Politics of Aristotle*, «Duquesne Review» 13 (1968), pp. 41-55.
- DANIEL N., *Islam and the West. The Making of an Image*, The University Press, Edinburgh 1962.
- *The Arabs and Mediaeval Europe*, Longman, London-Librairie du Liban, Beirut 1975 (Arab background series).
- DAVIES M.C., *The Senator and the Schoolmaster. Friends of Leonardo Bruni in a New Letter*, «Humanistica Lovaniensia» 33 (1984), pp. 1-21.
- DE ANGELIS V., *Magna quaestio proposita coram Dante et Domino Francisco Petrarca et Virgiliano*, «Studi Petrarcheschi» 1 (1984), pp. 103-209.

- DE MARINIS T. - PEROSA A., *Nuovi documenti per la storia del Rinascimento*, Olschki, Firenze 1970.
- DE WULF M., *Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIII^e siècle*, «Revue néo-scholastique de philosophie» 34 (1932), pp. 5-20.
- DEL TORRE M.A., *Storia dell'Accademia Platonica*, Tipografia Giovanni Carnesecchi e figli, Firenze 1902, rist. anastatica Bottega d'Erasmus, Torino 1968.
- DONCOEUR P., *Notes sur les averroïstes latins: Boèce le Dace*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 4 (1910), pp. 500-511.
- DONDAINE H.F., *Le 'Super Politicam' de Saint Thomas: tradition manuscrite et imprimée*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 48 (1964), pp. 585-603.
- DOUCET V., *Introductio*, in MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de gratia*, V. Doucet (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1935 (Bibliotheca Franciscana scolastica Medii Aevi, 11), pp. XII-CLXIII.
- DUHEM P., *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 1-10, Hermann, Paris 1913-1959.
- EVANS M., *The Ysagoge in Theologiam and the Commentaries Attributed to Bernardus Silvestris*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 54 (1991), pp. 1-42.
- FARRINGTON B., *Science and Politics in the Ancient World; Head and Hand in Ancient Greece*, trad. it A. Rondò, A. Omodeo, *Scienza e politica nel mondo antico; Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milano 1976.
- FERRARI L.M., *Antonio Ivani a Volterra*, «Rassegna Volterrana» 32 (1965), pp. 22-106.
- FIORAVANTI G., *Alcuni aspetti della cultura umanistica senese nel Quattrocento*, «Rinascimento», II s., 19 (1979), pp. 117-167.
- *La Politica aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, «Rivista di storia della filosofia» 1 (1997), pp. 17-29.
- FLÜELER C., *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 1-2, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1992.
- FRUGONI A., *Scritti inediti di Benedetto Colucci da Pistoia*, Olschki, Firenze 1939.
- GARGAN L., *Due biblioteche private padovane del Trecento*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova» 1 (1968), pp. 1-14.
- GARIN E., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1954.
- GAROSI G. (a cura di), S. Gimignano. *Biblioteca Comunale*, in A. SORBELLI (a cura di), *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, 1-116, Loescher, Torino, poi Olschki, Firenze 1890-2013.

- GASTALDELLI F., *La "Summa Sententiarum" di Ottone da Lucca. Conclusione di un dibattito secolare*, «Salesianum» 42 (1980), pp. 537-546, ripubblicato in ID., *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali*, CISAM, Spoleto 2000 (CISAM 12), pp. 165-174.
- GAUTHIER R.A., *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 67 (1983), pp. 201-232.
- GAUTHIER R.A. - JOLIF J.Y. (a cura di), *L'Éthique à Nicomaque [Aristote]. Introduction, traduction et commentaire*, 1-2, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice Nauwelaerts, Paris 1970², rist. Peeters, Leuven 2002.
- GIGON O., *Die Sklaverei bei Aristoteles*, in R. STARK et alii, *La "Politique" d'Aristote: sept exposés et discussions* (Vandoeuvres-Genève, 31 août-5 septembre 1964), Hardt, Genève 1965, pp. 245-283.
- GILSON É., *Boèce de Dacie et la double vérité*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 22 (1955), pp. 81-99.
- *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1951.
- *La doctrine de la double vérité*, in ID., *Études de philosophie médiévale*, Librairie Istra, Strasbourg-Paris 1921 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fasc. 3), pp. 51-69.
- *Introduction à la philosophie chrétienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1960.
- *La philosophie au Moyen Âge*, trad. it. M.A. del Torre, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1-2, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1936.
- *Le Moyen Âge et le naturalisme antique*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 7 (1933), pp. 5-38.
- GIUSTINIANI V.R., *L'orazione di Lorenzo Lippi per l'apertura dell'Università di Pisa*, «Rinascimento», II s., 4 (1964), pp. 265-284.
- GLIOZZI G., *Adamo e il nuovo mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale. Dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- GLORIEUX P., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, 1-2, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1933-1934.
- GOLDSCHMIDT V., *La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode*, in *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collegas aangeboden aan E. de Strycker*, De nederlandse boekhandel, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 147-163, trad. it. L. Sichirolo, *La teoria aristotelica della schiavitù ed il suo*

- metodo, in L. SICHIROLLO (a cura di), *Schiavitù antica e moderna*, Guida, Napoli 1979, pp. 183-203.
- GORCE M.M., *Averroïsme*, in A.H.M. BAUDRILLART (éd.), poi L. COURTOIS-E. LOUCHEZ (éd.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 1-31, Éditions Letouzey et Ané - Brepols, Paris-Turnhout 1909-2018, vol. V, coll. 1032-1092.
- *La lutte "contra Gentiles" à Paris*, in P. MANDONNET (éd.), *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 1-2, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1930 (Bibliothèque Thomiste, 13-14), vol. I, pp. 223-243.
- GRABMANN M., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*, De Gruyter, München 1931, pp. 1-86.
- *Die Lehre des Heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinischen Averroismus*, «Divus Thomas» 10 (1932), pp. 203-220, ripubblicato in Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, 1-3, Max Hueber Verlag, München 1926-1956, ripr. facsimile Georg Olms, Hildesheim-Zurich 1984, vol. II, pp. 285-312.
- *Die mittelalterlichen Kommentare zur aristotelischen Politik des Aristoteles*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1941 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, 2/10).
- *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 6 (1932), pp. 287-317, ripubblicato in Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, 1-3, Max Hueber Verlag, München 1926-1956, ripr. facsimile Georg Olms, Hildesheim-Zurich 1984, vol. II, pp. 200-224.
- *Ein spätmittelalterlicher Pariser Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier von Paris (1277) und zu anderen Irrtumslisten*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, 1-3, Max Hueber Verlag, München 1926-1956, ripr. facsimile Georg Olms, Hildesheim-Zurich 1984, vol. II, pp. 272-284.
- *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Saler, Romae, 1941 (Collectionis totius n. 7, Miscellanea Historiae Pontificiae, V).
- *Neu aufgefundene Werke des Sigers von Brabant und Boetius von Dacien*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*, 1-2, De Gruyter, München 1924, vol. II, pp. 1-48.
- GREGORY T., *Discussioni sulla doppia verità*, «Cultura e Scuola» I/2 (1962), pp. 99-106, ripubblicato in P.O. KRISTELLER (ed.), *Studies in Renaissance*

- thought and letters, 1-3, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956-1993, vol. III, pp. 509-537.
- GRIGNASCHI M., *La définition du civis dans la Scolastique*, «Anciens Pays et Assemblées d'État: Études» 25 (1966), pp. 71-100.
- *Un commentaire nominaliste de la Politique d'Aristote: Jean Buridan*, «Anciens Pays et Assemblées d'État: Études» 19 (1960), pp. 125-142.
- GUTIERREZ P.D., *De antiquis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini bibliothecis*, «Analecta Augustiniana» 23 (1954), pp. 164-372.
- HANKE L., *Aristotle and the American Indians: a Study in Race Prejudice in the modern World*, Hollis & Carter, London 1959.
- HASKINS C. H., *Leo Tuscus*, «English Historical Review» 33 (1918), pp. 492-496.
- HAURÉAU B., *Boetius, maître ès arts à Paris*, «Histoire Littéraire de la France» 30 (1888), pp. 270-279.
- *Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277: Boèce de Dacie*, «Journal des Savants» (1886), pp. 176-183.
- HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires, Louvain – Vander-Oyez, Paris 1977 (Philosophes médiévaux, 22).
- JAFFA H.V., *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952, ripr. facsimile Greenwood Press, Westport (Connecticut) 1979.
- JOURDAIN A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, Joubert Librairie-Éditeur, Paris 1843².
- KAEPPEL TH., *Antiche biblioteche domenicane in Italia*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 36 (1966), pp. 5-80.
- *Inventari di libri di San Domenico di Perugia (1430-1480)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1962.
- *La bibliothèque de Saint Eustorge à Milan à la fin du XV^e siècle*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 25 (1955), pp. 5-74.
- *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 1-4, ad S. Sabinae, Romae, poi Istituto storico domenicano, Roma 1970-1993.
- KANTOROWICZ E.H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1957.
- KLEES H., *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schriftum der Griechen in Klassischen Zeit*, F. Steiner, Wiesbaden 1975.
- KRISTELLER P.O., *A Philosophical Treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti: magister Jacobus de Pistorio and his "Questio de felicitate"*,

- in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, 1-2, Sansoni Editore, Firenze 1955, vol. I, pp. 425-463.
- KRZANIC C., *Grandi lottatori contro l'averroismo*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 22 (1930), pp. 161-208.
- LAGARDE G. DE., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 1-6, Saint-Paul-Troix-Châteaux (Drome), poi Beatrice Nauwelaerts; Wien, poi Presses universitaires de France, Paris, poi Nauwelaerts, Louvain, 1956-1970.
- LEHMANN P., *Pseudo-Antike Literatur des Mittelalters*, B.G. Teubner, Leipzig 1927.
- LETTIERI G., *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il «saeculum» e la «gloria» nel De civitate Dei*, Borla, Roma 1988.
- LOHR C.H., *Mediaeval Latin Aristotle Commentaries*, «Traditio» 23 (1967), pp. 313-413; «Traditio» 24 (1968), pp. 149-245; «Traditio» 26 (1970), pp. 135-216; «Traditio» 27 (1971), pp. 251-352; «Bulletin de philosophie médiévale» 14 (1972), pp. 116-126; «Traditio» 28 (1972), pp. 281-396; «Traditio» 29 (1973), pp. 93-198.. Rist. Id., *Latin Aristotle Commentaries*, 1-2, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010-2013.
- *Latin Aristotle Commentaries. Bibliography of secondary Literature*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005.
- LOTTIN O., *Les fondements de la liberté humaine*, in Id., *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 1-6, Éditions Duculot, Louvain-Gembloux 1942-1960, vol. I (*Problèmes de psychologie*), pp. 225-389.
- *Liberté humaine et motion divine de s. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 7 (1935), pp. 52-69; 156-173.
- MAC CLINTOCK S., *Perversity and error: studies on the "Averroist" John of Jandun*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana, U.S.A.) 1956.
- MACTOUX M.M., *Le champ sémantique de "doulos" chez les orateurs attiques*, in M. CAPOZZA (a cura di), *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico (Atti del colloquio internazionale. Bressanone, 25-27 novembre 1976)*, L'erma di Bretschneider, Roma 1979, pp. 35-97.
- MAGHERI CATALUCCIO M.E. – FOSSA A.U., *Biblioteca e cultura a Camaldoli. Dal Medioevo all'Umanesimo*, Anselmiana, Roma 1979.
- MANDONNET P., *Note complémentaire sur Boèce de Dacie*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 22 (1933), pp. 246-250.
- *Siger de Brabant e l'averroismo latino au XIII^e siècle. Études critiques et documents inédits*, Librairie de l'université de Fribourg, Fribourg (Suisse) 1899¹.

- MANITIUS M., *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, 1-3, C.H. Bech, München 1911-1931, ripr. facs. Beck, München 1959-1975.
- MARSHALL J.S., *Aristotle and the Agrarians*, «The Review of Politics» 9 (1947), pp. 350-361.
- MARTIN C., *Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics*, «History» n.s. 36 (1951), pp. 29-44.
- MASSA E., *Alberto Magno*, in *Enciclopedia Dantesca*, 1-5, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970-1976, vol. I, pp. 100-108.
- MAURER A., *The State of Historical Research in Siger von Brabant*, «Speculum» 31 (1956), pp. 49-56.
- *Boetius of Dacia and the Double Truth*, «Mediaeval Studies» 17 (1955), pp. 233-239.
- MAZZI C., *L'inventario quattrocentistico della Biblioteca di S. Croce di Firenze*, «Rivista delle Biblioteche» 8 (1897), pp. 16-31, 99-113, 129-147.
- MICHAUD-QUANTIN P., *Collectivités médiévales et institutions antiques*, «Miscellanea Medievalia» 1 (1962), pp. 239-252.
- *La double vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie*, «Theoria» 22 (1956), pp. 167-184.
- *Praefatio*, in ARISTOTELES, *Politica*, Libri 1-2.11 [translatio prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka (?)], P. Michaud-Quantin (ed.), in *Aristoteles Latinus* XXIX 1, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, pp. ix-xviii.
- MORAUX P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions universitaires, Louvain 1951.
- MORENI D., *Bibliografia storico-ragionata della Toscana*, 1-2, presso Domenico Ciardetti, Firenze 1805, ripr. facs. Forni, Bologna 1967.
- MORICI M., *Giambattista Valentini detto il "Cantalicio" a S. Gimignano*, «Miscellanea Storica della Val d'Elsa» 13 (1905), pp. 9-43.
- *Maestri Valdelsani in Pistoia dal sec. XIV al XVI*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 9 (1901), pp. 41-46.
- NARDI B., *Note per una storia dell'averroismo latino: la posizione di Alberto Magno di fronte all'Averroismo*, «Rivista critica di storia della filosofia» 2 (1947), pp. 197-220.
- *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1945.
- O'NEIL C., *Aristotle's Natural Slave reexamined*, «The New Scholasticism» 27 (1953), pp. 247-279.
- PECORI L., *Storia della terra di S. Gimignano*, Tipografia Galileiana, Firenze 1853.
- PERINI D.A., *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis scriptores Itali*,

- 1-4, Tip. Sordomuti, Firenze 1929 (vol. I), Scuola Tipografica Artigianelli, Firenze 1931-1935 (voll. II-III), Tip. Fiorenza, Firenze 1937 (vol. IV).
- PERTUSI A., *Erotemata. Per la storia e le fonti delle prime grammatiche greche a stampa*, «Italia Medioevale e Umanistica» 5 (1962), pp. 321-351.
- PLESSNER M., *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und seine Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Carl Winter, Heidelberg 1928 (Orient und Antike / herausgegeben von G. Bergsträsser und F. Boll, 5).
- POMARO G., *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. 1: Origini e Trecento*, «Memorie domenicane», ser. n.s., 11 (1980), pp. 325-470.
- RATZINGER J., *Popolo e casa di Dio in Agostino*, Jaca Book, Milano 1978.
- RENAN E., *Averroès et l'Averroïsme*, Michel Lévy Frères Libraires Éditeurs, Paris 1866³.
- RIFKIN L.H., *Aristotle on Equality: A Criticism of J. Carlyle's Theory*, «Journal of the History of Ideas» 14 (1953), pp. 276-284.
- RISTORI R., *Colucci, Benedetto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2020, vol. XXVII, pp. 494-498.
- SAJÓ G., *Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung*, «Miscellanea Medievalia» 2 (1963), pp. 454-463.
- *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie: "De mundi aeternitate". Texte inédit avec une introduction critique. Avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant: "Super VI Metaphysicae"*, Akadémiai Kiado, Budapest, 1954.
- SALMAN D.H., *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 24 (1935), pp. 38-64.
- *Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 16 (1948), pp. 133-144.
- *Siger de Brabant, l'averroïsme latin et St. Thomas*, «Bulletin Thomiste» 4 (1934), pp. 277-289.
- *Sur la lutte "contra Gentiles" de St. Thomas*, «Divus Thomas» 40 (1937), pp. 488-509.
- SASSEN F., *Boethius van Dacië en de theorie van de dubbele waarheid*, «Studia Catholica» 30 (1955), pp. 262-273.
- SBARALEA J.H., *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, cum adnotationibus ad syllabum martyrum eorumdem ordinum*, 1-3, Attilio Nardecchia, Romae 1908, 1921 (Bibliotheca historico-bibliographica, 2-3), poi P. Aniceto Chiappini, Romae 1936 (Bibliotheca historico-bibliographica, 4), ripr. anastatica Forni, Bologna 1978.
- SCARCIA PIACENTINI P., *Saggio di un censimento dei manoscritti contenenti il testo di Persio e gli scolii e i commenti al testo*, in G. BRUGNOLI et alii, *Studi*

- sulla tradizione di Persio e la scolastica persiana, serie I-II, Fratelli Palombi, Roma 1973, serie II (Studi su Persio e la scolastica persiana, 3.1).
- SCHLAIFER R., *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology» 47 (1936), pp. 165-204.
- SCHNEYER J.B., *Repertorium des lateinischen Sermones des Mittelalters: für die Zeit von 1150-1350*, 1-5, Aschendorff, Münster 1969-1980 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 43.1, 43.2, 43.3, 43.4, 43.9).
- SCHULTE J.F. VON, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, 1-3, F. Enke, Stuttgart 1875-1880.
- Short-title catalogue of books printed in Italy and of Italian books printed in other countries from 1465 to 1600 now in the British Museum*, ed. by the British Library, The British Museum, London 1958.
- SMALLEY B., *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Basil Blackwell, Oxford 1960.
- STEGMÜLLER F., *Repertorium biblicum Medii Aevi*, 1-8, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco Suarez, Madrid 1940-1976, ripr. facsimile Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco Suarez, Madrid 1981.
- TALAMO S., *La schiavitù secondo Aristotele e i Dottori scolastici*, Dalla tipografia della Pace, Roma 1882.
- THORNDIKE L., *A History of Magic and Experimental Science*, 1-8, Columbia University Press, New York, 1923-1958.
- TRAVERSARI G., *Di Mattia Lupi (1380-1468) e de' suoi "Annales Geminianenses"*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 11 (1903), pp. 10-28; 108-128; «Miscellanea Storica della Valdelsa» 12 (1904), pp. 117-136.
- VAN STEENBERGHEN F., *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotelisme parisien*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1946.
- *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications Universitaires, Louvain – Bêatrice Nauwelaerts, Paris 1966.
- *La signification de l'œuvre anti-averroïste de Raimonde Lulle*, «Estudios Lulianos» 4 (1960), pp. 21-44.
- *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, «Revue philosophique de Louvain» 54 (1956), pp. 130-147.
- VASOLI C., *Bernardi, Luca di Antonio da San Gimignano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2020, vol. IX, pp. 173-174.
- VAUX R. DE, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 22 (1933), pp. 193-242.
- VENNEBUSCH J., *Die Einheit der Seele nach einem anonymen Aristoteleskommentar aus der Zeit des Thomas von Aquin und des Siger von Brabant*, «Recher-

- ches de Theologie Ancienne et Médiévale» 33 (1966), pp. 39-80.
- Die “*Quaestiones metaphysicae tres*” des Sigers von Brabant, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 48 (1966), pp. 163-189.
- VERDE A.F., *Lo Studio Fiorentino, 1473-1503: ricerche e documenti*, 1-6, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze 1973 (voll. I-II), poi Memorie Domenicane, Pistoia 1977 (voll. III-IV), poi Olschki, Firenze 1994; 2010 (voll. V-VI).
- VICHI IMBERCIADORI J., *L'istruzione in S. Gimignano dal sec. XIII al sec. XX*, «Miscellanea Storica della Valdelsa» 86 (1980), 1-3 (225-227), pp. 59-122.
- VILLA C., *Due schede per “editus”*, «Italia Medioevale e Umanistica» 31 (1988), pp. 399-402.
- WADDING L., *Scriptores Ordinis Minorum*, ex typographia F.A. Tani, Romae 1650, rist. anastatica Attilio Nardecchia, Romae 1906 (Bibliotheca historico-bibliographica, 1).
- WALLON H., *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, 1-3, Imprimerie Royale, Paris 1847 (seconda edizione Librairie Hachette, Paris 1879).
- WARICHEZ J., *Notice biographique*, in SIMON TORNACENSIS, *Disputationes*, J. Warichez (ed.), *Les Disputationes de Simon de Tournai. Texte inédit. Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain 1932 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 12), pp. IX-XLI.
- WEIL R., *Aristote et l'histoire. Essai sur la “Politique”*, Klincksieck, Paris 1960.
- WESTFALL THOMPSON J., *Feudal Germany*, The University of Chicago press, Chicago 1928.
- WŁODEK S., *La Satyre de Jean Falkenberg avec introduction*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 18 (1973), pp. 51-120.
- WOS W., *Sul concetto della “guerra giusta” e l'intervento degli “infedele” alla battaglia di Grünwald (1410)*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» II/2 (1972), pp. 597-627.
- ZACCAGNINI G., *L'insegnamento di Antonio da S. Gimignano in Pistoia ed il Sozomeno*, «Bullettino Storico Pistoiese» 2 (1900), pp. 7-14.
- ZACHARIA F.A., *Bibliotheca Pistoriensis*, Ex typographia regia, Augustae Taurinorum 1752, rist. anastatica A. Forni, Bologna 1979.
- ZDEKAUER L., *Lo Studio di Siena nel Rinascimento*, Hoepli, Milano 1894.



Indice dei nomi

- Abraham 47, 132, 133, 154n
 Acciaioli, Donato 178n, 201n, 204n, 220n, 229n, 285n
 Accursius Florentinus 188n
 Achmet filius Sereimi 83, 85n
 Adam de Bouchermefort 192n
 Aegidius Romanus 10, 39, 68, 127n, 154, 187, 189, 190n, 191n, 198-202, 234, 238-241, 253, 254, 258, 260, 261n, 275-276, 278, 291, 294
 Aeneas 282
 Agamennon 213n
 Agnolo di Agnolo Becci 315n
 Agostino di Ser Niccolò 290
 Anonymus Cantabrigiensis 141n, 150n, 153n
 Anonymus Parisiensis 150n
 Alanus de Insulis 57, 135, 143, 147-148
 Albategni 139
 Albertus de Padua O.E.S.A. 295, 312n
 Albertus Magnus 10, 45-47, 57-58, 63-67, 82n, 83n, 85n, 86, 87n, 91, 94-101, 102n, 103-106, 107n, 109-110, 111n, 113, 115-116, 117n, 120n, 121-122, 125, 169-176, 177n, 178n, 179-185, 187, 188n-191n, 193, 195, 196, 197n, 199, 205-210, 211n, 212n, 213-215, 216n, 217-220, 221n, 222-229, 236n, 243n, 244, 245, 247, 248n, 249, 250, 251n, 252, 253n, 255n, 256n, 258, 259n, 260, 261, 263, 264n, 266, 292
 Albumasar 139, 195, 227
 Alceus 204n, 211
 Alessio, G.C. 78, 280n, 288n, 313n, 318n
 Alexander IV (papa) 57, 58
 Alexander de Hales 56, 113, 115,
 Alexander de Villa Dei 308, 313, 315n, 317
 Alexander Magnus 220, 221
 Alfarabi 100n, 186
 Alfaric, P. 23
 Alfraganus 139
 Algazel 48, 58, 123, 124,
 Aliotti, Gerolamo 273
 Alkindi 58
 Allegri, Mariotto 273, 273n
 Alvarus Cordubensis 228n
 Ambrosius Mediolanensis 17, 18, 27, 133, 134
 Andrea da Melazzano 315
 Anselmus Laudunensis 135, 138, 141, 150, 152

- Anthiocus de Ascalona 18
 Antiochus IV (Epifane) 173, 224, 226
 Antonio Cermisone 278n
 Antonio da Visso 268
 Antonio d'Andrea Moronti 308, 309
 Antonio di Marco da San Gimignano 285, 286, 286n
 Antonio di Michele da San Gimignano 272n, 315n
 Antonio di Ser Salvi 271, 272n, 280, 281n, 288n
 Antonius Aretinus 273, 277n
 Antonius de Frizis da Corinaldo 127n
 Antonius de Parma 11
 Antonius de Padua O.F.M. 299, 300, 311, 312n
 Anzulewicz, H. 85n
 Apollus 228n
 Apuleius, Lucius Madaurensis 142, 189n, 318, 319n
 Arcesilaus 18
 Archelaus Macedonis 222
 Archytes 170
 Aristophanes 204n
 Aristoteles 27-28, 38, 41-42, 44-52, 56-57, 59, 62, 65-66, 73, 80-82, 83n, 84, 86-93, 95n, 96, 97n, 99n, 100, 104, 107n, 111, 130, 156, 157, 160-162, 169-171, 172n, 173n, 174, 175n, 176, 177, 178n, 179-181, 182n, 183-190, 191n, 192-197, 200, 201, 202n, 204n, 205-210, 211n, 212n, 213-217, 218n, 219n, 220, 221n, 222-226, 227n, 231-237, 240-248, 249n, 251, 252n, 253n, 254-255, 257, 259-261, 262n, 266n, 275, 293, 302
 Armengardus Blazii 253n
 Arnaldus de Villanova 84
 Arnoldus Leodiensis 302, 304
 Asa Iudaeus 223
 Asclepius 16
 Aspasius 177n
 Astiages 222
 Attalus 217n
 Atticus 269
 Aubonnet, J. 171n
 Augustinus de Esculo O.E.S.A. 292, 296
 Augustinus Hipponensis 11, 15-24, 25n, 26-28, 73, 114, 116, 124n, 126, 133-134, 141-142, 148, 172n, 179, 224, 225, 292, 294, 296-297
 Averroes 33-35, 38, 44-45, 48, 51, 56-59, 62-63, 64, 68-69, 73-74, 77n, 82, 92-93, 95n, 96n, 98-102, 103n, 105-106, 109-111, 236, 252-253
 Avicenna 45, 48, 58, 73, 93, 114, 117n, 123, 124n, 193n, 196n
 Bacchus 225
 Bacci, O. 271n
 Balić, C. 156n, 158n
 Balthazar 222
 Bandini, A.M. 268n, 286n, 312n, 316n
 Bandinus O.F.M. 299
 Banker, J.R. 318n
 Barlow, Ch. 294
 Bartolomeo Fonizio 317n
 Bartlett, J.R. 228n
 Bartolomeo Carusi di Urbino O.E.S.A. 294
 Bartolomeo da Montagnana 278n
 Bartolomeo da Colle O.F.M. 275n

- Bartolomeo di Leonardo Ficarelli
 316n
 Bartolomeo di Pietro Nerucci 271,
 272n, 279n, 286, 316n, 318
 Bartolomeo de' Bambazari di Luc-
 ca 277n
 Bartolomeo di Agnolo Ridolfi
 315n
 Bartholomaeus a Colle 274
 Bartholomaeus de Sancto Concor-
 dio O.P. (*Pisanella sive Magi-
 struccia*) 303, 321
 Barzizza, Gasparino 317n, 318
 Battistini, M. 268n, 271n-272n,
 275n, 277n, 279n, 283n, 287n
 Baudrillart, A.H.M. 56n
 Beccadelli Antonio (Panormita)
 268, 279
 Beccio, Lazzaro 286n
 Becchi, Guglielmo 185n, 186n,
 204, 216n, 220n, 229n
 Beda Venerabilis 136-138, 141-142,
 154n
 Belzebul 140
 Belch, S.F. 265n,
 Bergstarsser, G. 253n
 Bernardinus Senensis O.F.M. 273n
 Bernardus abbas 273n
 Bernardus Claraevallensis 302, 303
 Bernardus de Sancto Geminiano
 302, 303
 Bernardus Guidonis 41, 42
 Bernardus Silvestris 143, 144
 Bernstein, A.E. 124n
 Bertha 160
 Berto d'Antonio 268
 Berto di Jacopo da Picchena 306n,
 315n
 Bertrandus de Turre 299, 300
 Besta, E. 189n
 Bianchi, R. 283n
 Bichi, Antonio 269
 Bichi, Giovanni 268
 Bieler, L. 224n
 Billanovich, G. 311n, 313n
 Bindi, Cesare e Francesco 310n
 Blado, Antonio 189n
 Bliemetzrieder, F.P. 141n
 Bloomfield, M.W. 295
 Blumberg, H. 94n
 Boethius, Anicius Manlius Severi-
 nus 224n, 308
 Boethius de Dacia 9, 10, 29-32 35-
 36, 40-43, 51-55, 59-61, 66-67,
 69-73, 75, 77-82, 85-93, 95n,
 105-106, 107n, 108n, 109-111
 Boll, F. 253n
 Bonaventura de Balneoregio 39,
 51, 56, 113, 115, 120-123, 124n,
 125-127, 299
 Borgnet, A. 66n, 115n, 117n, 125n,
 170n, 188n, 189n, 220n
 Bossuat, R. 143n
 Brounts, A. 171n
 Brewer, J.S. 187n, 189n
 Briso 253, 253n
 Brown, P. 28
 Brugnoli, G. 310n
 Bruni, G. 187n, 191n, 199n, 293-
 294
 Bruni, Leonardo 170, 177, 178n,
 179, 184, 193, 194, 204n, 205n,
 211n, 273, 279, 317n, 318
 Buonaccorsi, Filippo 267, 279n
 Burchardus de Monte Sion 229n
 Burnett, C. 138n
 Busa, R. 239n
 Caesar, Gaius Iulius 319
 Cai, R. 259n

- Calcidius 143
 Callimachus 231, 279n, 311n
 Cam 15
 Campese, S. 233
 Capone Braga, G. 62n
 Capozza, M. 237n
 Cappelli, A. 9
 Carafantoni, Marco 277
 Carneades 18
 Carnesecchi, Giovanni 288n
 Carolus de Maximis 267, 268n
 Carozzi, C. 142
 Casanova, E. 279n, 305, 306n, 306n, 314n
 Castaldi, E. 290, 315n, 317n
 Caterina (santa) 298
 Cato, Marcus Porcius 277n, 315
 Catullus, Gaius Valerius 316, 319
 Cazzaniga, G.M. 13, 233n
 Cecchini, G. 290
 Cecina 217n
 Châtelain, A. 31n
 Chevallier, P. 296
 Chiara (santa) 291, 299
 Chiappini, Aniceto 300
 Chiti, A. 270n, 278n, 287n
 Ciardetti, Domenico 297
 Cicero, Marcus Tullius 18, 86n, 191n, 260, 316, 319
 Ciones Romei de Magnale 316, 317
 Cipryanus, Thascius Caecilius 23
 Cirus (imperator Persarum) 222
 Clement, R.W. 297
 Coggiola, G. 303
 Colucci, Benedetto 270, 287
 Columella, Lucius Iunius Moderatus 218
 Coppi, Angelo 271n, 280
 Coppi, G.V. 309, 310, 314n
 Correr, Gregorio 275
 Cosma di Domenico Chiarenti 307
 Courtois, L. 56n
 Crisolora, Michele 318
 Crisippus 18
 Daedalus 234
 Daly, L.J. 204n
 Daniel, N. 229n
 Daniel (propheta) 83, 84, 222
 Daniel Morlacensis 139
 Dante Alighieri 310n
 Dati, Agostino 269
 Dati, Leonardo 275
 Daur, K.D. 19n, 20n, 21n, 24n
 Davies, M.C. 279n, 316n-318n
 David (rex et propheta) 222
 De Angelis, V. 310n
 De Marinis, T. 269n
 De Walter, J. 140n
 De Wulf, M. 61, 62n, 64
 Deiopea 282
 Del Torre, M.A. 208n, 288n
 Demetrius Poliorcetus 204n
 Denifle, H. 31n
 Deucalion 195
 Didot, Firmin 181n
 Dindimus 221
 Dionysius pseudo-Aeropagita 86n, 116, 292, 296
 Dioscorus 19, 24, 26, 27
 Diotiguardi, Jacopo 318
 Docci, Tommaso 268
 Dombart, B. 15n
 Domenico (santo) 299
 Dominicus Gundissalinus 186
 Donatus, Helius 277n, 282
 Doncoeur, P. 32, 36, 43-44, 53n, 68, 70
 Dondaine, H.F. 178n

- Doucet, V. 131
Dronke, P. 143n
Drossaart Lulofs, H.J. 87n
Dubois, P. 186n
Duhem, P. 45-48, 56, 58
Dulong, M. 137n
Düring, I. 206n
- Ecuba 174
Eolus 282
Epaminondas 212
Erasmus, Desiderius Roterodamus 159
Esopus 277n
Etzkorn, G.J. 155n
Eugenius IV (papa) 194n
Eulogius 228n
Eustratius 176, 177n, 181
Evans, M. 137n
- Faller, O. 27n
Farrington, B. 185n
Faurer, W. 65n
Ferrari, L.M. 285n
Fidone di Argo 212
Filelfo, Francesco 283n
Fioravanti, G. 222n, 269n
Fischer, B. 20n
Flavius Blondus Forlivensis 194
Flavius, Titus Iosephus 227
Flüeler, C. 222n
Fonzio, B. 317n
Fortini, Bartolomeo 284n
Fossa, A.U. 277n
Francesco da Colle 274, 275n
Francesco da Rodio (o Robio) O.F.M. 274
Francisco de Vitoria 265
Francesco da Buti 316, 317n
Francesco d'Agnolo di Nicolò 315n
Francesco di ser Nazario 305, 306n, 315
Franciscus Assisiensis 299
Franciscus de Mayronis 294
Frede, H.J. 257n
Frugoni, A. 287n
- Gàl, G. 155n, 164n
Galgano degli Agostini da Siena O.F.M. 274, 275n
Galterius Burlaeus 186n, 203, 204, 217n
Galvanus Flamma 186n
Gamuccio di Meo Gamucci 290
Gandulfus Bononiensis 135, 140, 144, 146n
Garfagnini, G. 13, 14
Gargan, L. 313n
Garin, E. 11, 47, 56
Garosi, G. 272n, 300, 311n, 317n
Gastaldelli, F. 137n
Gaudentius 16
Gaufridus Claraevallensis 303
Gaufridus de Vinosalvo 310
Gauthier, R.A. 123n, 177n, 191n, 193n
Gellius, Aulus 216n
Gentilis de Cingulo 11
Gentilis de Fulgineo O.E.S.A. 278
Geyer, B. 65n
Gietl, A.M. 140n
Gigon, O. 233n, 257n
Gilson, É. 29-30, 48-51, 59-61, 72-75, 78, 80, 111n, 208n
Giovann Francesco di Berardo 315n
Giovanni da Empoli 281
Giovanni d'Andrea d'Agnolo 315n, 320
Giovanni di Bonandrea 318
Giovanni di Taddeo Poschi 308

- Giovanni Jacopo d'Accona 308
 Girolamo de Rocho 285n
 Giunta de Sancto Geminano 297
 Giustiniani, V.R. 270n
 Gliozzi, G. 266n
 Glorieux, P. 91n, 128n, 294, 299
 Godefridus Anselmus de Ponte-
 vico O.P. 300
 Godefridus Tranensis 291, 293
 Goldschmidt, V. 232n, 235n
 Gorce, M.M. 56-58, 62-64, 68
 Grabmann, M. 39n, 51-55, 60, 61n,
 62, 67n, 68, 72, 77-79, 81n,
 186n, 191n, 192n
 Graesse, Th. 296
 Gratianus 293
 Green, R. 164n
 Green, W.M. 19n, 21n
 Green-Pedersen, N.G. 80n, 81n, 86n
 Gregorius IX (papa) 62n
 Gregorius Magnus 116, 154n, 275,
 291-293, 295-297, 301, 307n
 Gregory, T. 47, 48n
 Gribomont, I. 20n
 Grignaschi, M. 245n, 249n, 250n,
 256n
 Gualterus de Brugis 131
 Guarnieri, Antonio 278n
 Guillelmus de Agrifeuille 304
 Guibertus abbas Novigenti 153,
 154
 Guillelmus Autissiodorensis 57,
 113-115, 123, 151
 Guillelmus de Adam 228n
 Guillelmus de Alvernia 123, 124n,
 125n, 228n
 Guillelmus de Aragonia 84n
 Guillelmus de Conchis 139, 143,
 144
 Guillelmus de la Mare 128-131, 133
 Guillelmus de Malliaco 304
 Guillelmus de Moerbeka 170-172,
 173n, 174, 175n, 176, 178-180,
 181n, 183, 197, 210, 211n, 215,
 218, 224, 225, 233n, 247, 252n,
 253n, 255n, 262n
 Guillelmus de Occam 51, 155, 156,
 158, 164-166, 166n, 167n, 276,
 302, 304
 Guillelmus Peraldus 295, 303
 Guillelmus de Ware 292, 294
 Guillelmus Toccus 35
 Gutenberg, Giovanni 254n
 Gutierrez, P.D. 275n, 297
 Haache, H. 136n
 Haim, Emilio 140n
 Haymo Halbertstadtensis 257n
 Hanke, L. 266n
 Hankins, J. 124n,
 Haskins, C.H. 83n, 84
 Hauréau, B. 29, 31, 32, 36, 41, 53,
 55, 70
 Heil, G. 296
 Henricus de Arimino O.P. 295
 Henricus de Gandavo 51, 155,
 201n
 Henricus Septimellensis 313
 Henricus Stephanus 182n, 184n
 Hermannus de Carinthia 139, 143-
 144
 Hermes (Trismegistus) 104
 Hervaeus Natalis 294
 Heylbut, G. 215n
 Hieronymus 27, 28, 170, 173n,
 227n, 299
 Hildemarus de Corbie 311n
 Hissette, R. 122, 122n
 Homerus 207n
 Honorius (imperatore) 16

- Honorius Augustodunensis 137, 145
 Horatius, Quintus Flaccus 313, 319n
 Hossfeld, P. 66n, 116n, 196n, 216n
 Hotot, F. 123n, 228n
 Hugo de Sancto Caro 302, 303
 Hugo de Sancto Victore 125n, 135, 137n, 150, 312n
 Hugutio 254n
 Hugutio Pisanus 293
 Huygens, R.B.C. 154n

 Iacobus de Cessolis 294
 Iacobus de Pistorio 47
 Iacobus de Viterbio 156, 165
 Iacobus de Voragine 296, 299, 302, 311
 Iamblicus 19
 Iansossio, Giovanni 94n
 Iesus Christus 20-22, 24, 25, 56, 71, 132-133, 145, 147, 150, 152
 Innocentius III (papa) 62n
 Iob 15, 144, 160, 292
 Iohanna 160
 Iohannes (evangelista) 22
 Iohannes Balbus de Ianua 254n
 Iohannes Baptista 173
 Iohannes Buridanus 186n, 222n, 229n, 238, 239, 241n, 242n
 Iohannes Cassianus 303
 Iohannes Chrisostomus 245
 Iohannes de Janduno 69, 73, 75
 Iohannes de Sancto Geminiano 302-305, 311n
 Iohannes de Saxonia 293
 Iohannes de Wales 295
 Iohannes Duns Scotus 51, 156-158
 Iohannes Falkenberg 264
 Iohannes Leodiensis monachus 142
 Iohannes Pecham 56, 131
 Iohannes Ridevall 213
 Iohannes Sarisberiensis 216n
 Iohannes Scottus Eriugena 146, 147, 151, 152
 Ioseph (propheta) 83
 Iovius 16
 Ippocrates 184n
 Ippodamus 217, 220
 Isaias (propheta) 292
 Isidorus Hispaliensis 257, 264, 291, 294, 302-303
 Iuno 281
 Iuppiter 195, 224
 Iustinus 314n
 Iuvenalis, Decimus Iunius 279n, 310
 Iuvenus, Gaius Vettius Aquilinus 312n
 Ivani, Antonio (da Sarzana) 269, 285, 287n

 Jacopo da Forlì 278n
 Jacopo di Andrea Moronti 316n
 Jacopo di Ser Niccolò Marsili 307
 Jaffa, H.V. 200n
 Jammy, P. 169, 171n
 Jansen, B. 167n
 Japhet 15
 Jason 226n
 Jeaneau, E. 146n
 Jolif, J.Y. 191n
 Jones, C.W. 136n, 137n
 Jourdain, A. 41

 Kaeppli, Th. 294, 295, 299, 300, 302, 303, 311n, 320n
 Kalb, A. 15
 Kantorowicz, E.H. 188n
 Karolus rex (Carlo III d'Angiò-Durazzo) 280n

- Kelley, F.E. 155n
 Klees, H. 233n, 253n, 257n, 260n
 Knust, H. 217n
 Kristeller, P.O. 47, 48n, 310n
 Krzanic, C. 55, 56

 Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus 17, 269, 311, 315n, 319n, 320
 Ladislaus rex (Ladislao I di Napoli) 280n
 Lagarde, G. de 186n, 192n
 Lagarde, P. de 173n
 Landgraf, A.M. 137n, 140, 150n
 Lanza, D. 233n
 Lanza, L. 12, 178n
 Lardet, P. 170n
 Laurentius (martyr) 141
 Lurentius Pignon 81n
 Lazarus de Bethania 132, 134, 154
 Leclercq, J. 303
 Ledyard Schields, E. 94n
 Lefèbvre d'Étaples, Jacques 204
 Lehmann, P. 294
 Leo Tuscus 83, 84
 Leonardo de Roselli da Arezzo 277n
 Leone, M. 12
 Lettieri, G. 16
 Liberus 224, 225
 Lindsay, W.M. 257n
 Lippi, Bartolomeo O.F.M. 274
 Lippi Giovanni da Colle 284
 Lippi, Lorenzo (Lorenzo da Colle) 270, 271, 284, 285n
 Livius, Titus 214, 223, 279n, 315n, 319
 Locke, John 164n, 168
 Lottin, D.O. 67, 138n
 Lohr, Ch.H. 186n, 304

 Louchez, E. 56n
 Lucanus, Marcus Anneus 310, 313
 Lucas (evangelista) 132, 133
 Lucantonio da San Gimignano 269-271, 272n, 279-281, 283-284, 285n, 286-289
 Lucianus de Samosata 288, 289
 Lucifer 140, 145
 Lupi, Mattia 12, 268, 271n, 272n, 275, 279-281, 286, 305-309, 314-320
 Luti, Giovannata 268

 Maacha 224
 Mac Clintock, S. 73, 74
 Macrobius, Ambrosius Theodosius 316
 Mactoux, M.M. 237n
 Madec, G. 24
 Magheri Cataluccio, M.E. 277n
 Mahomet 123, 228
 Maino de' Maineri 11
 Mancinelli, M. 12
 Mandonnet, P. 30, 36-45, 47-52, 53n, 55, 56n, 57-62, 64-65, 67-72, 75, 77, 118n
 Manitius, M. 296
 Marcus (evangelista) 173
 Marcus Iulius Agrippa (Erode I) 173, 222, 226
 Mariotto d'Arezzo O.C. 273, 274n, 277n
 Marius Vittorinus 318
 Mars 217n
 Marshall, J.S. 231n
 Marsilio di Santa Sofia 278n
 Marsilius de Inghen 163-165
 Marsuppini, Carlo 274
 Martialis, Marcus Valerius 279n
 Martin, C. 191n, 249n, 256n

- Martin, J. 20n
 Martinus 160, 161
 Martinus Duacensis 313
 Martinus Dulmensis 294
 Martinus Polonus 293
 Massa, E. 193n, 207n, 208n
 Matthaëus (evangelista) 125, 139, 146, 173n
 Matthaëus de Aquasparta 12, 56, 113, 118-123, 126-133, 154
 Matteo di Nuccio da San Gimignano 317n
 Maurach, G. 139n, 143n
 Maurer, A. 29, 52n, 72
 Mauricius Hispanus 62
 Mazzi, C. 296, 299
 McManamon, J. 286n,
 Mehus, L. 274n, 317n
 Medici, Cosimo de' 315
 Medici, Lorenzo de' (il Magnifico) 269, 270, 284
 Menon 213n
 Mercier, D.F.F.J. 50
 Mercken, H.P.F. 177n, 181n
 Meessermann, G. 81n,
 Merlin, Guglielmo 189n
 Meyer, A. 203n
 Michael Scotus 94
 Michaud-Quantin, P. 29, 60, 72, 172n, 248n
 Michael de Massa O.E.S.A. 295
 Michele di Antonio Baccelli 308
 Michele di Nanni de' Bracceri 290
 Michele di Ser Jacopo 308
 Migne, J.P. 135
 Minerva 212
 Modrić, L. 158n
 Monfasani, J. 124n
 Monica (mater Augustini) 21
 Moore, P.S. 137n
 Moraux, P. 216n
 Moreni, D. 297
 Morelli, Claudius 83n
 Moricca, U. 295
 Morici, M. 271n, 279n, 286n
 Muckle, J.T. 124n
 Mutzenbecher, A. 22n
 Nardecchia, Attilio 300
 Nardi, B. 47n, 64-66, 207n
 Nicolaus de Waudemonte 222n, 234n-237n, 238n, 246n, 247n, 251n, 252n, 255, 262n
 Nicolaus de Lyra 309, 312
 Nicolaus grammaticus 284
 Nicolaus Oresme 186n
 Niccoli, Niccolò 279
 Niccolò di Antonio di Visso 278,
 Niccolò di Lazzaro dei Becci 306n
 Nicolaus Rigaltius 83n
 Nicolino, Domenico 91n
 Nini, Francesco 268
 Nofrio di Pietro 309, 315n, 320
 Odo Suessionensis 135, 147, 148
 Omodeo, A. 185n
 O'Neil, C. 232n
 Onofrio di Angelo Coppi 12, 271, 275, 280, 306, 309-314, 315, 318
 Oppianus de Anazardo 284, 285n
 Origenes Adamantinus 124, 144
 Otto, A. 81n
 Otto Lucensis 137n, 140, 144, 145
 Ovidius, Publius Naso 195, 223, 224, 271n, 280n, 291, 308, 313, 316, 318, 319
 Pack, R.A. 84n
 Paolinus de Aquileia 296

- Paolus (apostolus), 20-22, 103, 135,
 141, 142, 149, 150, 153, 257,
 258, 292, 298, 299, 302
 Paulus Venetus 278
 Paperini, Bernardo 194n
 Papias 254n, 291, 293
 Pattin, A. 116n
 Paulus Wladimiri 264
 Pecori, L. 308, 312n, 315n, 320
 Pelliccioni, Antonio 277
 Pelopidas 212
 Perini, D.A. 295, 296, 303, 312n
 Perosa, A. 269n
 Persius, Aulus Flaccus 310, 313,
 317n, 319n
 Pertusi, A. 318n
 Petroni, Ludovico 268
 Petrucci, Andreuccio 268
 Petrus (apostolus) 146
 Petrus Abaelardus 140, 149, 150n,
 152, 153, 154n
 Petrus Comestore 303
 Petrus de Alemannia 301, 303
 Petrus de Alvernica 12, 178, 179n,
 183n, 186n, 196n, 197, 198n,
 202n, 203, 205, 206, 244, 245n,
 246n, 248, 252n, 255, 256n,
 258n, 262, 263n, 304
 Petrus de Bergamo 303
 Petrus de Iohannis Olivi 167, 168
 Petrus de Riga 294
 Petrus de Trabibus 56
 Petrus de Varignana 278n
 Petrus Lombardus 114, 115, 122n,
 135, 159, 276
 Petrus Pictaviensis 137n, 140, 145n
 Petschenig, M. 304
 Petrz, G.H. 293
 Phidon de Argo 212
 Phidon de Corintho 176
 Philippus Cancellarius 113-115,
 118n, 135, 148, 151
 Philippus IV (il Bello) 189
 Philippus de Montecalerio O.F.M.
 299, 300
 Philo Alexandrinus 18
 Physiognomus 236
 Phitagoras 19
 Piccinino, Niccolò 282n
 Piccolomini, Enea Silvio 273
 Picone, G. 290
 Pietro da Tossignano 278n
 Pinborg, J. 9, 81n
 Pintor, F. 288, 289n
 Pitra, J.B. 147n
 Plato 18-20, 22, 24, 27, 28, 86n,
 114, 142, 143, 176n, 188, 189n,
 195n, 201n, 204n, 206, 214, 232
 Plautus, Titus Maccius 288
 Plessner, M. 253n
 Plotinus 18, 19
 Plutarcus 204n
 Pomaro, G. 294
 Pontano, Francesco 268
 Pontano, Ludovico 268
 Porphyrius 19
 Priamus 174
 Priapus 223
 Priscianus Caesariensis 313, 317
 Probus, Marcus Aurelius 318
 Prosper Tyro (de Aquitania) 294, 315
 Protagoras 217n
 Prudentius, Aurelius Clemens 313
 pseudo-Beda 138, 139
 pseudo-Hieronymus 299, 300
 pseudo-Hugo de Sancto Victore
 137n, 145n
 pseudo-Iohannes Buridanus 221n
 pseudo-Remigius Autissiodorensis
 292, 296

- pseudo-Seneca 313
 pseudo-Thomas de Aquino 91n
 Ptolomaeus 104, 139, 211n
 Purnell, jr., F. 124n
 Pyrrha 195
 Pythagoras 19, 215, 216, 217n
- Quintilianus, Marcus Fabius 314n, 319
- Rabanus Maurus 225
 Radulphus de Longo Campo 57
 Raimundus de Peñafort 292, 295, 302, 303, 312
 Raimundus Martinus 35
 Raimundus Lullus 34, 35, 69
 Ramazzini, B. 185
 Ranieri da Pisa 275n
 Rashdall, H. 82n
 Raspanti, G. 27n
 Ratzinger, J. 16
 Remigius Autissiodorensis 172n
 Regidius Romanus 293
 Renan, E. 30, 32-39, 42, 44, 48, 52, 53, 58, 67, 68, 70, 74, 75, 77
 Renatus Cartesius 51
 Ribaillier, J. 123n
 Richardus de Mediavilla 155n, 165, 309, 313n
 Rifkin, L.H. 232n
 Ristori, R. 270n
 Robazzi, Giacomino (da Mantova) 311
 Robertus Holcot 213, 216
 Robertus Kilwardby 192n, 317n
 Robertus Cursoniensis 62
 Robertus Grosseteste 171, 177n
 Robertus de Meleduno 135
 Robertus Pullus 138, 147, 148n, 149, 150
- Robiglio, A. 12
 Rochais, H. 303
 Rolandus Bononiensis 135, 140, 149-151
 Rogerius Bacon 56, 82, 186, 187n, 188, 189n, 192, 193n, 228n
 Rommel, F. 297
 Rondò, A. 185n
 Ronto, Matteo 318
 Rochais, H. 305
 Rucellai, Bernardo 274
 Rufinus, Tirannius 318
 Rupertus Tuitiensis 136, 139, 145, 147
- Sabbio, Vincenzo 156n
 Saccenti, R. 12
 Saffrey, H.-D. 116n
 Sajó, G. 29, 69-72, 78-79, 80n, 81n,
 Salerno, Gian Nicola 317n
 Sallustius, Gaius Crispus 319
 Salman, D.H. 55n, 62-64, 75
 Salomon (rex) 222
 Salvato de' Salvi di Foligno 307
 Sante di Giovanni 314n
 Santi da Valiana 313n
 Sassen, F. 72
 Satan 145
 Saturnus 195, 217n
 Sbaralea, J.H. 300, 304
 Scarcia Piacentini, P. 310n
 Schenkl, C. 133n
 Schlaifer, S. 231n, 257n
 Schneyer, J.B. 300, 304
 Schulte, J.F. von 293
 Sedulius Scotus 257n
 Sem 15
 Seneca, Lucius Anneus 217n, 294, 315, 319n
 Sepúlveda, Juan Ginés de 266, 266n

- Servasanto da Faenza O.F.M. 292, 295
 Sesostris 213
 Sforza, Francesco 282n
 Sibille 15
 Sichirollo, L. 232n, 233n
 Sigerus de Brabantia 36, 37, 39-46, 48, 49, 51n, 52, 53, 66-69, 74, 123, 186n, 191n, 207n
 Sigerus de Curtraco 37
 Silius Italicus, Tiberius Caius Asconius 316, 319
 Simon Tornacensis 135, 147n
 Simplicianus 21
 Smalley, B. 213
 Socrates 19, 86n, 142, 195, 201n, 206
 Soder, J.R. 85n
 Solon 183
 Sorbelli, A. 272n
 Sozzini, Mariano 268
 Sparks, H.F.D. 20n
 Stajnek, H. 257n
 Stark, R. 233n
 Statius, Publius Papinius 272n, 313n
 Stegmüller, F. 296
 Stephanus de Borbone O.P. 299
 Stephanus Tempier (episcopus) 31-33, 35, 39n, 43, 46, 52, 53, 55, 59, 70, 78n, 129-131
 Strabo 258, 259n
 Strambi, Domenico 320n
 Susemihl, F. 170n
 Taddeus de Pescia 271, 272n, 279, 281, 282, 283, 284, 286, 318n
 Talamo, S. 235n
 Talbot, C.H. 303
 Tarentinus 170
 Tegg, Thomas 163n
 Teodosius I (imperatore) 17
 Theopompus (rex) 201, 202
 Teophrastus 187
 Terentius, Publius Afro 281n, 318, 313, 318
 Tertullianus, Quintus Septimius Florens 23
 Thaddaeus de Parma 11
 Thales Milesius 19, 200, 205n
 Theodosius 17
 Theodulus 313
 Thiele, W. 20n
 Tholomaeus de Fiadonis (Lucensis) 239n
 Thomas de Aquino 33-34, 39, 41, 43, 45-47, 49-51, 59, 60, 63, 68, 89, 91-92, 94, 109, 113-116, 117n, 118-127, 129, 131-133, 151, 154, 157, 159n, 160-166, 186n, 191n, 196, 234, 239n, 244, 248, 258, 259, 263n, 264n, 266, 275-276, 278, 292, 299, 301-303
 Thomas Hibernus 131
 Thomas Waleys 213, 223
 Thomas, R. 149n
 Thorndike, L. 82, 83n, 84, 85n
 Tornalduccius (o Demalduccius) Forlensis 293, 297
 Toste, M. 12, 245n, 246n
 Tranchedino, Nicodemo 282n, 287n
 Traversari, Ambrogio 273, 274n
 Traversari, G. 269n, 279n, 286n, 305, 306n
 Treveth, Nicolò 310n
 Ugutio de Flamineis 278, 278n
 Useppi, Francesco 285

- Valentini, Giovanni Battista (Cantalicio) 279n
 Valerio, G. 221n
 Valgriso, Vincenzo 179n
 Van Riet, S. 117n
 Van Steenberghe, F. 36, 64, 65n, 67-69, 72, 75, 78
 Varro, Marcus Terentius 23
 Vasoli, C. 78, 272n
 Vaux, R. de 62
- Vegetius, Publius Flavius Renatus 218
 Vegetti, M. 233n
 Vennebusch, J. 207n
 Venus 179n, 217n, 223, 228n
 Verde, A.F. 270n
 Vergilianus 310n
 Vergilius, Publius Maro 279n, 287, 313, 317, 318
 Verheijen, L. 22n
 Vichi Imberciadori, J. 270n-272n
 Victorinus, Gaius Marius 21, 22n
 Villa, C. 311n
 Vincentius Bellovacensis 85n, 95, 192n
 Vitalis Blesensis 313
 Vitruvius, Marcus Pollio 218
- Wadding, L. 300, 304
 Walafrius Strabo Fuldensis 257n, 259n
 Wallon, H. 231
 Warichez, J. 147n
 Waszink, J.H. 143n
 Webb, C.C.J. 216n
 Weber, R. 20n
 Weil, R. 198n
 Westfall Thompson, J. 264n
 Wicki, N. 115n
 Wilson, G.A. 155n
 Winter, Carl 253n
 Włodek, S. 265n
 Wood, R. 164n
 Wos, W. 265n
- Ypma, E. 156n
- Zaccagnini, G. 271n
 Zacharia, F.A. 319n
 Zandone 277
 Zarka, Y.Ch. 13
 Zattero, I. 12
 Zdekauer, L. 270n
 Zeno 18
 Zycha, I. 114n



Indice dei manoscritti

Admont, Stiftsbibliothek, 487 (ora New York, Pierpont Morgan Library, 852): 79n

Basel, Universitätsbibliothek, A. VIII. 8: 79n

Berlin, Staatsbibliothek, Hamilton 101: 310

Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625: 245n, 246n, 252n, 256n,
—, 2692: 272n, 282n, 284n, 287n, 339
—, 2713: 274, 275n, 335

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi lat. H. IV. 9: 283n

Erlangen, Universitätsbibliothek 213 – Irm. 485: 79n

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Aedil. 154: 185, 332

—, Gadd. XC inf. 13: 288n, 327

—, Plut. XVIII 18: 312n

—, Plut. XXXVI 16: 271n, 280n, 309, 311

—, Plut. XXXVI 23: 316, 319

—, Plut. XXXVII 18: 319

—, Plut. XXXVIII 10: 272n, 313n

—, Plut. XXXVIII 17: 314n

—, Plut. LI 9: 316

—, Plut. LII 24: 309, 311

—, Plut. LIII 8: 316, 318

—, Plut. LIII 25: 280n, 316, 317n

—, Plut. LIV 24: 316, 319n

- , Plut. LXXXIX sup. 27: 269, 285n, 286-288, 335
- , Plut. XC sup. 2: 269n, 270n, 287, 288n
- , Plut. XC sup. 46: 268n, 330
- , Plut. XC sup. 90: 284n
- , Plut. XCI sup. 30: 281n

- Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. II. 12: 269n, 336
- , II. IV. 473: 320
 - , II. IX. 148: 273n, 277n, 326
 - , Conv. Soppr. A. VIII. 497: 294
 - , Conv. Soppr. J. VII. 5: 286n
 - , Conv. Soppr. J. VII. 9: 284n
 - , Magliabechiano VIII.10: 285n

- Firenze, Biblioteca Riccardiana, 834: 282n, 287n, 327
- , 906: 272n, 275n, 336
 - , 913: 282n
 - , 1177: 278

- Frankfurt am Main, Universitätsbibliothek, Praed. 51: 245n

- Graz, Universitätsbibliothek, 1385: 79

- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 453: 79n
- , Clm. 9559: 52

- Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 542: 321
- , Canon. Pat. lat. 121: 320
 - , Canon. Pat. lat. 180: 320

- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 4391: 53
- , lat. 16089: 245n, 246n, 252n, 256n
 - , lat. 16610: 84

- Pistoia, Biblioteca Comunale Forteguerriana, A. IV: 281n

- Pommersfelden, Gräflisch Schönbornsche Bibliothek, Handschriften,
Cod. 262: 79n

San Gimignano, Biblioteca Comunale, 19: 317n

—, 23: 317n

—, 27: 317n, 318

—, 30: 316

—, 32: 272n

—, 33: 272n

—, 34: 272n

—, 41: 272n

—, 43: 311n

—, 90, QQ1: 306n, 307, 308n, 309n, 312n, 314

—, NN 123: 306n

—, NN 124: 306n

—, NN 125: 306n

—, NN 129: 320n

Siena, Biblioteca Comunale, E. VI. 9: 274n



FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale
Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
4. Marialucrezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro
5. Marco Arosio
Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana
Uno studio storico-filosofico
A cura di A. Nannini
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)
Studi per Pietro B. Rossi
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine
Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)
ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
10. Ruedi Imbach
Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale
ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
11. Irene Zavattero (a cura di)
L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio
ISBN 978-88-255-2592-2, formato 14 × 21 cm, 372 pagine, 23 euro
12. Christophe Grellard
La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo
ISBN 978-88-255-3195-5, formato 14 × 21 cm, 192 pagine, 16 euro
13. Marialucrezia Leone
Sinderesi. La conoscenza immediata dei principî morali tra Medioevo e prima Età Moderna
ISBN 978-88-255-3243-2, formato 14 × 21 cm, 304 pagine, 24 euro
14. Laurent Cesalli, Frédéric Goubier, Anne Grondeux, Aurélien Robert, Luisa Valente (a cura di)
Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach
ISBN 978-88-255-3913-4, formato 14 × 21 cm, 684 pagine, 42 euro
15. Colette Sirat, Marc Geoffroy
De la faculté rationnelle : l'original arabe du Grand Commentaire (Šarḥ) d'Averroès au De anima d'Aristote (III, 4-5, 429a10-432a14). Éditions diplomatique et critique de gloses du manuscrit de Modène, Biblioteca Estense, α. J. 6. 23 (ff. 54v-58v)
ISBN 978-88-255-3850-2, formato 14 × 21 cm, 648 pagine, 48 euro
16. Gianfranco Fioravanti
Da Parigi a San Gimignano. Un itinerario del pensiero filosofico medievale
ISBN 979-12-5994-462-7, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 23 euro







Finito di stampare nel mese di dicembre del 2021
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
via di Torre Sant'Anastasia, 61 – 00134 Roma