

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 di «Chimaera – Centro studi Maria
Elena Reina».

Verba et mores

Studi per Carla Casagrande

a cura di

**Chiara Crisciani
Gabriella Zuccolin**

contributi di

Enrico Artifoni, Luca Bianchi, Luigi Campi
Delphine Carron, Chiara Crisciani
Gianfranco Fioravanti, Alessandro Ghisalberti
Giovanni Paolo Maggioni, Franco Morenzoni
Silvia Negri, Adriano Oliva, Agostino Paravicini Bagliani
Massimo Parodi, Michela Pereira, Nicola Polloni
Gian Luca Potestà, Irène Rosier-Catach
Pietro Bassiano Rossi, Jean-Claude Schmitt
Stefano Simonetta, Silvana Vecchio, Gabriella Zuccolin





©

ISBN
979-12-5994-693-5

PRIMA EDIZIONE
ROMA 7 OTTOBRE 2022

Indice

- 11 Introduzione
Chiara Crisciani, Gabriella Zuccolin

DISCORSI

- 27 «E in su le proposte sapere consigliare». Etica e prassi del consiglio
nel *Fiore di retorica* di Bono Giamboni (red. β, capitoli 73-80)
Enrico Artifoni
- 43 Un miracolo in cinque parole. Ruggero Bacone sul sacramento eucaristico
Michela Pereira
- 61 I discorsi pronunciati in occasione di atti scolastici del ms. Riccardiano 784: dal *sermo* alla *oratio*
Gianfranco Fioravanti
- 77 Il cancelliere Gerson ai licenziandi in medicina
Chiara Crisciani
- 95 «Extra domigerium sophistarum»: Wyclif e la logica come antidoto a ogni superbia nella ricerca delle ragioni della fede
Luigi Campi, Stefano Simonetta
- 115 Le blasphème et les péchés de langue, face à la philosophie du langage contemporaine
Irène Rosier-Catach

PASSIONI E VIRTÙ

- 133 *Le traité De passionē Domini* de Guillaume d'Auvergne
Franco Morenzoni
- 149 Da Guglielmo Peraldo a Tommaso d'Aquino: le somme morali
domenicane
Silvana Vecchio
- 167 Remigio dei Girolami et l'amour intégral pour sa cité
Delphine Carron
- 185 Nella *cele* e nella *Cité*. Christine de Pizan e l'umiltà delle donne
Silvia Negri

FIGURE, SIMBOLI E LEGGENDE

- 203 *Les figures analogiques*
Jean-Claude Schmitt
- 225 «Exilio premimur, rapuimus quecumque tenemus». I Bragmani
nel *Pantheon* di Goffredo da Viterbo. Prove di definizione critica
del testo
Giovanni Paolo Maggioni
- 247 Aspetti antropologici del viaggio di Dante: passioni, lingua,
iniziazione redentrice
Alessandro Ghisalberti
- 265 Potenza simbolica del pipistrello nel profetismo medievale
Gian Luca Potestà
- 283 Da *Iohannes Anglicus* a *Iohanna papissa*. Misoginia e tradizione
letteraria della leggenda (1250-1500)
Agostino Paravicini Bagliani

ESEGESI E SAPERI SCIENTIFICI

- 301 Caos a Toledo: Domenico Gundisalvi, Daniele di Morley e la corporeità della materia prima
Nicola Polloni
- 321 «Tunc animalia animalium esu non vivebant». Nota sull'interpretazione di Roberto Grossatesta di Gn 1,28-30
Pietro Bassiano Rossi
- 337 Bombologno da Bologna, l'Anonimo *Quid est Sapientia* e il soggetto della teologia
Adriano Oliva
- 355 Parole e comportamenti in tempo di peste: Michele Savonarola e Girolamo Manfredi tra medicina e astrologia
Gabriella Zuccolin
- 373 Un'indagine sul tirannicidio. Giovanni di Salisbury e Salvo Montalbano
Massimo Parodi
- 393 Tommaso d'Aquino "grecista": intorno a un'ottocentesca immagine della filosofia italiana
Luca Bianchi
- 409 Bibliografia di Carla Casagrande
Gabriella Zuccolin
- 419 *Indice dei nomi*
- 435 *Indice dei manoscritti*



Introduzione

CHIARA CRISCIANI, GABRIELLA ZUCCOLIN*

1. Fin dalla tesi (*Teoria della predicazione domenicana di Umberto da Romans. Sociologia e valori*), dedicata alle schede per facilitare la predicazione predisposte dal generale domenicano Umberto da Romans, gli interessi di Carla Casagrande si sono concentrati sui comportamenti e sulle parole che li definiscono, li esprimono, li controllano, promuovendoli o vietandoli. Le parole, per altro, sono esse stesse un caso particolare di comportamento, che, a sua volta, va governato e regolato; inoltre, per lo più, le parole sono condizionate dalle occasioni – sociali e pastorali – in cui vengono enunciate, dalla situazione e dalle aspettative del destinatario, e soprattutto dagli stati d'animo e dalla complessiva personalità del soggetto che le pronuncia, dalle sue ragioni e dalle sue passioni. Le parole sono, allora, soprattutto istitutrici di relazioni, la cui natura occorre conoscere e il cui contesto va considerato. E siccome tali parole possono essere peccaminose o virtuose, utili o inutili, efficaci o vane, se ne deve sempre valutare la portata, l'origine, l'effetto. Ecco dunque che il perimetro che le parole delineano deve per forza dilatarsi a comprendere ricognizioni sociologico-antropologiche, teorie psicologiche, concezioni etiche e sistemi di valore, regole retoriche di enunciazione, forme particolari di discorso e di generi di scrittura – la parola infatti, in sè aerea e volatile (e tanto più perciò da controllare), solo con la scrittura si fissa, perdura e si fa oggetto dello storico.

Anche se a volte si è più concentrata su specifici momenti della filosofia medievale¹, è il vasto ambito degli intrecci tra *verba* e *mores*

* Università degli Studi di Pavia.

1. Ci riferiamo in particolare all'organizzazione e alla curatela – con Gianfranco Fioravanti – di *La filosofia in Italia al tempo di Dante*: l'introduzione dei due

quello in cui – molto spesso in compagnia dell’amica Silvana Vecchio² – Carla Casagrande ha intrapreso e conduce la più parte delle sue ricerche sul pensiero medievale. Di volta in volta lo specifico oggetto di analisi sono stati i sistemi dei peccati, i rapporti tra vizi e virtù, il ruolo delle passioni, il comportamento femminile (e le parole che alle donne sono negate), forme della pastorale (con i contenuti e modi dei sermoni e le regole della confessione), i peculiari “peccati della lingua”, le forme di critica e di censura di particolari comportamenti – delle donne, dei giullari. Sarebbe impossibile – la scorsa della bibliografia a fine volume lo giustifica – percorrere analiticamente i risultati raggiunti dalla ricerca di Carla in questi contesti, in cui l’analisi – spesso in occasione di importanti incontri internazionali – mette a fuoco un particolare pensatore, a volte visto da angolature poco frequentate, oppure spazia da Agostino a Giovanni Gerson. A questi temi – con particolare attenzione per aspetti della filosofia morale e comunque per argomenti etici – Casagrande ha anche dedicato la sua lunga attività didattica presso le Università dell’Aquila e di Pavia, con corsi sempre molto seguiti e apprezzati, e in numerosi seminari del “Laboratorio di medievistica” pavese. È però necessario ammirare più da vicino almeno i libri che costellano la sua produzione scientifica e che hanno assunto un ruolo indiscusso di riferimento.

Primo fra tutti *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*: in questo volume viene portato alla luce un “oggetto” storico fino ad allora mai visto nella sua così vasta consistenza e articolazione. I medievali scrivono molto, ma parlano anche di più; se delle loro voci, parole, discorsi ci giunge solo – e non è poco – quanto viene fissato nella formalità elitaria dello scritto, spesso aulica o accademica, l’analisi della disciplina cui le parole andrebbero sottoposte e delle regole e fini etici di un “buon

curatori brilla per chiarezza e acutezza circa un tema arduo e discusso quale è l’“italianità” della filosofia nel medioevo.

2. Non siamo a suo tempo riusciti a mettere nelle austere mani di Silvana Vecchio quel libro-omaggio, che, invece, qui consegniamo a Carla Casagrande. Siccome le nostre due amiche hanno molto spesso lavorato insieme, con amicizia sororale e con piacere, e con eccellenti risultati, queste parole di ammirazione valgono per entrambe.

parlare” ci porta forse più vicini alle loro reali, quotidiane parole, chiacchiere, motti di spirito, pettegolezzi, maldicenze, esortazioni, maledizioni, lamenti, bestemmie e silenzi; e può rendere più attenti ai loro pensieri e passioni. Leggendo questo libro ci stupiamo (non ci avevamo forse mai pensato) di quante parole/discorsi abbiamo a disposizione, di quante siano le forme e i contenuti del parlare cui i pastori d’anime nel medioevo sono attenti con analitica furia, di quante sfumature e articolazioni la loro indagine sia stata capace di escogitare per mettere ordine in questo vociferare che esprime a sua volta una gamma vastissima di atteggiamenti, comportamenti, sentimenti, intenzioni, vizi e passioni. Aiuta molto a non smarrirsi in una possibile confusione la struttura originale ed efficace di esposizione adottata: a una prima parte “storica”, dedicata all’infittirsi – tra la fine del sec. XII e la prima metà del sec. XIII – dell’interesse di moralisti e pastori per i peccati che si compiono parlando (o tacendo), segue una corposa seconda parte, analitica, in cui in dettaglio viene esaminato ogni peccato di parola che è stato individuato dagli autori presi in esame nella prima parte. E non si tratta qui di evocare psicologismi, di rinviare in modo vago a “mentalità”: anche questa certo, emerge da queste pagine, ma sulla base di minuziose esplorazioni degli scritti di filosofi antichi, di fonti classiche e soprattutto di tanti maestri del pensiero medievale, che hanno dedicato al problema del come parlare una attenzione puntigliosa e continua, considerandolo essenziale per il ben vivere e per la salvezza, e cruciale quindi nella riflessione etica.

Le parole possono essere volte al male o al bene, e sono espressioni di virtù, vizi, passioni. Non stupisce il successivo interesse di Casagrande – già impegnata in numerose indagini settoriali sulla predicazione, che intende prevenire il peccato, e sulla confessione, che lo cura – appunto per il controllo del male-peccato. Il volume *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel medioevo* ha forse un impianto più consueto, con la disamina puntuale di ciascun vizio/peccato, ma anche qui si riconosce una struttura interpretativa ed espositiva molto coerente e perspicua: all’analisi dei sette/otto peccati è sottesa una storia, che li riconosce variabili nel tempo lungo del medioevo. Qui essi risultano organizzati in gruppi che si articolano e si modificano, dando luogo a ordinamenti, schemi e sistemi assai

differenti nelle varie epoche: “l’aritmetica dei peccati” più gravi – tre, sette, dieci – in realtà configura un complesso discorso etico, un “programma di educazione morale dei laici”, reso ancor più articolato dalla intrusione delle opere morali di Aristotele dal sec. XIII e dalle ricorrenze di Seneca e Cicerone. L’analisi segue il metodo già sperimentato in altri lavori: una programmatica attenzione e rispetto dei testi unita a una capacità di sintesi e correlazione che consentono al lettore di seguire la secolare battaglia tra vizi e virtù, le dominanze mutevoli di vizi “capofila”, il successo dell’organizzazione settenaria (il “sistema del male”), la sua influenza sulla letteratura e la sua permanenza anche nella catechistica e nell’etica della prima modernità.

Se di fatto «il discorso sui vizi si rivela una sorta di enorme enciclopedia», in cui sono registrati mutazioni sociali e pastorali (se ne occupano varie figure, dai monaci ai maestri universitari in contesti diversi), snodi e gerarchie professionali (chi pecca di più? quali sono i peccati tipici del mercante, del medico o del docente?), e sono coinvolti strettamente i rapporti tra corpo e anima, l’analisi dei peccati non attiene solo all’etica, ma implica sondaggi circa gli assetti socio-politici (diversi sono i peccati del potente e del suddito, in città o in campagna, nel chiostro o all’università), considerazioni di ordine giuridico, nonché riflessioni in ambito psicologico (intenzioni e volontà sono qui decisive), e sui sentimenti e le passioni.

Su queste ultime – all’incrocio instabile tra anima e corpo – recentemente la ricerca storica si è assai concentrata, nel tentativo di ricostruire le dinamiche dell’affettività nelle varie epoche, e i molti studi e contributi della nostra amica al riguardo – *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo* (antologia di contributi ad un convegno) e *Passioni dell’anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale* – sono tra i più significativi in questo panorama per quanto riguarda il medioevo. Sono animati da una programmatica convinzione: l’avvento del cristianesimo, in cui Dio si fa uomo, ne assume tutte le passioni e lo salva con la sua Passione, muta radicalmente, rispetto alle considerazioni filosofiche classiche e arabe, lo statuto psicologico ed etico delle passioni e la tonalità dell’analisi che ne viene fatta. Questo approccio così mutato si incarna poi storicamente in più puntuali indagini circa i nessi tra vizi e passioni,

e incide sulla linea, certo discontinua, che connette e divide i due grandi protagonisti di questa ricognizione, Agostino e Tommaso: diverse le loro fonti classiche di riferimento, diversi i risultati della loro attenzione: un'attenzione però in entrambi viva e costante alla fenomenologia e all'etica dell'affettività. La rilevanza anche metodologica di questi due studi consiste nell'aver riconosciuto il doppio livello in cui nel medioevo si analizzano le passioni: quello teorico della teologia scolastica e quello pedagogico e pragmatico della pastorale. Non sempre così nettamente distinti, spesso, anzi, e almeno fino al sec. XIII, intrecciati, questi due livelli vengono indagati nelle loro mutevoli applicazioni e approfondimenti fino all'epoca di Giovanni Gerson.

Tra le varie critiche, non tutte fondate e convincenti, che la recente storiografia ha indirizzato alla cosiddetta "scuola delle Annales", spesso ha risuonato il monito a non affidarsi e non fidarsi di concetti troppo vaghi ed elusivi, poco documentabili, anzi, non documentati affatto, quali appunto "mentalità". Si può dire invece che, nel loro complesso, le ricerche di Carla mostrano una via molto efficace e di pieno successo per arrivare il più possibile vicini non tanto alla "mentalità", quanto almeno ai modi in cui sentimenti, affetti, passioni nel medioevo sono stati pensati e classificati in filosofia e teologia, e sono stati controllati e indirizzati dalla pastorale, che, a sua volta, li conosce bene, li utilizza e talora li manipola nei suoi atti di predicazione e di confessione. Di più, forse, non si può fare.

2. Per rendere merito a questo grande impegno e a questi risultati, gli amici che prendono parte a questo volume hanno cercato di muoversi il più possibile nella loro scia, contribuendo qui con saggi che riguardano le parole, *verba*, e i comportamenti, *mores*, i due poli tematici che abbiamo ripreso nel titolo e che, come ci ha insegnato proprio Carla Casagrande, si intrecciano e sovrappongono spesso in modo inestricabile.

Un primo gruppo di autori si è concentrato sui discorsi esortativi e performativi, la parola efficace o dannosa.

Enrico Artifoni («*E in su le proposte sapere consigliare*»). *Etica e prassi del consiglio nel Fiore di rettorica di Bono Giamboni*, red. β, capitoli

73-80) analizza i risvolti etici e retorico-politici dell'oratoria deliberativa in volgare così come è stata tradotta, integrata e sistematizzata dal giudice fiorentino del XIII secolo Bono Giamboni, rappresentante di una «generazione di giudici e notai che trovavano nelle amministrazioni comunali il loro habitat naturale, contemplando al tempo stesso un moderato allargamento del loro pubblico verso i laici di cultura intermedia».

Le cinque parole a cui allude Michela Pereira nel titolo del suo contributo (*Un miracolo in cinque parole. Ruggero Bacone sul sacramento eucaristico*) sono «Hoc facite in mei memoriam», quelle cioè a cui Ruggero Bacone, in maniera eccentrica rispetto alla tradizione scolastica, attribuisce efficacia sacramentale nel miracolo eucaristico. In alcune pagine «inaspettate e interessanti» della *Moralis Philosophia*, Bacone difende la verità dell'eucaristia attraverso *auctoritates*, due miracoli altrettanto "eccentrici", alcune *rationes* e dimostrazioni. La critica aperta dell'uso della strumentazione filosofica per affrontare la riflessione sull'eucarestia, che per Bacone vincolerebbe questo sacramento alle leggi di natura negandone il carattere soprannaturale, si traduce in un richiamo alla deificazione che pone l'accento sull'umanità del Cristo e sull'effetto trasformativo della sua incarnazione sulla natura umana.

Gianfranco Fioravanti (*I discorsi pronunciati in occasione di atti scolastici del ms. Riccardiano 784: dal sermo alla oratio*) si concentra sul tema dei *sermones* tenuti in occasione di atti scolastici, in particolare su un gruppo di sette orazioni composte e pronunciate tra la fine del XIV e l'inizio del XVI secolo dal dottore *artium et medicinae* Bartolomeo Gozzadori di Mantova, la maggior parte aventi per oggetto lauree, appunto, in arti e medicina. La particolarità di questo gruppo è rappresentata dal fatto che esso si discosta dai canoni del *sermo modernus* che caratterizzano gli altri sermoni contenuti nel manoscritto bolognese, per avvicinarsi di più al modello, inaugurato a Padova da Pierpaolo Vergerio, basato su un ritorno all'oratoria antica. Le ragioni della presenza di «questa isola classica nel mare bolognese dei *sermones*» sono individuate da Fioravanti nella formazione padovana di Gozzadori, che risente degli influssi petrarcheschi ed è tra i primi ad applicare quanto appreso nell'ambito dei *sermones* scolastici.

Chiara Crisciani (*Il cancelliere Gerson ai licenziandi in medicina*) esamina una delle cinque orazioni accademiche pronunciate dal teologo Jean Gerson come cancelliere dell'Università di Parigi, quella indirizzata ai medici (*Consideranti mihi*), individuandone affinità e differenze con i *sermones* in lode della medicina pronunciati invece da medici, in particolare quello di Iacopo da Forlì. Entrambi testimoni dei nuovi orientamenti dell'oratoria comuni a medici e teologi, nonché tipici del contesto francese e italiano del principio del XV secolo, i due sermoni offrono immagini – o meglio sfumature – diverse della disciplina medica: sapere scienziato e profano nel primo caso, medicina dottrinalmente efficace soprattutto in quanto salvifico *donum* e *Verbum Dei* nel secondo. L'approccio teologico con cui Gerson guarda alla medicina si traduce così in un'oratoria morale che intreccia parole che magnificano l'eccellenza della disciplina a raccomandazioni etiche e di "medicina spirituale", volte a perseguire certo la salute ma anche la salvezza individuale, che ridimensionano le pretese di un sapere che si rappresentava spesso come autoreferenziale.

Richiamandosi ai lavori sui "peccati della lingua" di Carla Casagrande, Luigi Campi e Stefano Simonetta (*«Extra domigerium sophistarum»: Wyclif e la logica come antidoto a ogni superbia nella ricerca delle ragioni della fede*) si soffermano sulla produzione teologica di John Wyclif, che – per esempio nel suo *Principium*, lezione introduttiva al *Cantico dei Cantici* tenuta nell'autunno del 1372, ma anche nel *De dominio divino* (1373-74) – stigmatizza i vizi dei sofisti che compromettono le verità scritturali e l'unità ecclesiale con le loro argomentazioni capziose e amorali. Obiettivo polemico di Wyclif sono i *moderni doctores* di orientamento nominalista e la loro pretesa che l'ermeneutica scritturale non si svolga «extra domigerium sophistarum». Pur enfatizzando la necessaria competenza che il teologo deve avere in logica, Wyclif riafferma con forza l'elemento sovranaturale che guida qualunque percorso che approdi alla fede e alla comprensione piena delle verità rivelate da Dio nelle Scritture.

Anche Irène Rosier-Catach riflette sui "peccati della lingua" (*Le blasphème et les péchés de langue, face à la philosophie du langage contemporaine*), e in particolare sulla blasfemia, per suggerirci

come la letteratura medievale su questo tema, con la distanza storica che l'accompagna, possa essere utile anche per discutere alcuni concetti tipici della filosofia del linguaggio contemporaneo, come quelli di opposizione tra atto allocutorio e perlocutorio del discorso, «massime conversazionali», «principio di cooperazione». Come evidente anche nel caso contemporaneo dell'odissea giudiziaria di Asia Bibi evocato da Rosier, le definizioni medievali della blasfemia pongono infatti al centro della riflessione la questione dell'interpretazione delle parole, della loro intenzione e della loro legittimità (agli occhi dell'accusato così come dell'accusatore), tutti concetti che potrebbero rivelarsi «*outils théoriques disponibles*» anche ai filosofi del linguaggio contemporanei.

Altri autori si sono occupati più da vicino di passioni e virtù.

La tradizione manoscritta del trattato sulla Passione del Cristo di Guglielmo d'Alvernia descritta da Franco Morenzoni (*Le traité De passion Domini de Guillaume d'Auvergne*), testo collocabile tra il 1208 e il 1228, fa pensare ad una diffusione limitata. Vizi e virtù, ruolo del predicatore e della predicazione, del confessore e del penitente, sono tutti temi che Guglielmo svilupperà in modo più articolato nel *De sacramentis* (testo di cui si è occupata anche Carla Casagrande). Ma il sapiente utilizzo descritto da Morenzoni di *distinctiones*, similitudini, figure e metafore, evidenzia, anche per il *De passione Domini*, il forte impegno pastorale dell'autore e la sua comprensione delle complesse dinamiche psicologiche del processo penitenziale.

Silvana Vecchio fa il punto sull'intensa produzione di somme morali composta fin dai primordi dell'Ordine domenicano, strumenti didattici per indirizzare i confessori (anche) sulla corretta amministrazione del sacramento della penitenza (*Da Guglielmo Peraldo a Tommaso d'Aquino: le somme morali domenicane*). Alla corrispondenza, sempre problematica, tra schema settenario dei vizi e delle virtù delle prime somme morali, si affianca il modello del decalogo dei vizi, che diventa asse portante della dottrina morale da Tommaso in poi; d'altra parte, il continuo riuso delle *Summae de vitiis et virtutibus* di Guglielmo Peraldo denuncia l'irriducibile forza e il successo del modello settenario, al di là di tutte le incongruenze che, agli occhi dei teologi, regnano in materia morale.

Delphine Carron (*Remigio dei Girolami et l'amour intégral pour sa cité*) analizza il trattato *De bono communi* scritto nel 1301-1302 dal teologo domenicano Remigio dei Girolami, allievo di Tommaso d'Aquino a Parigi e lettore del convento di Santa Maria Novella a Firenze. In particolare la tesi per cui il buon cittadino dovrebbe essere pronto non solo a donare la propria vita terrena per il bene della città, ma anche quella eterna, ovvero accettare l'eventualità della dannazione – tesi definita da Ernst Kantorowicz coi termini di «antindividualismo estremo», «assurdo» e «curioso tomismo proto-hegeliano» – è ricondotta al contesto geografico e ideologico dei comuni italiani grazie a una fine analisi del linguaggio politico (e logico-argomentativo) utilizzato da Remigio. Nell'ottica evidenziata da Carron, sulla base della transizione concettuale e terminologica tra *bonum commune* e *bonum comunis* (dove “comune” diventa aggettivo sostantivato incarnato da Firenze) e nel quadro dell'analisi di un *ordo caritatis* voluto da Dio, la posizione anti-individualista di Remigio perde quel carattere estremo e addirittura “assurdo” che certa storiografia gli aveva assegnato.

Di un duplice tema caro a Carla, ovvero la rappresentazione dell'umiltà e la figura femminile, si occupa Silvia Negri (*Nella cele e nella Cité. Christine de Pizan e l'umiltà delle donne*) domandandosi quale ruolo svolga l'umiltà – questa virtù dell'anima e del corpo insieme che teologi e predicatori spesso raccomandarono alle donne, religiose e laiche – nel *Livre de la Cité des Dames* (1404-1405). L'etica e la pedagogia delle virtù che Christine de Pizan propone riservano ampio spazio all'umiltà, riletta come «forma, efficace, di resistenza», nella consapevolezza di una disparità di fatto di istruzione, potere, forza fisica e considerazione fra i generi. Un'asimmetria marcata che viene però compensata, secondo Christine, dalla superiorità, quanto a esercizio delle virtù – umiltà in testa, che garantisce quindi autorità e credibilità a chi la esercita – della donna rispetto all'uomo.

Un terzo gruppo di saggi è dedicato ai simboli, alle figure, alle leggende e ai viaggi metaforici o immaginati.

Jean-Claude Schmitt (*Les figures analogiques*) riflette sul significato di *figura*, «*maître mot de l'exégèse typologique*», e sulla sua importanza nella cultura medievale, descrivendo il celebre *Bre-*

viario di Belleville (1323-1326) miniato da Jean Pucelle, modello di numerosi manoscritti successivi. I diagrammi del *Breviario*, le sontuose miniature, l'*Esposizione* introduttiva, scritta in francese, che spiega le sue «ymages des figures», sono testimoni privilegiati non solo di una concezione della storia della Salvezza basata sulla corrispondenza tra Antico e Nuovo Testamento, ma anche di quel “trionfo del settenario” (dei sacramenti, delle virtù, dei vizi) descritto da Carla Casagrande e Silvana Vecchio nella loro *Storia dei peccati nel Medioevo*.

Il contributo di Giovanni Paolo Maggioni («*Exilio premimur, rapuimus quicumque tenemus*». *I Bragmani nel Pantheon di Goffredo da Viterbo. Prove di definizione critica del testo*) è dedicato alle complesse vicende compositive del *Pantheon*, «opera tra le più importanti e misconosciute della letteratura del XII secolo». La ricostruzione filologica di quest'opera di storia universale, con le sue varie redazioni autoriali, i mutamenti di titolo e di destinatario, è complicata (e resa affascinante) anche dal ricorso a fonti marginali, rare quando non del tutto oscure. È il caso della narrazione del viaggio nel tempo e insieme nel paradiso terrestre di alcuni monaci bretoni e della descrizione dei *mirabilia* incontrati da Alessandro Magno in Oriente. In appendice al contributo è proposta l'edizione del carteggio tra Alessandro e Dindimo, re dei Bragmani, in cui Goffredo rielabora le sue fonti accentuando un accostamento implicito tra lo stile di vita virtuoso di Dindimo e l'ascetismo cristiano.

Alessandro Ghisalberti (*Aspetti antropologici del viaggio di Dante: passioni, lingua, iniziazione redentrice*) prende le mosse dall'interpretazione delle passioni in Tommaso d'Aquino per analizzare alcuni passi della *Commedia* dantesca, in particolare del canto V dell'*Inferno* e del canto XIX del *Purgatorio*, che toccano il tema della passione d'amore. L'episodio del sogno di Dante della «femmina balba» che si tramuta in seducente sirena secondo la critica recente rappresenta, evoca e demistifica la lirica amorosa cortese (e non la ragione o la filosofia) in contrapposizione con l'amore massimamente puro e spirituale rappresentato da Beatrice. Altri noti luoghi danteschi (*Inferno* XXVI, *Paradiso* XIV e XXIX) sono invocati per richiamare l'importanza accordata da Dante ai “peccati della lingua” e altri “aspetti antropologici” del viaggio dantesco.

Gian Luca Potestà (*Potenza simbolica del pipistrello nel profetismo medievale*) si concentra sul polimorfismo simbolico del *vespertilio*, animale protagonista suo malgrado degli ultimi tempi, ma, da molti secoli, protagonista anche dei “tempi ultimi”, considerato nei testi profetici medievali di volta in volta un persecutore o un liberatore, portatore di distruzione oppure di pace, imperatore dei tempi finali o papa angelico. Dalla *Visione Tripolitana* alla *Sibilla Erithea*, fino al *Ve mundo in centum annis* probabilmente composto da Arnaldo da Villanova e ai commenti che interpretano quest’ultima profezia, il pipistrello – affiancato da altri animali dalla forte carica simbolica, come api e mosche – muta nel tempo e diviene funzionale, in particolare nella produzione profetica iberica, a qualunque operazione finalizzata alla conquista dei territori musulmani.

Agostino Paravicini Bagliani (*Da Iohannes Anglicus a Iohanna papissa. Misoginia e tradizione letteraria della leggenda, 1250-1500*) riassume i risultati della sua recente ricerca sulle (centonove) testimonianze letterarie sulla Papessa Giovanna, dalla più antica, del 1250-1254, fino all’anno 1500, con un’attenzione particolare per il *Chronicon* di Martino Polono (1277), che contiene il racconto che più ha contribuito alla straordinaria diffusione della leggenda. La progressiva duplice femminilizzazione del nome e del titolo del papa donna – che si afferma nella seconda metà del Quattrocento – sconvolge però la versione martiniana della leggenda, che nei testi successivi si arricchisce di stereotipi misogini tipici della tradizione clericale medievale, in evidente contrasto con la mancanza di argomenti di natura morale di gran parte della tradizione letteraria più antica sul «papa Giovanni».

Un ultimo gruppo di contributi si concentra soprattutto sull’interpretazione dei testi e sui saperi scientifici.

Nicola Polloni (*Caos a Toledo: Domenico Gundisalvi, Daniele di Morley e la corporeità della materia prima*) confronta in dettaglio le prospettive di Domenico Gundisalvi e Daniele di Morley sull’ipotesi cosmogonica di un caos primordiale, rigettata da entrambi. Se l’esito della discussione è simile per i due autori, così come comune è il riferimento a Guglielmo di Conches, diversi sono i presupposti teorici della loro riflessione, che diverge in particolare sulla dottrina della materia prima.

Pietro Bassiano Rossi («*Tunc animalia animalium esu non vivebant*». *Nota sull'interpretazione di Roberto Grossatesta di Gn 1,28-30*) analizza un passo della *Particula VIII* dell'*Hexaëmeron* di Grossatesta, dedicata ai versetti di Gn 1,26-31, mostrando come il motivo di quella specie di autorizzazione divina a poter uccidere gli animali per nutrirsene – individuato nelle mutate condizioni dell'uomo dopo la caduta – venga ricavato dalla ricca tradizione esegetica che Grossatesta ben conosceva. Utilizzando l'analogia tra condizione edenica come salute del corpo e dello spirito, e condizione postlapsaria come infermità fisica e spirituale, e passando dall'esegesi all'ambito pastorale, sono comunque stigmatizzati tutti gli eccessi *de esu carnum*, concessione divina che va vista come “rimedio medico” che il *viator*, infermo su questa terra, deve usare con estrema moderazione, al limite di quell'astinenza praticata e predicata dagli anacoreti dei primi secoli del Cristianesimo.

Adriano Oliva pubblica due brevi testi inediti incentrati sul tema del soggetto e dello statuto della teologia, offrendo una testimonianza di come doveva essere impartito l'insegnamento della teologia nella seconda metà del secolo XIII in Italia settentrionale (*Bombologno da Bologna, l'Anonimo Quid est Sapientia e il soggetto della teologia*). Il primo testo è l'art. 3 del *Prologus super I Sententiarum* composto da Bombologno da Bologna tra il 1268 e il 1279; il secondo è l'art. 6 del prologo di un commento anonimo allo stesso primo libro delle *Sentenze* trasmesso da due manoscritti. Nonostante le fonti comuni (tra cui Pietro di Tarantasia), i due testi mostrano tratti originali e spunti di riflessione personale dei loro autori, contribuendo ad approfondire la nostra conoscenza dell'insegnamento teologico bolognese e le sue differenze rispetto alla tradizione coeva dei commenti alle *Sentenze* parigini.

Gabriella Zuccolin (*Parole e comportamenti in tempo di peste: Michele Savonarola e Girolamo Manfredi tra medicina e astrologia*) analizza in parallelo due dei più importanti trattati sulla peste del XV secolo, il *De preservatione a peste et eius cura* di Michele Savonarola e il *Tractato degno et utile de la pestilencia* di Girolamo Manfredi, sottolineando soprattutto il peso differente che i due autori assegnano alla componente astrologica nella possibilità di contrarre la peste. Vengono allo stesso tempo richiamate e discusse le dieci

“F” (cose o azioni espresse da parole che iniziano con la F) che secondo Savonarola dovrebbero ispirare la condotta di medici e pazienti in occasione delle pestilenze: le parole – scelte in base a un evidente criterio insieme didascalico e mnemotecnico – assumono in questo caso una precisa valenza prescrittiva, identificando in modo rapido e perspicuo i cinque comportamenti da evitare e i cinque comportamenti da mettere invece in pratica per cercare di sfuggire alla malattia.

Massimo Parodi (*Un'indagine sul tirannicidio. Giovanni di Salisbury e Salvo Montalbano*) inscena un dialogo tra il noto commissario uscito dalla penna di Andrea Camilleri e Giovanni di Salisbury, citato nel romanzo *Riccardino*, sul tema della liceità del tirannicidio. I due personaggi, l'uno autore del *Policraticus*, l'altro suo immaginario lettore, si muovono in tre evocative ambientazioni – la corte, la cattedrale, il teatro –, riflettendo sul tema dei vizi della vita cortigiana, primo fra tutti l'adulazione, e degli equilibri precari dei rapporti di potere politico ed ecclesiastico.

Luca Bianchi (*Tommaso d'Aquino “grecista”: intorno a un'ottocentesca immagine della filosofia italiana*), ricordando la traiettoria parigino-bolognese della “migrazione filosofica” di cui tratta il volume curato da Casagrande e Fioravanti *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, si sofferma sul percorso diametralmente opposto ricostruito dall'erudito Francesco Palermo (1800-1874) nel suo opuscolo *San Tommaso, Aristotele e Dante, ovvero della prima filosofia italiana*. Considerato come esempio ottocentesco di una particolare interpretazione della storia della filosofia medievale in chiave nazionale, Palermo non solo anticipa di qualche secolo l'inizio di quella filosofia “tutta italiana” che Gentile vedrà manifestarsi solo a partire dal Rinascimento, ma cerca anche di dimostrare l'esistenza di un filo diretto tra pensiero greco e mondo cristiano latino (che attraverso Boezio, fondatore della filosofia italiana, e Tommaso “grecista” arriva a Dante) abbozzando molti dei motivi che diverranno tipici della storiografia di impostazione neoscolastica a lui successiva.

A tutti gli amici e colleghi che hanno risposto al nostro invito va il nostro più sentito ringraziamento. Da parte nostra speriamo davvero che altri “settenari” (perché non quello delle opere di misericordia, che così programmaticamente si volgono a corpo e anima e coinvolgono *verba e mores*?) impegnino ancora, e ancora per molto, l’interesse di Carla Casagrande. E se poi volesse dedicarsi invece a più attuali impegni e più divertenti passatempi, le giungano i nostri più vivi e affettuosi auguri!

CONFIRMATIONE DELL'AMICITIA



Una giovane, che sia coronata d'una ghirlanda di varii fiori, sarà vestita d'habito vago, & di color verde, terrà con la destra mano una Tazza di cristallo piena di rubicondo vino, la quale porgerà con sembiante allegro, & in atto gratoso, & bello.

Si dipinge giovane, con la ghirlanda di fiori, & con l'habito verde per segno di allegrezza, che così conviene che sieno, & mostrino quelli, i quali si uniscano, & confermano nell'amicitia. Si rappresenta, che porgili la Tazza piena di vino perciocché le Tazze, o calici, che scambievolmente si porgono nei conviti, & in quelli inviti che si fanno al bere, è costume così de nostri tempi, com'anco è usanza antica, nel qual atto si vengono ad unire gli spiriti de gli amici & a confermarsi le amicitie, & per segno di ciò Achille nella nona Iliade d'Homero ordina a Patroclo intimo suo amico, che pigli il più gran bicchiere che habbia, & che dia da bere ad Ulisse & ad'altri Greci, del vino più gagliardo non per altro, se non per dar ad intendere, che esso li teneva per carissimi amici.



«E in su le proposte sapere consigliare»

Etica e prassi del consiglio nel *Fiore di rettorica* di Bono Giamboni
(red. β , capitoli 73-80)

ENRICO ARTIFONI*

1. Dopo la svolta segnata dal lavoro di Cesare Segre conta parecchie voci la ricerca recente su Bono Giamboni, scrittore didattico e volgarizzatore, giudice e figlio di un giudice, nato probabilmente a Firenze prima del 1240 e qui documentato fino al 1292¹. Rappresentante, come il suo contemporaneo notaio Brunetto Latini, che verosimilmente conosceva, di un'intellettualità laica (quanto alla condizione sociale, perché lo spirito del giudice è devoto) impegnata sia nell'amministrazione comunale sia nella formazione di buoni costumi attraverso l'educazione dei cittadini², Bono tradusse in volgare fiorentino, in anni che non sappiamo e stando ai soli lavori attribuibili con sufficiente certezza, l'*Epitoma rei militaris* di Vegetio, le *Historiae adversus paganos* di Orosio e il trattato *De miseria humanae conditionis* di Innocenzo III. A questi va anteposta la traduzione abbreviata della *Rhetorica ad Herennium* nota come *Fiore di rettorica*, la quale, nelle due redazioni ascrivibili a Bono, era probabilmente già ultimata all'altezza del 1260. Ciò farebbe del *Fiore* il primo trattato di prosa

* Università degli Studi di Torino.

1. Un panorama degli ultimi studi emerge da Z.G. BARAŃSKI, T.J. CACHEY JR., L. LOMBARDO (a cura di), *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, Salerno, Roma 2019. Per i contributi di Segre rimando a S. FOÀ, *Giamboni, Bono (Bono di Giambono)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 54, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2000, pp. 302-304, ma va ricordata subito l'edizione di BONO GIAMBONI, *Il libro de' vizî e delle virtù e Il trattato di virtù e di vizî*, C. Segre (ed.), Einaudi, Torino 1968, con l'importante introduzione *Bono Giamboni e la cultura fiorentina del Duecento*, pp. XIV-XXXVI.

2. Bono compare con Brunetto in un atto del 13 luglio 1272 in J. BOLTON HOLLOWAY, *Twice-Told Tales. Brunetto Latino and Dante Alighieri*, Peter Lang, New York 1993, p. 360.

d'arte in un volgare italiano, antecedente anche alla *Rettorica* di Brunetto Latini, che è invece traduzione amplissimamente commentata dei primi diciassette capitoli del *De inventione* ciceroniano. Sul fronte delle scritture originali, il giudice fiorentino ci ha lasciato, anche qui senza possibilità di datazione precisa, il solo *Libro de' vizî e delle virtudi*, preceduto in prima redazione dal *Trattato di virtù e di vizî*.

«Che fai, Bono Ianboni?», domanda una voce nel prologo di ispirazione boeziana del volgarizzamento da Innocenzo III, indicando come consolazione al turbamento quanto i saggi hanno detto sulla condizione dell'uomo³. Riteniamo la domanda nel suo senso stretto e chiediamoci che cosa davvero fa Bono Giamboni nelle opere citate. La risposta indica un panorama di opzioni politico-culturali che si direbbe sempre consapevole. Il testo di Vegezio è volto con una certa fedeltà e aderenza alla fonte latina, laddove quello di Orosio è sottoposto a un più intenso lavoro redazionale, con tagli e abbreviazioni: due scelte diverse quanto alla struttura, ma d'altra parte sia nella prima occasione sia nella seconda una lettura controluce fa affiorare una riconversione/attualizzazione, ora più ora meno intensa, del lessico sociale e politico, una novità di scenari semantici che si potrebbe ascrivere a una posizione giamboniana politicamente "di popolo"⁴. In quanto al volgarizzamento da Innocenzo III, si tratta di un rifacimento che attenua le punte più cupe e ascetiche del trattato innocenziano e inserisce l'insegnamento morale dentro una concezione "aperta" dei processi di trasmissione culturale, dentro una comunità di apprendimento di uomini e

3. Cito dal testo curato da Paolo Divizia, che ne sta preparando l'edizione critica: BONO GIAMBONI, *Della miseria dell'uomo. Studio sulla tradizione del testo e edizione*, tesi di dottorato, xvii ciclo, Università degli studi di Parma 2005, p. 3, commento a pp. 13-14. Per un'edizione corrente si può vedere BONO GIAMBONI, *Della miseria dell'uomo, Giardino di consolazione, Introduzione alle virtù, aggiuntavi La scala dei claustrali*, F. Tassi (ed.), Guglielmo Piatti, Firenze 1836, p. 3 («Che fai, Bono Giamboni?»).

4. Aspetto sottolineato da E. FAINI, *Vegezio e Orosio: storia, cavalleria e politica nella Firenze del tardo Duecento*, in M. COLOMBO, P. PELLEGRINI, S. PREGNOLATO (a cura di), *Storia sacra e profana nei volgarizzamenti medioevali. Rilievi di lingua e di cultura*, De Gruyter, Berlin 2019, pp. 237-254; E. FAINI, «Uno nuovo stato di felicitade». Bono Giamboni volgarizzatore di Orosio, in BARAŃSKI, CACHEY JR., LOMBARDO (a cura di), *Dante e la cultura fiorentina*, pp. 61-78.

donne, letterati e laici (probabilmente una confraternita), i quali, chi leggendo di persona il testo, chi ascoltando altri che lo leggono, cooperano all'avanzamento della conoscenza e della formazione morale⁵.

Sul fronte del *Libro de'vizî e delle virtudi*, è già stata notata la combinazione di almeno tre ispirazioni: un trattato su vizi e virtù, un viaggio allegorico, una psicomachia testualmente ispirata a Prudenzio. Su quest'ultimo piano la connessione con il contemporaneo si affaccia in modo trasparente: vizi e virtù in conflitto, nelle loro connotazioni rispettive di furore guerriero e di cauta razionalità appoggiata alla scrittura, danno vita a una allegoria politica sulla condotta sociale dei nobili e dei popolani⁶. Pochi cenni, necessari per profilare Bono nella prospettiva che qui interessa, quella di una generazione di giudici e notai attiva nella seconda metà del secolo nella sfera pubblica, caratterizzata da una vocazione pedagogica acuta rispetto alla formazione di un'etica della cittadinanza, attenta alle culture intermedie dei laici e disponibile a una certa redistribuzione sociale di saperi anche per la via di volgarizzamenti di cui si avvertiva la rilevanza in quanto atti di politica culturale.

2. L'attribuzione del *Fiore di rettorica* a Bono Giamboni, svolta nell'edizione a cura di Gian Battista Speroni, aggiunge un tratto significativo alla figura del giudice⁷. Una quota importante del testo era nota,

5. J. BARTUSCHAT, *Il De miseria humanae conditionis e la letteratura didattica delle lingue romanze*, in A. SOMMERLECHNER (a cura di), *Innocenzo III. Urbs et orbis*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2003, pp. 352-368; E. ARTIFONI, *Didattiche della costumanza nel mondo comunale*, in G. ANDENNA, E. FILIPPINI (a cura di), *Responsabilità e creatività. Alla ricerca di un uomo nuovo (secoli XI-XIII)*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 109-125: 119-121.

6. Per la triplice ispirazione del *Libro*, J. BARTUSCHAT, *Racconto allegorico e insegnamento didattico: appunti sul Libro de'vizî e delle virtudi di Bono Giamboni*, «Rassegna europea di letteratura italiana» 5-6 (1995), pp. 43-61: 46; per nobili contro popolani, J. BARTUSCHAT, *La parole dans la cité: rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIII^e siècle*, «Philosophical Readings» 12/1 (2020), pp. 52-60: 54 (numero speciale, G. BRIGUGLIA, S. GENTILI, I. ROSIER-CATACH (a cura di), *L'homme comme animal politique et parlant*).

7. BONO GIAMBONI, *Fiore di rettorica*, G.B. Speroni (ed.), Università degli studi di Pavia, Pavia 1994. D'ora in avanti l'introduzione sarà SPERONI, *Introduzione*.

sia pure attraverso larghi svisamenti, con attribuzione a Guidotto da Bologna. Il lavoro di Speroni ha ricostruito invece una complessa stratificazione compositiva riportando alla luce quattro fasi redazionali nella vicenda dell'opera. Secondo il curatore, la prima redazione α , anonima, costituisce in realtà l'esordio del giudice fiorentino: «Bono può aver volgarizzato l'*Ad Her.* in anni giovanili, come proprio viatico all'esercizio, cui lo chiamava la tradizione familiare, dell'attività forense»⁸. Dopo breve intervallo l'autore perviene a una seconda redazione β , che gli è attribuita in epigrafe nei manoscritti, che pare destinata a un pubblico più largo rispetto alla prima⁹. La redazione γ , anonima, riordina con qualche arbitrarietà il testo, che infine conosce (quando?) un'ultima redazione δ , di cui si proclama autore nel proemio Guidotto da Bologna, versione che in realtà si limita a contaminare quelle precedenti corredandole di alcuni capitoli iniziali nei quali consisterebbe il limitato contributo autoriale di Guidotto¹⁰. Le redazioni α e β sono insomma redazioni d'autore, a cui presto tiene dietro l'appendice anonima di γ , secondo un processo compositivo che dovrebbe essersi svolto «nel sesto decennio del secolo»¹¹ e fermo restando che β costituisce lo stadio più evoluto del testo riportabile a Bono stesso, e infatti assunto come cuore dell'edizione Speroni, che fornisce anche, nei casi in cui i cambiamenti sopravvenuti hanno interesse, i corrispondenti passi originari di α .

La fonte principale del volgarizzamento/compendio, come si è detto, è la *Rhetorica ad Herennium*, allora ritenuta ciceroniana, mentre fonte secondaria è il *De inventione* di Cicerone, usufruito rapsodicamente nel corso dell'opera ma con maggiore intensità nelle parti

8. SPERONI, *Introduzione*, p. XLVI.

9. BONO GIAMBONI, *Fiore di rettorica*, p. 3: «Questo libro tratta degl'amaestramenti dati da'savi a'dicatori che voglion parlare con parola buona, composta, ordinata e ornata, e in su le proposte sapere consigliare, il detto suo piacevolmente profferere: recati a certo ordine per messer Bono Giamboni, ad utilità di coloro a cui piacerà di legger in volgare». L'epigrafe è probabilmente d'autore secondo SPERONI, *Introduzione*, p. XXXII.

10. La difficile questione dell'identità di Guidotto, da cui dipende la datazione della redazione δ , è ben affrontata in S. GENTILI, *Guidotto da Bologna*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 61, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2003, pp. 466-470.

11. SPERONI, *Introduzione*, p. XLVI.

proemiali, capitoli 1-2 di β , ma già presenti in α ¹². Queste parti, di cui vedremo subito l'importanza, costituiscono un manifesto di politica culturale che situa il lavoro di Bono rispetto ai livelli di conoscenza linguistica dei letterati e dei laici ai quali egli intende rivolgersi; che esse compaiano nell'opera fin dalla sua prima redazione mostra che si tratta di un progetto che nasce in contemporanea con l'inizio del lavoro culturale stesso del Giamboni. Rilievo non minore hanno i capitoli 73-80 di β , dedicati all'oratoria deliberativa da consiglio, non assenti in α , ma sottoposti nel passaggio dai cenni sintetici di *Ad Herennium* all'ampio dettato della prima redazione e poi ancora da questa alla seconda, a un lavoro di progressivo «rimpolpamento» (Speroni) che cercheremo di esaminare più avanti nella sua *ratio*¹³. Evidentemente quel nucleo consiliare richiedeva nel pensiero di Bono il massimo di sollecitudine, tanto che alla fine questa vera e propria operina sul consiglio si distingue nel *Fiore* come il luogo della più aperta divaricazione, insieme con il prologo, dall'autore *Ad Herennium*.

Vediamo per ora la parte proemiale, che abbraccia i capitoli 1-2. Evidente nel cap. 1 un'aria di famiglia con le prime pagine della *Rettorica* brunettiana, posteriore di qualche anno, sì che la parentela può essere spiegata con il comune riferimento alle parti iniziali del *De inventione* ciceroniano. Non solo l'uomo *ab origine* è «maggiorre e migliore» degli altri animali per la sua capacità di parlare, ma la potenza distintiva dell'eloquenza si prolunga avanti nella storia umana, perché l'uomo che «sa favellare meglio e più saviamente» è «maggiorre e migliore» degli altri uomini. Su traccia ciceroniana, il discorso si sviluppa poi decisamente in senso etico: chi sa parlare bene ma «senza senno e iustizia» può essere «una pestilenza grandissima del suo paese, perché la sua favella così è in lui pericolosa come uno coltello aguto e tagliente in mano d'uno furioso». Al contrario, chi mostra insieme buona favella, senno e giustizia «vale molto a sé medesimo, e è molto utile e caro al suo comune, e agli amici e parenti è grandissimo consiglio e refugio»¹⁴. Il cap. 2, su come l'eloquenza può essere appresa, muove da *Ad Herennium*, I, 2,

12. *Ibidem*, pp. CCLI-CCLXV.

13. *Ibidem*, p. CCLXII.

14. BONO GIAMBONI, *Fiore di retorica*, cap. 1, pp. 3-4.

«haec omnia tribus rebus adsequi poterimus: arte, imitatione, exercitatione», ma introduce poi in modo del tutto originale un tema di sociologia dei livelli culturali: i laici che non conoscono il latino potranno sì esercitarsi («usanza di molto dire»), potranno sì imitare i buoni oratori («seguire nel suo dire alcuno bello dicitore»), ma non potranno conoscere la dottrina di eloquenza, perché i savi la scrissero in latino («perch'è data per lettera da loro»). È dunque questo il compito da assumere: «darne in volgare alcuna dottrina», anche se non tutto può essere spiegato, perché si tratta di materia difficile («e le sottili cose non si possono bene aprire in volgare»). Rimangono dubbi all'apprendista in eloquenza? «Legga prima e rileggi molte volte», e poi non tema di domandare ai savi. Dentro limiti ben controllati, perché i dotti rimangono dotti e i laici rimangono culturalmente dipendenti da loro, si affaccia comunque la proposta di un percorso di devoluzione di saperi verso le culture intermedie. Un percorso che fin dall'inizio dell'opera insiste, prendiamo l'appunto perché ritroveremo il tema a proposito dell'oratoria da consiglio, sulla dimensione etica del favellare pubblico («è molto utile e caro al suo comune, e agli amici e parenti è grandissimo consiglio e refuggio», cap. 1; e nell'epigrafe: «a'dicatori che voglion parlare con parola buona, composta, ordinata e ornata, e in su le proposte sapere consigliare»¹⁵). Posto il progetto pedagogico, è doveroso tenere in conto le deroghe contemplate da Bono stesso, che però mi paiono appunto da considerare tali, cioè scostamenti parziali e puntualmente necessari dall'asse di un piano divulgativo¹⁶.

15. Cfr. sopra, nota 9.

16. BONO GIAMBONI, *Fiore di rettorica*, cap. 64, pp. 69-70: «Della confermazione [...] e della responsione [...] non dirò alcuna cosa, perché la lor materia è sì grande e distesa e sì sottile e profonda che non si potrebbe buonamente recare in volgare; e quando in volgare si recasse, sarebbe a colui ch'è laico di gran fatica a intendere, e di poca utilidade, ché sono cose che si fanno solamente a coloro che sono avvocati. Però, color che sono letterati, se delle dette due parti vogliono sapere, leggano nella Rettorica di Tulio, là ove ne troveranno pienamente trattato; e color che sono laici facciano la loro confermazione e risponsione e pruovino il detto loro come possono il meglio, secondo ch'è loro dato per natura»; un passo di tenore simile in α , p. 116. Entrambi sono esaminati in S.J. MILNER, 'Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare': Vernacular Oratory and the Transmission of Classical Rhetorical Theory in the Late Medieval Italian Communes, *«Italian Studies»* 64 (2009), pp. 221-

3. Legherei poi alla tendenza giamboniana a una trasmissione controllata di saperi verso i laici non letterati talune scelte traduttive. Qui non penso tanto a una certa attualizzazione del lessico sociale e istituzionale, che è un fatto linguistico e mentale di ordine più ampio, e tipico dei volgarizzamenti, per cui, poniamo, i *iudices* sono sempre «messer la podestà», *res publica* è sempre «comune», o – su altro piano – *citharoedus* si fa «giullare» e il *templum Iovis* «chiesa di san Pietro» o «san Giovanni Laterano»¹⁷. Fenomeno noto da tempo, e letto talvolta come semplice sovrapposizione di una mente medievale al dettato antico¹⁸, tale anacronismo/assimilazione sarebbe piuttosto conseguenza, secondo Folena, «di una concezione tendenzialmente sincronica, a due dimensioni, dei mezzi espressivi e del rapporto fra *gramatica* e *vulgare*, fra antichi e moderni, tutto inscritto nel presente»¹⁹. Tale sincronia e iscrizione nel presente, quando applicata non a singole parole ma a situazioni istituzionali più complesse, determina talvolta luoghi, pur sostanzialmente fedeli al latino, nell'insieme di indubbio colore contemporaneo, in cui la forma comunale è la spontanea "figura" mentale di un ordinamento cittadino: «Al consiglio s'appartiene di consigliar fedelmente il comune; alla podestà s'appartiene di seguitare la volontà del consiglio; al comune s'appartiene d'amare i buoni uomini della sua città, e le loro opere trarre innanzi e lodare»²⁰.

Alludo piuttosto, in termini più limitati, al lessico retorico. Se, come è stato detto, «è tipica del volgarizzamento la dialettica costante fra la tendenza alla duplicazione passiva del latino e la volontà, più o meno cosciente e avvertita, di un affrancamento e di una riformula-

244. Sul problema dei *modice litterati*, E. ARTIFONI, *Ancora sulla parva litteratura tra latino e volgari*, in S. BISCHETTI et alii (a cura di), *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.)*. Per una storia sociale del tradurre medievale, De Gruyter, Berlin 2021, pp. 107-124.

17. BONO GIAMBONI, *Fiore di retorica*, cap. 38, p. 37 (ma anche altrove); cap. 39, pp. 38-40 (ma anche altrove); cap. 42, p. 42; cap. 51, pp. 55-56.

18. F. MAGGINI, *I primi volgarizzamenti dai classici latini*, Le Monnier, Firenze 1952, p. 11, con riferimento al *Fiore*. E anche ID., *La "Rettorica" italiana di Brunetto Latini*, Galletti e Cocci, Firenze 1912, pp. 29-31.

19. G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991, pp. 44-45.

20. BONO GIAMBONI, *Fiore di retorica*, cap. 33, p. 30, che traduce: «Senatus est officium consilio civitatem iuvare; magistratus est officium opera et diligentia consequi senatus voluntatem; populi est officium res optimas et homines idoneos maxime suis sententiis deligere et probare».

zione pienamente romanza»²¹, tale dialettica appare in Bono orientata da una scelta tendenziale: limitarsi al latinismo quando il risultato della pura e semplice duplicazione lessicale appaia di comprensione immediata, ma scioglierlo in un sostantivo volgare oppure in una forma verbale, e diciamo pure con buona forza espressiva, quando il meccanico ricalco dell'originale non risulterebbe trasparente. La movenza appare soprattutto nella definizione delle figure. E così, per la prima serie, a puro titolo di esempio: «divisione» rende pianamente *divisio*, «similitudine» rende *similitudo*, «brevitate» rende *brevitas*, «licenza» rende *licentia*, e così via²². Ma per la seconda serie, lo sforzo è per una resa comprensibile, o auspicabilmente intuibile magari con l'appoggio della definizione che segue, sì che, poniamo anche qui ad esempio, *conduplicatio* diventa «raddoppiamento» («quando, vogliendo aggrandire ovvero adasprare alcuna cosa, ridiciamo una parola o molte parole due volte»), *expolitio* è resa con «pulimento» («quando soprastiamo molto in uno luogo a dire sopra una medesima cosa, e par che diciamo cose diverse»), *expeditio* è «isbrigliamento» («quando, sopra una cosa assegnate molte ragioni perché si dee fare o no, tutte si tolgono via, e una sola rimane che fa prode al dicitore»), *praecisio* è «ricidimento» («quando, dette già certe cose e cominciato a dire altro, lascio stare quello cominciato e non vo più innanzi»), *frequentatio* «spessamento» («quando molte cose che spartamente son dette in una diceria si raccolgono da sezzo in uno luogo, acciò che si renda più grave quel che si dice»), *gradatio* «salimento» («quando non prima si passa alla parola che seguita che quella ch'è già detta un'altra volta si ridice»); per le forme verbali, ricordiamo almeno il bel «soprapigliare» (*occultatio*) («quando diciamo di volere passare o di non voler dire quel che maggiormente di dire è la nostra intenzione»)²³.

21. E. GUADAGNINI, G. VACCARO, «Qui dice Tullio. Qui parla lo sponitore»: il lessico retorico nei volgarizzamenti ciceroniani, «Studi di lessicografia italiana» 28 (2011), pp. 5-21: 9, in cui sono presenti alcuni degli esempi che seguono.

22. Nell'ordine, BONO GIAMBONI, *Fiore di rettorica*, cap. 37, p. 36; cap. 42, p. 41; cap. 50, p. 54; cap. 34, p. 30.

23. Nell'ordine, *ibidem*, cap. 24, p. 25; cap. 39, p. 38; cap. 28, p. 27; cap. 30, p. 28; cap. 38, p. 36; cap. 18, p. 21; cap. 22, p. 23. Osservazioni sulla resa di sostantivi con verbi in quanto «elemento caratterizzante tutti i volgarizzamenti italiani» in GUADAGNINI, VACCARO, *Qui dice Tullio*, p. 20.

4. Si diceva della grande, largamente autonoma dilatazione consigliare dei capp. 73-80 del *Fiore*, non a caso definiti *tout court* da Speroni un «trattato sul consigliare» per la loro compatta fisionomia²⁴.

L'operina sul consiglio ha una struttura piuttosto solida, e comunque pensata²⁵. Tanto in α quanto in β sono identificabili due sezioni, che ora descriverò secondo la terminologia di β . La prima è dedicata a ciò che l'oratore deve considerare avviandosi a esprimere il *consilium*, e quindi: il genere di proposta sul quale è richiesto un parere; la ragione per la quale il parere è richiesto; l'«utilità» che si vuole conseguire. Segue la sezione, più lunga, sui diversi modi del consigliare, articolata in tre parti, corrispondenti appunto a tre «utilitadi» da ottenere: «perché sia più sicura la cosa»; perché la scelta che si propone «stia bene e dirittamente»; e perché il parere riscuota infine una «loda che sia buona», cioè generata dalla correttezza morale del consiglio. La seconda utilità/vantaggio («stia bene e dirittamente») si dilata a sua volta in una vasta tipologia dei modi del consigliare, ognuno dei quali è diviso in diverse specie: consigliare «per via di prudenza» si articola in discernimento di bene e di male, confronto con le cose passate, indicazione di un particolare vantaggio; consigliare «per via di giustizia» si suddivide in religione, pietà, grazia, vendetta, osservanza, verità; consigliare «per via di fortezza» si dirama nelle specie di magnificenza, speranza, pazienza, perseveranza; consigliare «per via di misura» si suddivide in astinenza, pietà, vergogna.

Il tutto sviluppa con larga autonomia *Ad Herennium*, III, 2-3, con qualche possibile inserto sulle virtù dal *De inventione*, II, 53-54²⁶. Ma è impossibile non rilevare una intensificazione pragmatica sul perseguimento di *utilità/utilitadi*, «perché sola l'utilità è la cosa perché sopra le cose si piglia consiglio»²⁷. Sia chiaro che il tema dell'*utilitas* è già in *Ad Herennium* (il *finis utilitatis* è la stella polare da seguire

24. SPERONI, *Introduzione*, p. XLII.

25. Ne ho proposto uno schema in E. ARTIFONI, *Tra etica e professionalità politica: la riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, in C. TROTTMANN (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, École française de Rome, Rome 2009, pp. 403-423, Appendice 2.

26. SPERONI, *Introduzione*, pp. CCLXII-CCLXIV.

27. BONO GIAMBONI, *Fiore di retorica*, cap. 73, p. 87.

esprimendo il parere), però nel *Fiore* esso diventa l'architettura portante dell'intera seconda sezione, nella quale peraltro è da notare anche l'incentivazione di una movenza concretamente esplicativa, secondo l'andamento tipico e ripetuto: «E consigliasi per questa via quando il consigliere, nel consiglio che pone, dà per consiglio ecc.» (e segue brevemente spiegazione del possibile contenuto del parere). A titolo di esempio, ne riporto due fra molti.

L'ultima suddivisione della «via di giustizia» è la via di verità:

Per via di verità rende la ragione l'uno uomo all'altro. E consigliasi per questa via quando il consigliere, nel consiglio che pone, dà per consiglio cosa che né per odio né per amore si torca l'uomo dalla via diritta, o si pieghi dalla ragione; o che simigliante ragione a ciascheduno si debba servire; o che la fede altrui data si debbia al postutto servire o ferma tenere; o dia per consiglio altra cosa che s'appartenga a dire altrui vero, o servire lealtà.

L'ultima suddivisione della «via di misura» è la vergogna:

E è detto l'uomo ammisurato per via di vergogna, quando si vergogna delle soverchianze e de' mali che altrui vede fare. E consigliasi per via di vergogna quando il consigliere, nel consiglio che pone, dà per consiglio cosa per la quale si mostra che ciascuno si dee turbare d'onesta vergogna quando vede overo ode dire le soverchianze o le cose mal fatte²⁸.

Ciò detto sul rapporto con il latino, almeno due osservazioni si impongono sul passaggio da α a β , con esclusivo riguardo al trattatello sul consigliare e dando per acquisito quanto già fissato da Speroni²⁹. La prima è specifica e riguarda la prudenza. *Come si può*

28. BONO GIAMBONI, *Fiore di retorica*, cap. 77, p. 91; cap. 79, p. 94.

29. Così SPERONI, *Introduzione*, p. XIX, compendiosamente, sui capitoli in oggetto: «Rilevanti [...], rispetto ad α , le innovazioni che si osservano nei capitoli sulla favella deliberativa (73-80) [...]. I punti focali della trattazione [...] sono identici a quelli dei corrispondenti capitoli di α ; ma si nota, nel redattore di β , una marcata volontà di riformulazione, che si manifesta e per una geometria più ordinata e scolastica nella capitolazione e successione degli argomenti (ad. es. 73, 5-10), e per un dettato più prolioso e circostanziato negli esempi (e a volte anche nelle proposizioni tematiche, come ad es. nelle illustrazioni delle virtù, ai capitoli 77-79)».

consigliare per via di prudenzia è in β , da solo, il cap. 76 che apre le vie del consigliare, che proseguono con giustizia, fortezza e misura, a cui anche sono dedicati capitoli appositi. Non era così in α , in cui la trattazione di prudenza, pur assai corposa e in verità non troppo dissimile in sé dalla redazione successiva, non ha veste di capitolo autonomo ma è inglobata nel precedente, sì che le vie specificamente trattate in singoli capitoli rimangono tre, giustizia, fortezza e misura³⁰. Una banale svista compositiva? O forse un tardivo riconoscimento in β che la virtù di prudenza è per eccellenza la virtù del consiglio e non solo deve precedere le altre (così era già in α), ma deve farlo anche con una sua precisa riconoscibilità e autonomia nell'organizzazione testuale³¹? La seconda osservazione è più generale e pertiene a una certa maggiore pragmaticità di β , che sembra nel suo complesso venire incontro a un'esigenza di più facile consultabilità, sia scandendo subito in apertura il contenuto dei capitoli sia ricollegandoli alla struttura generale già esposta: «Il secondo modo per lo quale si può dar consiglio, acciò che la cosa dirittamente e bene si faccia, ti dissi ch'è per via di iustizia» (seguono le specie del consigliare per via di giustizia); «Il terzo modo per lo quale si può dare consiglio, acciò che la cosa si faccia bene e dirittamente, ti dissi ch'è per via di fortezza» (seguono le specie del consigliare per via di fortezza), e così negli altri casi³². Si è tentati di legare a questa pragmaticità da indice o *tabula*, la frequente (ma non regolare) collocazione della via da seguire in inizio immediato di frase, diversamente da quanto per lo più avviene in α . Si veda nella seconda redazione il capitolo sulle sei specie del consigliare per via di giustizia: «Per via di religione si rende a Dio la ragion sua dalle genti», «Per via di pietà si rende la ragion sua al padre o alla

30. BONO GIAMBONI, *Fiore di rettorica*, qui redazione α , pp.120-121.

31. C. CASAGRANDE, *Virtù della prudenza e dono del consiglio*, in C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 1-14; E. ARTIFONI, *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, ibidem, pp. 195-216. Sul primo vocabolario volgare delle virtù, V. COLETTI, *Il vocabolario delle virtù nella prosa volgare del '200 e dei primi del '300*, «Studi di lessicografia italiana» 6 (1984), pp. 5-48.

32. BONO GIAMBONI, *Fiore di rettorica*, cap. 77-78, p. 90, p. 92.

madre dal figliuolo, ovvero alla città dal suo cittadino», e così via³³, laddove la prima redazione anteponeva sempre nel capitolo il destinatario alla modalità, rendendo meno visibili, per così dire, le voci dell'indice. Infatti, negli stessi esempi: «E a Dio si rede la rason sua da le genti per via de riligione, per la quale se muove l'omo a creder quel che dice la fede», «E al padre rede il figliuolo la rason sua, e cittadino al suo comune, per via de pietà»³⁴.

In quanto al leggere Bono con Bono sul tema consiliare, il pensiero subito corre alla gravidanza dei comportamenti previsti nel *Libro de' vizî e delle virtudi* (e anche già, con struttura simile, nel *Trattato di virtù e di vizî*). Nella complessa struttura allegorica del *Libro*, la terza porta del Paradiso è sorvegliata da Giustizia, che la apre solo a coloro che “rendono ragione” (cioè appunto giustizia) a coloro verso i quali hanno obblighi³⁵. E Giustizia riprende qui in grande parte il contenuto del cap. 77 del *Fiore*, sul consigliare «per via di iustizia» secondo le modalità che da questa nascono: *religione, pietà, amore* (ma *grazia* nel *Fiore*), *vendetta, osservanza, verità*. Per certi aspetti, anzi, si va più avanti, perché proprio sul tema del consiglio viene testualmente esplicitato l'isomorfismo tra doveri di cittadinanza e doveri di amicizia, il che detta nel *Libro*, a poche righe di distanza, due passaggi quasi identici:

E 'l cittadino è tenuto naturalmente di rendere alla sua città due cose, cioè consigliarla e atarla: consigliarla è tenuto, cioè darle buoni e diritti consigli; atarla è tenuto, in su'bisogni e pericoli suoi.

L'amico è tenuto a l'amico, e 'l parente al parente, a due cose, cioè a consigliarlo e aiutarlo: a consigliarlo è tenuto, cioè a darli fedeli e diritti consigli; ad atarlo è tenuto in su'bisogni e pericoli suoi³⁶.

33. *Ibidem*, cap. 77, p. 90.

34. *Ibidem*, qui redazione α, p. 122.

35. BONO GIAMBONI, *Il libro de' vizî e delle virtudi*, cap. 71, pp. 111-114. Prezioso in genere, per i rapporti del *Fiore* con le altre opere di BONO, SPERONI, *Introduzione*, le pp. xxxv-xxxix, xlvi-lxi.

36. Non sfugga la riconversione della formula vassallatica di *auxilium et consilium*: J. DEVISSE, *Essai sur l'histoire d'une expression qui a fait fortune: consilium et auxilium au IX^e siècle*, «Le moyen âge» 74 (1968), pp. 179-205; F.L. GANSHOF, *Che cos'è il feudalesimo*, Einaudi, Torino 1989, pp. 97-103.

Dare consiglio, prendere consiglio, insegnare ad affrontare adeguatamente una *res dubia*: questa sembra la divisa di presentazione di una generazione intellettuale. Non sarà un caso allora che proprio gli ultimi due capitoli del *Libro de' vizî e delle virtù* suggellino l'opera, già disseminata di varie forme di consultazione, con una conclusiva operazione consiliare: *Come 'l fattore dell'opera piglia consiglio della Filosofia* è il titolo del capitolo 75, in cui ricorrono gli stilemi tipici del costume consiliare diffuso, ivi compresa l'incertezza che determina l'opportunità di assumere consiglio: «pigliai la Filosofia per la mano, e trassila d'una parte a consiglio», «Maestra delle Virtudi, pregoti [...] che in su questi fatti mi debbi consigliare: che non son sí savio che per me ci sappia pigliare buon consiglio», «in tanti duri pensieri sono intrato». *Del consiglio che dà la Filosofia al fattore dell'opera; e come fue ricevuto per fedele* è invece il capitolo 76 e ultimo dell'opera: «da che m'hai chiesto consiglio, e io il ti do volentieri, e consiglioti per la fede [...] che incontanente ti facci fedele de le Virtù», «s'accorse che io dubitava e non era d'animo fermo». Confortato in chiusura dal giusto consiglio che fuga il dubbio, il giudice Bono Giamboni è infine ascritto nella matricola dei fedeli delle virtù, viatico per avere «grazia delle genti» in questo mondo e salvezza nella vita oltremondana³⁷.

5. La formulazione di un parere/consiglio (*consilium*) è uno dei nodi centrali della cultura medievale. Dare un buon consiglio in una situazione di dubbio è un dovere almeno quanto chiedere consiglio nell'incertezza: il flusso consiliativo si instaura da protagonista in molte situazioni, dalle relazioni vassallatiche (*consilium et auxilium*), alla procedura giudiziaria e alla pratica medica (i *consilia* di medici e giuristi), alla dottrina retorica nella sua quota attinente alla retorica deliberativa, fino alla prassi delle riunioni politiche e agli *specula principum*³⁸. In campo etico e teologico il consigliare conosce una siste-

37. BONO GIAMBONI, *Il libro de' vizî e delle virtù*, cap. 75-76, pp. 116-120. Osservazioni sul rapporto dubbio/consiglio in S.D. RAMSEY, *Consilium: A System to Address Deliberative Uncertainty in the Rhetoric of the Middle Ages*, «Advances in the History of Rhetoric» 15 (2012), pp. 204-221 (include anche il Duecento italiano).

38. Due raccolte di saggi preziose: C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO

mazione che lega saldamente l'atto del consiglio alla virtù di prudenza in quanto virtù discretiva tra bene e male, coadiuvata magari nelle questioni più ardue e difficili, che la ragione non arriva a comprendere, da quel "dono del consiglio" che è uno dei sette doni dello Spirito Santo³⁹. Dal canto loro gli studiosi della poesia didattico-moralistica trobadorica, pur rimanendo dibattuto se il *conseil* possa essere considerato come genere a sé stante oppure come un motivo/tema, comunque corposo, non hanno dubbi sulla «notevolissima presenza» della circostanza consiliativa fin dai primi testi pervenuti⁴⁰.

Il contesto urbano dell'Italia duecentesca aggiunge dimensioni ulteriori alla tematica. *Consilium*, si sa bene, può indicare tanto il parere quanto per metonimia il luogo in cui il parere può essere espresso, ovvero un'assemblea o una riunione, il che significa, nel Duecento italiano, quella costellazione di consigli e organismi in cui si articolava il funzionamento delle istituzioni in età podestarile o podestarile-consiliare, secondo la definizione più comprensiva che si va affermando⁴¹. L'elaborazione di progetti didattici non poteva perciò non includere il nodo consiliare, nel suo profilo ampio e nella più limitata accezione istituzionale, tanto più quando tali progetti prendevano in carico una sia pure circoscritta possibilità di partecipazione alla politica di persone di cultura intermedia. Questo sfondo mi pare dunque una delle motivazioni della dilatazione consiliare impressa da Bono Giamboni alla sua fonte fin dalla prima redazione dell'opera, e promossa senza meno in epigrafe nella seconda redazione («e in su le proposte sapere consigliare»). Del resto, la linea di attenzione estrema alla prassi e all'etica del consigliare, con una considerazione minuta delle modalità e delle circostanze con cui pervenire a un giu-

(a cura di), *Consilium*; M. CHARAGEAT, C. LEVELEUX-TEIXEIRA (éds.), *Consulter, délibérer, décider. Donner son avis au Moyen Âge (France-Espagne, VII^e-XVI^e siècles)*, Presses universitaires du Midi, Toulouse 2010.

39. CASAGRANDE, *Virtù della prudenza e dono del consiglio*, pp. 11-14.

40. V. BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *Conseil: un motivo/tema nella poesia dei trovatori*, in V. BELTRAN, T. MARTÍNEZ, I. CAPDEVILA (eds.), *800 anys després de Muret. Els trobadors i les relacions catalanooccitanes*, Universitat de Barcelona, Barcelona 2014, pp. 75-99: 77.

41. L. TANZINI, *A consiglio. La vita politica nell'Italia dei comuni*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 24.

sto parere nell'angoscia di una *res dubia* era stata già tracciata dal più influente maestro di costumi dell'Italia duecentesca, il giudice Albertano da Brescia, che alla questione dedicò nel 1246 il suo *Liber consolationis et consilii*, tassello ultimo di un'opera trattatistica complessivamente dedicata all'arte della cittadinanza. Meno di una quindicina di anni separano Albertano dal *Fiore di rettorica* di Bono. E pochi anni certamente separano il *Fiore* dal posteriore *Tesoretto* di Brunetto Latini (vv. 1939-1948), in cui l'affezione al comune passa anche attraverso la partecipazione al consiglio di un cittadino, il quale deve pervenire all'espressione del parere (*sentenza*) senza essere sensibile a richieste o timori (*né prego né temenza*):

E vo'ch'al tuo Comune,/rimossa ogni cagione,/sie diritto e leale,/e già per nullo male/che ne poss'avenire/no'llo lasciar perire;/e quando sè 'n consiglio/sempr ti tieni al meglio,/né prego né temenza/ti mova irria sentenza⁴².

Il creativo volgarizzamento giamboniano di *Ad Herennium*, nella quota consiliare che trasforma lo schema latino in un trattatello, certamente, come già detto, si inserisce nella corrente culturale di un "parlare del consiglio" che varrà la pena di esplorare anche oltre il piano pragmatico e dei meccanismi deliberativi ben ricostruito in studi recenti⁴³, perché tocca più ampiamente l'instaurazione di una mentalità consiliare nel sistema di valori del *civis*. Che questi consigli sul consiglio si alimentino ora in Bono di una matrice ciceroniana o pseudociceroniana costituisce una novità indubbia da inquadrare nel rilancio della retorica come scienza civile tra i cui protagonisti furono

42. BRUNETTO LATINI, *Poesie*, S. Carrai (ed.), Einaudi, Torino 2016, p. 107, sui cui si veda TANZINI, *A consiglio*, p. 54.

43. Sui funzionamenti degli organismi consiliari, oltre a TANZINI, *A consiglio*, si veda H. KELLER, *Wahlformen und Gemeinschaftsverständnis in den italienischen Stadtkommunen (12./14. Jahrhundert)*, in R. SCHNEIDER, H. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, Thorbecke, Sigmaringen 1990, pp. 345-374; G. DE ANGELIS, «Omnes simul aut quot plures habere potero». *Rappresentazioni delle collettività e decisioni a maggioranza nei comuni italiani del XII secolo*, «Reti Medievali Rivista» 12/2 (2011), pp. 151-194; L. TANZINI, *Delibere e verbali. Per una storia documentaria dei consigli nell'Italia comunale*, «Reti Medievali Rivista» 14/1 (2013), pp. 43-79.

appunto Bono e Brunetto⁴⁴. Che la prassi concreta del parlare dentro un'assemblea ne abbia ricevuto qualche effettiva trasformazione, è incerto, visto che le raccolte di modelli di discorsi, dicerie, arringhe pubbliche per tutto il Duecento continuano a mostrare una prevalente matrice dettatoria, quasi fossero lettere corredate da una voce⁴⁵.

È invece impossibile sottovalutare il contributo dei capitoli di Bono/*Ad Herennium* su un altro piano. Nel momento in cui si ri-organizzavano egemonie culturali, nel momento in cui il discorso sulla parola pubblica passava dalla grande generazione dettatoria dei maestri universitari a una generazione di giudici e notai che trovavano nelle amministrazioni comunali il loro habitat naturale, contemplando al tempo stesso un moderato allargamento del loro pubblico verso i laici di cultura intermedia, l'intervento traduttivo ma anche integrativo e sistematizzante di Bono Giamboni sulla parola da consiglio si segnala essenzialmente per il *caveat* che implica, a prescindere dalla sua dubbia fortuna nella prassi quotidiana. Dovvero prendere la parola in consiglio, ma a condizione di tenere ben presente un articolato sistema di virtù direttive del pronunciarsi, le sue precise specie e sottospecie afferenti secondo l'oggetto e la finalità dell'intervento a una virtù specifica o a una sua divisione, il suo darsi insomma come atto tanto retorico-politico quanto di rilevanza morale. Il "tenersi al meglio" quando si interviene, come diceva svelto Brunetto, si presenta nel *Fiore di rettorica* nella forma di una ben ripartita etica dell'oratoria deliberativa⁴⁶.

44. V. Cox, *Ciceronian Rhetoric in Italy, 1260-1350*, «Rhetorica» 17 (1999), pp. 239-288.

45. P. von Moos, *L'ars arengandi italienne du XIII^e siècle. Une école de la communication*, in Id., *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005, pp. 389-415.

46. Riprendo un'espressione (*The ethics of deliberative oratory*) di V. Cox, *Ciceronian Rhetorical Theory in the Volgar: A Fourteenth-Century Text and its Fifteenth-Century Readers*, in C.J. Mews, C.J. Nederman, R.M. Thomson (eds.), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 201-225: 215.

Un miracolo in cinque parole

Ruggero Bacone sul sacramento eucaristico*

MICHELA PEREIRA*

1. *Sacramentum altaris*

«Quid potest homo plus petere in hac vita?» Questa domanda chiude l'*Opus Maius* nell'edizione incompleta pubblicata nel 1900¹. L'interrogativo non ha suscitato finora interesse o curiosità nei lettori di Ruggero Bacone, nonostante la posizione di rilievo, peraltro perduta in seguito alla restituzione dell'intera ultima parte dell'*Opus Maius* nell'edizione della *Moralis Philosophia* curata da Eugenio Massa nel 1954; ma proprio questa permette di coglierne il senso, mettendo a fuoco un tema inatteso della speculazione baconiana: la riflessione sul sacramento eucaristico². Queste pagine non sono le sole dedicate da Bacone a tale argomento; ma l'ampiezza e l'organicità della trattazione ne fanno il punto di partenza migliore per af-

* Università degli Studi di Siena.

Offro con piacere all'amica Carla un frutto del lavoro comune nel seminario baconiano. Ringrazio Chiara Crisciani, Mariangela Maraviglia e Gabriella Zuccolin, per i loro suggerimenti.

1. ROGERIUS BACON, *The Opus Maius of Roger Bacon*, J.H. Bridges (ed.), Williams and Norgate, London and Oxford 1900, p. 403 (VII, d. IV, 2), riporta in apparato un breve sommario delle parti mancanti, ricavato dal cap. XIV dell'*Opus Tertium*. Nel *Preface*, Bridges segnala che l'editore Jebb (1733) aveva considerato la *Moralis* come un'appendice («tractatum de Morali Philosophia ad calcem adiunxit», p. vii) e dimostra l'appartenenza di *Moralis Philosophia* all'*Opus Maius* (pp. x-xi).

2. ROGERIUS BACON, *Moralis Philosophia*, E. Massa (ed.), Thesaurus Mundi, Zürich 1953, aggiunge l'ampia porzione finale della quarta parte (pp. 233-243), nonché la quinta parte (pp. 243-63) e la sesta (p. 265). Per la discussione sull'eucaristia (pars IV, dist. III, pp. 223-243) si utilizza d'ora innanzi la sigla *MPh*; la traduzione italiana di alcuni passi dell'opera è mia.

frontarlo. La collocazione del discorso sull'eucaristia – *sacramentum altaris* – nella parte pratica per eccellenza di uno scritto impostato «quasi come teologia pratica»³ sollecita l'attenzione, per quanto i quattro capitoli a tale discorso dedicati possano apparire eccentrici rispetto alla struttura della *MPh* e del resto della sua quarta parte.

Dopo aver qualificato nel proemio di IV.1 questa sezione della *MPh* come «mirabilior et dignior [...] omnibus precedentibus», dichiarando che proprio in virtù di questa e della successiva «verum est quod morali philosophie subiciuntur omnes sciencie»⁴, nelle prime due sezioni di essa Bacone espone il suo progetto di apologetica universale del cristianesimo a partire dalla disamina delle diverse confessioni religiose (*secte* o *leges*, dist. I), fino all'articolata e retoricamente trionfante *persuasio* della superiorità della *lex christiana* (dist. II). L'introduzione del tema dell'eucaristia sembra quasi una grande appendice, dato che la linea argomentativa proposta «in persuasione secte fidelis credende et approbande»⁵ risulta conclusa alla fine della dist. II («manifestum est legem Christi omnino prevalere [...] ergo lex Christi preferri debet»)⁶, come conferma il proemio della dist. III: «Probato quod lex christiana sola tenenda est, tunc patent omnes eius articuli; nam si totum approbatur, oportet quod quelibet pars concedatur»⁷. Tanto dovrebbe bastare, ma non è così: Ruggero prosegue segnalando che c'è un articolo della fede cristiana di fronte al quale la capacità intellettuale umana mostra la propria debolezza, sicché «quidam negant, aliis est dubium, alii cum difficultate recipiunt, quibusdam durum videtur, alii imperfecte sentiunt»⁸. Soltanto pochi, anche tra i cristiani (e a maggior

3. N. EGEL, *Il programma di Ruggero Bacone di una reductio artium ad philosophiam: sul rapporto fra teologia e philosophia moralis nel pensiero di Ruggero Bacone* (Pavia, 20-1-2019, rel. dattil.), pp. 5, 11.

4. *MPh*, p. 187.

5. *Ibidem*.

6. *MPh*, p. 223.

7. *Ibidem*. Ciò viene ribadito in apertura del primo capitolo a p. 224: «Quod igitur sit verissimum [...] ostenditur primo per probationem totius secte christiane».

8. *Ibidem*. Gli studi sullo sviluppo della dottrina eucaristica nel Medioevo, a partire da *Corpus Mysticum* di Henri de Lubac (1944) sono numerosi ma Bacone non vi compare: cfr. P.J.J.M. BAKKER, *La Raison et le Miracle. Les Doctrines Eucharisti-*

ragione tra i convertiti) accolgono il *sacramentum altaris* senza difficoltà, come già aveva avvertito San Paolo (1 Cor 2,30). Proprio perciò Bacone si propone di dimostrarne la verità e l'importanza, in quanto esso racchiude in sé «omnia que ad salutem pertinent»⁹. Con magniloquenza introduce così il tema dei successivi quattro capitoli, il primo dei quali si apre con una breve esposizione di argomenti retorici che attestano la verità dell'eucaristia – *auctoritates* e miracoli –, cui segue un'altrettanto breve esposizione di *rationes*, dimostrazioni.

I pochi richiami scritturali vengono discussi rapidamente sottolineando l'inadeguatezza della manna come simbolo eucaristico, per quanto molti autori dell'epoca lo utilizzino¹⁰. I Padri antichi mangiarono la manna e sono morti, dice Gesù nel discorso sul lago di Tiberiade narrato da Giovanni (Gv 6,49-50), mentre chi mangerà il pane vivo disceso dal cielo vivrà in eterno; e il confronto fra un passo del libro della Sapienza (Sap 16,20-21) e la prima epistola di Pietro (1 Pt 1,12) conferma che cibo degli angeli non è la manna, bensì la divina *substantia*, termine che richiama il nucleo teologico della trasformazione sostanziale, senza però fare riferimento alle discussioni scolastiche¹¹. Gli argomenti *ex auctoritate* si chiudono col generico richiamo a *omnes Sanctos* e al *communem consensum* di dottori, maestri e *lectores* che «omnes una sententia testantur Christum esse in hoc sacramento»¹². Bacone sembra aver fretta di chiui-

ques (c. 1250-c. 1400), 2 voll., Selbstvert, Nijmegen 1999; I. PERCZEL, R. FORRAI, G. GERÉBY (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from Patristic Age to the Reformation*, Leuven UP, Leuven 2005. Per una rassegna dello *status quaestionis* si veda I.C. LEVY, G. MACY, K. VAN AUSDALL (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2011.

9. *MPh*, p. 224.

10. Cfr. per tutti Tommaso (*STh* III 73.6.2 e Det.). Peraltro lo stesso Bacone richiama la manna in seguito (p. 230), citando Sal 77: «pluit nobis manna vite eterne».

11. *MPh*, p. 225: «[...] et cum dicit "Substantiam tuam" etc., patet non esse intelligendum de manna antiquo»; Sap. 16, 21 è richiamato anche più avanti, p. 228. Per offrire una prima traccia dei confronti possibili con la teologia sacramentale scolastica, mi limito qui a richiamare la *Summa Theologica* dell'Aquinate, III, 73-83 (*STh*).

12. *MPh*, p. 225.

dere un discorso in realtà assai controverso,¹³ per passare a *probationes* ben più scenografiche, funzionali a un contesto parenetico più che teologico: i miracoli.

2. Due miracoli eucaristici

Parlare di miracoli eucaristici negli anni '60 del XIII secolo richiama alla mente il "miracolo di Bolsena" (1263) e l'estensione della festa del Corpus Domini alla Chiesa universale con la bolla *Transiturus* del 1264, emanata da Urbano IV, al cui fianco pare fosse schierato anche Gui Foucois, papa dal 1265 col nome di Clemente IV e destinatario dell'*Opus Maius* nel 1267¹⁴. Che l'argomento eucaristico fosse per lui di particolare interesse sembra confermato dal fatto che Bacone lo nomina nel passo dell'*Opus Minus* in cui consiglia al papa i punti da non tralasciare di leggere nell'*Opus Maius*: «Et praecipue meliora, et pulchriora, ac mirabiliora caeteris sunt legenda [...] Et quarta pars, quae est de Sectis et de Sacramento Altaris»¹⁵.

Tuttavia i due miracoli narrati da Bacone non richiamano in alcun modo il tema dell'apparizione del corpo reale di Cristo durante la Messa; anzi, a un miracolo di questo tipo accenna più avanti nella discussione in maniera assai critica¹⁶. Rispetto alla tradizione agiografica e storica¹⁷, i due miracoli qui riportati «adhuc

13. Sulle discussioni dei secc. XI e XIII, la sfida posta dalle eresie e le risposte dei teologi, «more precise but also more esoteric» anche in relazione alla metafisica aristotelica, si veda la sintesi di G. MACY, *Theology of the Eucharist in the High Middle Ages*, in LEVY, MACY, VAN AUDALL, *A Companion to the Eucharist*, pp. 365-98.

14. P. SILANOS, *Hugues de Saint-Cher e il collegio cardinalizio al tempo di Urbano IV*, in L. ANDREANI, A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Il "Corpus Domini". Teologia, antropologia e politica*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, pp. 229-257: 253-255.

15. ROGERIUS BACON, *Opus Minus*, in *Opera quaedam hactenus inedita*, vol. I, Longman, London 1859, pp. 311-389: 316.

16. Cfr. *infra*, n. 58.

17. Una rassegna dei miracoli eucaristici, attestati a partire dal VII sec. e assai frequenti nel corso del XIII, in P. BROWE, «Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalter», in ID., *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, LIT Verlag, Berlin 2011⁶, pp. 268-274.

non sunt scripta», afferma Bacone, sottolineando l'attualità della sua narrazione; non manca neanche un tocco tipico del filosofo della *scientia experimentalis*: il primo racconto si conclude infatti con l'affermazione che «vivunt multi, qui istud factum noscunt certitudinaliter»¹⁸.

Il protagonista ne è un diavolo, convocato magicamente «in circulis et carminibus» da un necromante su richiesta di un vescovo eretico, intenzionato ad approfittare di una devota *matrona* desiderosa di avere un figlio. Il diavolo, presentatosi «in specie pueri coronati», ben presto prende a comportarsi in maniera strana: si avvicina a una parete, si toglie la corona e si genuflette; dopo un po' ritorna di nuovo presso la parete e china il capo, senza però togliersi la corona né genuflettersi. Interrogato sul perché di questi gesti, spiega che di là dalla parete c'è la camera di un moribondo, dove un sacerdote è entrato portando il *corpus Christi*: la prima volta, dice il diavolo, mi sono genuflesso perché è scritto (Fil 2,10) che nel nome di Gesù tutti gli abitanti del cielo, della terra e dell'inferno devono genuflettersi; la seconda volta non c'era più il corpo di Cristo nella pisside, ma in omaggio a questa e a colui che la portava ho fatto un gesto di riverenza. La presenza reale viene dunque testimoniata addirittura dal demonio, che grazie alle sue capacità sovrasensoriali vede quello che accade al di là del muro; in conseguenza di ciò, il vescovo eretico «factus est verus christianus»¹⁹. La narrazione contiene tre elementi interessanti: il contesto extra-liturgico del miracolo; il rispetto dovuto al sacerdote anche quando non ha più fra le mani l'ostia consacrata; la conversione di un eretico²⁰.

18. *MPh*, p. 226.

19. *Ibidem*. M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 126, pur riferendo alcuni miracoli legati al trasporto dell'ostia ai malati, non fa cenno alla tipologia qui rappresentata. Sul mutuo rinforzo del potere sacerdotale e del culto eucaristico МАХУ, *Theology of the Eucharist*, p. 370.

20. Cfr. F.C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Suomalainen Tiede akademia, Helsinki 1981, #1602 (cfr. 3129; H407 #iii). I primi due elementi si ritrovano in *exempla* analoghi repertoriati in *Thesaurus exemplorum medii aevi* (ThEMA) <<http://thema.huma-num.fr>> (ultimo accesso il 21-02-2021), in particolare in due raccolte coeve alla *MPhil*: quella di Raoul de Châteauroux,

Il secondo miracolo concerne un frate che inspiegabilmente non riesce ad accostarsi all'eucaristia; interpella un *frater sapiens*, il quale gli spiega che questo può accadere a chi è in peccato mortale oppure a chi non è stato battezzato. Certo di non aver peccato, apprende di non aver ricevuto il battesimo per errore, essendo stato condotto al fonte battesimale insieme a un altro piccolo, mentre la formula sacramentale era stata recitata una sola volta²¹. Anche questo racconto ha una valenza teologica interessante, dato che Bacone attualizza in esso la stretta correlazione fra battesimo ed eucaristia, un tema di origine patristica che è presente anche nella discussione teologica scolastica²².

3. Ragione e devozione

Le prime *rationes* che Bacone avanza nei parr. 14-16 del primo capitolo sono due sillogismi basati sull'analogia di rapporto fra creatore-creatura-stato di natura e redentore-redento-stato di grazia, e sull'*infinita necessitas* delle creature, nel secondo dei quali afferma

Parigi 1272-3 (TE000862; TE000882 e TE000826), e i sermoni di Ranulphus de Homblonaria (TE005861). Due esempi più tardi nella raccolta in volgare *Ci nous dit*, anni 1313-30 (TE007756), e nell'anonimo *Recueil de sermons et d'exempla*, XV sec. (TE017299). Nessuno dei racconti è identico a quello di Bacone. La conversione è presente nei due più tardi: in TE007756 il convertito è un ebreo, in TE017299 un «eretico della Lombardia». Il diavolo e il necromante sono elementi costanti, mentre non si è trovato riscontro all'articolata trama sul tentativo di seduzione.

21. Questo racconto rientra in parte nella categoria dell'indegnità (cfr. TUBACH, *Index*, #2683; MACY, *Theology of the Eucharist*, pp. 391-6, con un cenno all'uso dell'ostia consacrata come «a form of trial by ordeal», p. 393). Negli *exempla* repertoriati in ThEMA (TE014607, TE015081, TE000928 – tutti del XIII secolo; e TE007029 e TE006969, anni 1165-81) l'impossibilità di deglutire l'ostia è data dalla condizione di peccato, che nel *miraculum* baconiano viene ipotizzata dal *frater sapiens*, ma non è la causa effettiva dell'impossibilità a comunicarsi. Il caso narrato da Bacone richiama indirettamente la discussione sul battesimo dei gemelli congiunti (G. ZUCCOLIN, *I gemelli nel Medioevo. Questioni filosofiche, mediche e teologiche*, IBIS, Como-Pavia 2019, p. 159).

22. *MPh*, pp. 226-227: «Ex quo patet quod veritas huius sacramenti per baptismum probata est et veritas baptismi per hoc sacramentum». Cfr. *STh* III 73.3.Det. e 73.5.4.

esplicitamente la concordanza di teologia e filosofia. Entrambi mirano a riconoscere la necessità della *presencia nobis*: presenza *ubique* del creatore, che trattiene la creatura nell'essere; presenza nel sacramento eucaristico del redentore, che trattiene il *recreatus* nello stato di grazia.

La *racio* sviluppata nel par. 17 a partire dall'infinità dinamica degli attributi divini di Cristo, potenza, sapienza e bontà, conclude che l'infinita bontà deve produrre il bene infinito che il *recreatus*, cioè l'essere umano in stato di grazia, può ricevere: e dunque *oportet quod fiat ei*. L'implicita concezione neoplatonica della diffusione del bene secondo la disposizione del ricevente viene assunta citando il *De natura deorum* di Cicerone come prima premessa nel par. 18, in cui il passo da Sap 16,20-21, già utilizzato nel discorso sulla manna, funge da seconda premessa; definendo *simile*, e non *racio*, l'argomento così articolato, l'autore mostra di muoversi con una finalità persuasiva più che dimostrativa, come negli ultimi due "sillogismi" imperniati sul rapporto fra peccato e redenzione e fra crocifissione ed eucaristia, introducendo al clima di esaltazione devota che dal secondo capitolo, cuore della trattazione, si mantiene fino al termine della *Quarta distinctio*.

È in un certo senso scontato – non essendo Bacone un teologo – che la discussione con argomenti di ragione non segua le linee sistematiche della teologia sacramentale²³. Si noti l'assenza in questo contesto di alcuni termini specifici: la parola *eucharistia* non compare mai, il termine utilizzato è *hoc (istud) sacramentum*, *sacramentum altaris*, *sacramentum amoris* e *mysterium sacramenti*; né compare il termine *transubstantiatio*, impiegato però, insieme a *transmutatio*, nel cap. XLI dell'*Opus tertium*²⁴, dove la «transmutatio panis in Corpus Domini [...] supra naturam plus quam aliae» viene discussa come l'esempio più difficile della determinazione temporale di ogni trasformazione²⁵. Infine, *conversio* viene impiegato da Bacone, diversamente dall'uso

23. Ciò si conferma sia nel confronto con *STh* III 73-83, sia in rapporto alle caratteristiche della discussione eucaristica scolastica nei secc. XIII e XIV delineate da MACY, *Theology of the Eucharist*, e da S. E. LAHEY, *Late medieval eucharistic theology*, in LEVY, MACY, VAN AUSDALL, *A Companion to the Eucharist*, pp. 499-539.

24. ROGERIUS BACON, *Opus Tertium*, in *Opera quaedam*, pp. 147-148.

25. *Ibidem*. Cfr. *STh* III 75.4, Resp.; 75.7, Sed contra, ad 1, ad 3.

scolastico (dov'è riferito alla trasformazione del pane e del vino), per indicare la trasformazione che l'eucaristia opera in chi la riceve.

Hanno poco spazio le discussioni filosofico-teologiche sulla localizzazione, la frammentazione, la *quantitas*, importanti nel discorso scolastico sulla presenza reale: Bacone le riconduce in blocco alla *potencia infinita*, che garantisce sotto tutti gli aspetti la *res* del sacramento, cioè la presenza reale del Dio incarnato, considerandole manifestazioni della *maiestas* divina cui si deve il superamento delle *leges creature* nell'umanità di Cristo, che è compresente nel sacramento con la sua divinità e come questa «non commetitur se dimensionibus nec loco corporali»²⁶. Nella discussione su *quantitas* esplicitamente rifiuta di vincolare il sacramento eucaristico alle leggi di natura («non alligans hoc sacramentum legibus nature»²⁷), per non ostacolare col *fimum* della percezione sensibile e dell'intelletto l'illuminazione interiore.

4. *Deificatio*

Il secondo capitolo, la sezione più ampia e significativa della trattazione baconiana, discute la *res* del sacramento, il suo *modus existendi* e la sua *practica*²⁸. Sono temi centrali della teologia sacramentale, qui esclusivamente finalizzati a dimostrare la necessità della devozione eucaristica orientata alla *deificatio* – tema proprio della teologia orientale, ma non del tutto privo di radici nel mondo latino, come Francesco Santi ha mostrato di recente, sostenendo che con l'affermazione della presenza reale di Cristo, Dio e uomo, nel sacramento eucaristico «l'orizzonte della deificazione riappare nella Chiesa latina, per una via diversa da quella orientale», ovvero nella promessa della trasformazione radicale dell'essere umano²⁹. Men-

26. *MPh*, p. 230. Cfr. *supra*, n. 25.

27. *MPh*, p. 241.

28. La diversa rilevanza dei primi due capitoli rispetto al terzo e al quarto si coglie anche nel sommario presente nell'*Opus Tertium*: P. DUHEM, *Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon*, Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1909, pp. 177-178. Cfr. *infra*, n. 50.

29. F. SANTI, *Eucaristia e divinizzazione nel Medioevo latino (sec. XI-XIII)* in ANDREANI, PARAVICINI BAGLIANI, *Il "Corpus Domini"*, pp. 37-48. In tutta la trattazione

tre infatti nella tradizione mistico-monastica la *deificatio* era contemplata come una possibilità conferita per grazia, ulteriore rispetto alla funzione mediatrice dei sacramenti, in alcune grandi figure dei secc. XII e XIII (Ildegarda di Bingen, Francesco d'Assisi, Angela da Foligno) si incontra l'idea che sia l'eucaristia stessa a *sanctificare* e *vivificare* chi l'assume. C'è dunque un contesto possibile, benché soltanto accennato, per l'emergere del tema della *deificatio* nel francescano Bacone, il quale auspica

che questo sacramento [...] venga accolto molto facilmente, e più facilmente, e più di buon grado, e con maggior devozione di qualsiasi altra verità che possa esserci dato conoscere in questa vita, anzi, affinché in questa vita troviamo pace come nella dolcezza della vita eterna, e non desideriamo nient'altro che questo. Se ne fossimo privi, penseremmo di non sapere niente, di non possedere niente a confronto con questa verità gloriosa, dalla quale siamo deificati (*deificamur*) e assorbiti nella vita eterna³⁰.

Questo è l'effetto della pratica (*usus*) del sacramento, cioè del fatto di nutrirsi del corpo e del sangue di Cristo, nell'interezza della sua divinità e umanità: «toto Christo, Deo et homine, reficimur»³¹. La dimostrazione della necessità della devozione eucaristica è dunque centrale e raggiunge il culmine nei paragrafi sulla deificazione, ove si legge per intero la domanda qui posta in apertura: «Et quid potest homo plus petere in hac vita, nisi quod fiat Deus et Christus?»³². In proposito Bacone richiama l'*auctoritas* filosofica di Boezio nel terzo libro della *Consolatio*, dove Filosofia afferma che, poiché gli umani diventano beati acquisendo la beatitudine, e la beatitudine è identica alla divinità, diventando beati acquisiscono la divinità e in tal modo diventano dèi *ex partecipazione*; e aggiunge che, se per natura Dio è uno solo, niente impedisce che per partecipazione vi

di *STh* III 73-83 il termine *deificatio* compare una sola volta, in una citazione di Giovanni Damasceno (79. 8.3). La grazia conferita dal sacramento fa sì, per Tommaso, che l'uomo si perfezioni mediante l'unione con Dio, ma non produce la deificazione (*STh* III 79. 1, ad 1).

30. *MPh*, pp. 228-229.

31. *Ibidem*, pp. 232-233. Cfr. *STh* III 76.1, Resp.

32. *MPh*, p. 233.

siano tanti dèi quanti sono possibili³³. Ma Ruggero va ben oltre, affermando che in chi riceve il sacramento la divinizzazione avviene «non solum participacione [...] set conversione», poiché l'assunzione del corpo e del sangue di Cristo nelle specie del pane e del vino produce la trasformazione reale di chi lo riceve in virtù di una sorta di inversione del metabolismo, «quia non convertitur panis hic celestis in nos, sicut in cibo sensibili [...] nos in eum vere convertimur et ideo vere deificamur et christificamur»³⁴. In questo modo si realizza l'unità invocata da Cristo al Padre, «ut unum cum Deo simus» (Gv 17,22), che nella discussione teologica è l'effetto del sacramento nel presente, ovvero l'unità ecclesiale, qui richiamata in termini non strettamente ecclesiologici, ma quasi mistici: «ut simus non solum christiani, set Christi, immo magis Christus unus, quia uno et eodem Christo omnes participamus et in eundem convertimur»³⁵.

5. Cinque parole

Su un altro punto essenziale Bacone si differenzia in maniera netta dalla discussione del suo tempo, senza giustificare in alcun modo la propria posizione. La presenza reale, miracolosamente (*mirabiliter*) concessa per la salvezza umana dall'infinita bontà divina, è alla portata di tutti in ogni momento, rileva, presentando il *modus existendi* del sacramento eucaristico come caratterizzato dall'estrema facilità di realizzarlo *solo verbo*:

33. *Cons. Phil.* III 10, 23-5.

34. *MPh*, p. 233. Bacone riprende questo tema nel *Compendium Studii Philosophiae* (R. BACON, *Compendium of the Study of Philosophy*, T.S. MALONEY (ed. tr.), Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 17-18): «Et comedimus Ipsum et bibimus et convertimur in Ipsum, ut fiamus Dei et Christi, quia non convertitur in nos hic panis caeli, sed nos in ipsum, ut simus quod non fuimus, sed magis deificemur et christificemur». Cfr. *STh* III 73.3, ad 2, citando Agostino «nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me» (*Conf.* 7, 10). Questa citazione, che Bacone non poteva non conoscere, ritorna in Eckhart, in un contesto in cui l'unione fra uomo e Dio presenta alcune affinità con la posizione baconiana. Cfr. A. BECCARISI, *La metafora del cibo in Meister Eckhart*, in C. CRISCIANI, O. GRASSI (a cura di), *Nutrire il corpo, nutrire l'anima nel Medioevo*, ETS, Pisa 2017, pp. 215-226: 220.

35. *MPh*, p. 233.

Meravigliosa bontà di Dio poiché, dal momento che niente è più facile per noi che articolare il linguaggio, ci ha dato il potere di far essere presente fra noi il Signore usando soltanto il linguaggio, quando lo vogliamo! Non dobbiamo salire al cielo né solcare i mari, non arare né mietere per questo pane, non coltivare né pigiare l'uva per questa bevanda, ma in tutta facilità dire cinque parole³⁶.

In effetti, dato che la *forma* dell'eucaristia sono le parole pronunciate dal celebrante durante la Messa secondo l'insegnamento dato da Cristo stesso nell'ultima cena, non ci sono regole che ne limitino la pratica, tranne il fatto che la consacrazione è prerogativa dell'ordine sacerdotale. Dunque il rinnovarsi rituale della presenza del Dio incarnato è davvero "facile" e alla portata di tutti; e si può invero affermare che «cum volumus, per nostrum ministerium sic mirabiliter existat in hoc sacramento Salvator»³⁷ in attesa della seconda venuta alla fine dei tempi,

perché ci è stato dato il potere di farlo essere presente fra noi quando vogliamo, secondo la disposizione della bontà divina, per la quale si dice: «Fate questo in mia memoria». Infatti «mandò le nubi e aprì le porte del cielo, e piovve per noi la manna della vita eterna (Sal 77, 23-24)», quando diciamo con intenzione queste cinque parole.

Per tutti i teologi scolastici la formula della consacrazione è la ripetizione delle parole dell'istituzione pronunciate da Gesù durante l'ultima cena, «Questo è il mio corpo [...] Questo è il calice del mio sangue», a cui seguono – dopo che in virtù di esse è avvenuta la mira-

36. *Ibidem*, p. 230. Cfr. quanto rileva I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Seuil, Paris 2004, a proposito della singolarità di questo sacramento, la cui formula è «la seule, à la différence des autres formules, à avoir le pouvoir exclusif de causer l'effet du sacrement, l'effet dépendant seulement de la *prolatio verborum*» (p. 353). Il potere della parola sacramentale, *signum efficace*, viene analizzato richiamando anche la posizione di Bacone sul *signum* (in particolare p. 65, con riferimento al *Compendium Studii Theologiae*), ma senza discutere queste pagine della *MPh*, dove in realtà la parola *signum* è utilizzata in un contesto dichiaratamente polemico: cfr. *infra* n. 51.

37. *MPh*, p. 230.

colosa trasformazione sostanziale – le parole dell'anamnesi citate dal vangelo di Luca: «Fate questo in mia memoria (LC 22,19)». Bacone invece attribuisce proprio a queste ultime l'efficacia sacramentale³⁸. Come per le altre differenze già rilevate, egli non ignora la centralità della formula pronunciata sul pane e sul vino, ma in questo contesto di *teologia pratica* l'idea che la trasformazione delle specie avvenga in corrispondenza delle cinque parole dell'anamnesi azzera di fatto la discussione sul momento preciso della transustanziazione (separatamente per la carne, dopo la consacrazione del pane, e per il sangue, dopo quella del vino? o dopo la seconda per entrambe le specie?), eliminando una delle più intricate e insidiose (perché interna all'élite intellettuale cristiana) difficoltà legate al sacramento eucaristico³⁹.

Se nella pagina baconiana può essere rilevata questa intenzione semplificatrice, che non si discosta dal racconto evangelico ma ne sposta l'accento sottolineando il carattere memoriale della liturgia, è anche vero che così facendo egli anticipa di fatto quella che per alcuni teologi contemporanei sembra essere la chiave di importanti questioni teologiche⁴⁰. Per di più la sfumatura apocalittica che si coglie nella contrapposizione fra il rilievo dato alle parole di anamnesi e le due citazioni dai profeti Abacuc e Isaia, nonché la ribadita vicinanza del sacramento nella storia umana («iuxta te est valde sermo, in ore tuo et in corde tuo»), permettono di accostare ulteriormente Bacone all'ispirazione eucaristica

38. Si veda in proposito, oltre a *STh* III 78, l'ampia discussione sulla formula di consacrazione in ROSIER-CATACH, *La parole efficace*, pp. 353-469.

39. Cfr. *supra* n. 23.

40. B. DE MARGERIE, *Vous ferez ceci en mémorial de moi. Annonce et souvenir de la mort du Ressuscité*, Bellarmin-Beauchesne, Montréal-Paris 1989, p. 136: «Cet ordre, par sa référence explicite (*ceci, touto*) à l'agir du Christ à la Cène, rend donc la consécration qu'il y opérât cause, non seulement exemplaire, mais encore, en quelque manière, efficiente, par rapport à toutes les consécérations eucharistiques qu'il opérerait à l'avenir, par des instruments humains [...] jusqu'à la fin de l'histoire». E. MAZZA, *La liturgia come anàmnèsis: una nozione da riesaminare?*, «Didaskalia» 37 (2007), pp. 13-26: «La fortuna della concezione anamnèstica dell'eucaristia è ben meritata a causa dei problemi che aiuta a evitare, se non proprio a risolvere, soprattutto in sede ecumenica». In Tommaso l'anamnesi viene richiamata in relazione al rapporto fra eucaristia e ordinazione sacerdotale: *STh* III 73. 5.3; 80.11, Det.; 82.1, Det.; III Suppl., 37.5 ad 2.

di Francesco d'Assisi per il quale «l'Eucaristia era l'incarnazione coinvolta nella storia»⁴¹.

Ma perché sottolineare che le parole di anamnesi sono cinque? «Hoc facite in mei memoriam», dice Bacone, è una formula perfetta proprio perché contenuta in tale numero (*numero quinario vocabulorum coartatum*); a sostegno della sua perfezione rinvia al *Secretum secretorum*, dove aveva scritto «Perfeccio ergo cuiuslibet rei est in quinque rebus»⁴², mostrando che le linee direttrici del suo pensiero sono sempre legate al nucleo “sperimentale” della sua filosofia: quel capitolo del *Secretum* tratta infatti dei cinque sensi, e la “perfezione” del cinque riguarda entità naturali (pianeti, animali, parti delle piante, toni musicali, i «dies nobiles de universis diebus anni» e le *porte maris*). Niente a che vedere con l'eucaristia; ma nella strategia retorica di Bacone non pare casuale che la perfezione del cinque suggelli il suo audace discostarsi dall'intera tradizione teologica coeva.

6. Retorica eucaristica

Quale che sia la formula che produce la *conversio* di pane e vino in carne e sangue, la permanenza delle specie dopo la consacrazione era stata il cardine delle dispute alto-medievali sulla presenza reale o simbolica di Cristo nell'eucaristia, rimanendo centrale anche nelle trattazioni teologiche della Scolastica⁴³. Bacone non si sofferma su questo dibattito ma tratta il tema della permanenza delle specie dal punto di vista retorico-devozionale, richiamandone l'utilità per noi, che non potremmo sopportare la presenza vera e propria di Cristo: la visione della maestà divina sarebbe troppo per noi, né potremmo sostenere l'orrore di mangiare carne e sangue, e infine tutti i beni maggiori sono impercettibili ai sensi. Uno degli argomenti spicca fra gli altri per il fatto che viene introdotto dalla frase tipicamente

41. SANTI, *Eucaristia*, p. 44, n. 20.

42. *MPh*, p. 231; cfr. ROGERIUS BACON, *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, R. Steele (ed.), Clarendon Press, Oxford 1920, p. 134.

43. Tommaso dedica alla *materia* dell'eucaristia l'intera q. 74 di *STh* III.

baconiana «Et hoc probamus per experienciam»: osservando la devozione di quanti, al ricevere l'eucaristia, non riescono a resistere dallo scoppiare in lacrime e dall'andare in estasi («quin defluent in lacrimas et dulcedine devocionis totaliter liquescat animus super se elevatus, nesciens ubi sit nec de quibus»⁴⁴), Bacone conclude che non ce la faremmo assolutamente a sostenere la *presenciam sensibilem*, e dunque è bene che essa resti in qualche modo nascosta e la visione diretta ce ne sia risparmiata dall'infinita bontà divina.

Le motivazioni alla pratica del *sacramentum altaris* si moltiplicano, introdotte da questo passo entusiasta:

Dunque, essendo così grande l'infinita maestà, la pienezza salvifica e l'immensa bellezza ineffabile in questo sacramento, ognuno dovrebbe desiderarlo profondissimamente e cercarlo con la massima urgenza, acquistarlo non solo con la vita ma con la morte, e perciò riceverlo volentieri con gran gioia e devozione, dopo averne avuto dimostrazione con le modalità enunciate sopra e simili. Addirittura dovrebbe prevenire chi lo sta dimostrando e rubargli le parole di bocca, venerare questo sacramento in ogni modo, trattarlo con totale devozione, contemplarlo con fede purissima e dolersi assai di non averlo conosciuto prima, soprattutto godere per il fatto di poterlo conoscere e trovar pace in esso, come nei pascoli della vita eterna⁴⁵.

Dobbiamo accogliere il sacramento eucaristico perché con la sua infinita bellezza e gloria supera tutto ciò che ci piace ascoltare e accogliere, con la sua potenza infinita sovviene a ogni bisogno umano ed è specialmente vicino alla nostra umanità⁴⁶, con la sua presenza conferisce senso al definirsi cristiani, essendo *ubique in Ecclesia Dei* e sempre a noi disponibile⁴⁷. L'andamento di questi paragrafi è quello di un sermone, che mira alla comprensione emotiva piuttosto che

44. *MPh*, p. 232.

45. *Ibidem*, pp. 233-234.

46. *Ibidem*, p. 234.

47. *Ibidem*, p. 235: «et quilibet potest recipere quando vult». All'epoca la comunione sacramentale era infrequente (MACY, *Theology of the Eucharist*, p. 391) e la devozione popolare si centrava piuttosto sulla pratica della comunione spirituale: Bacone sarebbe dunque controcorrente anche in questo. Tommaso invita ad accostarsi al sacramento ogni volta che il fedele si sente preparato a riceverlo: *STh* III.80.10, Resp.

intellettuale, e si chiude col richiamo al fatto che ognuno ha sentito da sempre il nome di Cristo *in sua lingua materna*.

Con tono simile si sviluppano gli altri due capitoli di questa *distinctio*, che si concentrano sulla *insania* di chi rifiuta il sacramento eucaristico e i *remedia* a tale follia, ritornando sulle difficoltà che Bacone aveva segnalato nel proemio. Sulle conseguenze di questa *insania* torna anche in uno scritto di pochi anni successivo al 1267, il *Compendium studii philosophie*, in cui si legge una sintesi dell'ampia esposizione nella *MPh*⁴⁸. Dopo aver ricordato che nel *sacramentum altaris* abbiamo il nostro signore Gesù Cristo *ubique et continue*, afferma infatti che lo rendiamo presente mediante l'anamnesi, e lo assumiamo in noi trasformandoci in esso «ut simus quod non fuimus, sed magis deificemur atque christificemur».

Nel *Compendium* viene messo ancor più in evidenza che gli errori, i dubbi e le incertezze nei confronti del sacramento eucaristico sono per il filosofo una componente rilevante della corruzione del suo tempo. «Est alius modus in effecto huius corruptionis», inizia il passo, e continua:

Certamente, se gli uomini avessero fede, reverenza e devozione in questo sacramento come dovrebbero e come sono tenuti ad avere, non si lascerebbero corrompere da tanti errori, vizi e malvagità, ma conoscerebbero tutta la sapienza e tutta la verità salutare in questa vita. E dunque, poiché in questo si comportano come asini, «e molti sono malati, deboli, addormentati», per dirlo con le parole dell'Apostolo (1 Cor 11,30), è necessario che rispetto alla totalità di quella sapienza divengano deboli, malati e dormano il sonno della morte, e si comportino come asini al di là di quanto si possa immaginare [...] E poiché qui sappiamo poche cose a proposito di questa realtà così grande e così evidente, di necessità ogni altra sapienza utile si allontana da noi più di quanto si possa spiegare⁴⁹.

Anche qui appare evidente che l'interesse di Bacone si concentra sulla prima metà della *Tertia distinctio*, mentre la lunga esemplifi-

48. BACON, *Compendium*, pp. 16-18.

49. *Ibidem*. Cfr. *MPh*, p. 236, dove la citazione paolina è seguita dalla constatazione che pagani, idolatri, tartari e saraceni sono esempio di tale ignoranza.

cazione degli errori e dei rispettivi rimedi che ne occupa il terzo e il quarto capitolo viene compendiata nel termine *asininant* e nella citazione paolina; del resto anche nell'*Opus Tertium* questa parte era stata riassunta in pochissime righe: «Et exprobavi infamiam mentis humane, que negligit hanc sacratissimam veritatem que est decus universi, salus mundi et pulchritudo creature totius. Et explicavi causas quare homines magis vacillant hic quam alibi, et que sint remedia in hac parte»⁵⁰.

In *MPh* invece l'elenco degli errori è lungo e dettagliato, e riguarda sia il contenuto dell'articolo di fede che la modalità della sua comprensione, mostrando il netto rifiuto dell'approccio intellettualistico a favore di una postura devozionale e tendenzialmente mistica. Il primo errore dei cristiani sta nel considerare l'eucaristia «fantasma et solum signum corporis Domini»⁵¹; segue la tiepidezza causata dall'accidia che, per quanto ciascuno dei sette peccati capitali sia in contrasto con la verità del sacramento, è considerata il più incompatibile (*accidia vero maxime repungnat*⁵²). Altri errori conseguono dall'affidarsi all'immaginazione, ai sensi e all'intelletto, e dal non considerare *gradus contemplacionis* e *gradus cognoscendi veritates divinas*: virtù, dono, beatitudine, sensi spirituali, fruizione, estasi⁵³. Sono gli stessi gradi dell'illuminazione interiore, che getta luce sulla valorizzazione quasi mistica dell'eucaristia in *MPh*, ma che Bacone aveva segnalato già nella quinta parte dell'*Opus Maius*, *Perspectiva*⁵⁴. La conoscenza interiore, non ottenuta con le sole risorse intellettuali individuali ma derivante dall'insegnamento di un maestro o dall'illuminazione divina, certifica del resto per Bacone anche l'esperienza sensoriale⁵⁵: lo conferma la ricomparsa dei gradi dell'illuminazione interiore nel capitolo d'apertura della sesta parte, *Scientia experimentalis*, dove però i gradi sono sette: il primo,

50. DUHEM, *Un fragment*, p. 178.

51. *MPh*, p. 236, cfr. *supra* n. 36.

52. *Ibidem*, p. 238.

53. *Ibidem*, p. 239.

54. ROGERIUS BACON, *The Opus Maius*, p. 160; cfr. D.C. LINDBERG (ed.), *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 322.

55. R. CARTON, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Vrin, Paris 1924, pp. 26-27, 297-299.

derivante dalle *illuminationes pure scientiales*, è seguito dalla pratica delle virtù che «clarificat mentem ut non solum moralia sed etiam scientialia homo facilius comprehendat», e poi dagli altri cinque: doni, beatitudini, sensi spirituali, frutti e estasi, come in *MPh*. «Et qui in his experiētiis vel in pluribus eorum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus, sed omnibus scientiis humanis»⁵⁶.

Tanto l'affidarsi alle facoltà sensoriali-intellettive quanto la *negligentia* nei confronti dei gradi della contemplazione sono considerati conseguenze dell'accidia, che si accompagna all'ingratitude verso Dio e alla presunzione, e viene incolpata anche degli ultimi ostacoli che Bacone individua: «corruptio humane fragilitatis [...] temptatio diaboli violenta [...] subtrahio divine familiaritatis»⁵⁷. Se i primi due sono caratterizzati in termini abbastanza ovvi, il terzo dà luogo a uno dei momenti più singolari di queste pagine, in quanto richiama al negativo il miracolo più frequente del tempo, la visione della sostanza reale: l'esempio che ne viene dato è infatti quello di una donna che, abituata a veder apparire *puer integer et manifeste* durante l'elevazione, quando questa visione scomparve cessò di credere nell'eucaristia «et sic facta est heretica»⁵⁸.

Il modo per correggere tutti questi errori, curando *contraria contrariis*, viene enunciato nell'ultimo capitolo e consiste, in sintesi, nell'accogliere tutto quel che è stato affermato nella *pars construens* del discorso sull'eucaristia, in particolare nel secondo capitolo. Il richiamo più forte rimane quello alla necessità di non vincolare questo sacramento alle leggi di natura, applicandogli modi di argomentazione e di dimostrazione che implicitamente neghino il suo carattere soprannaturale. Criticando apertamente l'uso della strumentazione filosofica (*fumus* dei sensi e dell'intelletto da questi informato) per affrontare l'eucaristia, Bacone rafforza il tono parenetico che ha tenuto per tutta l'esposizione, e coerentemente

56. ROGERIUS BACON, *The Opus Maius*, pp. 170-171.

57. *MPh*, p. 239.

58. *Ibidem*, p. 240. L'apparizione della sostanza reale durante l'elevazione dell'ostia è la tipologia più comune di miracolo eucaristico: cfr. RUBIN, *Corpus Christi*, pp. 118-122.

conclude con un ultimo richiamo alla deificazione in cui, richiamando il parallelo iniziale fra creatore e redentore, mette l'accento sull'umanità di Cristo: «Deus est ubique, sic humanitas Christi est in omni ecclesia in hoc sacramento et in omni fideli et bono christiano, deificans ipsum et vivificans in vitam eternam»⁵⁹.

Così si chiudono queste pagine, settore molto particolare di una "teologia pratica" finalizzata al programma riformatore complessivo che anima tutta l'opera di Bacone e in particolare gli scritti del 1267. Sono pagine inaspettate e interessanti, che sembrano suggerire una base teologica possibile – la consapevolezza della continuità memoriale dell'incarnazione nella storia e il suo effetto trasformativo sulla natura umana – alla prospettiva di una valorizzazione "politica" in senso lato di questo sacramento nei secc. XI-XIII⁶⁰.

59. *MPh*, p. 243.

60. RUBIN, *Corpus Christi*, delinea gli sviluppi storico-sociali e antropologici del fenomeno attribuendo all'eucaristia il significato di «unifying symbol for a complex world» (p. 348) prima della frammentazione dell'età moderna.

I discorsi pronunciati in occasione di atti scolastici del ms. Riccardiano 784: dal *sermo* alla *oratio*

GIANFRANCO FIORAVANTI*

Il ms. Riccardiano 784, miscellaneo, contiene per la maggior parte una lunga serie di *sermones*¹. Solo in minima parte sono presenti composizioni in versi, lettere e trattati: versi di Angela Nogarola a Pandolfo Malatesta con risposta di Pandolfo; versi sempre di Angela a Giacomo da Carrara, al duca di Milano, e a Niccolò da Facino con risposta di Niccolò. Una lettera di Angela ha come destinataria Maddalena degli Scrovegni². Due suppliche anch'esse in versi sono rivolte da Matteo vicentino, confinato perché ex cancelliere degli ultimi Della Scala, a due cancellieri di Giangaleazzo Visconti, Antoniolus de Arisiis e Pasquino Cappelli. Le lettere sono quelle del Comune di Firenze al Comune di Perugia per la morte di Biorso Vitelli, di un anonimo ad un anonimo *Romanus pontifex*, del giurista Signorolo degli Omodei junior al Duca di Milano, di un *Abbas monasterii Monteoliveti* al cardinale di Ravenna (cioè al cardinale Migliorati, nipote di Innocenzo VII). A quest'ultimo sono da ascrivere anche le copie di una epistola di Innocenzo VII all'arcivescovo di Milano, Pietro da Candia, della *epistula responsiva* e di un trattato dedicato

* Università degli Studi di Pisa.

1. Il manoscritto è accuratamente descritto nel vol. I dell'*Iter Italicum*. La mia utilizzazione del testo non ha aggiunto nulla di nuovo e si è limitata alla specificazione del contenuto di alcuni testi, alla identificazione della paternità di alcuni altri conservati anonimi e, quando possibile, alla loro datazione.

2. Le poesie e la lettera di Angela, contenute in questo unico manoscritto, sono state edite nel vol. II degli *Opera Omnia* di Isotta Nogarola. Cfr. *Isotae Nogarolae veronensis opera quae supersunt omnia, accedunt Angelae et Zenevrae Nogarolae epistolae et carmina*, E. Abel (ed.), apud Gerold et socios - apud Fridericum Kilian, Vienna-Budapest 1886, pp. 293-311.

sempre ad Innocenzo VII che tesse l'elogio di entrambi. Sono presenti anche un anonimo *Tractatus de modo punctandi* e lo pseudo-aristotelico *De regimine sanitatis ad Alexandrum*. *Extravagantes* sono uno scritto anonimo che, dopo un prologo che lo presenta come *coronula perusina*, apre una lunghissima raccolta di "detti" tratti dalla Scrittura organizzati secondo l'autore di appartenenza (ff. 1v- 60v); un componimento giocoso – *Epistula ad vulpem per collegium caponum et gallinarum pro auxilio et consilio impetrando* – con la risposta della volpe (f. 141rv); alcuni aforismi sull'amicizia – *De amicitia et amico vero et de morte amicorum* – a volte attribuiti esplicitamente a Cicerone e a Seneca (f. 72r); un'altra e più breve serie di detti (f. 118r) e l'elenco di tutti gli arcivescovati e vescovati dipendenti dalla Sede Apostolica (ff. 227r-232r). La maggior parte del manoscritto contiene però, come abbiamo detto, una serie incredibilmente ampia di sermoni, pronunciati o da pronunciare nelle più diverse occasioni, pochi legati a situazioni per dir così private: funerali, matrimoni, monacazioni; molti invece di carattere pubblico e politico, siano essi rivolti direttamente e in generale ai governanti (*ad rectores populi*), oppure pronunciati in occasione di eventi particolari di cui i governanti stessi sono insieme protagonisti e destinatari (*Arenga in introitu rectoris sive officialis*; *In fine officii alicuius rectoris*; *In introitu dominorum Priorum*; *Ad laudandum dominum sive rectorem*). In pochi casi essi hanno come destinatario il "popolo" (ovviamente nel senso politico della parola): ne sono esempi i sermoni collegati alla ribellione antipapale di Bologna (*Excusatio facta per communem Bononie romano pontifici quando expulerunt eius legatum*, ff. 132r-133r) insieme al *Sermo ad populum delapsus*, e il *Sermo pro rectore qui de novo vadit ad regimen alicuius provincie*, che si specifica come *Sermo factus et recitatus in parlamento generali Marchie Anconitane [...] per quemdam dominum Francischum de Aristotile de Sulmona doctorem decretorum* (ff. 185r-188r).

Quasi nella loro totalità i *sermones* seguono lo schema del *sermo modernus*. In alcuni casi il tema, quasi sempre un versetto tratto dalla Scrittura, viene svolto in maniera, per dir così, classica, attraverso una serie articolata di partizioni e sottopartizioni, rese possibili dal richiamo ad altri versetti; in altri *sermones* i vari significati attribuibili, usando passi paralleli della Scrittura, ad un termine presente nel

brano tematico (*rosa, flores, tuba*), vengono messi in corrispondenza con le caratteristiche che l'avvenimento o la persona di cui si parla hanno o dovrebbero avere. Un caso limite in cui l'oratore ha potuto dimostrare tutte le sue capacità è il *Sermo in introitu dominorum priorum Florentie*. L'autore ha scelto appositamente il suo tema dal cap. 39 dell'*Ecclesiastico*: «Florete flores, quasi lilium date odorem», che gli dà la possibilità di variare abbondantemente il rapporto *Flores-Florentia* per concludere che Firenze è come una «vinea pullulans que palmites suos, scilicet florentinos, per orbem extendit» (f. 137rv)³. Molto spesso il *sermo* è invece solo una continua catena di citazioni dalla Bibbia su cui si devono fondare le lodi, le esortazioni, le richieste e anche le riprovazioni che l'oratore esprime relativamente ad un evento oppure ad una persona. È dubbio che essi siano stati in senso stretto modelli sulla cui falsariga comporre i *sermones* da pronunciare in occasioni analoghe; i più vicini a questo "servizio" sono quelli *De matrimonio contrahendo*; molti altri però si riferiscono ad eventi collocabili nel tempo e nello spazio e a volte contengono i nomi degli autori o dei destinatari. Cronologicamente essi si estendono dall'anno della morte del giurista Raineri Arsendi (anonimo *Sermo in morte domini Raynerii de Forlivio*, ff. 154v-155r) cioè dal 1358⁴, fino al 1433. In questo anno infatti, anno della incoronazione romana, e non nel 1411, data della scelta da parte dei principi elettori, è stato con tutta probabilità declamato, presente lo stesso Sigismondo, il *Sermo ad dominum Gismundum Romanorum imperatorem per oratorem civitatis Bononie congratulando de eius assumptione ad imperialem celsitudinem* (ff. 236r-237r). La maggior parte dei *sermones* datati o databili si concentra però nell'ultimo decennio del XIV secolo e nelle prime due decadi del XV, tra il 1402 e il 1418. Poiché uno degli anonimi *sermones pro doctorando* (ff. 101v-103r) parla di Giovanni da Canneto come di «vicem gerens

3. Si tratta dell'unico caso in cui un *sermo* viene costruito partendo dal nome del destinatario, una pratica seguita regolarmente negli stessi anni a Pisa dal domenicano Simone da Cascina. Cfr. SIMONE DA CASCINA, *Actus scolastici*, M. Soriani Innocenti (ed.), Nerbini, Firenze 2020.

4. Il *sermo* di Baldo degli Ubaldi *factus imperatori Karoli quando venit in Italiam* con tutta probabilità si riferisce non alla prima (1355) ma alla seconda discesa (1368-69).

Baldasar Cose de Neapoli dignissimi archidiaconi bononensis», esso è databile tra il 1402, anno in cui il Cossa, nominato cardinale, continuando a ricoprire la carica di *Arcidiaconus bononiensis*, nominò un suo vicario, e prima del 1406, anno della sua definitiva rinuncia all'ufficio. La *Collatio ad imperatorem constantinopolitanum pro Universitate Studii paduani* (sic!) (ff. 241r-242r) è di poco posteriore al 1400, anno in cui Manuele II Paleologo cominciò il suo viaggio in Occidente partendo da Venezia. Di poco posteriore al 1406, data dalla morte di Innocenzo VII, dobbiamo infine ritenere il *Sermo factus et recitatus in parlamento generali Marchie Anconitane* in cui Ludovico Migliorati, nipote di Innocenzo VII ormai deceduto, impone a tutta la Marca un «karitativum subsidium» (ff. 185r-188r). Sono datati esplicitamente al 1405 e al 1416 i *Sermones ad Rectores coram regimen civitatis Bononie die Pasce* del maestro in teologia Giovanni de Cultellinis de Bononia (ff. 159r-160r; 157r-158v). Tre *sermones* per la morte di Giangaleazzo Visconti – quello dell'agostiniano Pietro da Castelletto (ff. 80r-85r), del vescovo di Novara Giovanni Cantagallo (ff. 85v-89v) e di Giovanni da Lampugnano «decretorum doctor et abbas Sancti Ambrosii Mediolanensis» (ff. 161r-165v) – sono ovviamente databili al 1402. Cronologicamente non molto posteriore è una iscrizione funebre per il sepolcro di Giangaleazzo composta da Antonio Loschi (f. 253rv), e un'altra per un cenotafio da porre nella chiesa di Sant' Ambrogio attribuita nel manoscritto ad un arcivescovo di Milano, con tutta probabilità Pietro da Candia, il futuro papa "pisano" Alessandro V (f. 253v)⁵. Questi limiti di tempo valgono anche per molti dei *sermones* collegati a Bologna: sicuramente per le due già citate prediche pasquali del teologo Giovanni dei Coltellini, probabilmente per il *Sermo ad Cardinalem Album a parte Communis Bononie* e per la *Collatio ex parte alicuius civitatis ad legatum pape*, da collegare alla stessa occasione in cui è stata pronunciata la *Comendatio Legati a latere* (ff. 92v-93v), in cui vien chiesto al legato di

5. Il codice contiene anche una serie di *sermones* collegati agli ultimi anni del Grande Scisma (le orazioni di Zaccaria Trevisan a Gregorio XII e all'antipapa Pietro da Luna), al Concilio di Costanza e all'elezione di Martino V. Particolare attenzione viene riservata ai discorsi del domenicano Giovanni Arrigoni vescovo di Lodi e maestro del Sacro Palazzo, tutti pronunciati davanti ai padri conciliari.

«suscipere benigne» il popolo «correctum et redeuntem» (f. 104v). La *Oratio domini Marci de Canetulo de Bononia legum doctoris facta ad dominum Johannem papam XXIII cum Bononiam recuperavit et illuc venit* (ff. 123r-124r) è stata pronunciata probabilmente nel 1413.

Nel codice una serie di *sermones*, chiamati in questo caso *collationes*, si presenta come una vera e propria raccolta di atti scolastici universitari: ben nove sono *pro doctorando*, cioè, come viene specificato, *collatio ad concedendum licentiam examinato et approbato*; altri due si riferiscono agli atti che concludono la cerimonia della licenza ottenuta: *Ad tradendum insignia doctoratus* e *Ad petendum insignia doctoratus*, senza contare le tre *collationes* che si riferiscono al Rettore eletto e al Rettore che ha accettato la carica, un *Sermo pro principio Studii compositus et recitatus per me Paulum de Camptagallis de Sulmona Bononie cum ibidem habui lecturam decretorum ordinariam* (ff. 191rv-196r, 192 bianca), e una anonima *Lectio in principio alicuius libri* (f. 93v). Che l'Università a cui sono collegati sia quella di Bologna è chiaramente detto, oltre che dal già citato *sermo* introduttivo alle lezioni di *Paulus de Camptagallis*, da altri tre *sermones* i quali specificano l'autorità che conferisce il titolo dottorale, cioè l'Arcidiacono bolognese: in due dei *sermones* la formula *per Archidiaconum bononiensem* è presente nel titolo iniziale (ff. 109v-111r; 111r-112v), nel terzo invece nella formula finale dove il futuro dottore è presentato appunto a chi fa le veci (*locum tenens*) dell'Arcidiacono di Bologna (ff. 101v-102v). I primi due *sermones* registrano, sia pure abbreviati, i nomi di alcuni dei professori che presentano il candidato (*dominus Sy de Sancto Georgio et dominus B. de Saliceto*); il secondo contiene anche le lodi di Bologna e del suo *Studium generale*⁶. È sicuramente bolognese anche il *Sermo pro doctorando* che ha come

6. *Sermo pro doctorando per Archidiaconum bononiensem*: «Flores apparuerunt in terra nostra, id est in civitate hac alma bononiensi, sic dicta quasi omnium bonorum habeat [...] in hac civitate floruerunt legum et canonum commentatores eximii primevi, medii et novissimi, viri [...] studii jugibus inhiantes, quibus ab ortu diei usque ad vesperum omne spatium studiorum fuit ut dicatur quod hec civitas non est illa Jerico, urbs omnium se extollentium contra scientiam Dei, videlicet ydolorum cultus, iudeorum perfidia, hereticorum errores, divinationis fallacie [...] acumis sophistarum, nugacia et figmenta poetarum [...] sed est civitas sancta sacerdotalis et regia» (f. 112r).

tema il versetto di Osea «In gutture tuo sit quasi tuba», in cui le parole «Aquila venit ad Libanum» (Ez 17.3) vengono “tradotte” «id est ad Studium Bononie» (f. 101rv). Questo fa pensare che gli altri *sermones pro doctorando* si collochino anch’essi a Bologna. Dai pochi databili con sufficiente approssimazione, oltre che dai termini cronologici degli altri scritti contenuti nel codice, è probabile che tutti si riferiscano ad anni compresi tra la fine del XIV e la prima decade del XV secolo. In tutti i casi si tratta di candidati che si laureano in giurisprudenza, quasi sempre *in utroque iure*.

Cosa pensare di questa raccolta? Certamente quasi tutti i *sermones* nell’*explicit* fanno uso di formule standard relative all’esito dell’esame e delle stesse sequenze per quanto riguarda il conferimento dei simboli relativi al dottorato acquisito («Sic se laudabiliter habuit quod omnes doctores cum unanimi voce publice approbaverunt»; «Johanni de Cannetulo [...] humiliter se fecit presentari [...] et talem se habuit in quo ab omnibus meruit laudabiliter approbari»; «Accipe librum clausum et apertum, anulum, birretum, osculum pacis»). Tranne le poche eccezioni cui abbiamo già fatto riferimento, i nomi dei professori che presentano il candidato all’esame vengono taciuti e sostituiti con un anonimo *talis* e soprattutto rimane sempre ignota la persona del dottorando e del dottorato. Questa generale assenza di specificazioni può significare che essi, anche al di là delle occasioni reali in cui erano stati effettivamente pronunciati, venivano visti come esempi di un virtuosismo oratorio che, partendo da temi scritturistici diversi, trattava in maniera diversa occasioni identiche. Certo può colpirci un uso piuttosto disinvolto della Sacra Scrittura, quando nel *sermo* che ha come tema «admirabantur in doctrina eius dicentes ubi habuit hec omnia?» la sapienza del candidato viene assimilata a quella di Cristo bambino tra i dottori del Tempio (ff. 109v-111r); o quando per celebrare il successo del candidato si usa come tema il versetto di Giovanni in cui il Padre rende testimonianza al Figlio: «clarificavi et iterum clarificabo» (*Ad concedendum licentiam examinato et approbato*, ff. 95v-96r). In genere però i versetti della Scrittura presi come tema sono meno impegnativi; il *sermo* consiste, come abbiamo già detto, nel far corrispondere alle proprietà dei termini presenti nel tema stesso, una rosa (*Sermo pro doctorando* “*Sicut rosa plantata secus fluvios aquarum*

fructificat”, ff. 97v-98r) oppure un fiore (*Sermo pro doctorando per Archidiaconum bononiensem “Flores apparuerunt in terra nostra”*, ff. 109r-111r), le diverse doti necessarie ad un *doctor* e che il candidato possiede.

Ad un certo punto del manoscritto, però, ai ff. 166v-171r, appare un gruppo di sette sermoni piuttosto particolari. Oltre ad una *oratio* rivolta al Rettore di una Università ed un *Principium alicuius lecture*, gli altri hanno per oggetto lauree in arti e medicina e non in giurisprudenza. A differenza di quasi tutti gli altri *sermones* scolastici contenuti nel manoscritto, qui una nota finale ci dà il nome dell’autore dicendo che tutti furono composti e pronunciati per «famosum artium et medicine doctorem Bartholomeum de Gozzadoriis de Mantua» (f. 171)⁷. Chi li ha trascritti ha aggiunto una nota interessante: «ut michi videtur habent potius formam orationum quam aliorum sermonum»⁸; infatti essi si presentano come un ritorno al genere dell’oratoria classica. Le differenze con il *sermo modernus* sono evidenti: viene abbandonato totalmente il tema scritturistico iniziale con le sue complesse divisioni ed articolazioni; le doti del candidato non vengono più identificate in maniera impersonale e atemporale, attraverso interpretazioni allegoriche *ad hoc* di versi della Scrittura, con una panoplia di virtù necessarie alla sua nuova identità di *doctor*. Bartolomeo invece, con un discorso continuo fa l’elogio della Sapienza, mette in risalto l’amore dei candidati non

7. Fuori della serie, ma sempre attribuito esplicitamente a Bartolomeo, è presente nel codice, ai ff. 142r-143r, un altro *Sermo pro examinando in medicina*. Anche al f. 183, la anonima *Invocatio in principio alicuius libri* per ragioni di stile è con buona probabilità da ascrivere allo stesso Bartolomeo.

8. L’anonimo trascrittore sembra esprimere un giudizio positivo su questi componimenti, mentre nei confronti del *sermo* tradizionale non mancano stroncature. A proposito infatti di due sermoni per la morte di Giangaleazzo Visconti tenuti dal *reverendus pater Johannes de Lampugnano* abate di Sant’Ambrogio (ff. 161r-165v) e da Giovanni Cantagalli vescovo di Novara (ff. 85v-89v), egli nota per il primo: «est incorrecte scriptus nec mihi placet nec materia nec forma», e per il secondo ancor più disgustato: «qui sermo est incorrectus nec mihi placet nec ipsum intelligo et nescio quid formaliter secundum thema voluerit dicere cum reverentia loquendo». E alla fine della trascrizione del *Sermo pro doctorando* costruito su variazioni del tema *rosa* (ff. 97v-98r) egli scrive: «Hec collatio nec formam collationis nec sermonis habet, sed est quedam grossities».

per una disciplina particolare, ma per la sapienza stessa e la virtù in sé, un amore che si è rivelato in loro fino dalla adolescenza e che ha fatto loro superare o addirittura ignorare tutti gli ostacoli che potevano impedirne il raggiungimento. Ma anche qui è difficile evitare una ripetitività provocata proprio dal ripetersi delle medesime occasioni⁹. La sapienza è sempre una realtà celeste: «Sapientia ambit universa que cernimus» (*Oratio pro examinando in medicina* “Quantum sit extollenda laudibus sapientia”, ff. 142r-143); «Grande est sapientie pelagus, admirabile nomen et immensa profunditas» e addirittura «hec angelicas docuit creaturas» (*Oratio ad tradendum insignia doctorando in medicina* “Grande est, patre conscripti, sapientie pelagus”, ff. 168-169v). In sé l'uomo è fragile, è un «moribundum vas ac fragile corporee molis ergastulum» (*Oratio pro examinando in medicina* “Quantum sit extollenda laudibus sapientia”, ff. 142r-143r); «Donec ex fragili corporea testa resiliet animus» (*Oratio pro examinando in artibus* “Tibi grande veritatis speculum”); solo attraverso l'esercizio delle virtù e della conoscenza, la cui ricerca non deve trovare limiti, egli è capace di raggiungerla. Tutti i candidati, tutti *generose indolis*, l'hanno capito fin dall'adolescenza: «Hi generosi viri sunt quos honestis disciplinis et moribus sublimati (!) vis decoravit ingenii [...] ut eorum adulescentia virtutum laribus observantes, sapientie moribus que cernimus enutriti illud excelsum decus ascenderunt quod paucis adspirare fas est» (*Oratio ad tradendum insignia doctorando in artibus* “Esset urbanum”, ff. 167v-168r); «Unum ergo hunc colendi patres accipite quem celestis administrator ingenii, tam decoris, tam claris virtutibus exornavit» (*Oratio pro examinando in artibus* “Tibi grande veritatis speculum”). Questo perché hanno evitato i comportamenti volgari, la *mundana vulgaritas*, per rivolgersi a quelli nobili; nessuno si è lasciato dominare dalle *libidines* e dalla *luxuria*, insistendo piuttosto *discipline gymnasiis*, cui la Sapienza stessa li ha

9. Come Bartolomeo stesso ci dice, egli ha dovuto spesso dire le stesse cose, anche se, a suo avviso, questo non gli ha impedito di riportarvi un successo: «Quod etsi quando pluries idem peregissem meminero numquam nisi gratum, numquam nisi quesitum beneficium reportavi» (*Oratio pro examinando in artibus* “Tibi grande veritatis speculum”, f. 170r). Non è senza significato che due delle *orationes* abbiano lo stesso incipit: *Quantis extollenda sit laudibus sapientia*.

indirizzati: «Hec [*scil.* Sapientia] generose indolis animos a cupiditatibus distrahit [...] edocet suadendo itaque et discipline gymnasiis insistendo» (*Oratio pro examinando in artibus et medicina* “*Quantis tollenda sit laudibus sapientia quantis efferenda preconiis*”). Questo ha implicato la necessità di non pochi sacrifici: «Hii qui duris gymnasiis, qui salebrosis scopulis eminenter insisterunt»; «Postquam inhexaustis viribus et indefessis conatibus hi duo viri quos laureus (!) expectat, et ne prorsus mundanis divitiis inhiantibus cresceret cum felicitate miseria sapientie cultibus insudarunt» (*Oratio ad tradendum insignia doctorando in medicina* “*Grande est, patres conscripti, sapientie pelagus*”, ff. 168v-169v); «viri fulgentes doctrina quantis gymnasiis insudarunt, quantos mundane calamitatis exierint agnovisti» (*Oratio pro examinando in medicina* “*Quantum sit extollenda laudibus sapientia*”, ff. 142r-143r). Il raggiungimento della laurea «non sine multis laboribus et difficultatibus» costituisce appunto il momento in cui i laureandi hanno potuto finalmente partecipare della Sapienza stessa: «Vicistis nec diem usque in istum vos nullus labor exanimavit» (*Oratio ad tradendum insignia doctorando in artibus* “*Esset urbanum*”, ff. 167v-168r).

Cosa dunque significa questa isola “classica” nel mare bolognese dei sermones? La prima cosa da dire è che non è bolognese. Infatti, nonostante il *de Mantua*, Bartolomeo Gozzadori ha avuto una carriera universitaria totalmente padovana. All’Università di Padova egli ha ottenuto il dottorato *in artibus* nel 1386 e il dottorato in medicina nel 1392. Molto rapidamente deve esser diventato professore universitario, se nel 1396, insieme a Giacomo Zanettini e Baldassarre di Padova, è promotore del dottorato *in artibus* di Almerico di Serravalle, e nel 1400 Almerico è presentato da Bartolomeo, con Baldassarre e con Giacomo della Torre, all’*examen privatum* di medicina¹⁰.

In questo contesto le *orationes* di Bartolomeo assumono un certo significato. Come hanno dimostrato i lavori magistrali di Clémence Revest, l’Università di Padova è stato il primo centro dove una “nuova” oratoria ha coinvolto anche i sermones tenuti in occasione

10. Cfr. O. TOMASI, *I beni e la Biblioteca di Bartolomeo Gozzadori physice doctor (1360ca-1405)*, «Quaderni per la Storia dell’Università di Padova» 38 (2005), pp. 1-35, 3-5.

di atti scolastici. Nel “regesto” in cui la Revest ha elencato tutte le *orationes* di questo tipo, usando per gli autori l’ordine alfabetico, Bartolomeo compare¹¹. In realtà sia Tomasi che Revest conoscono una sola *oratio*, quella *Propter examinandum in artibus* (f. 167rv), individuata dall’incipit «Auget animum supplicantis vir egregie», datata dalla Revest tra il 1392 e il 1405, cioè tra la data del conseguimento del dottorato in medicina da parte di Bartolomeo e quella della sua morte. Ma almeno una delle orazioni *Quantis extollenda sit laudibus sapientia* può essere datata con maggior precisione; essa infatti è stata composta e pronunciata quando Almerico di Serravalle, già *artium doctor* dal 1392, viene presentato da Bartolomeo, Giacomo Zanettini e Pietro da Mantova all’esame di medicina, quindi nel 1400¹². Si tratta con tutta evidenza di una data molto alta; nessuna delle orazioni di stampo umanistico pronunciate in occasione di atti scolastici presenti nel catalogo di Clémence Revest risulta anteriore a questo anno. Proprio nella *oratio* relativa ad Almerico di Serravalle, Bartolomeo tesse un elogio della eloquenza che scaturisce dalle *fontes* ciceroniane, della «erudita oratoris significatio» cui gli uditori non possono rimanere indifferenti e che ha reso umani i bruti che prima erravano «in dumosis et horridis collium montibus». Dove può aver attinto Bartolomeo questo tipo di competenze? Gli anni in cui il nostro medico studia e poi insegna a Padova sono quelli in cui, dopo la morte di Petrarca nel 1374, proprio nei circoli padovani cominciava il culto del poeta. Non è dunque un caso che nella *Oratio ad principium alicuius lecture vel alterius operis* “*Quoniam universa que nobis mundus attulit*”, ff. 170v-171r, Bartolomeo citi del

11. C. REVEST, *Culture humaniste et célébration cérémonielle à l’Université de Padoue* (ca. 1400-1435), vol. 2, *Catalogue*, École Française de Rome, Roma 2014, n. 98.

12. «Vir venerandus Magister Almericus de Serravalle hic tuo quem decet tui conspectui presentatus iam liberalium artium et graduatus et doctor [...] ad medicinam evasit [...] Eapropter cum tibi generose vir benemeritum putantes doctores magistri Jacobus Zanectinis de Padua, Petrus de Mantua et ego licet indignus suppliciter exorantes [...] ut rigorosum examen introiens de tantis et tam honestis laboribus valeat premiari» (f. 143r). La presenza di Pietro da Mantova cozza per altro con due notevoli difficoltà; non solo Pietro degli Alboini già nel 1392 era passato dall’Università di Padova a quella di Bologna, ma inoltre le testimonianze del suo insegnamento bolognese non vanno oltre il 1399.

Petrarca, definito *magister morum*, il *De remediis utriusque fortune*. Ancor più significativo è che nella *Lectio super principium alicuius libri* venga citato di Petrarca un testo molto meno “vulgato”, cioè le *Epistulae*, e con molta precisione: Liber III, ep. 25 (f. 182r). La cosa più impressionante però è che per l’invocazione iniziale a Dio, che normalmente precedeva l’inizio vero e proprio del *sermo*, si usi non la Sacra Scrittura, ma un testo del Petrarca, e che esso sia tratto da un’opera come l’*Africa*: «Suppliciter in huius operis inchoando principium implorabo laureatum illum celestis ingenii passim Petrarcam assequentis Africe primo: Redigentem vulnera corpus, auxilium fer summe parens. Sic implorato divino auxilio [...]» L’edizione dell’opera incompiuta del Petrarca si deve a Pierpaolo Vergerio, proprio a Padova, non prima del 1396, come proprio a Padova Vergerio inaugurava per primo il ritorno ai modelli della eloquenza antica¹³. Bartolomeo è allora con tutta probabilità uno dei primi ad applicare questo modello a un *sermo* pronunciato in occasione di atti scolastici. Non sono un esperto in materia, ma mi sembra che i risultati non siano stati entusiasmanti. Lo si potrà comunque giudicare dallo *specimen* presentato in appendice.

13. Fondamentale a questo proposito è il libro di J. McMANAMON, *Pierpaolo Vergerio the Elder. The Humanist as Orator*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe, Arizona 1996 (soprattutto cap. 3, *Classicizing Oratory* e cap. 4, *Petrarch’s Legacy*). McManamon, a proposito della cerimonia funebre di Francesco il Vecchio da Carrara (1393), sottolinea la differenza tra il *sermo* pronunciato dal giurista Giovanni Lambertazzi e la *oratio* pronunciata dal Vergerio (pp. 48-49). Sulle trasformazioni umanistiche del discorso funebre vedi dello stesso autore *Funeral Oratory and Cultural Ideas of Italian Humanism*, The University of North Carolina Press, Chappel Hill 1989. Nell’appendice (*List of Funeral Orations*, pp. 249-292), sono indicati tutti quelli presenti nel nostro manoscritto.

Appendice

Anonymi sermo pro doctorando (ff. 97v-98r)

Sicut rosa plantata secus fluvios aquarum fructificabit, Eccl 39: «quasi rosa plantata super rivos aquarum, fructificate» (Qo 39,17). Premissa invocatione, Reverendi Patres et domini, si diligenter advertimus apparet quod quilibet verus doctor potest rose merito comparari et hoc si consideremus eam quo ad ortum et productionem, qualitatem et compositionem, effectum et comparisonem. Nam si considero rosam quo ad sui ortum et productionem, sicut rosa egreditur de arbore spinescente, in theca clauditur virescente, sole expanditur calescente, sic doctor in ortu suo de spina nascitur propter corporales asperitates quibus caro affligitur, in theca clauditur propter vitales difficultates quibus ratio constringitur, sole rubente expanditur propter doctrinales veritates quibus intelligentia cernitur; ideo doctores et magistri figurantur sicut stelle celi, sicut stellas que est mondatior et punctio (?) quamque ut plurius interius indigerunt. Tertio clausio, que raro apparet, celebrior apertio quam consilio acutius prepollens. Ad hanc comparisonem audi quod dicit Sapientia de seipsa: «ego quasi palma exaltata sum in Gades et quasi plantatio rose in Jericho et quasi oliva pretiosa in campis» (Eccl 24,18-19), ubi glossa: «Cades interpretatur principium generationis et significat voluntariam paupertatem discentium, Jericho intepretatur luna et significat plenitudinem et pulchritudinem sapientie et intellectus, campus vero propter eius planitiem promptitudinem et claritatem consilii», quasi iste sit sensus: ego Sapientia ab initio voluntarium pauperem quero et talem in progressu clarum virtute et sapientia nutrio et demum autem promptum et eloquentem, planum et clarum hominibus et populo reddo. Unde Sapientia VIII: «Propter hoc habebō claritatem ad turbas et honorem apud seniores, ero in iuditio acutus et in conspectu potentum admirabilis; facies principum admirabuntur me, tacentem sustinebunt et loquentem respicient me, sermocinantem pluries manus suas ori imponent. Propter hec habebō immortalitatem et memoriam eternam» (Sap 8,10-13). Idem est si considero rosam secundo quantum ad eius qualitatem et compositionem: nam rosa est aspectu formosissima, olfactu fragrantissima, tactu

suavissima, ita doctor debet esse pulcher aspectu propter eloquentie venustatem in facunda prolatione verborum 43 di, sit flagrans odoratu propter scientie veritatem in recta traditionem scripturarum, suavis in tactu propter patientiam humilitatis in benivola supportatione imperitorum. Nam vera doctrina elationis vitium fugit. Ideo audi Bonifatium papam de doctoribus dicentem in sua nova constitutione: «Doctoris fecunda facundia scripturarum enigmata reserat, nodos solvit, obscura dilucidat dubiaque declarat et decoris illorum sermonibus ampla ipsius ecclesie fabrica velut gemmis virtutibus rutilat et verborum elegantia // gloriosior sublimata coruscatur», *De religiosis*, capitulo 1 libro VI. Audi etiam Sapientiam que post verba thematis preassumpta statim subiungit: «Florete flores, id est doctores, et quasi lilium date odorem et frondite in gratiam» (Qo 39,19). Idem est si considero rosam tertio quo ad effectum et operationem; nam in oleo resoluta refrigerat, in zucharo conferta confortat, in aqua liquefacta decorat; sic doctor debet refrigerare carnem per penitentiam et frequentem confessionem, confortare mentem per devotam et ferventem orationem, decorare faciem per bonam et et lucentem operationem, Matth. V: «Luceat lux vestra coram hominibus» (Mt 5,16). Ideo sollicitat nos canon ut eligamus doctorem nedum scientem litteras sed etiam emendatum et inculpabilem, sobrium, misericordem, iustum, mitem et humanum qui obtineat dona virtutum et cuius vita culpari non possit.

Reducendo ista ad propositum et faciendo minorem propositionem, si considero doctorem nostrum specialiter hac triplici etiam consideratione merito rose potest comparari. Nam si considero primo eius ortum et productionem respectu originis, ipse est de notabilibus et honestissimis parentibus ortus, in cunabulis in virtutibus et moribus enutritus laudabiliter. Si considero etiam eius ortum et productionem illius respectu scientie exemplo illius Socratis thebani qui corporalia incommoda et tenuem mensuram cibi et prime sue dumtaxat voluntarie sustinuit et elegit. Item si considero secundo doctorandi nostri qualitatem et compositionem ita ipse in hoc studio iam pridem incepit puritate scientie florere in pulchritudine virtutis eloquentie, frondere in rectitudine veritatis sapientie, redolere in beatitudine bonitatis experientie, ut dicatur alter Nephtalim, quasi cervus emissus dans eloquia pulchritudinis

(Gn 49,2). Vocatur enim gratus, dominus G, quasi plenus gratia apud Deum et homines, (Lc 2,41), sibi gratus, sibi affabilis, omnibus amabilis de quo potest dici quod scribitur Act. IV quod «plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia magna in populo» (At 6,8). Item si considero secundo doctoris nostri effectum et operationem; nam sicut natus et in baptismo habituatus ita et asperitate, in vita videlicet casta et humili, in voluntate pura et simplici, in operatione grata et humili imitatus est illum sanctum Job qui fuit vir simplex et rectus ac timens deum et recedens a malo, Job I (Gb 1,1). Ideo bene concluditur sibi ad laudem eius verbum propositum *quasi rosa etc*, quod intelligo dupliciter: primo (id est nostrum doctorem venerabilis? virum civilis) qui quasi rivi qui ex vero fonte aquas scientiarumundas et puras educunt, Prov XX: «aqua profunda vere ex ore viri» (Prv 18,4). Secundo *secus rivos* quia iuxta congregatos et magistros honestate et clara nobilitate pollet. In quibus verbis tanguntur quattuor nostrum doctorem mirabiliter extollentes. Primo enim odorabit suaviter propter preconium magistralis excellentie, quia *rosa*. Secundo roborabitur tenaciter propter habitum radicalis intelligentie, quia *plantata*. Tertio irrigabitur fertiliter propter assiduum indesinibilis sapientie, quia *secus rivos aquarum*. Quarto cultivabitur visibiliter propter presidium conciliabilis providentie, quia *fructificabit*. Propter primum consideravit quod Isaac dixit ad Jacob filium suum: «Ecce odor filii mei quasi odor campi pleni» (Gn 27,27). Primum, secundum, tertium et quartum quidem nota quia de bono viro dicit Psalmista: «erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursum aquarum quod fructum dabit in tempore suum et folium eius non defluet et omnia quecumque faciet prosperabuntur» (Sal 1,3). Doctor igitur noster novellus conferet Ecclesie sancte ex eius aspectu formositatem decoris, quia *rosa*, ex eius statu utilitatem valoris, quia *plantata*, ex eius situ utilitatem valoris quia *secus rivum aque*, ex eius fructu suavitatem odoris quia *fructificabit*. Habebunt ergo fideles ex eo omnis decentie speciositatis et pulchritudinis ornatum, quia *rosa*, omnis complacentie iocunditatis et dulcedinis oblectamentum quia *plantata*, omnis amicitatis et plenitudinis condimentum, quia *secus rivos aquarum*, omnis flagrantie et grati spiraminis condimentum, quia *fructificabit*. Hec patent ad sensum: sicut nichil est rosa iucundius cum nascitur, nichil pulcri-

us cum cernitur, nichil flagrantius cum sentitur, nichil levius cum tangitur, nichil uberius cum fructus ex ea percipitur, sic hec sacra legalis scientia quem iste homo desponsavit, quia nichil locupletius, que omnia operatur, Sap. 8 (Sap 8,5). Et si horum queritur probationem, ecce testimonia in medio proferuntur; nam presentatus privato examine taliter se gessit etc. quod cum roseis coronis et sertis atque ingenti gaudio etc. ea propter etc.

Hec collatio nec formam collationis nec sermonis habet, sed est quedam grossities.

Bartholomei de Gozzadoriis, *Oratio ad tradendum insignia doctorato in artibus* (ff.167v-168r)

Esset urbanum nec inficior patres conscripti honestum sermonem pro viris gravibus et geminam oraturum fabricare sententiam; sed obstat imbecillitas ingenii et inculta sagacitas et plurimorum odiosa perplexio, sed pro amicis viris parum id quantula sit vel esse videatur quidmet ipse suffecero ad ipsum ob virtutum merita deferende laudis ordine conficiam. Nam et nulla seculorum secula celestis periferie zona circumpleat numquam deerit virtutis laus nec proborum umquam inditam contabescet nec lingue umquam plena virtutum preconia saturabunt, tanta est virtutis lauta, tanta est preciosa nobilitas. Sed ut paucis multa concludam et emolumenti arrideam brevitati, hii generosi viri sunt enim quos tanti celestis sapientie distributio, quos honestis disciplis et moribus enutritos sublimati vis decoravit ingenii ut eorum adolescentia virtutum laribus observantes, sapientie moribus enutriti, illud excelsum decus ascenderint quod paucis aspirare fas sit. Excelsum namque peragere virtus ingenii facit et semper ad alta tendit, spernit humilia et, ut verbo Senece utar, rebus illustribus vacans ad se celsorum ymagines vocat quas diligit, quas indeficienter extollit, et nichil eque quod apud Ciceronem natus sum velut honestum generosos viros concitat et est horum optima hec censenda serenitas, cum aperte itaque veteres viros solum eam de qua nunc loquimur et virtute et sapientia cogenter solverunt, qui duris gymnasiis, qui salebrosis scientiarum scopulis eminenter institerunt ad generosos et meritos fascis efferri et heroicis virtutum olimpiadibus coronari; a vobis carissimi fratres

petitis accedam. Viri namque facti estis et longe sunt alia viris terminanda quam pueris. Nunc namque quidquid etatis dulce supererat uno pene auspicio, uno siderum dictamine collegistis. Euge igitur, felices agite nec vos quidem deinceps umquam lubricae iuventutis appellatione decipiat, quibus tantis in tenebris non parum ethereae lucis affulsit. Librum ergo clausum accipite pariter et apertum sic eternis (?) sic honestis precibus petivisti significationis exemplo ut quae libris mentis archana deposita, tam iugis vigiliis accepistis dignemini ceteris prompte et liberaliter impartire. Sic strenue // quidquid sit viriliter terreni estus fretum enatabimus iacturae calcatis necessitatibus triumphantes. Multa quidem verbis latius dicere potuissem, sed non multa nisi fallor utilius. Anulis insuper triumphii vestigio digitos vestros circumcingo. Vicistis enim nec diem usque in istum vos nullus labor exanimavit, et hunc fructum letis ulnis apprehendite quem tantis nec ociosis quidem temporibus parituris expectastis. Vester olimpyadis laurea non iocose sed laboriose palestre initia amplectite. Capitibus vestris insuper iam celebrate victoriae nuncium et custodem birettum impono; osculum pacis et concordie vobis tribuo, benedictionem autem paternam vobis ceterisque hic astantibus et michi tribuere dignetur cui proprium est benedicere. Ad laudem omnipotentis amen.

Il Cancelliere Gerson ai licenziandi in medicina

CHIARA CRISCIANI*

1. Nella gerarchia delle funzioni clericali che caratterizza l'ecclesiologia di Giovanni Gerson l'attività pastorale si colloca in primo piano¹; a sua volta, tra le varie iniziative in cui questa si esplica, la predicazione detiene senz'altro il ruolo eminente. Attivissimo egli stesso come predicatore sia in volgare che in latino – e famoso già in vita per le qualità oratorie dispiagate in sermoni assai vari per uditorio e occasione – Gerson, pur non avendo steso un'*Ars predicandi*, in diversi scritti rileva il ruolo, l'importanza e le difficoltà del predicare bene: tra questi spiccano il trattato-lezione *De duplici logica* (1401)² – dove si tratta dei rapporti tra logica e retorica e dell'uso di una "logica morale" nella predicazione –; e il sermone *Bonus pastor* (1408)³, in cui, mentre egli stesso sta predicando, Gerson teorizza e sintetizza i modi e i fini del predicare⁴.

* Università degli Studi di Pavia.

1. Cfr. G. HASENHOR, *La société ecclésiale selon le chancelier Gerson*, in E.C. LUTZ, E. TREMP (Hrsg.), *Pfaffen und Laien: ein mittelalterlicher Antagonismus?*, Universitätsverlag, Freiburg 1999, pp. 209-233; D.C. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

2. Ed. da P. GLORIEUX, in *Oeuvres complètes* (d'ora in poi OC), Desclée & Cie, Paris 1962, 3, pp. 57-63; cfr. Z. KALUZA, *Les sciences et leur langages*, in L. BIANCHI (a cura di), *Filosofia e teologia nel Trecento*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 1994, specie pp. 245-251; D. HOBBS, *Authorship and Publicity Before Printing. Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009, specie cap. 4.

3. Cfr. JOHANNES GERSON, *Bonus pastor*, in OC, 5, 1968, pp. 123-144.

4. Più in generale cfr. H. MARTIN, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age*, Éditions du Cerf, Paris 1988. Su aspetti dell'oratoria di Gerson

La logica vera e propria mostra tutta la sua inadeguatezza sia se viene applicata all'esegesi delle Scritture, testo espresso in massimo grado in forma storica e allegorica, producendo così anche derive inappropriate quando non ereticanti, sia quando malauguratamente regge la struttura della predica. Qui in particolare il suo uso segnala una inefficace e superba indifferenza nei confronti delle caratteristiche e capacità dell'uditorio nel predicatore; manifesta la sua vanità intellettuale, peccaminosa e futile, facendolo anche diventare oggetto di critica e derisione, con scandalo; nella sua freddezza intellettualistica, azzera, infine e soprattutto, la funzione pratica – esortativa contro i vizi e a favore delle virtù, regolatrice dunque dei comportamenti – che deve essere l'essenza e il fine della buona predicazione. Quest'ultima si realizza invece tramite l'altra logica, la retorica intesa non solo come arte del bel discorso, ma come capacità di persuadere al buon comportamento: questa logica, pratica o morale, punta agli effetti e tratta di affetti⁵, governa le passioni, traduce norme – vere e generali – nella particolarità concreta di puntuali circostanze⁶. E dunque il *bonus pastor*, che ha

cfr. V. GRIVEAU-GENEST, *Être pris par le temps à l'écrit: statut de l'oralité dans les sermons de Jean Gerson*, in G. AUBERT et alii (éds.), *L'éloquence de la chaire entre écriture et oralité (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Champion, Paris 2018, pp. 91-106; EAD., *L'autorité de l'homélie: polyphonie et ethos auctorial dans les sermons de Jean Gerson*, in J. MEIZOZ et alii (éds.), *Posture d'auteurs: du Moyen Âge à la modernité*, accessibile in rete su *Fabula*, 2014 (<http://www.fabula.org/colloques/document2410.php>); utile anche la sua tesi dottorale *L'esthétique de faire croire: étude littéraire des sermons français et latins de Gerson* (Univ. Geneve, 2017), accessibile in rete (<https://bdr.parisnanterre.fr/theses/internet/2017/2017PA100064/2017PA100064.pdf>); C. GRELLARD, *Le sermon comme exercice de casuistique chez Jean Gerson*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 98 (2014), pp. 457-477.

5. OC, 3, p. 58: «...logica haec esse necessaria ad scientias morales quia ad effectus concitandos generadosque si boni sunt, aut ad sedandos aut compescendos seu tollendos si mali reperiantur, logica praecedens non sufficit. Illa enim inquit tantummodo veritatem in rebus prout veritas est adaequatio rei intellectae ad intellectum speculativum; ista autem prout est adaequatio quaedam ad affectum seu practicum intellectum». Cfr. anche C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Les passions, la mystique, la prière. Affectivité et dévotion dans la pensée de Jean Gerson*, «Revue Mabillon. Revue Internationale d'Histoire et de Littérature Religieuses» 24/85 (2013), pp. 99-129.

6. Cfr. GRELLARD, *Le sermon*; cfr. anche A. ROBERT, *L'idée de logique morale aux XIII^e et XIV^e siècles*, «Medievals» 63 (2012), pp. 27-46; J. BIARD, *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir*, Vrin, Paris 2012.

come primo compito la predicazione («*annexa de necessitate pastoralis dignitate*»⁷), sul modello di quanto disse e fece Cristo, è colui che non disdegna questo compito, e non delega arrogantemente ad altri questo che invece è «*officium magnae dignitatis et pietatis*», «*officium salutifer*» perchè è in grado di guidare anche i più semplici a comportamenti virtuosi. Egli, «*prudens et vigilis*», sa scansare le difficoltà che l'atto del predicare comporta, e sa adattarsi alle esigenze del suo uditorio senza però manipolarlo. Tra le sue competenze e doti, oltre a quelle che ogni oratore deve possedere (ingegno, eloquenza «*torrens et vehemens et suavis copiosaque*», conoscenza vera di ciò che dice), rientrano anche la «*multiplex experientia actuum humanarum et conditionis annotatio eorum qui docendi sunt*»; e il saper trasformare ciò che dice in atti virtuosi, suoi o degli uditori: altrimenti il sermone è bensì “detto” ma non è “fatto”, cioè non si è tradotto in effettivi comportamenti. Per ovviare alle difficoltà che ostacolano il ben predicare ci sono infine dei rimedi, cioè delle *provisiones*, urgenti e tanto più efficaci quanto più determinate, giacché «*universalis enim parum, sed singularia multum docent*»: si tratta di istituire scuole di teologia in ogni chiesa metropolitana perché la predicazione non sarà efficace se non sarà fondata su una sufficiente *eruditio* nelle Scritture, gli articoli di fede, i precetti del decalogo; ci siano maestri a ciò dedicati e prebende appropriate per evitare che le prediche mirino solo alla questua; ci si adoperi perché siano scritti e pubblicati piccoli manuali che contengano le nozioni necessarie sulla fede «*quatenus in eis sacerdotes et curati simpliciores legere possint*».

Se è vero che la predicazione dipende pur sempre dalla parte razionale dell'anima del predicatore (mentre alle parti irascibile e concupiscibile sono assegnati altri compiti pastorali), e si fonda comunque su sicure verità, per Gerson questa razionalità si radica in una vita specchiata di chi predica – che così diventa *exemplum* di probi costumi –, e si proietta come a suo fine al sostegno del comportamento morale di chi ascolta, nella concretezza della vita quotidiana.

7. Cfr. OC, 5, p. 126; cfr. anche *ibidem*: Cristo «*Hoc officium predicationis ita praetulit quasi de reliquis nulla sibi cura videretur; unde et dixit: non misit me Dominus baptizare sed predicare*».

2. Tra i sermoni di Gerson si trovano anche cinque orazioni accademiche pronunciate come cancelliere dell'Università di Parigi⁸. Tre sono dedicate a licenziandi di diritto, una a quelli in Arti, una (più frammenti di una seconda⁹) ai licenziandi in medicina.

Le orazioni di laurea e di prolusione sono molto codificate e seguono per lo più gli schemi del *sermo modernus*; la loro natura omogenea e seriale, che poco lascia a originalità di contenuti e arditezze di stile, rinvia alla loro funzione istituzionale. Si tratta infatti di discorsi obbligati, in cui luogo, occasione e circostanze del dire sono prefissati, e il cui uditorio è stabile e ben noto nelle sue aspettative e predisposizioni; il ruolo di chi parla e di chi ascolta è intercambiabile: tutti infatti hanno l'obbligo di ascoltare e ciascuno potrà assumere prima o poi il compito di parlare. Infine, non si tratta di promuovere, in questo contesto così prescritto, l'unificazione dell'uditorio verso nuovi valori o al perseguimento di specifiche virtù: nel *sermo* accademico si celebra piuttosto l'unità di un gruppo costituito, e coeso da caratteri e valori legittimati collettivamente e già pienamente condivisi; l'uditorio, più che essere esortato a perseguirli, vi si rispecchia. A seconda delle Facoltà, si troveranno alcuni temi sempre ribaditi, riproposti con lievi variazioni, concernenti essenzialmente l'eccellenza e i meriti della disciplina e le capacità acquisite del candidato, da elogiare per i suoi costumi probi e per la dottrina finalmente padroneggiata.

Nel caso delle orazioni di docenti di medicina nuclei di discorso costanti per almeno due secoli sono: la scientificità dottrinarica e la specificità operativa della medicina, e, di conseguenza, i suoi speciali e stretti rapporti con la filosofia naturale, ma anche la sua relativa autonomia; l'opportunità che la medicina offre di conoscere i processi

8. Cfr. J. VERGER, *Les chanceliers de l'université de Paris au XV^e siècle*, in D. CROUZET et alii (éds), *L'Humanisme au pouvoir? Figures de chanceliers dans l'Europe de la Renaissance*, Droz, Genève, 2020; P. GLORIEUX, *L'enseignement universitaire de Gerson*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 23 (1956), pp. 88-113; Id., *Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement*, in *Mélanges E. Gilson*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Paris-Toronto 1959, pp. 252-298.

9. JOHANNES GERSON, *Pro licentiandis in medicina (Consideranti mihi)*, in OC, 5, pp. 144-151; cfr. anche JOHANNES GERSON, *Opera Omnia*, 4 voll., L.E. Du Pin (ed.), Antverpiae 1706, I, coll. 210-219 (*Collaudanti mihi*).

più nascosti dell'organismo e le molte cause nella natura, e, dunque, di potere, meglio che in altri saperi, contemplare l'onnipotenza di Dio (o l'efficacia della causa prima); la sottolineatura della nobiltà del *subiectum* della medicina – il corpo umano¹⁰. Questo primario oggetto di studio è superiore ad altri, come superiore ad altri obiettivi è la salute che la medicina propizia, senza la quale ogni altra azione diventa impossibile: così il medico, con la sua perizia dottrinale e operativa, si accredita anche come un vero operatore di misericordia e carità. Il *subiectum* nobilissimo è inoltre assai complesso per le relazioni che intrattiene con l'anima e con l'ambiente circostante: pertanto la medicina è lodata in quanto comporta un'enciclopedia di saperi i più vari – le arti liberali e altre specialistiche conoscenze (dalla psicologia all'eugenetica), definite perciò *subservientes* – che il medico padroneggia e usa per garantire l'equilibrio fisiologico del corpo umano. Nobilitante è anche l'origine antica, la legittimità garantita da Dio stesso¹¹, la molteplicità dei *modi inventionis*.

Ne emerge un'immagine di medicina articolata come scienza e solida come professione, nella quale il medico (solo se formato in università) si presenta con alta moralità e vasta dottrina, ed è in grado – questo nelle orazioni accademiche anche gli si promette – di conseguire prestigio sociale, onori e fama. Ma soprattutto la medicina è vista eccellere per la certezza, ampiezza e profondità delle dottrine, garantite da autori illustri e da metodi plurali ma sicuri – essa è appunto “luce luminosa”, “fonte di acqua pura”, “albero fruttifero”¹²: sempre che tali dottrine siano esposte, apprese e validate nel contesto di un curriculum istituzionale e sanzionato da esami. Si tratta nel complesso di un'immagine di sapere scienziasta e profano, spesso sovrapponibile per prestigio alla filosofia, cui comunque è certo connesso per molti legami, epistemologici e

10. Cfr. C. CRISCIANI, *Silenzio, parole e discorsi del medico: tra scienza ed etica, tra filosofia e retorica*, in corso di stampa; J. COSTE et alii (éds.), *La rhétorique médicale à travers les siècles*, Droz, Genève 2012.

11. Qo 38,1: «Honora medicum propter necessitatem; Etenim illum creavit Altissimus».

12. Così in orazioni mediche: cfr. C. CRISCIANI, *Teachers and Learners in Scholastic Medicine: Some Images and Metaphors*, «History of Universities» 15 (1997-1999), pp. 75-101; EAD., *Silenzio*.

non¹³: tratti questi ritenuti decisivi, anche se vengono segnalati sia una legittimazione della medicina nell'istituzione divina, sia il privilegiato percorso che essa consente verso la contemplazione di *res* sacre. Perciò la medicina, che è anche *sapientia*, «inter artes maxime appropinquat scientie divine»¹⁴.

3. Data la natura canonica e rigida di questi atti scolastici ci si può chiedere in che misura le istruzioni oratorie e le raccomandazioni retorico-etiche di Gerson possano influenzarli. Lo stile della *Consideranti mihi* è un buon esempio di oratoria mista e quasi di cerniera tra moduli scolastici e tendenze preumanistiche: alla tradizionale posizione del *thema*¹⁵, che viene mantenuta, segue uno sviluppo più sciolto, scritto in un latino più armonioso di quello che si riscontra nelle orazioni di medici, spesso scabre e concise e talora articolate in piccole *questiones*. Per queste caratteristiche formali però il *sermo* di Gerson non differisce dall'orazione/prolusione (*Medicina scientia preclarissima*¹⁶) – ampia, distesa, sontuosa – pronunciata dal famoso medico italiano Iacopo da Forlì, suo contemporaneo, in una delle università italiane in cui ha insegnato¹⁷: a testimonianza di nuovi orientamenti nell'oratoria comuni a medici e teologi, in Italia e Francia, all'inizio del sec. XV¹⁸. A differenza di Iacopo

13. Cfr. il chiasmo di Giovanni Alessandrino – spesso ripreso dai medici – per cui la medicina, filosofia dei corpi, e la filosofia, medicina dell'anima, *sunt sorores*.

14. Cfr. *Sermo de operatione medicine* (Città del Vaticano, BAV, ms. Vat. lat. 4464, f. 72rb).

15. Is 49,13: «Consolatus est Dominus populum suum».

16. Edizione in J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Guerini, Milano-Napoli 1988, pp. 263-273.

17. Su aspetti della medicina in questo periodo in Francia e in Italia cfr. D. JACQUART, *La médecine médiévale dans le cadre parisien*, Fayard, Paris 1998; N.G. SIRAI, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, University of Chicago Press, Chicago-London 1990; S. MAMMOLA, *La ragione e l'incertezza. Filosofia e medicina nella prima età moderna*, Franco Angeli, Milano 2012; AGRIMI, CRISCIANI, *Edocere*; L. GARRIGUES, *Les professions médicales à Paris au début du XV^e siècle*, «Bibliothèque de l'Ecole des chartes» 156/2 (1998), pp. 317-367.

18. Cfr. i molti studi di C. REVEST e P. ROSSO sulla retorica tra medioevo e Rinascimento; cfr. anche il saggio di Gianfranco Fioravanti in questo volume.

che, pur esordendo con una vibrante preghiera a Dio, usa come *thema* l'asserzione netta sulla nobiltà della medicina che apre il *De lege* "ippocratico", il versetto scelto da Gerson per il *thema* è connotato in senso cristiano e pratico-etico: rinvia alla misericordia e benevolenza di Dio, pietosa delle infermità materiali e spirituali del suo popolo cui intende dare un rimedio consolatorio, e determina la successiva prevedibile tonalità spiccatamente religiosa che caratterizza tutta l'orazione, dove, anche solo considerando le autorità che vengono convocate, si contano solo un rinvio a Plinio e uno a Seneca, in mezzo a numerose citazioni scritturali e di autori ecclesiastici; mentre Iacopo, tra innumerevoli rimandi a filosofi (Aristotele e Cicerone in primis), poeti latini, medici (greco, arabi e latini), ricorre solo in tre punti, e relativamente marginali, alle Scritture e cita due volte Agostino.

Quanto allo schema del discorso, Gerson lo articola in quattro nuclei tematici: lode della medicina come *verbum Dei*: come tale, essa ha tre prerogative, cioè *vigor*, *splendor*, *valor*, che la rendono appunto eccellente; intervento polemico del *livor edax*, che insiste sui limiti della medicina e corrode le prerogative; confutazione delle critiche del *livor*; raccomandazioni morali ai medici e utilità della medicina dei corpi per la medicina spirituale. Sicuro del suo approccio, che investe la medicina da un punto di vista tutto religioso-teologico, Gerson subito lega, in un insistito parallelo, le tre prerogative della medicina – che ne segnalano la fondazione, lo splendore dottrinale e l'efficacia – a una serie di corrispondenze altrettanto triadiche: con potere, sapere e volere, moti propri di ogni operazione; con le tre parti dell'anima; con una triplice causalità, che è Dio come causa efficiente, esemplare e finale delle tre prerogative mediche. Ne deriva che il *vigor* della medicina esprime il fatto che essa è espressa da Dio, è il suo *Verbum*; lo *splendor* è tale perchè si tratta di un verbo divino, che non può essere che luminoso; il *valor*, che consiste nella salute efficacemente propiziata, esprime la concreta consolazione che Dio ha voluto concedere. Solidamente radicate tutte nella potenza, sapienza, volontà divina, le caratteristiche dell'eccellenza della medicina vengono contestate dal *livor* – Gerson inserisce spesso nei suoi sermoni un interlocutore/personaggio antagonista – che muove numerose critiche. Non è

privilegiabile la medicina, se invero tutte le cose sono ugualmente radicate nel *vigor* della volontà divina; tra queste *res*, gli animali autoterapeutici sono anche più esperti dei medici: che credito si può dare dunque a costoro? Non può essere la medicina un verbo di Dio, visto che spesso sono prescritti rimedi contrari ai suoi precetti, con danno dell'anima: e non è forse per questo che ai religiosi si vieta di praticarla? Lo *splendor* dottrinale non è poi così luminoso, dato che, nel caso della medicina, l'anima razionale è costretta a trattenersi nell'ambito delle sole cose sensibili; nè è così certa, anzi è solo casuale, occasionale e rara quella salute che il *valor* dovrebbe garantire.

Pronte sono le risposte di Gerson perché «non enim parvum vitium est detractiōni dare diutius auditum». Si garantisce innanzitutto che la medicina gode di un «quodam instinctu vel afflatu divino» del tutto speciale: ne sono prova gli antichi, che anch'essi parlano di dei quando indicano gli inventori della medicina; e lo stesso Paolo, che ritiene i filosofi ispirati da Dio: e non lo sarà allora anche la medicina, che è *philosophiae pars preclara*? E dunque, se i medici «rationabiliter inter philosophos reponendi sunt», sappiano però che senza dono divino non avrebbero potuto inventare, solo con ingegno ed esperimento, rimedi così complessi come la tiriaca. In secondo luogo è falso che la medicina proponga rimedi contrari alla religione: lo può ben dire Gerson stesso che ricorda qui come egli sia ben informato – anzi, li ha vivamente combattuti – su rimedi falsi, superstizioni, riti empì, frutti di ciarlataneria e di *traditiones empiricorum*¹⁹; questi sì sono atti contrari alla fede, non la vera medicina. Che poi ai religiosi sia vietato dedicarsi non significa che la Chiesa giudichi la medicina pericolosa (purché il «peritus in arte hac maneat infra terminos suae scientiae cum adhibitiōne diligentiae competentis»): solo pretende che i suoi membri si dedichino a pieno allo studio della loro propria scienza, visto che hanno scelto di curare le anime piuttosto che i corpi; nè si deve dimenticare quanto l'attività dei medici sia opportunamente regolata, nel concreto di atti professionali, dalla Chiesa con i dettami delle *decretales*

19. Gerson si riferisce ai suoi vari opuscoli contro superstizioni, curiosità vane, determinismo astrologico.

*medicorum*²⁰; dunque non sarà contraria alla religione la corretta pratica medica. E che il divino *verbum medicinalis doctrinae* sia luminosissimo e *sententiosissimus*, tanto che «manuducit ad elevationem mentis in causam primam et leges eternas, ad mores componendos et conquisitionem virtutum» è sicuro, purchè però la medicina sia praticata *debita religiositate et pietate*.

4. Innanzitutto va qui segnalata la costante definizione della medicina come *Verbum Dei, efficax et salvificum*, ripetuta troppo spesso e così stabilmente per essere solo retoricamente esornativa. *Verbum Dei* però per antonomasia è il Cristo del Vangelo di Giovanni, quel Cristo che è anche *Summus Medicus* nella tradizione cristiana dei Padri e di monaci, che hanno spesso ingiunto di rivolgersi alla *schola Salvatoris* piuttosto che alla *schola Hippocratis*. E dunque Gerson qui parla della medicina o del Cristo medico? di entrambi, ma lascia agli ascoltatori l'interpretare. Certo comunque questa sovrapposizione allusiva e suggestiva è voluta da Gerson: prova ne sia che, più oltre, elenca i ben concreti miracoli "sanitari" di Cristo medico; e certo tale suggestione è percepita anche dal suo uditorio, i *docti et experti professores*, che così si trovano gratificati da una fondazione nobilissima per il loro sapere, e a cui contemporaneamente viene insistentemente ricordata, oltre alla pochezza dei risultati medici, la priorità della vera salute, quella dell'anima che solo Cristo dona: prova ne sia che proprio con questo tema, negli ammonimenti finali ai medici, Gerson chiude l'orazione.

È allora possibile e opportuno, ma in questa atmosfera che, imposta subito, pervade tutto il *sermo*, inserirvi alcuni temi che ricorrono anche nelle orazioni accademiche di medici: ma inserirli con una curvatura decisamente diversa. Così è per il rapporto tra medicina e filosofia, di cui la medicina sarebbe, se non l'identica sorella, almeno la *pars preclara*, che Gerson però solo nomina con questa lusinghiera definizione; altrove invece è un topos quasi obbligato,

20. Sono decreti conciliari ben noti ai medici, che in genere ne accettano le direttive. Il generale domenicano Umberto da Romans li definisce *mandata Ecclesiae*; il chirurgo Henri de Mondeville *documenta fidei catholice*.

sviluppato ampiamente con rinvii a temi epistemologici rilevanti (*subalternatio*, metodi, gradi di certezza), qui assenti; come assenti sono le ambizioni di sapere totale che in altre orazioni la medicina rivendica, quale signora di *artes subservientes*. Così è anche per la capacità che avrebbe la medicina di giungere alla contemplazione della causa prima/Dio e alla promozione di virtù: obiettivi che però qui sono condizionati dalla religiosità con cui l'arte va esercitata, mentre nelle orazioni mediche assumono per lo più la funzione di accostare ancor più strettamente medicina e filosofia, visto il percorso intellettuale comune. Sono valorizzati positivamente anche gli animali autoterapeutici – ritorcendo l'obiezione del *livor* – che, quando sono evocati dai medici, esprimono la naturalità delle terapie (e dunque la legittimità di uno studio scientifico al riguardo). Gerson riconduce la perizia degli animali a un istinto divino che, donato loro da Dio, tanto più sarà da Lui accreditato nell'uomo, che è tanto più perfetto: ma sempre di *instinctus* e *afflatus* si tratta, e animali e medici sono dunque accomunati come veicoli di un sapere che li trascende. Non poteva mancare in Gerson il versetto *honora medicum*: ma qui è solo citato e abbreviato, per sostenere che Dio certo non vuole che siano disprezzati i depositari *diretti* del suo verbo terapeutico, mentre i medici fin dal sec. XII lo usano spesso, ma come legittimazione *mediata*, in quanto garantirebbe che nella ragione umana Dio ha inserito capacità stabili, così come nell'organismo e nelle erbe ha disposto regolarità di processi: il medico saprà sviluppare le prime, con cui indagare autonomamente i secondi, nella natura e nel corpo umano.

5. La finissima abilità retorica di Gerson è evidente anche in questa orazione accademica, un discorso d'occasione di solito privo di ampia risonanza e su un tema di routine. Perché infatti l'orazione si sviluppa su due livelli distinti ma intrecciati: Gerson, mentre magnifica l'eccellenza e la gloria della medicina, con queste stesse parole e argomentazioni che, si è visto, possono avere un doppio senso e rivelano più di quel che dicono, allude e segnala contemporaneamente i possibili difetti, vizi, errori dei medici, le loro deviazioni dottrinali e le manifestazioni di vanagloria, mettendo inoltre

un freno alle ambizioni scientiste della medicina – in ciò forse facilitato dalla situazione di predominio della teologia ancora viva all'Università di Parigi, che rende meno autonome, rispetto alla realtà italiana, le altre facoltà. La medicina infatti comunque «*debet sequi regulas theologicas*», i medici devono obbedire alle *decretales medicorum*, e sempre ai teologi spetta vigilare «ne quando suadent patientibus vel infirmis, quod peccatum sit». Non solo: fedele al suo impegno di predicazione etico-pratica, Gerson inserisce esortazioni circa corretti comportamenti professionali in varie direzioni: dal disdegno che i medici devono chiaramente manifestare per rimedi e pratiche superstiziose, all'obbligo per l'esortazione alla confessione in punto di morte. In accordo col suo impegno di oratoria "morale", Gerson coglie anzi qui il destro per sciogliere, ribadendo suggerimenti concreti, un problema etico-professionale vivo tra i medici. Essi temono che per l'invito a confessarsi il paziente terrorizzato disperi, e perda l'indispensabile *confidentia* nel medico: ma basta – suggerisce Gerson, accogliendo la loro preoccupazione – che la richiesta sia fatta comunque, come pratica usuale e prescritta prima di ogni visita, e si persegue così sia la salute che la salvezza.

Le critiche del *livor edax* che figuratamente Gerson fa parlare contro la preminenza della medicina sono sì confutate in tre *considerationes*, ma intanto e comunque sono state elencate tutte le riserve patriistiche e monastiche nei confronti della medicina profana, antiche e forse dimenticate, certamente non ricordate nelle orazioni mediche di laurea italiane, anche in quelle pronunciate da religiosi²¹. Gerson poi sottolinea al massimo non tanto la legittimazione quanto proprio l'origine divina di questo sapere: infine è solo questo il suo vero vanto, giacché da soli gli uomini poco avrebbero potuto trovare senza l'*afflatus* di Dio. Il legame col divino presente, anche se non così pervasivo, in molte *orationes* mediche, qui vuole esprimere allora anche l'inevitabile frustrazione di un limite: perché non l'uomo, alla fine e in radice, è all'origine sia della *sanitas* che della medicina, ma Dio e la sua illuminazione generosa. Anche lo *splendor* di dottrine, che – anche i medici lo affermano – «*manuducit ad elevationem mentis*

21. Cfr. SIMONE DA CASCINA, *Licentia quam dedi ... doctorando in medicina*, in Id., *Actus scolastici*, M. Soriani Innocenti (ed.), Nerbini, Firenze 2020.

in causam primam»²², è tale solo se sorretto da religiosità e pietà. E dunque l'analisi delle tre prerogative della medicina risulta, almeno in superficie, molto gratificante: Gerson non lesina certo aggettivi risonanti per definire la medicina. Ma questo sapere, vero dono di Dio, è anche e propriamente un salutare *Verbum Dei*, e questa sua natura provvidenziale ridimensiona e di molto i vanti di un sapere che in molti casi si presenta, a fine Trecento, come scientifico e spesso autoreferenziale nel suo orgoglio intellettuale²³.

Questa tonalità religiosa emerge ancora più nitida nella parte finale dell'orazione, dedicata ai *documenta salubria* destinati ai medici, onde rendere i loro comportamenti virtuosi *quoad Deum, quoad se, quoad proximum*: un vero orientamento etico per il medico cristiano; e soprattutto volta a dare largo spazio alle forme di utilizzo della medicina dei corpi per la "medicina spirituale". Le orazioni dei medici si concentrano prevalentemente su scientificità, ampiezza e varietà delle conoscenze indispensabili per il medico, e su pregi epistemologici della disciplina: di rado i medici – mai nei sermoni di laurea – toccano la medicina spirituale, anche se alcuni – Arnaldo da Villanova, Galvano da Levanto²⁴ – nel loro fervore cristiano sanno anche svilupparla ampiamente. All'opposto, a temi prettamente scientifico-epistemologici Gerson non dedica neppure un cenno, mentre presta la massima attenzione alla medicina dell'anima che, per il cristiano, deve rimanere sempre valida e attuale, e ai vari servizi che la medicina profana le può prestare: essa è un libro «a cu-

22. Cfr. CRISCIANI, *Silenzio*, passim.

23. Cfr. C. CRISCIANI, G. FIORAVANTI, *I filosofi e i medici come gruppo*, in C. CASA-GRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna 2016, specie pp. 78-81.

24. Cfr. ARNALDUS DE VILLANOVA, *Medicationis parabole* e *Commentum in quasdam parabolas*, J.A. Paniagua, P. Gil Sotres (ed.), Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 1993; J. AGRIMI, *Aforismi, parabole, esempi. Forme di scrittura della medicina operativa: il modello di Arnaldo da Villanova*, in M. GALUZZI et alii (a cura di), *Le forme della comunicazione scientifica*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 361-392; J. ZIEGLER, *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova*, Clarendon Press, Oxford 1998; A. CALVET, *À la recherche de la médecine universelle*, in C. CRISCIANI, A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Alchimia e medicina nel medioevo*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 177-216 (con ed. parziale da mss. di Galvano, pp. 205-216).

ius lectione facilis est transitus ad scribendum librum conscientiae, transferendo naturales res ad morales intellectus». In ciò, anche, sta la dignità e un più che appropriato utilizzo della medicina.

6. La medicina spirituale ha un'antica tradizione nella cultura cristiana, radicata com'è in una religione soteriologica: il percorso verso la salvezza assume subito i connotati di una terapia che dal degrado del Peccato (che ha del resto portato nella storia infermità, debolezza e morte del corpo) conduce l'anima a un risanamento/rinnovamento nella grazia e alla beatitudine²⁵. Nelle varie epoche medievali vengono accentuati differenti usi e situazioni in cui la medicina può servire alla medicina spirituale. Immediato e sempre presente è un uso esegetico, per meglio comprendere passi scritturali relativi a fatti del corpo e fenomeni naturali. Altrettanto precocemente si manifesta una pervasiva metaforizzazione di termini e concetti medici, alquanto generici ma utili a descrivere l'anima malata: i peccati come morbi o ferite, la predicazione come consiglio terapeutico preventivo, la confessione come cura, l'unguento lenitivo della contrizione, la Chiesa come *apotheca medicaminum* e altre metafore di questo tipo costellano, a volte entrando in puntuali dettagli nella similitudine fisiopatologica, testi patristici e monastici, e diventano quasi luoghi comuni sempre poi usati²⁶. Esempio in tal senso, perchè particolarmente minuzioso e rivelativo anche di movenze della medicina coeva (specie negli aspetti teorici), evidentemente nota in qualche modo all'autore, è il diffuso *De medicina animae* di Ugo di Fouillo²⁷: qui non è chiarissima, nonostante l'evidente intento moralistico, la rispettiva rilevanza di

25. Cfr. J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Medicina del corpo e medicina dell'anima*, Episteme, Milano 1978; C. CRISCIANI, *Medicina e 'medicina spirituale': alcuni casi (secoli XII-XV)*, in corso di stampa.

26. Cfr. M.K.K. YEAR, *Medicine for the Wounded Soul*, in A. KIRKHA, C. WARR (eds.), *Wounds in the Middle Ages*, Routledge, London 2014, pp. 109 sgg.

27. Cfr. UGO DI FOUILLO [HUGO DE FOLIETO], *La medicina dell'anima (De medicina animae)*, M. Serio (ed.), Il leone verde, Torino 1998; I. MÜLLER, *Hugo de Folieto: De medicina animae. Antike Humoralpathologie in christlicher Deutung*, in C. SCHULZE, S. IHM (Hrsg.), *Ärztetkunst und Gottvertrauen: Antike und mittelalterliche Schnittpunkte von Christentum und Medizin*, Olms, Hildesheim 2002, pp. 71-89.

corpo e anima, visto che il testo è destinato alla salute sia dell'uno che dell'altra. Sempre nel sec. XII (periodo tanto rilevante sia per la crescita della medicina come dottrina e professione, sia per l'innovazione in aspetti della pastorale cristiana) si prospetta un altro significativo uso della medicina ai fini della salute spirituale. Alano di Lilla nel *Liber poenitentialis* sviluppa e innova una linea – già proposta da Burcardo di Worms, però nelle forme schematiche dei penitenziali – che vede nel corpo non solo un possibile polo di analogia per la struttura e i mali dell'anima, ma anche un'effettiva causa di possibili deviazioni spirituali²⁸: il confessore (nella nuova situazione di una confessione individuale e personalizzata, in cui hanno peso la natura e l'intenzione del peccatore) dovrà tener in conto, con analisi puntuale, anche le caratteristiche fisiche dei penitenti, le predisposizioni naturali legate alla loro *complexio*, per valutare correttamente colpa e pena. Non pare ad Alano che il clero del suo tempo sia competente per un simile esame: prenda dunque a modello la perizia del medico, l'attenzione che egli presta al singolo malato, le domande che rivolge al paziente per elaborare una diagnosi, le tecniche d'indagine e di cura che adotta, nonchè l'affabile modo di condursi, che facilita confidenza e fiducia. Così appunto dovrà comportarsi anche il buon sacerdote. L'uso spirituale della medicina profana è poi ben presente nel sec. XIII anche a Umberto da Romans, e proprio in uno schema di predica ai medici²⁹.

Gerson a sua volta ricorda che si comprenderanno con nozioni mediche i «*morbos corporales de quibus in Scriptura frequenter mentio est*», ma sottolinea soprattutto che «*utilem esse cogitationem humani corporis et accidentium suorum ut animae natura suorumque actuum et passionum intrinsecarum manifestatio facilius habetur*»: quell'indagine sulle passioni – che nel *Bonus pastor* è vista come indispensabile per il predicatore – se ne avvantaggerà³⁰;

28. Cfr. AGRIMI, CRISCIANI, *Medicina del corpo*, pp. 47-53.

29. Cfr. HUBERTUS DE ROMANIS, *De eruditione praedicatorum libri duo*, Lugduni 1677, II (tr. it. in J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Malato, medico e medicina nel medioevo*, Loescher, Torino 1980, pp. 205-207).

30. Cfr. GERSON, *Consideranti*, p. 148; cfr. anche il francescano Nicola di Ockham che parla di una *theologia ut medicina supernaturalis* (ed. in M. OLSZEWSKI, *The nature of theology according to Nicholas of Ockham*, «Archa Verbi» 5 [2008], pp. 143-65), in ciò seguito anche da Lutero.

ne è prova *Guillelmus Pariesiensis*, tanto perspicace nella disamina dei *mores* proprio perchè non ignaro di medicina; e appunto i predicatori e gli *exhortatores virtutum moralium* si servono continuamente di tali comparazioni per meglio guidare alla guarigione/virtù. Inoltre la scienza medica consente di trasferire alla sfera spirituale, o meglio morale (*ad aedificationem morum*), le cause dei morbi e i modi di cura del corpo adattandoli ai malanni dell'anima: così appunto le malattie guarite da Cristo possono anche appropriatamente indicare i sette peccati che il suo verbo (e quello dei suoi successori) può sanare³¹. È solo così che, invece di restare appiattita sulle *res* materiali (attardandosi *in solis infimis*, come aveva rimproverato il *livor*) la dottrina medica può attingere *aliquid altius atque divinius*. Preziose similitudini permettono, più in generale, di investire l'intero insieme del *morbis spiritualis* secondo i devastanti effetti dell'*infirmis corporalis*, ben più evidenti per chi ascolta; di cadenzare i gradi e le fasi dei mali spirituali secondo l'intensità e i tempi delle malattie del corpo; di concepire forme di terapia spirituale (*praeparativa, purgativa, preservativa, reparativa*) analoghe alle articolazioni della medicina profana.

7. Al prelado predicatore non resta ora che realizzare il suo intento pratico-morale e a sua volta terapeutico, cioè "medicare" i medici, i loro costumi e le loro teorie, con *documenta salubria*. Si sappia dunque che non sono veri medici coloro che «se medicos profitentur nec sunt», nè quelli che non investono la necessaria *diligentia* nelle cure per *ignaviam aut ignorantiam imprudentem*³². Il buon medico poi

31. Cfr. V. LANGUM, *Medicine and the Seven Deadly Sins in Late Medieval Literature and Culture*, Palgrave Macmillan, New York 2016.

32. Negligenza e mancato aggiornamento sono tra i peccati gravi che vengono segnalati ai medici da uomini di Chiesa: cfr. L. MOULINIER-BROGI, *Les médecins vus par les théologiens au bas Moyen Âge*, in *La medicina nel basso medioevo. Tradizioni e conflitti*, CISAM, Spoleto 2019, pp. 467-492; A. ROBERT, *Médecine et théologie à la cour des Angevins de Naples*, in J. CHANDELIER, A. ROBERT (éds.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités*, École française de Rome, Roma 2015, pp. 295-449; C. CRISCIANI, *Valeurs éthiques et savoir médical entre le XII^e et le XIV^e siècles*, «History and Philosophy of the Life Sciences» 5/1 (1983), pp. 33-52. Cfr. anche GIOVANNI DI MIREFELD, *Florarium*

dovrà essere grato a Dio, «a quo medicinalis verbum suscepit». Non dovrà sostenere teorie necessitaristiche: *pessimus error* commette infatti chi «non liberrime sed quadam necessitate naturae posuit Deum agere ad extra», negando così anche la possibilità del miracolo; nè dovrà superare i limiti del suo ambito di competenza, invadendo settori d'indagine non suoi; non resti immerso in *solis sensibilibus*, «ut...exemplatum verbum medicinalis scientiae comparet et referat ad verum exemplar suum, et secundum illud vitam suam, immo et artem regulet»; sia benevolo coi pazienti e dispensi il dono di guarire concessogli da Dio anche alla cura delle anime. Solo così – e si ripete la fondante triade con cui si è aperto il *sermo* – «perveniet medicum ad eum a quo est medicina efficienter, per quem exemplariter et ad quem finaliter ducitur».

Non mi è stato possibile verificare in che misura Gerson si serva delle forme di medicina spirituale che ha elencato in sermoni e in altre sue opere, nè di saggiare quindi quanto egli sia effettivamente al corrente e approfitti delle acquisizioni della medicina del suo tempo. Si può almeno affermare, genericamente e a livello di “stili di pensiero”, che l’attenzione di Gerson per le situazioni individuali e gli *exempla*, per la valorizzazione dei particolari concreti – che molto più di asserzioni universali rendono la predicazione atta a guidare verso buoni costumi³³ –, è partecipe dello stesso orientamento che, dalla fine del sec. XIV, vede primeggiare la medicina pratica sia in università che in forme di scrittura (*consilia*, *regimina*, casi “clinici”) parimenti personalizzate e attente al singolare, e vede i medici spesso assumere alle corti la funzione di consiglieri di vita morale³⁴; nè si può evitare di accostare gli intenti e lo schema di

Bartholomei, P. Horton-Smith Hartley, H.R. Aldridge (edd.), Cambridge University Press, Cambridge 1936 e *Die Decem quaestiones de medicorum statu: Ein spätmittelalterlicher Dekalog zur ärztlichen Standeskunde*, R. Peitz (ed.), Hannover 1978.

33. Vedi qui p. 79.

34. È il caso di Arnaldo da Villanova e di Michele Savonarola: cfr. C. CRISCIANI, *Consilia, responsi, consulti. I pareri del medico tra insegnamento e professione*, in C. CASAGRANDE et alii (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 259-279; G. ZUCCOLIN, *Michele Savonarola medico humano. Fisiognomica, etica e religione alla corte estense*, Ed. di Pagina, Bari 2018.

vari sermoni di Gerson ai *consilia* medici, con diagnosi e terapia di situazioni in fieri e preoccupanti³⁵. Di certo una medicina dell'anima è esplicitata da Gerson ne *La science de bien mourir*³⁶, scritto agli inizi del Quattrocento per il proprio padre; come certamente in sintonia con le indicazioni di Alano di Lilla è il suo invito³⁷ a che vengano imitati i medici – questa volta per la chiarezza divulgativa e la fermezza di opinione che essi hanno espresso nel *Consilium* sulla peste (firmato dalla Facoltà di medicina di Parigi a metà Trecento) – quando si tratta di elencare le deviazioni attuali negli studi teologici, che meritano altrettanta attenzione e rimedi.

Che comunque un accordo sia possibile tra medici dell'anima e medici del corpo³⁸ emerge dalla “seconda” *harenga* per licenziandi in medicina, dove s'ingiunge ai medici di contrastare, accanto ai teologi, superstizioni e troppo diffuse cure magiche, che danneggiano l'anima del cristiano non meno del corpo, e sono insidiose anche per il monopolio della professione medica. Essi non devono macchiare il sapere loro donato con superstizioni di vecchiette o con tentazioni magiche, erudite o popolari che siano³⁹: si guardi

35. Cfr. G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum*, in *Consilium*, in particolare pp. 99-107; GRELLARD, *Le sermon*; Y. MAZOUR-MATUSEVICH, *Late Medieval “Counseling”: Jean Gerson as a Family Pastor*, «Journal of Family History» 29/2 (2004), pp. 153-167.

36. G.A. BRUNELLI, *Le traité La science de bien mourir ou médecine de l'âme de Jean Gerson*, «Le Moyen Âge» 70 (1964), pp. 265-284; P. GLORIEUX, *Comment Gerson préparait son père à la mort*, «Mélanges de sciences religieuses» 14 (1957), pp. 63-70.

37. Nella lettera a Pierre d'Ailly (1400; OC, 2, p.28).

38. Gerson le considera come due comunità di professionisti intellettuali: sono infatti da un lato il *coetus Theologorum* e, dall'altro, i *solemnnes medici*, i *professores medicinae*, legati da impegni che andrebbero condivisi.

39. Cfr. ad es. ANTONIO GUAINERI, *Opus preclarum ad praxim*, Papiæ 1518; D. JACQUART, *De la science à la magie, le cas d'Antonio Guainerio*, «Littérature, médecine et société» 9 (1988), pp. 137-156; J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Immagini e ruoli della vetula tra sapere medico e antropologia religiosa*, in A. PARAVICINI BAGLIANI, A. VAUCHEZ (a cura di), *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, Sellerio, Palermo 1992, pp. 224-261; anche Simone da Cascina presenta un elenco di *artes seu scientie* magiche «que de se studentes vitiosos efficiunt», e che la medicina deve neutralizzare: infatti «Horum scientie culpa maculant animas, sed medicina animas de se reddit innocuas».

il medico «ne volendo sanare corpus alienum seipsum desipiens inficiat» con simili empì rimedi. Con questo appello all'alleanza⁴⁰ tra sapienti, *docti et experti*, che condividono formazione universitaria nonchè approcci e fini simili nelle rispettive e distinte aree di influenza⁴¹, Gerson chiude le sue ambivalenti "lodi" della medicina, sapere da considerare anche ammirevole purchè sia frutto di studi regolati e sia sottoposto a una stretta e severa tutela. Resta comunque che chi cura l'anima non può fare a meno di apprezzare in parte, e usare il sapere del *vir scientificus* che si prende cura dei corpi: e soprattutto di controllarlo, anche tramite sermoni efficaci come questo.

40. Cfr. A. FOGLEMAN, *The Remedies of Hippocrates or Divine Counsel?*, «Comitatus» 39 (2008), pp. 101-111.

41. Invito che alcuni medici accetterebbero, se così si esprime anche TOMMASO DEL GARBO, nel *sermo* 'Verbum cecidit' (Città del Vaticano, BAV, ms. Vat.lat. 2484, f. 214ra): «Debent autem medici alias pravas malivolas scientias fugere que sunt scientie magice» (segue un lungo elenco di arti proibite e dannose).

«Extra domigerium sophistarum» Wyclif e la logica come antidoto a ogni superbia nella ricerca delle ragioni della fede

LUIGI CAMPI, STEFANO SIMONETTA*

1. Forse consapevole della propria spiccata indole polemica, Wyclif presta notevole attenzione alla raccomandazione agostiniana di guardarsi dalla «libido rixandi» e dalla «puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium» che avvincono quanti, pur di prevalere nelle dispute, abusano del ricorso alla logica nell'interpretazione delle Scritture al punto da presentare come vere conclusioni false, confondendo e ingannando con insidiosi sofismi «non solum tardos sed ingeniosos etiam»¹. Oltre allo stico di Sir 37,23 («Qui sophistiche loquitur, odibilis est») citato in merito dallo stesso Agostino, nel *De veritate sacrae Scripturae* (ca. 1378) Wyclif richiama un passo paolino, 1 Tm 6,3-4, per compendiare i molti peccati di cui queste forme capziose di esprimersi e argomentare sono all'origine:

[...] non debet christianus fingere equivocationes nisi pertinenter fundabiles ex scriptura. Quod si sophista verbosus inutiliter garulans illud facit, contradicit regulis scripture dicentis prima ad

* Università degli Studi di Milano.

Mai come nelle occasioni in cui ci occupiamo di Wyclif il risultato è davvero frutto di una ricerca comune; ciò detto, Luigi Campi è autore del primo paragrafo, Stefano Simonetta del secondo. Questa ricerca è stata finanziata dal Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano nell'ambito del progetto "Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022" attribuito dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (MIUR). Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito delle ricerche dell'unità di Milano del progetto PRIN 2017 "Averroism. History, Development and Implications of a Crosscultural Tradition" (PI: Pasquale Porro; 2017H8MWHR).

1. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, M. Simonetti (ed.), Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2000², lib. 2, cap. 31, 48, p. 144,3-9.

Thym. sexto, quod «aliter» docens quam scriptura sacra est vituperandus, quia «non acquiescit sanis sermonibus domini nostri Iesu Christi et ei, que secundum pietatem est, doctrine, superbus est, nichil sciens, sed langwens circa questiones et pugnas verborum, ex quibus oriuntur invidie, contenciones, blasfemie, suspiciones male, conflictaciones hominum mente corruptorum, qui a veritate» privantur, et sic [...] credi potest quod maior pars disputacionis nostre excedit regulas legis Christi, rixando pro vana gloria et non caritative pro illucidacione scripture et utilitate ecclesie².

La *verbositas* e la *garrulitas*, accompagnate talvolta da un gusto smodato per la *novitas*, esprimono nella forma dell'eccesso – «abundantius quam gravitatem decet», così Agostino³ – il vizio del discorso del sofista che si manifesta per difetto nel suo tirare conclusioni vere solo in apparenza. In un caso e nell'altro, non attenendosi ai *sani sermones* di Cristo, ma affidandosi a parole e ragionamenti "troppo umani", il sofista non contribuisce alla *illucidatio* della Scrittura, mentre rischia di compromettere per vanagloria l'unità ecclesiale, turbandola con inutili contese⁴. È evidente, allora, come la *logica perversa*⁵ all'opera nei sofismi sia tanto più dannosa quanto più giunga, inattesa, dall'interno del corpo ecclesiale⁶; il rime-

2. IOHANNES WYCLIF, *De veritate sacrae Scripturae*, R. Buddensieg (ed.), 3 voll., Trübner, London 1905-1907, vol. 1, cap. 2, pp. 28, 11-29, 1. Si veda anche ID., *Postilla in Lucam*, 9, 3, in G. BENRATH, *Wyclifs Bibelkommentar*, De Gruyter, Berlin 1966, p. 363: «4° moraliter informatur non superbe sophisticando concedere plus ponderando apparenciam redargucionis quam apprehensionem sentencie, plus principiacion^{em} novitatis verborum de qua prima Thimo 6° quam imitationem logice philosophi[c]e vel scripture dicendo quod antiqua logica transiret in abusum».

3. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, 2.31.48, p. 146, 18.

4. Su questi e altri "quasi-sinonimi" del *multiloquium*, si veda C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, pp. 407-423.

5. WYCLIF, *De veritate sacrae Scripturae*, vol. 1, 15, pp. 387, 26-387, 1: «quamvis enim expedit cognoscere fallacias, ut venenum sophisticum excludatur, tamen illicitum est, discere vel noscere fallere, quia sic liceret, discere logicam perversam ad negandum fidem catholicam».

6. Wyclif è particolarmente preoccupato dagli orientamenti speculativi della teologia del suo tempo e dalla pretesa di alcuni filosofi cristiani di non curarsi dell'accordo delle proprie conclusioni con la Scrittura e il *sensus catholicus*. Cfr. L.

dio individuato da Wyclif per debellare tali infezioni endogene, a salvaguardia delle parole salubri e salutari verità contenute nella Scrittura, è indicato in coda al brano sopra riportato: «Ideo humilitas logice scripture est tyriaca ad destruendum contenciones tales sophisticas»⁷.

Quest'idea si incontra spesso nei testi risalenti alla produzione teologica di Wyclif, a partire dal suo *Principium*, la lezione introduttiva al *Cantico dei Cantici* tenuta nell'autunno del 1372 in occasione della *inceptio magistri* in teologia. Pur attenendosi ai canoni del genere, tale prolusione non manca di elementi di interesse, massime per il tema qui in esame. Perché i teologi possano pervenire «ad noticiam debitam scripturarum», occorre abbiano anzitutto una «moralis dispositio informans affectum», poi una «habitus intellectus in triplici philosophia, scilicet sermocinali, naturali et morali» e, infine, una «virtualis operatio producens effectum secundum habitus supradictos». «Ista quidem trinitas, si insit anime – assicura Wyclif – plene disponit [...] ad veram sapienciam vel veritatem theologicam cognoscendam»⁸. Sin da queste battute, si evince l'intento programmatico di presentare come *mundicordes* i teologi adeguatamente preparati, descrivendoli per contrasto rispetto ai *superbi*, assunti quali modelli negativi dal punto di vista morale e intellettuale.

Una prima opposizione riguarda la *intencio affectus*: nei *mundicordes* essa si rivolge alle verità eterne cui è possibile accedere attraverso una retta pratica della scienza teologica, mentre nel caso dei *superbi* si dirige, irretita dalle fallaci cose del mondo, inesorabilmente verso l'errore⁹. La scelta del termine *affectus*, come la convinzione che la

CAMPI, «Puri philosophi non est theologizare». *Reflections on Method in John Wyclif's and his Bohemian Followers' Discussions of the Eternity of the World*, in K. GHOSH, P. SOUKUP (eds.), *Wycliffism and Hussitism: Methods of Thinking, Writing, and Persuasion*, c. 1360 – c. 1460, Brill, Leiden 2021, pp. 117-137.

7. WYCLIF, *De veritate sacrae Scripturae*, vol. 1, 2, p. 29, 1-2.

8. Cfr. IOHANNES WYCLIF, *Principium*, in BENRATH, *Wyclifs Bibelkommentar*, pp. 338-346: 338-339. Pur non esente da problemi, tale edizione supera quella contenuta in B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla on the Old Testament and his Principium*, «Oxford Historical Society» n.s. 16 (1964), pp. 253-296: 288-296.

9. WYCLIF, *Principium*, p. 339: «Cum enim anima sit tantum capacitatis finite

qualità della disposizione morale determini l'esito dell'attività conoscitiva, rivelano la dipendenza da Grossatesta, sotto la cui egida Wyclif si pone sin dai suoi primi passi da teologo. In una pagina a Wyclif ben nota, il vescovo di Lincoln aveva spiegato come Aristotele avesse errato circa l'eternità del mondo proprio perché il suo *affectus mentis* – diretto, come quello degli altri filosofi, alle realtà mondane – non aveva consentito al suo *aspectus mentis* di elevarsi verso le verità eterne ed era pertanto incappato nella *falsa ymaginacio* di ritenere ogni istante temporale preceduto da un altro, concludendo così che il mondo non avesse avuto un inizio¹⁰. In diversi altri luoghi, Grossatesta era tornato sulla coppia *affectus/aspectus*, incluso il sermone pronunciato durante la propria *inceptio*¹¹, e aveva invocato la necessità di una *purgatio erroris* che procedesse dalla *rectificatio affectus*, affidata talora esplicitamente alla predicazione e al *verbum doctrinae*¹². Nel *Principium*, Wyclif s'ispira a Grossatesta nel descrivere come patologica la condizione di chi difetta di una corretta *moralis dispositio*¹³,

et mundialia fundancia tres dicta concupiscencias ac eterna discibilia secundum theologicam scienciam in condicionibus oppositis magis distant, patet quod intentio affectus ad unum retrahit a reliquo et econtra. Sunt enim mundialia corruptibilia et sic fallaciter transitoria temporalia et ideo pro fine mentis perpetue indisposita et sensibilia ideoque quoad sensualem noticiam erroribus involuta». La triplice concupiscenza – della carne, degli occhi e la superbia della vita – ripresa da 1 Gv 2,16 costituisce la *trinitas nepharia* a fondamento di ogni peccato che la *recta moralis dispositio informans affectum* consente di *excludere*; cfr. *ibidem*, 338-339.

10. In merito, si veda WYCLIF, *De potentia productiva Dei ad extra*, fol. 146va: «Unde, ut dicit [Lincolniensis], "necesse fuit philosophos in hunc errorem incidere" "cum mentis aspectus vel intelligencia non possit superius ascendere quam ascendit affectus. Et ita cum philosophorum affectus ligati erant plus cum transitoriis quam eternis, illorum apprehensiva in fantasmatis mutabilium detenta simplicitatem eternitatis attingere non potuit"». Cfr. ROBERTUS GROSSETESTE, *De finitate motus et temporis*, in L. BAUR (Hrsg.), *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Aschendorff, Münster 1912, pp. 101-06: 103-105; ID., *Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis*, R.C. Dales (ed.), UCP, Boulder 1963, pp. 146-147.

11. J. GINTHER, *Natural Philosophy and Theology at Oxford in the Early Thirteenth Century. An Edition and Study of Robert Grosseteste's Inception Sermon*, «Medieval Sermon Studies» 44 (2000), pp. 108-134: 130-131.

12. Cfr. D.A. CALLUS, *Robert Grosseteste as a Scholar*, in ID. (ed.), *Robert Grosseteste: Scholar and Bishop*, Clarendon Press, Oxford 1955, pp. 1-69: 21.

13. WYCLIF, *Principium*, p. 339: «Unde vere dicit Salvator, Mt 5^o: "Beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt". Et hinc est quod insipiens discrasiam sic pa-

che non è se non una delle disfunzioni causate dal peccato d'origine e che impediscono all'uomo di fare ciò dovrebbe fare per natura: contemplare Dio¹⁴.

Quest'ordine di considerazioni è consueto nei sermoni di *inceptio*, come comune è il richiamo all'opportunità di una *purgatio* o *purificatio* dell'anima o dell'occhio interiore – una depurazione da intendere in senso terapeutico, come suggerisce la frequente ripresa in questo contesto, sulla scorta di Agostino¹⁵, di Sal 50,9 («Asperges me hyssopo, et mundabor») per trattare della virtù dell'umiltà richiesta al teologo¹⁶. Nel *Principium*, Wyclif dedica ampio spazio a tali temi tradizionali, e non solo nella sezione dedicata alla disposizione morale¹⁷. Quel che, invece, costituisce un aspetto degno di nota è l'enfasi posta sulla competenza che

ciens veritates sapienciales vel omni<n>o non iudicat vel erro<nee> et insipide ut hitericus de colore, tinnitum paciens de sonoro et febricitans iudicat de sapore». L'esempio dell'itterico è introdotto da Grossatesta nel corso dello sviluppo di una similitudine funzionale tra l'occhio e il prelato, che parimenti deve tenersi al riparo e mondarsi dalle impurità (del secolo); cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Alle origini dell'ottica morale. Il Dictum 41 di Roberto Grossatesta*, in L. BIANCHI, O. GRASSI, C. PANTI (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, Aracne, Roma 2018, vol. 1, pp. 35-47: 43-44.

14. WYCLIF, *Principium*, p. 340: «Et indubie affliccio spiritus affixi istis mundialibus in affectu est signum infallibile quod dicta affixio sit innaturalis retardans et retrahens animum a fine sibi debito per naturam».

15. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, E. Dekkers, J. Fraipont (edd.), Brepols, Turnhout 1956, ps. 50, §§ 12-13; ID., *In Iohannis euangelium tractatus*, R. Willems (ed.), Brepols, Turnhout 1954, tr. 119, § 4.

16. Cfr. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, pp. 269-272.

17. Wyclif si dilunga nel sostenere come una conoscenza approfondita della filosofia naturale consenta al teologo di interpretare in modo avvertito la Scrittura; l'esempio addotto, al proposito, è appunto quello dell'issopo e delle sue proprietà – e dei significati loro associabili; cfr. WYCLIF, *Principium*, p. 342-344: 342: «[Philosophiae naturalis] cognicio, quantum profecerit ad intellectum scripture, noverunt theologi qui studuerunt in expositiōibus misticis et parabolicis scripturarum. Non enim est aliqua proprietas corporis naturalis quin expresse vel innuitive notatur alicubi in scriptura. [...] Nec dubium quin ad inveniendum illas veritates philosophicas in scriptura preexistit noticia philosophica naturalis». Ovviamente, anche la sezione dedicata alla filosofia morale torna sull'umiltà, così come sulle altre virtù e i vizi a loro opposti; cfr. *ibidem*, p. 343-345. Alla *virtualis operatio*, infine, è dedicata l'ultima sezione del *Principium*; cfr. *ibidem*, pp. 345-346.

il teologo deve avere in logica, posta al culmine della *philosophia sermocinalis*:

Felix qui omnia ista [le definizioni nominali dei termini, le figure di costruzione o di significato] perfecte cognosceret, sed felicior qui quodlibet latinum <sciret> resolvere in primitivum grecum aut hebreum, cognoscendo rei proprietatem et rationem secundum quam nomen rei imponitur; felicissimus autem qui perfecte cognosceret dialecticam, cum dialectica vel ars silogizandi non minus est utilis, cum ipsa detegit veritates inertibus absconditas, dilucidat universales substancias plebeis incognitas, et extendit presenciam successivorum¹⁸.

Tale *laus dialecticae* – che è stata interpretata come un'autogiustificazione per essersi trattenuto troppo a lungo alle Arti, noncurante del celebre adagio¹⁹ – assume particolare interesse ove si consideri che la logica si dimostra utile ai teologi in relazione a temi dottrinali sui quali Wyclif, proprio nei mesi attorno all'*inceptio*, aveva preso posizione in dibattiti pubblici²⁰ e che avrebbero contraddistinto il suo magistero di lì in avanti: la possibilità di spiegare la verità di ogni enunciato scritturale *de virtute sermonis*²¹, la difesa della realtà degli universali²², la ripresa della teoria della *unitas nominis* e di una concezione dell'eternità divina d'ispirazione boeziano-tomistica²³.

18. WYCLIF, *Principium*, p. 341.

19. Cfr. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, p. 278. Tale opinione, tuttavia, potrebbe essere rivista alla luce di più recenti considerazioni biografiche; cfr. A. LARSEN, *John Wyclif*, c. 1331-1384, in I.C. LEVY (ed.), *A Companion to John Wyclif*, Brill, Leiden 2006, pp. 1-65.

20. M.J.F.M. HOENEN, *Theology and Metaphysics. The Debate between John Wyclif and John Kenningham on the Principles of Reading the Scriptures*, in MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, S. SIMONETTA (a cura di), *John Wyclif: Logica, politica, teologia*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 23-55.

21. A. BRUNGS, F. GOUBIER, *On Biblical Logicism: Wyclif, Virtus Sermonis and Equivocation*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 76 (2009), pp. 199-244.

22. A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, in LEVY (ed.), *A Companion to John Wyclif*, pp. 67-125.

23. L. CAMPI, *Introduction*, in John Wyclif, *De scientia Dei*, L. Campi (ed.), OUP, Oxford 2017, pp. XI-CXLIX: CXVI-CXXIII.

Come precisato nelle righe che seguono tale passo, dominare *perfecte* la dialettica, aderendo perciò a tali capisaldi dottrinali, assicura ai teologi le condizioni per penetrare i misteri della Scrittura e formulare tesi che siano in armonia con essa:

Et si non fallor, non sunt alia puncta logica que plus istis conferunt ad apercionem scripture, ad solucionem dubiorum que concernunt dei prescenciam aut necessitatem contingencium futurorum et ad loquendum compendiose ac libere conformiter cum scriptura extra domigerium sophistarum. Unde antiqui sancti doctores consenserunt concorditer in hec tria et per hec cum aliis manuducti sunt in noticiam trinitatis et aliorum misteriorum fidei christiane²⁴.

L'opposizione tra *sophistae* e *antiqui sancti doctores*²⁵ non lascia dubbi su chi siano gli esponenti del mondo accademico che, con le proprie cavillose argomentazioni, alimentano ai suoi occhi quella deriva interna al corpo della chiesa che ne minaccia l'unità: i *moderni doctores*. Così Wyclif descrive, in termini dispregiativi e volutamente vaghi, i suoi colleghi di orientamento nominalista in filosofia e su posizioni (semi-)pelagiane in soteriologia²⁶. A connotarli sono proprio la *puerilitas* e la *rixositas* dalle quali Agostino metteva in guardia, e cui Wyclif allude, nel brano appena presentato, biasimando la loro pretesa che l'ermeneutica scritturale e l'elaborazione dottrinale non si possano svolgere «extra domigerium sophistarum». *Domigerium* non è termine consueto in Wyclif, e sembra sempre scelto intenzionalmente per la sua valenza polisemica²⁷: da un lato, infatti, rimanda all'«ambito di

24. WYCLIF, *Principium*, p. 341.

25. Eminentemente Agostino e i suoi più fedeli interpreti, Anselmo e Grossatesta.

26. Per un saggio della capziosità dei *moderni*, proprio ai danni di Grossatesta e degli *antiqui doctores*, si veda IOHANNES WYCLIF, *De trinitate*, A. duPont Breck (ed.), UCP, Boulder 1962, p. 145. Cfr. J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, CUP, Cambridge 1961, pp. 144-145.

27. Perlopiù in polemica con i *moderni*; cfr. WYCLIF, *De veritate sacrae Scripturae*, vol. I, 5, p. 105,21-25: «Ecce, quomodo iste sanctus ex virtute primi sermonis notans casus scripture et numerum exponit sensum et liberat nos a domigerio

giurisdizione” dei *sophistae* – vale a dire, dei più giovani studenti delle Arti, che attendono allo studio dei metodi argomentativi e alla soluzione dei *sophismata* – dal quale i *moderni* non sembrano volersi emancipare, dimentichi che non si deve certo invecchiare da *ingredientes*; dall’altro, conservando il senso del francese antico *daunger*, attestato da *domigerium* in fonti insulari sin dal 1340 circa, l’espressione allude all’insolenza e all’altezzosità dei *moderni*²⁸, i cui argomenti scadono in definitiva in meri tecnicismi scolastici, *superficiales sophisticationes*²⁹.

Per sottrarsi all’angustia di un esercizio infruttuoso della dialettica, Wyclif raccomanda ai teologi di dotarsi di solide basi in tale disciplina, ma di ricorrervi per un uso strumentale, non fine a se stesso – come, invece, fanno i *perlogizantes*³⁰ che non si limitano a padroneggiare una tecnica, quella dei *sophistae*, volta a riconoscere i falsi argomenti, ma si abituano ad elaborarne e ad assentirvi pur di prevalere nelle dispute, al punto da preferirli alla verità, alla stregua di quanti, secondo un celebre adagio averroista, si assuefanno alle sostanze tossiche assunte per prevenire avvelenamenti tanto da finire per desiderarle come unica fonte di nutrimento³¹. La mitridatizzazione efficace, invece, richiede mo-

sophistarum, ne timeamus argucias, quibus arguunt scripturam nostram esse falsam vel sibi ipsi contrariam»; Id., *De civili dominio*, R.L. Poole (ed.), Trübner, London 1885, lib. I, cap. 43, p. 366,26-28.

28. R.E. LATHAM, *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, OUP, London 1989², p. 155.

29. Cfr. IOHANNES WYCLIF, *De statu innocencie*, in Id., *Tractatus de mandatis divinis accedit Tractatus de statu innocencie*, J. Loserth, F.D. Matthew (edd.), Trübner, London 1922, cap. 9, p. 518,31.

30. Cfr. IOHANNES WYCLIF, *De universalibus*, I.J. Müller (ed.), Clarendon Press, Oxford 1985, cap. 6, p. 117,148-152: «Immo, superiores theologi ponunt quod omnis creatura, secundum esse suum intelligibile, erat vita. Patet igitur cuicumque non barbarizanti sed noscenti virtutem sermonum philosophorum cum fallaciis perlogizantium, quod idem est Deus et Deum esse».

31. Cfr. IOHANNES WYCLIF, *De ecclesia*, J. Loserth (ed.), Trübner, London 1886, cap. 5, p. 95,9-14; Id., *De potentia productiva Dei ad extra*, Narodní knihovná, ms. IX.E.6, fol. 54r, cit. in L. CAMPI, «Sicut dixit in ultimis diebus suis». Alberto Magno e il presunto ravvedimento di Aristotele sull’eternità del mondo, in BIANCHI, GRASSI, PANTI (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche*, pp. 257-272: 257-258 e nota 5. Sull’accezione di “sophista” come “astuto falsificatore” e sul-

derazione, ed è solo così che la perizia nelle fallacie e nei sofismi torna di qualche utilità agli studiosi della sacra pagina, quando cioè è dosata come una “teriaca”, un antidoto contro le versuzie sofistiche. L’immagine è rinvenibile in numerosi scritti teologici di Wyclif³², ma trova la sua espressione più felice nella postilla al vangelo di Luca:

Et si obicitur quod tunc non disputaret theologus sophismata nec ipsa adisceret, dicitur hoc non sequi, cum secundum sententiam Aristotelis in *De pomo*, sicut caro Cyri ingrediendo compositionem tyriace prodest pro veneno alio destruendo, sic decet habitum philosophi integrari ex arte sophismatum, ne a sophistis capiatur in verbis. Correspondenter decet theologum scire sophismata, ne ab infidelibus confundatur³³.

Già nel *Principium*, la fiducia riposta nel buon uso della dialettica era associata alla corretta *intentio affectus* e all’umiltà, rimedio salu-

la sua fortuna presso gli epigoni inglesi di Wyclif, cfr. R. COPELAND, *Sophistic, Spectrality, Iconoclasm*, in J. Dimmick, J. Simpson, N. Zeeman (eds.), *Images, Idolatry, and Iconoclasm in Late Medieval England*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 112-130.

32. Si vedano almeno IOHANNES WYCLIF, *De civili dominio*, 2.12, pp. 127, 143; ID., *De dominio divino*, R.L. Poole (ed.), Trübner, London 1890, lib. 1, cap. 3, p. 18; *ibidem*, 2.1, p. 178; ID., *Dialogus*, G. Lechler (ed.), Clarendon Press, Oxford 1869, lib. 1, cap. 5, p. 54.

33. WYCLIF, *Postilla in Lucam*, 9, 3, in BENRATH, *Wyclifs Bibelkommentar*, p. 364. È probabile che Wyclif dipenda direttamente dal *De pomo* o da una collezione di estratti – non le *Auctoritates Aristotelis* –, come suggerisce la somiglianza di alcune espressioni. Cfr. PS.-ARISTOTELES, *Liber de pomo. Buch vom Apfel*, E. Acampora-Michel (ed.), Klostermann, Frankfurt 2001, pp. 96-98; *Les Auctoritates Aristotelis*, J. Hamesse (ed.), Publications Universitaires–Nauwelaerts, Louvain–Paris 1974, p. 273, n. 6. Che conoscere i sofismi sia utile al teologo a scopo apologetico è un’integrazione rispetto al modello pseudo-Aristotelico; va notato che, quando evoca l’immagine della teriaca, di norma Wyclif attribuisce entrambi i compiti al teologo. Non è stato possibile rintracciare la fonte della notizia che Ciro il Grande assumesse dosi di teriaca per prevenire avvelenamenti; val la pena ricordare che, narrando l’episodio in cui Ciro, bambino, ottenne dal nonno Astiage l’onore di versargli il vino, Senofonte riferisce dell’uso dei sovrani Medi di bere esclusivamente quanto assaggiato dai propri coppieri; cfr. XENOPHON, *Institutio Cyri*, W. Gemoll (ed.), J. Peters (cur.), Teubner, Leipzig 1968, lib. 1, cap. 3, §§ 8-10, pp. 16-18.

tare e terapeutico, anch'esso detto antidoto e teriaca³⁴. La saldatura tra logica e umiltà appare completa nella chiosa del brano del *De veritate sacrae Scripturae* da cui abbiamo preso le mosse, che descrive la «humilitas logice scripture» come una teriaca efficace contro le litigiosità dei sofisti. Quando Wyclif compone questo scritto della maturità, il suo progetto formativo per i teologi è ormai delineato appieno e prevede non solo un'ottima padronanza delle discipline filosofiche³⁵, ma anche il loro superamento. Una volta scoperte le verità nascoste nella Scrittura grazie alla *triplex philosophia*, infatti, i teologi devono applicarsi a una nuova grammatica, a una nuova logica, a una metafisica più alta e sottile: si tratta, a ben vedere, di apprendere non già nuove discipline, ma quelle istituzionali in modo nuovo, alla luce della *logica Scripturae*, che supera ogni logica e scienza umana – un modo nuovo “fecondato” dai sensi morali e mistici della Scrittura, che consente ai teologi *mundicordes* di *rectificare* le discipline filosofiche, secondo l'indicazione di Grossatesta³⁶.

34. WYCLIF, *Principium*, p. 343: «[...] cum humilitas omnium aliarum virtutum mater est et basis contra omnes species superbie sit antidotum speciale»; p. 344: «[...] dum humilibus undequaque consensuens contra toxicum arrogancie diabolice tiriacam humilitatis se imbuit [...]».

35. Cfr. IOHANNES WYCLIF, *Sermones*, J. Loserth (ed.), 4 voll., Trübner, London 1887-1890, vol. 1, 9, p. 63,25-27: «ista responsio non consistit in grossa metaphisica, sed in rudi grammatica qua infideles non distinguunt quantitatem a subiecto»; Id., *De statu innocencie*, p. 519,14-15: «via Lincolniensis, quam sepe tenui et adhuc teneo, presupponit arcium rudimenta».

36. Cfr. WYCLIF, *De veritate sacrae Scripturae*, vol. 1, 3, p. 42,3-8: «oportet in scripturam sacram exponendo vel intelligendo adiscere novam grammaticam ac novam logicam, sicut patet per beatum Gregorium et alios sanctos, qui exponunt autoritate scripture novos sensus terminorum scripture, qui nusquam originantur ex libris gramatice»; *ibidem*, p. 49,3-8: «[...] cum principiatum sit reccius ut principio suo propinquius, patet, quod logice nostre sunt eo subtiliores quo sunt [logicae Scripturae] similiores. Stultum ergo foret deserere illam logicam tam promptam et facilem ac laborare inutiliter circa peiorem et difficiliorem logicam alienam»; *ibidem*, 4, pp. 72,26-73,2: «[...] philosophia naturalis usque adeo deficit ab ultimo complemento, quousque gravidata fuerit moralitate vel alio sensu mystico scripture. Et sic tam logica quam omnis alia philosophia recipit in scriptura sacra perfeccionem ultimam in deum propinquius dirigentem»; Id., *Postilla in Lucam*, 9, 3, p. 365: «Unde consequitur quod oportet theologum discere novo modo ciencias subalternatas, cum theologia rectificat omnes alias tamquam finis, ideo oportet quod alia sibi obediant, ut sugent sensum suum».

2. Già muovendo i primi passi da teologo, Wyclif torna una prima volta su questi temi, confrontandosi con alcuni padri e dottori della chiesa in merito al corretto approccio da adottare nel tentativo di approfondire il significato del testo sacro. A chiosa della sezione del primo libro del *De dominio divino* (1373-74) ove si interroga sulla natura e sull'estensione di quella capacità creativa da cui deriva la signoria divina, affermando che è possibile dedurre filosoficamente che Dio detiene tale potenza e non può produrre effetti se non in quella modalità, ossia dal nulla³⁷, il teologo inglese si misura con una serie di obiezioni a quanto ha sostenuto circa questo particolare attributo divino, la prima delle quali risulta di ordine metodologico e di portata generale: vi è chi, appellandosi al celebre *dictum Gregorii*, contesta la legittimità e l'opportunità di simili ricerche – bollate come «inquisitiones curiose» – che, avendo la pretesa di indagare razionalmente gli articoli di fede, sopprimerebbero ogni merito nel credente³⁸. Pur conscio dei rischi insiti nel modo di procedere di tali indagini, Wyclif ribatte che esso può risultare estremamente meritorio, nella misura in cui diviene funzionale a demolire i paralogismi di chi è vittima della propria boria intellettuale e a conseguire una corretta intelligenza della fede:

Ad istud dicitur concedendo quod contingit in inquisitionibus huiusmodi, vel superbiendo vel utilius omittendo, facillime male uti; verumtamen contingit humilem Christi discipulum in isto studio plurimum promereri, in elidendo aliorum superbia, qui gloriantur se invenisse vias novellas que a veritate antiqua exorbitant, [...] et in laudando Opificem qui concessit post fidem intellectum articuli, ut sciatur impugnatori fidei tam respondendo quam apponendo satisfacere ratione³⁹.

37. Così come è «philosophicum» attribuire a Dio il monopolio di questa facoltà, laddove è invece impossibile che le creature producano alcun effetto senza che sia stato Dio a farlo «prius et principalius», poiché egli concorre necessariamente in qualsiasi azione compiuta dagli esseri creati, dei quali si serve come strumenti (od «organi») e al cui operato contribuisce in misura decisiva: cfr. WYCLIF, *De dominio divino*, I.10, pp. 65-75.

38. *Ibidem*, I.11, p. 76,2-5.

39. *Ibidem*, p. 76,9-18.

Wyclif si inserisce qui dichiaratamente nel solco della tradizione di quanti, come Pier Damiani o Pietro Abelardo, erano ricorsi agli strumenti della *ratio* umana (in particolare, alla logica) per circoscriverne l'ambito di intervento, denunciando gli errori degli iper-dialettici che riponevano una fiducia eccessiva nelle proprie capacità, e per rendere ragione della loro fede, ossia a scopo apologetico. Riprendendo le considerazioni sulla corretta disposizione morale che deve disciplinare la volontà di chi pratica la scienza teologica svolte nel *Principium*, il nostro autore scorge in un passo della prima lettera di Pietro (3,15-16) l'indicazione perentoria della regola cui debbono attenersi i «doctores agricole Scripturarum» e quanti sono impegnati a «racogliere i pezzi avanzati, affinché nulla vada perduto» (cfr. Gv 6,12)⁴⁰, regola ove sono riassunte le norme di comportamento che ai suoi occhi costituiscono l'«opus supererogacionis doctorale»: essere sempre pronti a dar conto della speranza che si ha in sé, ma «con modestia e timore», vale a dire – nell'interpretazione di Wyclif – guardandosi dal dissipare energie in questioni futili⁴¹ e senza avere la pretesa di arrivare con le proprie forze alla comprensione dei misteri più alti, bensì facendo affidamento sul testo sacro quale fondamento imprescindibile di ogni ricerca e avendo l'umiltà di ammettere che in relazione a qualunque ambito del conoscibile si è più ignoranti che dotti⁴².

Purché si operi con la dovuta *modestia*, quindi, con la necessaria «sobrietà»⁴³, Wyclif considera senza dubbio lecito cercare una spiegazione razionale di qualsiasi articolo di fede, anche perché, se così non

40. Luogo neotestamentario assai frequentato da Wyclif, che altrove lo richiama per riferirsi al necessario sforzo collettivo di traduzione in volgare delle Scritture: cfr. IOHANNES WYCLIF, *Speculum secularium dominorum*, cap. 1, in Id., *Opera Minora*, J. Loserth (ed.), Trübner, London 1913, p. 75,15-21.

41. Come si è visto, è l'umiltà a segnare la differenza fra la forma corretta di disputa dottrinale e le «vane contese sofistiche».

42. La stessa assenza di superbia appellandosi alla quale altrove si invita ogni «umile discepolo del testo sacro» a non esitare a esprimersi nel suo linguaggio, sfidando le regole dei grammatici, e ad anteporre la logica della Scrittura a qualsiasi conclusione filosofica fondata sulle regole dialettiche: vedi WYCLIF, *De veritate sacrae Scripturae*, vol. 1, 2, pp. 20,20-21,20.

43. Invocata a scongiurare ogni protervia in chi «versa sudore» per dare evidenza degli articoli di fede: cfr. WYCLIF, *De trinitate*, 2, pp. 28-29, e 5, p. 39.

fosse, la determinazione con cui figure come Ambrogio, Agostino e Anselmo contrastarono gli eretici «rationibus vivacibus», tramite un'efficace difesa filosofica di dogmi quali l'incarnazione del verbo, la trinità divina o la creazione del mondo, rappresenterebbe una grave forma di peccato⁴⁴. Il pensatore inglese critica quanti scorgono una colpa nello sforzarsi di approfondire umilmente la comprensione di ciò che si crede e «vietano alla ragione di assumere la fede come oggetto di discussione», bollando tale posizione come parimenti erronea e quasi altrettanto «saracenic» della tesi secondo cui nessuno dovrebbe progredire in virtù, al fine di non contrarre un debito ancora maggiore nei confronti di Dio per il fatto di ricevere un dono più grande⁴⁵. Secondo Wyclif, d'altra parte, quella modestia con cui vanno indagate le verità rivelate discende naturalmente dalla consapevolezza che gli uomini non possono approdare ad alcuna conoscenza certa se non vengono prima illuminati in maniera sovranaturale attraverso la pura fede: ogni dimostrazione presuppone un atto di fede, «credere precedit intelligere»⁴⁶.

Ecco allora che il senso autentico della frase di Gregorio Magno è che per ogni *viator* il merito risiede nel fidarsi dell'autorità divina e nel credere quello che egli non è in grado di conoscere per via sperimentale, di cui non può avere una conoscenza intuitiva a partire dai propri sensi («sibi difficile supra sensum»), sull'esempio di quanto fatto da Abramo di fronte alla promessa secondo cui, a dispetto dell'età sua e di Sara, avrebbe avuto un numero incalcolabile

44. WYCLIF, *De dominio divino*, I.11, pp. 76,18-77,7.

45. *Ibidem*, p. 79,24-29. Al contrario, come sostenuto in un passo del *Principium* (p. 346), la capacità intellettuale di cui taluni sono dotati da Dio è vincolata al fatto che la facciano fruttare («quod eam traderet ad usuram»), riverberando sugli altri la luce della quale sono fatti oggetto dall'alto, senza perseguire la gloria personale, bensì condividendo con modestia la porzione di tesoro ricevuta, attraverso l'adempimento del compito di impartire un'adeguata «scholastica informacio». Quanto alla questione del debito che qualsiasi essere umano ha con il creatore, altrove Wyclif sottolinea come, in conseguenza della somma perfezione del dominio di Dio, la cui «veemenza» è tale che nessuna creatura può esimersi dal servirlo, ognuno dei servizi dovuti che gli uomini prestano al Signore (con il suo aiuto) finisce semplicemente per renderli ancor più debitori verso di lui: cfr. WYCLIF, *De dominio divino*, I.3, pp. 18,6-19,18.

46. *Ibidem*, I.11, pp. 77,8-78,13.

di discendenti, ottenendo dal Signore che quell'atto di fede gli fosse accreditato come titolo di giustizia (Gn 15,4-6)⁴⁷. Tuttavia, ciò non toglie che, in un momento successivo, sforzarsi di comprendere il dato acquisito per fede, di fornirne una spiegazione, possa risultare un atto meritorio, sebbene di natura diversa:

Mereor itaque primo adherendo veritati credite; mereor secundo studendo illam intelligere; et secundus actus meritorius non habet rationem meriti in credendo; sed meritum adhesionis simplicis superaddit edificatorie in inquirendo et meritum prime fidei fructuosius confirmando⁴⁸.

Wyclif auspica dunque che nessun cristiano deliri sino a convincersi che, ogniquale volta la ragione umana giunge in aiuto della fede o porta a sostegno di quanto è creduto un argomento empirico, venga meno il merito della fede antecedente; in caso contrario, per citare uno solo degli esempi addotti, non si spiegherebbe l'invito rivolto da Cristo a Tommaso a toccargli le mani per accertarsi della sua reale identità.

Se la massa degli individui incolti si limita giocoforza ad accogliere per pura fede le verità contenute nelle Scritture, essendo loro preclusa la via speculativa, spetta invece a chi ne ha gli strumenti fare progressi meritori per sé e per gli altri, prendendo avvio dagli articoli di fede, «tamquam principiis», per respingere gli attacchi sofistici degli infedeli e rinvenire «rationes probabiles» – argomentazioni verosimili e ben difendibili – con cui consolidare nel loro credo quanti vacillano. Il lessico utilizzato nella sorta di manifesto culturale racchiuso in queste pagine ricorda in parte quello abelardiano, ma il metodo di ricerca proposto espressamente come esemplare è quello di Anselmo, citato sia per l'impegno assunto all'inizio del *Monologion* (e mantenuto) di dimostrare le verità credute a proposito di Dio (e in particolare la trinità dell'essenza divina) esclusivamente tramite argomenti necessari – quando ci si interfaccia con un interlocutore «che non ha udito la rivelazione o non crede» –, sia per l'idea che la *rectitudo* nel rapporto fra fede e ragione esige che innanzitutto si creda, prima di sottoporre le verità rivelate a

47. *Ibidem*, pp. 79,30-80,8.

48. *Ibidem*, p. 80,9-13.

un'analisi razionale, ma che poi non ci si sottragga allo sforzo di approfondire quanto si crede⁴⁹.

L'opinione di Wyclif è che non vi sia articolo della fede cristiana che non possa essere dimostrato «aliqua-ter»: con un ragionamento per assurdo, attraverso una dimostrazione a priori⁵⁰, sul genere di quelle utilizzate in matematica, oppure partendo dagli effetti. L'esempio scelto a conferma di tale convinzione concerne il dogma trinitario, rispetto al quale i teologi, una volta aderitovi per mera fede, sono poi capaci di pervenire a un grado di comprensione che va ben oltre la semplice fede del volgo, grazie a un'analogia con la «trinità creata»⁵¹, ossia per mezzo di un confronto con la natura trinitaria della *mens rationalis*, o con qualche altro «effetto naturale simile», ognuno dei quali ha la propria causa archetipica nel principio primo, «secundum similitudinem analogam»⁵². Wyclif sottolinea come l'idea che in Dio risiedano i modelli a partire dai quali è prodotto ogni effetto creato sia fatta propria, nel suo commento alla *Metafisica*, anche dall'«infedele Averroè»⁵³, il quale viene invece criticato, più oltre, per aver negato un altro dei dogmi che chiunque fa filosofia in maniera corretta deve necessariamente ammettere, ossia la tesi della creazione del mondo nel tempo, laddove il Commentatore appartiene al novero di coloro che considerano il cosmo

49. *Ibidem*, pp. 80,24-81, 9; cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, cap. 1, F.S. Schmitt (ed.), in *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. I, apud T. Nelson, Edinburgi 1946, p. 13,5-11 e *Id.*, *Cur Deus homo*, lib. 1, cap. 1 (e non 2, come indicato da Wyclif), in *Opera Omnia*, vol. II, p. 48,16-18. Già qualche anno prima il nostro autore aveva individuato in questo secondo passo un modello, commentando: «fides semper est ante experimentum illud de quo est fides, sed experimenta iuvant fidem» (WYCLIF, *De trinitate*, 4, pp. 33-34).

50. Quando si tratta di inferire verità seconde dagli articoli di fede fondamentali: cfr. WYCLIF, *De dominio divino*, 1.11, p. 81,15-19, e pp. 84,21-85,1. «Sicut ergo – aggiunge al riguardo il nostro autore – diametralis interposicio terre inter solem et lunam infert, demonstracione propter quid licet in particulari, eclipsim lune, quanto magis volicio Dei, evidenciis cognita et causa adequacior, infert demonstrative volitum ab eodem» (p. 85,1-5).

51. Cfr. *ibidem*, p. 82,26; cfr. WYCLIF, *De trinitate*, 1, pp. 1-3.

52. *De dominio divino*, p. 81,10-28 e p. 84,19-21.

53. *Ibidem*, p. 82,22-23; il rimando pare essere ad AVERROES, *In Metaphysicam*, lib. 12, comm. 18, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 8, apud Iunctas, Venetiis 1562, f. 305rb-va e f. 318vb.

un'emanazione eterna del primo principio⁵⁴. E l'affermazione che la tesi dell'eternità del mondo («e dell'infinità del mare») rientri fra quelle da cui il pensiero aristotelico va depurato, perché «non scientifica» in quanto in contrasto con la «filosofia scritturale», compare anche altrove, unitamente alla presa di distanza dal parere del Commentatore secondo cui nessuno sarebbe ancora stato in grado di rinvenire nelle parole di Aristotele un errore di qualche rilievo⁵⁵.

Con riferimento alla possibilità di provare con l'unico ausilio della ragione naturale, «distincte et appropriate», che Dio è trino, sulla base della struttura trinitaria che chiunque sia «nutritus in logica» riconosce all'anima dell'uomo, viene richiamato in particolare il *De trinitate* di Agostino, a proposito del quale si osserva come il vescovo di Ippona non sia stato certo costretto a presupporre per fede la presenza di tre facoltà nella mente umana e quanto risulti inverosimile, nel contempo, che egli sia andato in cerca di un argomento fittizio «ad fundandum fantastice fidem suam»⁵⁶. Quanto poi a chi si appella al *dictum Gregorii* per muovere a coloro che tentano di approfondire il dato di fede l'accusa di negare qualsiasi ruolo all'illuminazione divina, poiché le loro ricerche si fonderebbero sul presupposto che non sussistono verità rivelate inevidenti al lume naturale, Wyclif tiene a precisare come l'intelletto creato possa effettivamente avere evidenza di qualunque verità, di tutti gli articoli di fede⁵⁷, sebbene non sia in condizione di pervenire ad alcuna conoscenza «sine lumine supernaturaliter illustrante», vale a dire

54. Cfr. WYCLIF, *De dominio divino*, I.13, pp. 102,25-103,16.

55. Cfr. WYCLIF, *De veritate sacrae Scripturae*, vol. I, 2, pp. 29,8-30,7 (ove il riferimento è ad AVERROES, *In Physicam*, Prooemium, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 4, apud Iunctas, Venetiis 1562, f. 5ra). Lo Stagirita e il suo Commentatore sono biasimati da Wyclif anche per aver sostenuto una posizione che contrasta esplicitamente con il dogma della trinità divina, laddove altri filosofi pagani ne hanno invece fornito una «congrua» dimostrazione: vedi *De trinitate*, 2, p. 17, e 3, p. 26.

56. WYCLIF, *De dominio divino*, I.11, p. 82,14-19; cfr. WYCLIF, *De trinitate*, I, pp. 4-5.

57. Fra gli argomenti addotti a favore di questa tesi, il teologo inglese osserva come sarebbe contraddittorio da parte di Dio pretendere che la creatura razionale fatta a sua immagine lo lodi, se non le fosse pienamente conoscibile ogni aspetto della sua «fabbrica»: WYCLIF, *De dominio divino*, I.11, pp. 85,31-86,2.

– già lo si è accennato – senza esservi stato spinto in precedenza («previe») dall'intervento di Dio, il quale concorre prioritariamente, come intelletto agente, a qualsiasi atto dell'anima intellettuale, sua immagine⁵⁸. Una tesi che si inserisce, più in generale, nel contesto di ciò che il teologo inglese afferma circa la mancanza nelle creature di una piena capacità causativa e l'impossibilità per l'uomo di compiere alcunché «nisi illud specialiter sit ex Deo», «per Dei adiutorium principalius et eminencius coagentis»⁵⁹, con l'annessa formulazione di una dottrina soteriologica – restringendo il campo al caso delle azioni meritorie dei *viatores* – che riconosce agli esseri umani la capacità di meritarsi la salvezza, ma solo con il contributo determinante della grazia divina, accostato⁶⁰ alla funzione svolta dal calore solare nel far germinare il grano⁶¹. Purché intesa corret-

58. Secondo le parole dell'Apostolo (2 Cor 3,5), «non siamo capaci da noi stessi di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma tale capacità viene da Dio»: cfr. *De dominio divino*, I.11, pp. 86,32-87,1 e 3.5, p. 242,13-32.

59. Per l'idea che l'autore principale di tutto quanto viene fatto dalle creature, «archimotor in toto opere», sia Dio, il quale coagisce con ogni ente impegnato a compiere una qualche azione («coagit cum quolibet agente secundo») per mezzo di un intervento preventivo («preveniendo»), che conferisce all'azione in questione una necessità ipotetica, si vedano *ibidem*, I.10, pp. 72,21-75,25, I.11, p. 87,1-2, I.14, p. 116,1-2, e 3.5, p. 242,30-32, IOHANNES WYCLIF, *De volucione dei*, in *Id.*, *De ente librorum duorum*, M.H. Dziewicki (ed.), Trübner, London 1909, lib. 2, tract. 3, cap. 8, p. 200,13-15 e 27-28; *Id.*, *De ente praedicamentali*, R. Beer (ed.), Trübner, London 1891, cap. 14, p. 129,29-34 («sic quod causancia creature sit media inter deum et effectum productum mota a deo ad taliter causandum. Nam quot sunt creature moventes, tot sunt movencie Dei cum illis; in qualibet tamen creatura habet Deus unam appropriatam movenciam, cum qua non concurrat creatura»), e *Id.*, *De statu innocencie*, cap. 9, p. 517,12-15 («quelibet accio creature est in manu Dei sic quod Deus, ut ait propheta Ysa. X, 15, illa creatura utitur tanquam serra»).

60. Riprendendo il paragone già utilizzato da Grossatesta nei *Dicta*, cui Wyclif fa riferimento anche altrove: cfr. ROBERTUS GROSSETESTE, *Dictum* 134, in Oxford, Bodleian Library, ms. 798, f. 108rb, e WYCLIF, *De scientia Dei*, cap. 6, § 74, p. 75.

61. Cfr. WYCLIF, *De dominio divino*, 3.5, p. 240,11-29, e p. 241,3-5: «nulla creatura libera potest ex se quidquam perficere, nisi a volicione divina previe exciteatur». Nel ricompensare chi gli presta il servizio dovuto, Dio non fa che conferire il meritato premio a qualcosa che è il frutto di un suo stesso dono, concesso «per pura grazia». Gli atti meritori umani sono infatti condizionalmente «necessitati», trattandosi di azioni che non avrebbero luogo se non fossero precedute da un

tamente, Wyclif individua in questa presa di posizione filosofica, in base alla quale ogni azione delle cause seconde si dà esclusivamente in virtù dell'efficienza della causa prima, la via stretta che permette di non cadere nell'errore dei pelagiani ma anche di scongiurare l'eccesso opposto, quello di chi si spinge sino ad abbracciare la tesi che in un passo del suo commento alla *Metafisica* Averroè «attribuisce (*imponit*) ad Avicenna»⁶², secondo cui è Dio ad agire direttamente («*sine medio*») in tutti gli enti e dunque le creature non hanno alcuna azione propria⁶³.

Tornando in conclusione al nodo al centro delle pagine del *De dominio divino* con cui ci siamo confrontati, dalle affermazioni appena esaminate Wyclif deduce che qualunque sia il percorso attraverso cui si approda alla fede, incluso l'esame attento delle Scritture o la «disputa scolastica», il ruolo decisivo nell'acquisizione di una piena comprensione delle verità rivelate è sempre rivestito dalla luce sovranaturale⁶⁴. Un ruolo la cui portata trova ulteriore conferma nel fatto che il Dio d'Israele avvertì l'esigenza di dare al suo popolo peculiare, «*propter fidei necessitatem*», un legislatore, nella

intervento preventivo con cui Dio pone le premesse perché la creatura razionale agisca in quel modo («*prestat instrumentum merendi*») e, nel contempo, la induce a farlo («*prestat meritum, ac excitat et necessitat ad merendum*»), senza con ciò pregiudicarne la libertà del volere: cfr. *ibidem*, 3.4, p. 226, 6-11, e WYCLIF, *De scientia Dei*, 6, § 63, p. 71. In proposito vedi S. SIMONETTA, *Si salvi chi può? Volere divino, merito e dominio nella riflessione del primo Wyclif*, Lubrina, Bergamo 2007, pp. 50-60.

62. «*Licet mendaciter*», specifica il nostro autore (*De dominio divino*, 3.5, p. 243,2). Nel passo in questione, in realtà, Averroè non nomina Avicenna e associa tale tesi ai «moderni», riferendosi con ogni probabilità ai teologi ash'ariti (e ad al-Ghazali): *In Metaphysicam*, lib. 9, comm. 7, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 8, f. 231va. Troviamo cenni alla medesima posizione anche in WYCLIF, *De ente praedicamentali*, 14, p. 127,5-11, in IOHANNES WYCLIF, *De compositione hominis*, R. Beer (ed.), Trübner, London 1884, cap. 4, p. 69,5-8, e in *Id.*, *De ecclesia*, 16, pp. 385,29-386,6, ove ci si limita a ricordare come Averroè la ascrive genericamente ad alcuni il cui cervello «non risulta idoneo a filosofare».

63. Cfr. WYCLIF, *De dominio divino*, 3.5, pp. 242,32-243,3. Il nostro autore respinge anche la soluzione intermedia di quei pensatori che sostengono vi sia un insieme di cose che gli uomini possono compiere in completa autonomia, «*sine concursu Dei necessitantis previe*» (*ibidem*, p. 243,5-20).

64. Cfr. *ibidem*, pp. 86,12-87,11.

persona di Mosè, dai cui miracoli gli ebrei sarebbero stati indotti a prestargli ragionevolmente fede quando avrebbe comunicato loro il contenuto della vera legge, anche se gran parte di quelle norme era deducibile tramite la sola ragione naturale⁶⁵. Il che porta Wyclif a sostenere che ai fini della possibile conversione degli infedeli risultano molto più efficaci una condotta di vita impeccabile, le eventuali azioni miracolose compiute e la capacità di sopportare ogni genere di torto – in una parola, l'esempio – rispetto alle dispute di scuola, «cui pure ci dedichiamo con tanto zelo»⁶⁶; così come negli anni successivi affermerà con crescente insistenza quanto sia preferibile rinunciare all'idea di esportare la fede con le armi per convogliare tutte le energie in un'opera che ponga rimedio all'evidente degenerazione spirituale della chiesa cattolica, nella convinzione che lo strumento migliore con il quale conquistare i (cuori dei) non cristiani consista nel vivere coerentemente il messaggio evangelico, in particolare attenendosi in maniera rigorosa al privilegio della povertà pensato da Cristo per i suoi veri seguaci⁶⁷.

65. Sulla scia di Scoto, Wyclif riconduce la scelta divina di imporre loro «ex lege» tali verità alla sostanziale incapacità della gente d'Israele di giungervi per via dimostrativa, alla sua negligenza rispetto alla ricerca del vero, in quanto troppo concentrata sulle cose sensibili; in proposito, si accostino *ibidem*, pp. 88,14-89,9, WYCLIF, *De trinitate*, 3, pp. 29-30, e IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, lib. 1, dist. 2, pars. 1, q. 3, in *Id.*, *Opera omnia*, C. Balić (ed.), vol. 2, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950, pp. 236,12-237,11.

66. WYCLIF, *De dominio divino*, I.11, p. 88,18-21.

67. Cfr. WYCLIF, *De ecclesia*, 13, pp. 290,20-291,5, e *Id.*, *De civili dominio*, lib. 2, cap. 2, pp. 9,27-10,11.



Le blasphème et les péchés de langue, face à la philosophie du langage contemporaine

IRÈNE ROSIER-CATACH*

I peccati della lingua, écrit par Carla Casagrande et Silvana Vecchio en 1987, et publié en traduction française en 1991¹ est un livre exceptionnel, non seulement par l'ampleur de la recherche, des sources documentaires consultées, la pertinence des analyses, mais aussi par la mise en évidence, à chaque page, des enjeux multiples de cette littérature des «péchés de langue», révélant les particularités du fonctionnement de la parole dans la société médiévale. Cette «politique de la parole», comme l'écrit J. le Goff dans sa préface, se présente aussi comme une «éthique de la parole», dans une période très particulière, entre la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e siècle, où se développent de nouveaux modes de communication. Cette parole cesse d'être pensée dans sa seule dimension «verticale», dans son rapport à Dieu, pour l'être également dans sa dimension «horizontale», impliquant crucialement les relations entre les hommes, dans la sphère religieuse comme dans les sphères sociales et politiques. Ce sont ces deux axes qui sont en jeu dans cette littérature, qui d'abord isole ce péché par rapport aux péchés de cœur et d'action, puis en élabore de longues listes, qui sont toujours fautes contre Dieu et contre le prochain, mettant en péril par là-même le fonctionnement de la société toute entière. S'il y a péché dans toutes ces infractions, c'est également parce qu'elles témoignent d'un irrespect à l'égard du langage, ce don formidable fait aux

* EPHE Paris.

1. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Discipline ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987; (traduction française) *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Cerf, Paris 1991.

hommes pour qu'ils s'entendent et non pour qu'ils se trompent les uns les autres, selon la maxime souvent répétée d'Augustin (*Enchiridion*, VII, 22). Les dangers que font courir ceux qui négligent cette «garde de la langue», sont solidaires de la reconnaissance des pouvoirs assignés au langage. «Mort et vie sont au pouvoir de la langue» (Prv 18,21): la langue, l'organe comme ce qui sort de la bouche, montre une inquiétante duplicité, avec un pouvoir qui peut être bénéfique ou maléfique, vertueux ou vicieux. Encore faut-il préciser ces polarités, en établir les critères, en éclaircir les contours, afin de nommer, définir, classer, et surtout évaluer les différents types de discours. Les auteurs des traités sont souvent des prédicateurs, comme le dominicain Guillaume Peyrault, qui inventa le huitième péché capital, le péché de langue². Il s'agissait pour eux de prévenir les usages abusifs, incontrôlés, répréhensibles, et par là-même affirmer la légitimité et l'autorité exclusive de leur propre parole³. Ces textes peuvent apparaître, aux yeux d'un moderne, sous un jour prescriptif, reposant sur des normes édictées par une autorité qui s'auto-érige comme telle, sans possible contestation ou discussion, sans espace de doute ou de débat. Mais ils énoncent aussi des règles positives pour un bon usage de la langue, reposant sur un idéal de juste mesure et de modération, et sur l'énoncé de règles clairement formulées. Comme les commentaires contemporains sur l'*Éthique*⁴, cette littérature s'avère ainsi révélatrice, avec cette relation entre règles, normes et autorité – relation dont la description détaillée montre qu'elle est à la fois assumée et souvent difficile à maintenir

2. R. GERARDI, *I peccati di lingua di Guglielmo Peraldo*, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 2017, p. 58.

3. *Les péchés de la langue*, p. 96, à propos de Guillaume Peyrault: «Pour le prédicateur, il s'agit de mener une véritable guerre: réaffirmer la primauté de la parole de Dieu et de sa propre parole qui en est le véhicule, signifie livrer bataille jour après jour contre toutes les autres paroles qui tentent de s'y opposer ou risquent de l'étouffer [...]». Voir aussi pp. 132-135 pour le traité *De lingua*, ou pp. 150-152 pour la *Summa Halensis*.

4. Voir notamment C. CASAGRANDE, *Affabilità, verità, eutrapelia. Le virtù della communicatio in alcuni commenti all'Etica nicomachea dei secoli XIII e XIV*, in I. ROSIER-CATACH, G. BRIGUGLIA, S. GENTILI, S. (éds.), *L'homme comme animal politique et parlant*, «Philosophical Readings» 12/1 (2020), pp. 139-149.

dans sa cohérence –, d'un souci visant clairement à la régulation des échanges langagiers. On ne peut relire ces travaux aujourd'hui sans invoquer la dérégulation présente des échanges, que l'on pense aux *hate speeches* ou aux *fake news*, aux violences verbales, mensonges, calomnies, injures et insultes publiquement étalés, et qui font notre quotidien.

Le Moyen Âge occidental est une société éminemment normée et ritualisée. Elle présente la particularité de fournir des analyses réflexives, fort sophistiquées, sur les différents actes de langage, visant à préciser leurs règles de fonctionnement, à établir leur caractère légitime ou illégitime, selon le cas, analyses que l'on peut tenter de «traduire» dans les termes de la philosophie du langage ou de la linguistique contemporaines. On y trouve en particulier des descriptions de la «procédure» au sens d'Austin⁵, c'est-à-dire des conditions qui rendent l'acte valide et efficace ou au contraire l'invalident (conditions sur l'énonciateur, sa fonction, son intention, la formule elle-même, la situation d'énonciation, la réception), des inventaires des marques formelles (présence de performatifs explicites, comme avec le baptême ou la promesse, des modes verbaux, comme l'impératif ou l'optatif dans les invocations), des examens des types d'effets (des plus conventionnels, avec les formules sacramentelles ou juridiques, aux plus imprévisibles, comme dans le cas des miracles), en passant par des cas particuliers atypiques, mettant en jeu par exemple la simulation, la dérision, le jeu, ou la contestation des pratiques répertoriées. Les descriptions des différents actes dans les sources médiévales font bien apparaître que les conditions de l'acte, l'évaluation de sa validité, tout comme celle de ses effets, sont établies par des instances dotées d'un pouvoir, qui ce faisant l'affirment et le renforcent⁶.

5. J.L. AUSTIN, *How To Do Things With Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, 2e édition, J.O. URMSON, M. SBISÀ (éds.), Oxford University Press, Oxford, 1975, lecture II.

6. Voir les études rassemblées dans I. ROSIER-CATACH, N. BERIOU, J.-P. BOUDET (éds.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2014; cfr. I. ROSIER-CATACH, *Le pouvoir des mots au Moyen Âge. Diversité des pratiques et des analyses*, *ibidem*, pp. 9-16 et EAD., *Regards croisés sur le pouvoir des mots au Moyen Âge*, *ibidem*, pp. 511-585.

On se restreindra ici, pour simplement ouvrir quelques pistes, à un seul de ces actes de langage, le blasphème, qui occupe la première place dans la classification des péchés de langue proposée par Guillaume Peyrault⁷. Le blasphème s'avère notamment intéressant pour interroger l'opposition théorisée par Austin, dans ses conférences sur les actes de discours, entre «illocutoire» et «perlocutoire», pour réfléchir au rôle de la réception (*uptake*), ou à celui des intentions, points qui ont fait l'objet de débats chez les philosophes du langage⁸. La nature du blasphème, et plus généralement des péchés de langue, permet également de réfléchir au «principe de coopération» et aux «maximes conversationnelles», théorisées par Herbert Paul Grice⁹.

On peut tenter d'abord de donner quelques caractéristiques de cet acte de langage particulier qu'est le blasphème.

1. Le blasphème semble bien constituer un «acte de langage», un acte qui est effectué au moyen du langage, même s'il est invoqué pour d'autres moyens d'expression (représentations, images, films), ou mêmes des actions (profanation, sacrilège). Il a à la fois des *effets* et des *conséquences*, de divers ordres.

7. Voir CASAGRANDE, VECCHIO, *Les péchés*, partie II, chap. 1; C. LEVELEUX-TEXEIRA, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII^e-XVI^e siècles): Du péché au crime*, De Boccard, Paris 2001, et EAD. *Entre droit et religion: Le blasphème, du péché de langue au crime sans victime*, «Revue de l'histoire des religions» 4 (2011), pp. 587-602; voir le résumé d'un travail collectif de séminaire mené à l'École Pratique des Hautes Études en 2017-2021: I. ROSIER-CATACH, *Le blasphème – Perspectives historiques, théoriques, comparatistes*, «Annuaire de l'EPHE 2018-2019» 127 (2020), pp. 535-550, <https://journals.openedition.org/asr/>.

8. Pour une mise au point récente sur ces notions et les débats afférents, voir B. AMBROISE (dir.), *De l'action au discours. Le concept de speech act au prisme de ses histoires*, Isté éditions, London 2018. Rappelons que l'acte illocutoire est l'acte qui produit un effet en disant quelque chose, l'acte perlocutoire celui qui produit un effet par le fait de dire quelque chose; ainsi par exemple en disant «je promets» j'effectue par convention une promesse, mais cette prononciation a aussi d'autres effets ou conséquences, de façon aléatoire et non nécessairement prévisibles, sur l'auditeur ou d'autres personnes.

9. H.P. GRICE, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Harvard 1991, chap. 2 et 3.

2. Il touche à la sphère religieuse, donc aux croyances, aux rituels, aux dogmes, même si l'on parle aujourd'hui, par extension, de blasphème pour toute atteinte à ce qu'on considère comme sacré, même dans la sphère laïque, par exemple pour l'injure au drapeau. Il ne s'agit pas tout à fait d'un acte de langage relevant du langage «ordinaire» et des échanges quotidiens.
3. Le blasphème est censé viser, ou offenser, la divinité. À la différence du cas de l'injure ou de l'insulte, cette dernière n'est pas une *victime*, qui pourrait réagir, protester ou porter plainte comme une personne morale. L'offense est déclarée telle et condamnée par une instance qui revendique de parler *en son nom*.
4. On ne parle jamais de blasphème sans qu'il y ait *condamnation* du blasphème ou du blasphémateur. Les définitions, fort variables, du blasphème, sont données afin de le condamner, et le sont par les instances qui en énoncent l'interdiction pour le sanctionner.
5. La qualification d'une énonciation comme «blasphème» n'est pas reconnue de façon identique par celui qui prononce les paroles et par celui qui les juge et les sanctionne. Ceci pose la question du caractère «conventionnel» ou illocutoire de l'acte, de la nature illocutoire ou perlocutoire de ses effets, de la «procédure» qui permet de le définir et de l'évaluer.
6. Cette qualification, autant que la condamnation du blasphème et l'accusation à l'égard du blasphémateur, est elle-même un acte de langage qui dépend d'une «procédure», s'autorise de certaines règles ou normes, mais celles-ci ne sont pas non plus généralement partagées par les protagonistes, l'énonciateur et l'accusateur, et ce d'autant plus s'ils appartiennent à des univers de croyance différents.
7. L'acte de condamnation a également des *effets* et des *conséquences*. L'une de ces conséquences est précisément que l'accusateur s'instaure par cet acte-même comme représentant et garant de la norme, et ainsi comme le détenteur d'une légitimité, religieuse ou politique.

8. C'est l'accusation de blasphème qui définit le blasphème comme tel, l'accusation et l'énonciation existant toujours dans une situation historique bien précise, en l'occurrence par nature conflictuelle, non consensuelle. Les acteurs, les deux actes de langage, la situation, constituent «une situation discursive totale» (*total speech situation*¹⁰) dont les éléments doivent être considérés ensemble.

Lorsqu'il existe des textes normatifs, législatifs, civils ou religieux concernant le blasphème, il s'agit toujours de *condamnation* du blasphème, des motifs au titre desquels ces condamnations sont prononcées, des sanctions qu'encourent ceux qui sont accusés de blasphème. De nos jours, les protestations contestant la légitimité d'un délit de blasphème, ou même, de façon militante, en faveur du «droit au blasphème»¹¹, sont des revendications en faveur de la liberté d'expression et de la liberté de penser, et du droit de tenir des propos quelconques à l'égard des religions ou des dogmes religieux, sans encourir des sanctions, des mesures de rétorsion ou de répression. Ils visent donc à refuser toute législation ou acte qui imposerait des limites à l'expression de propos au seul titre qu'ils sont considérés blasphématoires par certaines instances religieuses. On sait que, dans la définition de l'acte illocutoire, les auteurs insistent sur la nature *conventionnelle* de l'acte. Le fameux exemple du baptême du navire par la formule *I name this ship the Queen Elisabeth* ne fonctionne que moyennant certaines conditions, qui supposent un accord tacite entre les participants de l'échange linguistique, la prononciation d'une formule, une intention de réaliser l'acte pour le locuteur, qui doit avoir la fonction adéquate, ainsi qu'une «saisie» (*uptake*) et une reconnaissance de la part de l'auditeur ou de l'audience¹². Selon Austin, l'acte est «heureux» (*felicitous*) si la pro-

10. AUSTIN, *How To Do Things*, lecture IV.

11. Voir notamment P. PORTIER, *La question du «droit au blasphème» dans la France contemporaine. Genèse et structure d'une controverse*, in A. BARB, D. LACORNE (éds.), *Les politiques du blasphème*, Karthala, Paris 2018, pp. 39-62.

12. AUSTIN, *How To Do Things*, lecture IX; voir notamment M. SBISÀ, *Uptake and Conventionality in Illocution*, «Lodz Papers in Pragmatics» 5 / 1 (2009), pp. 33-52.

cédure est correctement et intégralement réalisée, si les personnes et circonstances particulières conviennent, si la personne qui prend part à la procédure a les pensées et sentiments correspondant à la procédure, si les participants reconnaissent la procédure et l'acte conformément à la convention.

Or il n'y a rien de tout cela dans le blasphème: il est difficile de poser qu'il existe une procédure qui permette conventionnellement de qualifier le blasphème comme tel (tant pour le contenu de l'énoncé que pour les circonstances de son énonciation), que son énonciateur agit conformément et en pleine connaissance d'une telle procédure (même s'il peut parfois être conscient de son acte et en prévoir les conséquences potentielles), ou que cet acte dépend de la reconnaissance qui en est donnée – un auditeur peut considérer comme recevable certains propos, mais non un autre, cet autre va de fait pouvoir *déclarer* que c'est un blasphème, non pas le *reconnaître* comme tel. Si l'on peut admettre qu'il existe un consensus, dans une société donnée, sur ce que peut être une promesse, une demande, un avertissement, etc. le blasphème ne peut être qualifié de «blasphème» qu'en fonction d'une «accusation de blasphème», donc par ceux qui prononcent cette accusation et par ceux qui souscrivent à celle-ci. Cette accusation suppose l'existence d'une instance qui s'arroge le droit, par la loi ou par la force, de le considérer comme tel. Il semble clair que l'on est en présence d'un cas éminemment *conflictuel*, où la *qualification* de l'acte varie selon les croyances de l'émetteur et des récepteurs, les positions de pouvoir et d'autorité qu'ils occupent, les rapports de force en présence, les législations, normes, dogmes en vigueur¹³. Le caractère conflictuel est renforcé par différents facteurs, qui impliquent des décisions sur le périmètre d'application de ces normes: d'une part la coexistence de lois différentes au sein d'un espace donné (loi civile et loi religieuse, lois religieuses différentes), d'autre part la revendication d'une application universelle de certaines normes, et donc au-delà même de l'espace

13. Voir en particulier J. FAVRET-SAADA, *Conférence, École pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, «Annuaire» 99 (1990-1991), pp. 125-130: 126-128.

au sein duquel (et pour lequel) elles ont été définies¹⁴, dont résulte nécessairement un «conflit des universalités»¹⁵.

Le cas est similaire et peut être plus clair encore pour l'hérésie. Les accusations d'hérésie ne s'appliquent que sur la base d'un dogme qu'il s'agit par là-même de réaffirmer. C'est ce qui s'est produit, par exemple, lors de la condamnation, émise au XI^e siècle, contre Bérenger de Tours, quand on lui reprocha de nier la présence réelle du pain dans l'eucharistie, alors même qu'il affirmait démontrer, à l'aide d'arguments de nature dialectique, sémiologique, et physique, que l'analyse qu'il proposait était la seule façon légitime et non-contradictoire de décrire la conversion eucharistique. Plus tard, lorsque l'hérétique cesse d'être le minoritaire en position d'accusé et que ses croyances deviennent religion reconnue, ce qui devient le cas à l'époque de la Réforme où deux «confessions» se font face et ont droit de cité, chacune accusera l'autre d'hérésie et de blasphème. L'hérétique c'est l'autre!

Une des questions que l'on peut adresser à la théorie austinienne des actes de discours, c'est donc la manière qu'elle aurait de traiter des actes de langage dans une situation qui ne serait pas *consensuelle*, mais *conflictuelle*¹⁶. Dans ce cas, qui décide que telle

14. Selon Maïmonide, le blasphème relève des sept lois qui incombent à toute l'humanité, et non des 613 qui s'appliquent aux seuls Juifs (voir D. ARBIB, *Le blasphème, entre droit et théologie. Note sur la pensée du blasphème chez Maïmonide*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 101 (2017/2), pp. 201-218, et selon Thomas d'Aquin, de la loi naturelle (E. D'ARVIEU, *La notion de blasphème chez saint Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste» 120/3, pp. 405-430). Les condamnations dont ont fait l'objet les caricatures de Mahomet, étaient énoncées par des autorités musulmanes, mais avec une telle portée universelle.

15. Voir E. BALIBAR, *Saeculum, Culture, religion, idéologie*, Galilée, Paris 2012, p. 98.

16. Voir, à propos des injures, J. BUTLER, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Éditions Amsterdam, Paris 2004 (*Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York, London 1997). Une question un peu différente est celle des relations d'inégalité ou de pouvoir entre locuteur et auditeur, traitée notamment pour l'ordre par P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris 2001. Voir B. AMBROISE, *Efficacité du discours et rapports de force: le poids incompressible de l'Institution? Remarques sur l'efficacité du langage chez Pierre Bourdieu*, in B. AMBROISE, B. GEAY (éds.), *Langage et politique*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2016, pp. 195-212. Cette conception pourrait être pertinente à intégrer ou adapter ici, en l'appliquant à l'acte d'accusation.

est la «procédure» régissant l'acte? Qui évalue qu'elle est correctement réalisée? Qui décide que l'acte est «réussi»? Qui juge de la nature des actes et de leurs effets, comme illocutoires ou perlocutoires? Il faudrait traiter de façon particulière le cas des œuvres artistiques ou de fiction, ainsi que celui des actes relevant de transgressions ou provocations assumées comme telles, qui sont au cœur de certains événements contemporains, parfois violents et tragiques comme on sait¹⁷. Pourtant, les personnes accusées de blasphème ne reconnaissent généralement pas leurs propos comme blasphématoires – soit elles n'admettent pas les critères imposés, les motifs allégués et les normes sur lesquelles les accusations s'appuient, soit ils arguent d'intentions non blasphématoires ou offensantes (satiriques par exemple), soit ils refusent toute possibilité d'une telle accusation au nom de l'athéisme ou de croyances différentes – on a souvent cité l'opinion Pierre Bayle au xviii^e siècle, selon laquelle des propos ne sont jugés injurieux et blasphématoires qu'en fonction des croyances particulières de celui qui les considère telles¹⁸. Il semble donc difficile de parler d'actes de langage illocutoires, lesquels reposent sur une convention et un consensus quant à la procédure régissant leur production et leurs effets, et ce d'autant, on l'a dit, que les acteurs peuvent appartenir à des univers de croyance différents, ce qui fut partiellement le cas dans l'«affaire des caricatures». Comment qualifier l'efficacité de ces actes? Doit-on parler d'effets *illocutoires*, au sens où ils seraient prévisibles et attendus (qu'il s'agisse des réactions ou des condamnations), alors même qu'il n'y a ni consensus ni unanimité à leur égard? Doit-on alors plutôt parler des conséquences *perlocutoires* de ces énonciations, aléatoires et non nécessaires, et en rendre néanmoins responsables leurs énonciateurs, en arguant que ces paroles seraient condamnables parce que, par exemple, elles pourraient choquer ceux qui se sentent vi-

17. Voir notamment F. BOESPFLUG, *Caricaturer Dieu? Pouvoirs et dangers de l'image*, Bayard, Paris 2006; F. LAVOCAT, *Faits et fiction, Pour une frontière*, Seuil, Paris 2016, pp. 245-272 (et l'analyse détaillée des *Versets sataniques* de S. Rushdie).

18. PIERRE BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, éd. par J.-M. GROS, Honoré Champion, Paris 2014, pp. 264-265.

sés eu égard à leurs croyances, blesser leurs «sensibilités», provoquer des troubles à l'ordre public, etc. Mais peut-on encore parler d'effets *perlocutoires* si l'on n'admet pas qu'il s'agisse d'actes *illocutoires*? Et l'on retombe de toutes façons sur le même constat: ces conséquences perlocutoires sont décrites et déclarées telles par les accusateurs qui tiennent l'acte pour blasphématoire et parlent au nom de ceux qui en sont considérés comme des victimes.

Dans les pays où la législation contre le blasphème n'est plus opérative, comme la France où le délit n'existe plus, ou l'Italie où une amende administrative est prévue mais jamais appliquée¹⁹, les accusations invoquent des motifs qui pourraient être considérés comme des effets (illocutoires ou perlocutoires) de propos qui *ailleurs* pourraient être jugés blasphématoires. Quoique leur application au blasphème soit par là-même illégitime, et pour cela le plus souvent rejetés, certains de ces motifs sont en eux-mêmes admis par la législation, mais relèvent d'infractions de nature différente (diffamation, provocation à la discrimination, la haine etc.). On sait que des associations religieuses, catholiques d'abord, musulmanes ensuite, sont ainsi intervenues en France pour faire condamner certaines œuvres ou publications, on sait aussi qu'elles ont été systématiquement déboutées. De même, de nombreuses plaintes contre Charlie Hebdo ont été déposées pour incitation à la haine, mais aucun procès n'a été gagné (mis à part un dessin représentant le Pape guillotiné, au titre de l'atteinte à la personne).

Le blasphème est à géométrie variable. Tous les travaux historiques, insistent sur ce que Corinne Leveleux-Teixeira a appelé la «plasticité du crime de blasphème»²⁰. Selon les époques, selon les religions, et avec d'ailleurs des dénominations différentes et non superposables, le blasphème recouvre des actes différents: pronon-

19. Voir *Législation comparée. La répression du blasphème (Iran, Irlande, Italie, Portugal, Turquie)*, Direction de l'initiative parlementaire, 2016: <https://www.senat.fr/lc/lc262/lc262.pdf>.

20. C. LEVELEUX-TEXEIRA, *Injure à Dieu, outrage au roi. Le blasphème à la fin du Moyen Age et au début de l'époque moderne: un crime limite*, in E. DESMONS, M-A. PAVEAU (éds.), *Outrages, insultes, blasphèmes et injures: violences du langage et polices du discours*, L'Harmattan, Paris 2008, pp. 31-51: 31.

cer le nom de Dieu, invoquer le nom de Dieu en vain, faire un faux serment ou se parjurer, parler faussement, inutilement ou injustement de Dieu, maudire, insulter Dieu (ou ses Saints, ou ses prophètes), déroger à la majesté divine, manifester son infidélité, et parfois simplement prononcer un juron – avec des limites imprécises par rapport à d’autres actes qui ne sont pas linguistiques, mais concernent des actions, comme le sacrilège, la profanation ou l’exhibition des images (ce qui était le cas pour les caricatures). On peut rappeler que deux définitions alternatives du blasphème circulent à l’époque médiévale²¹:

- (a) Il y a blasphème quand quelque chose est attribué à Dieu, qui ne lui appartient pas, quand on nie de Dieu ce qui lui appartient, ou quand on attribue à une créature ce qui revient à Dieu.
- (b) Le blasphème est une injure (*contumelia*) contre Dieu.

Avec la première définition l’énoncé blasphématoire est un énoncé assertif, affirmatif ou négatif. Elle met au premier plan le critère de la vérité, quoique l’«adéquation de l’énoncé à la chose», critère retenu par les logiciens médiévaux, soit invérifiable. Dire de Dieu qu’il n’est pas l’auteur de toutes choses, un des exemples pris par Raoul Ardent²², ne peut être considéré comme faux qu’à l’égard d’un dogme posé comme tel. Imposer la qualification de blasphème sur certaines affirmations revient simplement à les disqualifier et les interdire. Affirmer que Dieu s’est incarné est une profession de foi pour un catholique et une manifestation d’impiété pour un musulman.

Avec la seconde définition, de façon différente, le blasphème est assimilé directement à une injure. Elle pose crucialement la question de l’interprétation des paroles, celle des accusateurs tendant à imposer la leur comme seule légitime, en l’appuyant sur une intention qui y serait associée.

21. Voir CASAGRANDE, VECCHIO, *Les péchés de la langue*, p. 174 sq.; LEVELEUX-TEXEIRA, *La parole interdite*, p. 107 sq.

22. CASAGRANDE, VECCHIO, *Les péchés de la langue*, p. 174 sq., n. 3.

Ce conflit des interprétations apparaît clairement dans un cas dramatique contemporain, rapporté dans le récit qu'a fait Asia Bibi des accusations dont elle a été l'objet²³. Asia Bibi est une chrétienne pakistanaise et l'épouse d'un homme qui avait déjà une première épouse – laquelle n'a jamais voulu divorcer. Le 14 juin 2009, elle travaille aux champs par une grosse chaleur, tire un seau d'eau pour y plonger une timbale et boire, puis voyant une femme assoiffée, lui tend la timbale. Une autre dit alors à cette dernière: «Ne bois pas cette eau, elle est *haram* (impure)», et accuse Asia d'avoir souillé l'eau du puits. Asia rapporte avoir dit alors: «Je pense que Jésus aurait un point de vue différent de celui de Mahomet sur la question»²⁴. Ces paroles sont interprétées par les autres femmes comme une insulte au Prophète, du fait qu'elle semble parler en son nom. Asia rejette totalement cette accusation, et la rapporte à des règles qu'elle n'admet pas²⁵. On renforce l'accusation en lui imputant une intention répréhensible et on lui demande de se convertir, d'abjurer sa foi, ce qu'elle refuse – ce qui est interprété comme une preuve supplémentaire de sa culpabilité. On notera que si les paysannes accusent Asia de proférer des insultes, de façon asymétrique, celles qu'elles profèrent de manière explicite contre Jésus²⁶ n'ont pas ce

23. A. BIBI, avec la collaboration d'A.-I. TOLLET, *Asia Bibi. Blasphème*, Oh! éditions, Paris 2011; EAED., *Enfin Libre!*, Éditions du Rocher, Monaco 2020. Les citations sont tirées des propos tels qu'ils ont été rapportés dans ces ouvrages, sans recherche historique ou linguistique critique.

24. A. BIBI, *Asia Bibi. Blasphème*, p. 38.

25. *Ibidem*, p. 5: «Mais je n'ai jamais blasphémé! Je suis innocente! Je souffre sans avoir commis le moindre acte criminel. Je veux dire au monde entier que je respecte le Prophète. Je suis chrétienne, je crois en mon Dieu, mais chacun doit être libre de croire à qui il veut. [...] Je suis coupable d'avoir fait preuve de solidarité. Mon seul tort? Avoir bu de l'eau provenant d'un puits appartenant à des femmes musulmanes, dans 'leur' verre, par 40°C sous le soleil. Moi, Asia Bibi, je suis condamnée à mort parce que j'ai eu soif. Je suis prisonnière parce que j'ai utilisé le même verre que ces femmes musulmanes. Une eau servie par une chrétienne jugée impure par ces stupides compagnes des champs».

26. *Ibidem*, pp. 38-39: «C'est vrai, tu n'es qu'une sale chrétienne! Tu as contaminé notre eau et maintenant tu oses parler pour notre Prophète! Mais, pauvre chienne, sais-tu que ton Jésus est un bâtard, parce qu'il n'a pas de père légitime? Mahomet, lui, avait un père, qui l'a reconnu. C'était Abdullah. Ça te dit quelque chose, Abdullah? Jésus est impur, comme toi».

même statut – l’insulte est insulte lorsqu’elle est désignée comme telle. Il existe ici une relation causale entre l’énonciation initiale et l’accusation: certains actes, et certains propos, ont déclenché la réaction d’accusation. Pour celui qui accuse (de la paysanne qui réagit la première jusqu’aux autorités judiciaires et religieuses ensuite), les actes commis par Asia sont qualifiés d’interdits, et les paroles de blasphème: elles ont donc l’effet prévisible, automatique, et quasiment illocutoire (au sens où le blasphème pour eux existe avec une définition précise et est fonction de conventions que tous devraient respecter) de déclencher la procédure d’accusation, et la sanction. Pour Asia elle-même, l’acte d’accusation n’a aucun fondement. Ce même conflit d’interprétation se répète lorsqu’elle est confrontée à l’autorité, qui s’appuie, malgré ses dénégations, sur le témoignage des autres femmes quant à la nature injurieuse de ses propos:

Tu mens! Tout le monde dit que tu as commis ce blasphème, c’est une preuve suffisante. Les chrétiens doivent se conformer à la loi pakistanaise, qui interdit toute remarque désobligeante à l’égard du saint Prophète. Comme tu ne veux pas te convertir et que le Prophète ne peut pas se défendre, nous allons le venger²⁷.

La dernière phrase est très explicite: l’accusation est portée au nom d’une loi, qui s’impose à tous (point 6 ci-dessus), et la sanction doit laver l’injure qui est faite au Prophète, puisque «il ne peut pas se défendre» (point 3). Contrairement à ce qui se passe avec l’outrage ou l’injure, le crime, ne pouvant par nature être pris en charge par l’offensé, l’est ici par un tiers qui agit comme une autorité, en désignant la victime comme victime, en caractérisant l’acte comme offensant, en énonçant la sanction²⁸.

Le critère de l’intention suscite des difficultés analogues: l’énonciateur n’admet généralement pas avoir eu l’intention de com-

27. *Ibidem*, p. 62.

28. Asia Bibi est condamnée le 8 novembre 2010 à la peine de mort, au titre de la loi anti-blaspème, mais après un long emprisonnement, plusieurs assassinats de personnalités l’ayant défendue, des interventions internationales, le procès est revu et Asia Bibi finalement acquittée le 31 octobre 2018, ce qui entraîne de nouvelles menaces et réactions violentes pour l’empêcher de sortir de son pays. Elle peut néanmoins partir et est accueillie au Canada en mai 2019.

mettre un acte blasphématoire, ni même souvent d'avoir envisagé les conséquences que sa parole pouvait entraîner, ce qui est manifeste dans le récit qui précède. À l'inverse, les accusateurs imputent l'existence d'une intention blasphématoire chez l'énonciateur en raison de l'interprétation qu'ils font des paroles prononcées et du jugement qu'ils portent sur elles. Dans un article déjà ancien, Roy W. Perret a proposé de considérer le blasphème comme un acte illocutoire, en rejetant l'approche austinienne pour privilégier celle de Strawson²⁹. Il cherche à le définir en faisant intervenir le critère de l'intention du locuteur:

In the case of a blasphemous speech act, the speaker intends that the hearer should come to believe something through the recognition of the speaker's intention that the hearer do this.

S [= speaker] performs the illocutionary act of blaspheming in uttering *U* if and only if *S* utters *U* intending that

- (i) *A* [= hearer] should come to believe *p*
- (ii) *A* should recognize *S*'s intention that (i)
- (iii) that (ii) should function as a reason for doing (i)³⁰

Perret semble assimiler le discours blasphématoire à un discours de persuasion ou de propagande, visant intentionnellement à induire une certaine croyance chez l'auditeur (cfr. (i)) – un argument que l'on retrouverait sans difficulté comme justification des accusations de blasphème contemporaines! Selon lui, lorsque le *contenu* s'avère insuffisant pour décrire un acte illocutoire, il suffirait de faire intervenir *l'intention* – cette intention est bien pour Perret une intention qu'a l'énonciateur, qui motiverait son énoncé, et que l'auditeur ne ferait que *reconnaître*, alors que, comme nous l'avons vu dans l'exemple ci-dessus, l'intention est en fait *attribuée* à l'énonciateur (Asia Bibi) par ceux qui veulent l'accuser. L'auteur cite à l'appui de sa description certains passages de Thomas d'Aquin, qui *définit* le blasphème, le vrai blasphème qui est un péché *mortel*, comme un acte linguistique au contenu répréhensible, accompagné d'une intention correspondante

29. P.F. STRAWSON, *Intention and Convention in Speech Acts*, «Philosophical Review» 73 (1964), pp. 439-460.

30. R.W. PERRET, *Blasphemy*, «Sophia» 26/2 (1987), pp. 4-14: 5-6.

donc également blâmable, à la différence du simple juron qui peut être simple perte de contrôle due à la colère et qui n'est qu'un péché *vénial*. La volonté est à ce point importante qu'il considère que le *blasphème du cœur* est plus grave que le *blasphème de bouche*, même s'il est augmenté lorsqu'il se manifeste en paroles³¹. Il y a bien chez Thomas une morale de l'intention, où l'on admet comme donné que Dieu sonde les reins et les cœurs, et que l'intention mauvaise puisse être reconnue et jugée telle – quoi qu'elle le soit de fait et nécessairement par ceux qui parlent en son nom. L'acte doit être un acte intentionnel pour que la qualification de *péché* soit valide. Perret semble accepter comme évidents, et sans s'en rendre compte, les critères du théologien, en oubliant que le discours du théologien est un discours normatif, visant à instaurer et légitimer la répression du blasphème, comme l'est celui de l'accusateur dans les exemples déjà donnés. Ceci est symptomatique, presque caricatural même, de ce que nous essayons de dire ici: l'énoncé des conditions et le jugement sur la bonne réalisation d'un acte de langage n'est pas neutre, même dans la bouche du philosophe!

La littérature sur les péchés de langue, au-delà de la condamnation des péchés, insiste sur la responsabilité en jeu dans tout acte de parole, avec un idéal de modération et d'adéquation, exprimé par le passage de l'Ecclésiaste:

Le sage est celui qui parle quand il faut parler; le très sage est celui qui dit les mots qui doivent être dits, qui emploie des mots exempts de fausseté et de malice à l'égard de son prochain, et d'injure à l'égard de Dieu. Le plus sage est celui qui s'exprime de façon modérée, qui sait parler doucement, sans cris ni violence.

Cette littérature considère les échanges linguistiques dans leur double dimension, à la fois morale et sociale, de façon très différente des théorisations sophistiquées élaborées par les grammairiens ou logiciens à la même époque. Même si les prescriptions ou interdictions sont toujours rapportées, ultimement, à des considérations sotériologiques, elles s'énoncent également comme des principes régissant la communication entre les hommes. Un autre plan des réflexions

31. D'ARVIEU, *La notion de blasphème*.

contemporaines s'impose à la comparaison, celui portant sur les «maximes conversationnelles». Selon Paul Grice, tous les locuteurs, en tant qu'êtres rationnels, respecteraient, en parlant, un «principe de coopération» (*cooperative principle*). Ce principe pose explicitement que les participants de tout échange linguistique s'efforcent d'atteindre un objectif commun, que le locuteur les respecte et que l'auditeur suppose que tel est bien le cas, sauf indication contraire³². Ce principe se déclinerait en quatre maximes, qu'il emprunte à Kant: (a) *maxim of quantity* (soyez aussi «informatif» qu'il est requis dans un échange donné, ni plus ni moins); (b) *maxim of quality* (votre contribution doit être vraie, ne dites pas des choses que vous croyez fausses ou non justifiées); (c) *maxim of relation* (soyez pertinent: *be relevant*); (d) *maxim of manner* (soyez perspicace: *be perspicuous*, évitez toute obscurité, ambiguïté, prolixité inutile). Le rôle des maximes conversationnelles dans la détermination par un auditeur de la signification a été revu de façon critique, notamment par Sperber et Wilson, en privilégiant le principe de pertinence³³. Il serait intéressant de confronter ces maximes avec les cinq «critères moraux» définis par Raoul Ardent, dans le livre XIII, consacré aux «mœurs de la langue» (*De moribus linguae*), de sa monumentale somme des vertus et des vices, le *Speculum universale*, écrit dans les années 1192-1200: (1) la vérité, (2) l'utilité, (3) l'honnêteté, (4) le discernement (*discretio*) et (5) la direction. Le théologien les applique de façon systématique à tous les actes de langage, qu'ils soient considérés comme vertueux ou vicieux, afin de déterminer précisément à quelle condition ces actes peuvent être dits «irrépréhensibles». Ce livre XIII est encore inédit, mais on peut se reporter à la description très détaillée donnée dans *Les péchés de la langue*³⁴. Le chapitre sur la demande (*interrogatio*), récemment édité par Carla Casagrande, est particulièrement révé-

32. GRICE, *Studies*, p. 26. Sur les relations entre normes linguistiques et valeurs morales et intellectuelles, voir K. MULLIGAN, *Speaking – Maxims, Norms and Values*, in L. CESALLI, F. GOUBIER, A. GRONDEUX, A. ROBERT, L. VALENTE, *Ad Placitum. Pour Irène Rosier-Catach*, Aracne, Canterano 2021, t. II, pp. 503-509.

33. Pour une présentation d'ensemble, voir W.D. WAYNE, *Implicature*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019), E.N. ZALTA (ed. online); C. BEYSSADE (éd.), *Les implicatures, au-delà du sens littéral*, Isté édition, London 2020.

34. CASAGRANDE, VECCHIO, *Les péchés*, chap. 2, p. 45 et sq.

lateur parce qu'il s'agit bien d'un acte de langage tout à fait ordinaire³⁵. L'infraction à chacun de ces principes donne lieu à une faute clairement identifiée, par exemple le mensonge pour le premier, le discours oiseux ou nocif pour le second, le discours inconvenant ou inapproprié pour le troisième, celui qui n'est pas orienté vers une fin nécessaire ou bonne pour le cinquième. Quant au quatrième, c'est celui qui ne respecte pas ce que l'on appelle les «circonstances»: *qui* (celui qui parle doit avoir la fonction ou la compétence adéquate), *quoi* (ce qui est dit doit avoir un contenu compréhensible et adapté), *à qui* (il importe de s'adresser à un auditeur qui est en mesure par sa nature, sa fonction, ses dispositions, à les recevoir), *combien* (il ne faut parler ni trop ni trop peu). Ce schéma des circonstances, hérité de la rhétorique ancienne, est repris avec de légères variations dans différents traités, puisque d'autres peuvent y être ajoutés (*pourquoi, quand, comment, où* etc.), et il régit toute parole publique³⁶. Cette *discretio loquendi* est certainement ce qui s'apparente le plus au «principe de pertinence». Il serait intéressant d'approfondir la comparaison dans le détail.

Le blasphème, tout comme l'injure ou tout autre discours conflictuel, résiste bien évidemment à un modèle reposant sur un «principe de coopération». Il n'y a clairement pas d'«objectif commun» explicitement ou tacitement admis entre les acteurs. Il n'y a donc pas accord sur les normes qui régissent la production et la réception, et ceci rejoint l'idée, formulée plus haut, qu'il n'y a pas de «procédure» conventionnellement admise surplombant celles-ci. La qualification de blasphème a de ce fait toujours une fonction «légitimante» pour celui qui se pose par là-même comme autorité ou comme le porte-parole d'un offensé³⁷. L'accusation (comme la défense contre celle-ci) suppose la reconnaissance de divisions idéologiques et religieuses au sein d'une société donnée³⁸. Les conflits

35. C. CASAGRANDE, *Per un'etica della domanda*, in CESALLI, GOUBIER, GRONDEUX, ROBERT, VALENTE, *Ad Placitum*, I, pp. 171-175.

36. CASAGRANDE, VECCHIO, *Les péchés*, chap. 3; p. 67.

37. LEVELEUX-TEXEIRA, *Injure à Dieu, outrage au roi*, p. 46.

38. J. FAVRET-SAADA, *Rushdie et compagnie, Préalables à une anthropologie du blasphème*, «Ethnologie française» n.s. 22/3 (1992), pp. 251-260.

et antagonismes, souvent violents, tiennent précisément aux choix, à l'imposition, à la proclamation, de telles normes ou de telles valeurs, à la définition de leur périmètre d'application.

La littérature des «péchés de langue» mérite amplement d'être lue et étudiée aujourd'hui, afin de réfléchir aux présupposés sur lesquels reposent ces normes discursives qu'elles entendent établir. En retour, elle permet de questionner, grâce à la distance historique, certains aspects, tant des pratiques contemporaines, que des analyses qui en sont faites, et des outils théoriques disponibles, permettant ainsi d'avancer vers ce qu'E. Balibar nomme une «stratégie de civilité», fondée «sur l'intelligence des identités, des rapports et des antagonismes»³⁹.

39. E. BALIBAR, *Liberté d'expression et blasphème*, in ID., *Libre parole*, Editions Galilée, Paris 2018, pp. 53-80.

Le traité *De passione Domini* de Guillaume d'Auvergne

FRANCO MORENZONI*

Parmi les œuvres de Guillaume d'Auvergne qui n'ont jamais suscité de travaux spécifiques, figure un traité sur la Passion du Christ que Blaise Le Feron n'a pas retenu dans les deux volumes de l'*Opera omnia* de l'évêque de Paris parus en 1674¹. En 1880, Noël Valois, dans une brève notice, a signalé l'existence de trois manuscrits qui ont transmis le *De passione Domini*: Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14532 (ff. 259ra-307va), Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 1227 (ff. 1r-82v) et Troyes, Médiathèque du Grand Troyes, ms. 1536 (ff. 165ra-210va, extraits)². Cette liste, reprise par Palémon Glorieux en 1933³, a été par la suite étoffée par Baudouin Allard avec l'ajout du manuscrit Munich, Bayerische Stadtbibliothek, Clm 18307 (ff. 4ra-169rb)⁴. Il est possible de la compléter en indiquant la présence de cette œuvre également dans les manuscrits Barcelone, Archivio de la Corona de Aragón, Manuscrits

* Université de Genève.

1. B. LE FERON, *Guilielmi Alverni Opera omnia*, 2 voll., F. Hotot, Orléans-Paris 1674 (réimpr. Minerva, Francfort-sur-le-Main 1963). Dorénavant cité *Opera I* et *Opera II*.

2. N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne, Évêque de Paris (1228 - 1249): Sa vie et ses ouvrages*, A. Picard, Paris 1880, p. 171.

3. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1933, vol. I, n° 141, p. 317.

4. B. ALLARD, *Nouvelles additions et corrections au Répertoire de Glorieux: À propos de Guillaume d'Auvergne*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 10-12 (1968-70), pp. 212-224: 219. Voir aussi J.R. OTTMAN, *List of Manuscripts and Editions*, in F. MORENZONI, J.-Y. TILLETTE (éds.), *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 375-399: 384.

tos, Ripoll 26 (ff. 11a-113rb)⁵, Pise, Biblioteca Cateriniana, ms. 62 (ff. 11a-1174rb)⁶ et Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs 514 (ff. 11r-116v)⁷. Elle était également présente dans le manuscrit 229 de la bibliothèque du Dom-Gymnasium de Magdeburg, disparu lors de la deuxième guerre mondiale⁸. L'attribution de ce texte à Guillaume d'Auvergne est confirmée par presque tous les manuscrits, où il porte le titre de *Explanatio dominice passionis*, de *Tractatus super passionem Domini* ou est désigné tout simplement par les mots *De passione Domini*. Le manuscrit de Ripoll date vraisemblablement du milieu du XIII^e siècle, ceux de Vienne, Paris et Pise ont été datés du XIII^e siècle, celui de Troyes du XIV^e-XV^e siècle et ceux de Darmstadt et de Munich du XV^e siècle. Le texte a été imprimé à Haguenau par Heinrich Gran, en février 1498, avec le titre: *Tractatus Wuilhelmi parisiensis super passione Christi*⁹.

Le traité proprement dit, qui est suivi par une *tabula* sur laquelle nous reviendrons, ne comporte pas d'éléments permettant d'en préciser la date de rédaction. Il ne mentionne en effet qu'un miracle qui serait survenu lors de la prise de Constantinople en 1204 – ce qui amène Guillaume à condamner l'avidité des croisés tout en défendant la politique pontificale¹⁰ – et les grands bienfaits que peuvent

5. Le manuscrit est décrit dans le *Portal de Archivos Españoles*, où l'auteur du traité n'a cependant pas été identifié. <<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/2450918>> (consulté le 27 janvier 2022).

6. Sur ce manuscrit voir le site *Manus OnLine* <https://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=190332> (consulté le 27 janvier 2021).

7. K.H. STAUB, *Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt*, vol. 5, 1, Harrassowitz, Wiesbaden 2001, p. 60.

8. D'après le catalogue, le manuscrit était du XIII^e siècle et le *De passione* se trouvait aux ff. 120v-164v: H. DITTMAR, *Verzeichniss der dem Dom-Gymnasium zu Magdeburg gehörenden Handschriften*, Königl. Hofbuchdruckerei von Carl Friesec, Magdeburg 1880, p. 81. Voir aussi U. WINTER, *Die Manuscripta Magdeburgica der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz*, Teil 1: Ms. Magdeb. 1-75, Harrassowitz, Wiesbaden 2001 (Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. Kataloge der Handschriftenabteilung: Reihe 1. Handschriften, Bd. 4), p. 20.

9. Sauf indication contraire, le texte sera cité d'après l'incunable, accessible à l'adresse: <<https://daten.digital-sammlungen.de/0003/bsb00036733/images/index.html?fp=193.174.98.30&id=00036733>>

10. «Unde et in captionem constantinopolitanam ipse Dominus Jesus apparuisse cuidam dicitur, et dixisse quod populus ille, cruce signatorum scilicet exercitus, me

espérer tous ceux qui ont pris la croix pour reconquérir Jérusalem ou aller combattre les hérétiques qualifiés d'Albigéois¹¹, ce qui permet tout au plus de situer le *terminus post quem* à 1208¹². Comme l'a déjà relevé Noel Valois, le *De passione Domini* est cité dans le *De sacramentis*, notamment dans la partie consacrée à la pénitence¹³. Cette mention a amené Ioseph Kramp à fixer le *terminus ante quem* à 1228, année au cours de laquelle Guillaume a accédé au siège épiscopal parisien¹⁴. Dans un article paru en 1949, Beryl Smalley a montré que le *De passione Domini* – tout comme le *De immortalitate animae* – était mentionné également dans le commentaire sur l'Écclésiaste conservé par le manuscrit 77 de la Bibliothèque municipale de Tours, que la grande spécialiste de l'exégèse médiévale a cru pouvoir dater d'avant 1223¹⁵. Le volume a appartenu au maître et chanoine parisien Jean le Noir qui, à sa mort, a légué tous ses livres

russum corona spinea coronauit; quod ideo dictum uidetur quia per rapacitatem et cupiditatem suam forte unitatis ei gloriam ecclesiastice acquisiuit et scisma submouit, quia etsi iuste hoc imperauit summus pontifex, tamen multi in exercitu illo sub pretexto obedientie potuerunt consulere auaritie sue et cupiditati, quasi igitur exterius gloria ecclesiastice unitatis et obedientie sue coronabant Dominum, interius autem aculeatis intentionibus et spineis ipsum pungebant» (*De passione*, ff. 81vb-82ra).

11. «Propter hoc et crucem hierosolimitanam seu Albigensem omni alii cruci penitentiali preferimus, quia per eam expeditius et citius in celum ascenditur» (*ibidem*, f. 108rb).

12. Guillaume d'Auvergne mentionne également des Juifs qui, arrivés en Flandre à une époque apparemment récente, se seraient convertis (*ibidem*, f. 80va). L'épisode ne peut cependant pas être daté.

13. «Genera vero patibulorum sive tormentorum in tractatu quem de passione domini scripsimus diligenter et nominata et elucidata sunt» (*De sacramento poenitentiae*, in *Opera I*, cap. 21, p. 511bD).

14. I. KRAMP, *Des Wilhelm von Auvergne Magisterium Divinale*, «Gregorianum» 2 (1921), pp. 174-195: 186. La carrière de Guillaume d'Auvergne avant son accession à l'épiscopat est très mal connue. Il est mentionné comme chanoine de Notre-Dame de Paris pour la première fois en 1223 et en tant que maître de théologie en 1225 (VALOIS, *Guillaume d'Auvergne*, p. 5, n.3 et p. 6).

15. B. SMALLEY, *Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiaential Books*, «Dominican Studies» 2 (1949), pp. 318-355: 327-329. Smalley indique, à la page 327, que le catalogue des manuscrits de Tours donne la même date pour le décès de Jean le Noir, ce qui n'est cependant pas le cas (G. COLLON, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France: Départements*, vol. 37.1: Tours, Plon-Nourrit, Paris 1900, p. 43).

au chapitre de Notre-Dame de Paris, comme l'indique la notice que lui consacre l'obituaire du chapitre¹⁶. Celle-ci, cependant, ne donne que le jour et le mois du décès de Jean le Noir, soit le 25 novembre. D'où vient donc l'année 1223? Elle apparaît en fait deux notices auparavant, ajoutée par l'éditeur de l'obituaire, à côté de celle relative au décès de l'évêque de Paris Guillaume II de Seignelay, survenu le 23 novembre¹⁷. Elle ne concerne cependant que le trépas du prélat et rien n'autorise à retenir la même année également pour le décès de Jean le Noir¹⁸. En l'absence d'autres éléments, il convient donc de revenir, pour la datation des commentaires et des deux traités susmentionnés, au *terminus ante quem* proposé par Ioseph Kramp, soit 1228. Il est en revanche certain que le *De passione* a été composé après le chapitre du *De sacramentis* consacré au baptême, mentionné à propos des effets de ce sacrement figurés par l'eau¹⁹.

Après avoir achevé le traité proprement dit, Guillaume d'Auvergne a décidé d'y adjoindre une *tabula*, élaborée à une date qu'il n'est pas possible d'établir mais qui est sans doute antérieure à 1228²⁰. Celle-ci s'ouvre par un prologue dans lequel le futur évêque de Paris explique, avec l'emphase habituelle, qu'il a essayé d'investiguer et d'exposer «l'abîme des mystères» et la «pharmacie des arômes moraux» de la Passion aussi diligemment qu'il en a été capable²¹. Il sou-

16. B. GUÉRARD, *Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris*, t. IV, Crapelet, Paris 1850 (Collection des cartulaires de France, 7), p. 191.

17. *Ibidem*, p. 190.

18. La notice qui suit celle de Jean le Noir concerne d'ailleurs le décès, le 26 novembre 1199, de l'archevêque de Sens Michel de Corbeil (*ibidem*).

19. «Aperte insinuat charitatem qua Christus Dominus nos dilexit fontem esse nostre absolutionis, qua in aqua intelligitur, et nostre fecundationis qui ad frugem bonorum operum prius steriles eramus, et ad hunc modum reliquorum que per aquam efficiuntur, que in tractatu de baptismo melius dicuntur» (*De passione*, f. 148va).

20. Il précise également que le texte du traité n'a pas été modifié, remarque qui ne figure pas dans le texte imprimé: «Hee igitur sunt particiones atque capitula presentis operis prout memores illorum esse potuimus, qui aliam sollicitudinem in hoc non adhibuimus» (*De passione*, Barcelone, Archivio de la Corona de Aragón, Manuscritos, Ripoll 26, f. 113vb).

21. «Passionem Domini ac saluatoris nostri Jesu Christi eo studiosiori perscrutatione et expositione inuestigare conati sumus quo illam et abissum misteriorum usquequam inuestigabilem et aromatum moralium apothecam

ligne aussi avoir renoncé délibérément aux ornements rhétoriques et avoir voulu placer la vérité telle qu'elle s'est dévoilée lors de la Passion sous «la lumière de l'évidence», tout en prenant soin d'avertir le lecteur de ne pas s'étonner si à une même personne ou chose sont attribuées des significations tantôt positives et tantôt négatives, si Pilate est présenté parfois comme le bon juge et parfois comme le mauvais juge, car le Christ lui-même, lors de la Passion, représente aussi bien le pénitent que le pécheur²². S'il précise que lorsqu'il l'a jugé utile il a complété le récit proposé par Matthieu avec celui des autres Évangélistes, il explique aussi qu'à cause de «l'avidité des étudiants», il n'a jamais eu le temps de corriger, ordonner et structurer son texte afin d'aboutir à une version définitive²³. C'est donc pour pallier autant que possible «une aussi grande confusion» qu'il a choisi de proposer une division du traité en quarante-cinq chapitres²⁴, opération à dire vrai peu concluante puisque la table ne rend nullement compte du contenu de ce qui précède, se bornant pour l'essentiel à rappeler la succession des événements tels qu'ils ont été relatés par Matthieu ou les autres Évangélistes.

Le traité commence de manière assez abrupte. Après une citation de l'Exode qui permet de souligner la nécessité d'investiguer avec soin la venue sur terre du Christ et son départ, Guillaume d'Auvergne ex-

inexhausibilem esse cognouimus. In ea enim ueraciter fractum est alabastrum, imo ipsa fuit alabastrum ipsius fractio qua effusum est unguentum illud preciosissimum ac saluberrimum cuius odore impleta est domus ecclesie, cuius fragrantia celos terrasque profudit, cuius uirtus mundum egrotantem uulneratumque sanauit» (*De passione*, f. 170ra).

22. «Ammonitum autem uolumus esse lectorem ut non miretur si una eandemque personam aut rem contrariis significationibus acceperimus, cum et illud scripture mos habeat et a sanctorum traditione non discrepet. Non abhorreat igitur Pilatum nunc bonum iudicem nunc malum accipi, quia hoc congruentia misteriorum exigit. Christum enim Dominus in ipsa sacratissima passione sua eiusdem ludibrii statum figurat et exprimit penitentis simul et peccatoris, sicut ex sanctorum traditione accepimus» (*ibidem*, f. 170va).

23. «Quoniam uero studentium auditas opus istud et correctionem et ordinationem et distinctionem praecepit, non immerito minus lucidum minusque congruens tante rerum diuersitati et multitudini reperietur» (*ibidem*).

24. «Partes autem presentis tractatus atque capitula, prout nobis colligere atque distinguere in tanta confusione possibile fuit, hee sunt» (*ibidem*, f. 170vb).

plique que la puissance et l'efficacité de la Passion est proclamée par la foi, mais que son propos sera de mettre en lumière «[q]uid [...] sacramenti et eruditionis habeat», tout ce qu'elle sanctifie et enseigne, en expliquant les mots mêmes du texte évangélique²⁵. Le procédé mis en œuvre tout au long du traité s'apparente à celui qu'on peut observer dans les trois commentaires du futur évêque de Paris qui ont été conservés (*Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Cantique des Cantiques*). Les explications *iuxta litteram* sont cependant relativement succinctes et ne sont pas présentes de manière systématique. Plus rares encore sont celles qui développent le sens historique, même si, à propos de Jean 18, 19-24, Guillaume remarque que «congrue non nisi historice accipi potest»²⁶. La presque totalité des versets font en revanche l'objet d'une double interprétation: l'une qui développe le sens moral (*moraliter*) ou tropologique – mais la distinction entre les deux registres est souvent difficile à établir – et l'autre qui explicite le sens spirituel (*mistice*). Voici, à titre d'exemple, comment se présente un bref passage qui contient les trois niveaux:

Avec raison le Seigneur Jésus dit: *Vous tous < serez touchés par le scandale >*, etc. Chaque fois que quelqu'un chute, la charité estime en effet que quelque chose s'abîme dans chacun des frères [...]. Ou, du point de vue mystique, dans la nuit de cette vie présente, tous les élus sont touchés par le scandale de la tribulation ou par celui des autres qui se scandalisent de la mort de leur frère. [...] Du point de vue moral, il faut faire référence aux vertus que nous avons mentionnées plus haut en relation avec le nom des disciples. En effet, pendant la nuit de la tentation et celle du péché toutes les vertus sont touchées par le scandale ou connaissent une chute [...]. On interprète de la même manière, mais en sens contraire, au sujet des vices, qui tous meurent pendant la même nuit de la pénitence ou du repentir²⁷.

25. «[...] quemadmodum enim per vestimentum vestitio et per ornamentum ornatio, et ita de aliis, sic per sacramentum sacratio perficitur; sicut igitur non est vestimentum cuius applicatio sive oppositio (*sic pour appositio*) non vestit illum cui apponitur [...] sic non est veri nominis sacramentum cuius adhibitio, seu appositio, quantum in ipso est, non sacrat seu sanctificat illum, cui ad hoc adhibetur, seu apponitur» (*De legibus*, in *Opera I*, cap. 28, p. 94aF).

26. *De passione*, f. 51rb.

27. «Merito dicit Dominus Iesus: *Omnes uos < scandalum patiemini >*, etc. In

Comme le montre aussi la fin du passage qui vient d'être cité, Guillaume d'Auvergne a développé ses explications en proposant bien souvent une double interprétation du verset évangélique commenté ou d'un terme présent dans celui-ci, une interprétation *in malo* et l'autre *in bono*. À propos de Mathieu 26, 5 («Dicebant autem: non in die festo»), il commence ainsi par relever que la mauvaise fête est celle qui célèbre la joie du péché et le glorifie. Une fête au cours de laquelle s'exprime la polyphonie des vices, l'avarice renforçant la luxure par l'abondance des mets et la luxure applaudissant l'avarice qui a accumulé les biens temporels et faisant chanter ensemble la gourmandise et l'ivresse. Le chant est triplé par la volupté et quadruplé par la lascivité extérieure, alors que l'espérance et la crainte mondaines et humaines chantent sans discontinuer («cantant et decantant»). Cette fête, à proprement parler, est la fête des fous, cette solennité diabolique au cours de laquelle tout est fait de manière désordonnée et inversée et que Guillaume décrit de manière détaillée, en insistant sur les vêtements en crin à la place de ceux en soie, la puanteur à la place de la bonne odeur de l'encens, la tête de mort exhibée comme une bannière, les queues de renard portées comme couvre-chefs, etc.²⁸ Comme le donne à penser un bref passage qui évoque ailleurs le «baculus festivitatis stultorum»²⁹, le bâton du chancre remis au *dominus* de la fête, le *De passione* pourrait évoquer la célébration de la Circoncision, dont l'évêque de Paris Eudes de Sully avait essayé de réglementer les excès présumés à la fin du XII^e siècle³⁰. L'interprétation de la fête *in bono* procède de la

omni quippe casu cuicumque ex fratribus aliquid deperire deputat charitas [...] Vel mystice in nocte ista presentis uite omnes electi scandalum tribulationis aut aliorum qui de morte fratris eorum scandalisuntur patiuntur. [...] Moraliter uero ad uirtutes quas nomine discipulorum supra accepimus referendum est. In nocte enim tentationis et in nocte peccati omnes uirtutes scandalum sive lapsum patiuntur [...]. Eodem modo per contrarium de uiciis accipitur, que omnia in ipsa nocte penitentiae uel penitudinis moriuntur» (*ibidem*, f. 16rb-16va).

28. L'interprétation de la fête *in malo* occupe plusieurs colonnes de l'incunable (ff. 2va-4rb) et Guillaume d'Auvergne rappelle qu'elle peut être amplifiée d'avantage: «Et ad hunc modum est aptare congruentia spectacula singulis» (*ibidem*, f. 3va-3vb).

29. *Ibidem*, f. 104rb.

30. Sur ces aspects voir Y. DAHHAOUI, *L'évêque de Paris, le légat et la fête des*

même manière, en associant aux vêtements et aux objets portés par ceux qui participent à la procession – ainsi qu’aux chants et aux textes liturgiques qui sont récités – une multitude de vertus chrétiennes: la chasteté, l’innocence, la patience, la piété, l’humilité, la justice, la discipline, la mortification de la chair, etc. Contrairement à ce qu’il fait dans le *De baptismo* ou dans certains sermons, Guillaume d’Auvergne ne donne cependant aucune indication concernant l’utilité éventuelle ou le sens de ces deux longues similitudes, peut-être parce que le traité n’a jamais connu une rédaction finale³¹.

Comme dans les commentaires bibliques, le *De passione* offre des développements sur un grand nombre de sujets différents, si bien qu’il serait vain d’essayer de rendre compte de son contenu. Quelques thèmes sont cependant abordés de manière plus ou moins récurrente: les vices et les vertus³², le rôle des prédicateurs, assimilés au cou et à la bouche de l’Église³³, le contenu de la prédication³⁴, ou encore l’ignorance et la perfidie des Juifs, associés parfois aux hérétiques et aux “philosophes”³⁵. De nombreux passages traitent du clergé séculier ou régulier, que ce soit pour en critiquer

fous à Notre-Dame. Histoire de l’interprétation d’une ordonnance (1198), in C. GIRAUD (éd.), *Notre-Dame de Paris, 1163-2013. Actes du colloque scientifique tenu au Collège des Bernardins, à Paris, du 12 au 15 décembre 2012*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 365-381.

31. «Et jam nosti, quia ad spiritualia intelligibilia non est via cognitionis et doctrinae nisi per similitudines sensibilium, nisi forte perpaucis sapientibus» (*De sacramento baptismi*, in *Opera I*, cap. 1, p. 416aG). «Ve illis qui festum sanctorum exterius faciunt, interius autem stultorum, asinos, id est corpora, sericis ornantes, asinarios uero aranearum telis, natis, semicinciis et uulpinis caudis deturpantes. [...] Natis uel paleaceis qui uerbositate, caudis uulpinis qui dolositate, semicinciis qui luxuria interius et exterius deturpantur» (GUILLELMUS ALVERNUS, *Opera homiletica III. Sermones de sanctis*, F. Morenzoni (éd.), Brepols, Turnhout 2012 (CCCM 230B), sermo CIX, p. 361,49-362,58).

32. Voir, par exemple, *De passione*, ff. 99vb-100va.

33. «Collum enim per quod corpus ecclesie Christo capiti iungitur et per quod uocem ipsam predicationis et doctrine emittit, cetus est predicantium atque docentium» (*ibidem*, f. 57ra).

34. «[...] de tribus est omnis predicatio et doctrina, scilicet de malis culpis uitandis, de malis pene effugiendis, de bonis eterne glorie acquirendis» (*ibidem*, f. 52va).

35. Guillaume d’Auvergne compare les Juifs à une éponge caverneuse car, écrit-il, ils sont attentifs uniquement aux cultes divins extérieurs et au respect des lois sacrées, à l’intérieur en revanche ils sont vides (*ibidem*, f. 140va).

les mœurs ou pour en décrire les tâches. Par sa question posée aux grands prêtres – «Que voulez-vous me donner pour que je vous le livre?» – Judas figure les clercs simoniaques qui demandent à être rétribués pour célébrer une messe ou administrer l'extrême onction, pratique illustrée par un des rares *exempla* présents dans le traité³⁶. Si le népotisme des évêques est condamné, prélats et *claustrales* sont accusés d'être constamment en litige et de ne pas hésiter à s'engager dans des conflits juridiques interminables par avidité ou soif de pouvoir³⁷. Des critiques assez sévères sont adressées également aux Cisterciens – auxquels Guillaume d'Auvergne reproche d'être des religieux uniquement par leurs vêtements et non par leur mode de vie³⁸ – ainsi qu'aux abbayes royales et à celles qui bénéficient de l'exemption de la juridiction épiscopale, privilège qui ne serait rien d'autre «qu'une licence de pécher de manière effrénée»³⁹. Quant aux qualités que tout prélat devrait posséder, elles sont nombreuses: avoir appris la discipline avant d'accéder au magistère, être humble et cultivé, patient et magnanime, robuste et muni du bouclier de la science pour protéger lui-même et les autres, etc.⁴⁰.

Pour Guillaume d'Auvergne, le cœur de l'enseignement offert

36. «Unde et quidam ex huiusmodi sacerdotibus cuidam parochiano suo in extremis eucharistiam petenti, porrigens illam inquit: uides illam, non inde comedes nisi prius mihi quinque solidos donaueris» (*ibidem*, f. 7va).

37. «Et quidem duo uestimenta in pace possiderent detentores! Sed de duobus ultimis semper est concertatio inter carnifices. Inde enim perstrepunt et personant aule regum et principum. Inde sollicitantur tribunalia. Inde stipendiatur tantus aduocatorum exercitus. De his sunt litigiorum certamina, contentiones primatuum et iurisdictionum aliarum. Et quia armis belligerare prohibentur, se semper impugnant litibus, et linguis aduocatorum utuntur ut gladiis, priuilegiis ut clipeis, litteris apostolicis ut machinis tormentis quasi ad iacienda saxa grandia quibus munitiones dignitatum et possessionum concutiantur et diruantur. Libris uero legalibus et etiam canonici iuris ut armariis et pharetris» (*ibidem*, f. 136va-136vb).

38. «Alii uero solam pellem religionis amare uidentur, quales etiam multos monachos albos nouimus qui non nisi sue pellis habitus homines religiosos opinari possunt» (*ibidem*, f. 60va); voir aussi *ibidem*, f. 62ra-62vb.

39. «Exemptio namque, prout apparet in pluribus exemptorum, nihil aliud est nisi effrenata peccandi licentia, peccandi securitas et iniquitatis presidium, peccatorum refugium et quod uulgo garica (*sic pour garita*) dicitur» (*ibidem*, f. 98vb).

40. *Ibidem*, ff. 100vb-103va.

par la Passion du Christ est cependant constitué par la description du parcours qui, grâce au sacrement de la pénitence, permet de mortifier le *vetus homo* et de vivifier le *novus homo*⁴¹. Rien ne permet de savoir si le *De passione* a été rédigé avant ou après le *Tractatus novus de poenitentia*, mentionné lui aussi dans le *De sacramentis* quelques lignes avant le traité sur la Passion⁴². Si les deux textes partagent un certain nombre d'idées, d'images et de similitudes, l'approche du *De passione* est davantage pastorale, plusieurs passages s'adressant directement au pénitent pour lui indiquer ce qu'il doit faire. Guillaume d'Auvergne explique ainsi que ce dernier doit choisir un confesseur idoine, cultivé mais sachant aussi faire preuve de miséricorde, de compassion et d'affabilité. Qu'il doit également se présenter au confesseur animé par la haine du péché et le désir de la patrie céleste, prêt à se souvenir rapidement de tous ses péchés et rempli de dévotion ou d'*attritio*. Enfin, qu'il faut un lieu approprié et un temps suffisant pour se confesser, faute de quoi la confession peut être repoussée⁴³. Comme l'a montré Carla Casagrande, Guillaume considère dans le *De sacramentis* que l'*attritio* est «une condition psychologique complexe dans laquelle interviennent différents mouvements gouvernés par différentes facultés de l'âme»⁴⁴. Dans le *De passione*, l'*attritio* ne fait pas l'objet d'explications pré-

41. Sur Guillaume d'Auvergne et le sacrement de la pénitence, voir P. ANCIAUX, *Le sacrement de la pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 24 (1948), pp. 98-118; L. SMITH, *William of Auvergne and Confession*, in A.J. MINNIS, P. BILLER (eds.), *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, Boydell and Brewer, Woodbridge 1998, pp. 95-107; W. BLACK, *Faces of the World: William of Auvergne and the Rhetoric of Penance*, in T. SHARP et alii (eds.), *From Learning to Love: Schools, Law, and Pastoral Care in the Middle Ages. Essays in Honour of Joseph W. Goering*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2017, pp. 419-442.

42. *De sacramento poenitentiae*, in *Opera I*, cap. 21, p. 511bD. Le *Tractatus novus de poenitentia*, se trouve aux pp. 570bH-592bG. Le *Supplementum* à celui-ci, publié dans *Opera II*, pp. 229a-247b, est un assemblage de textes dont seul le dernier est vraisemblablement de Guillaume d'Auvergne.

43. *De passione*, f. 8vb.

44. C. CASAGRANDE, *Guglielmo d'Alvernia e il buon uso delle passioni nella penitenza*, in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015 (*Micrologus' Library*, 70), pp. 327-342: 330. C'est nous qui traduisons.

cises. Elle est présentée comme une sorte de tristesse qui doit amener le pénitent à l'aveu de ses péchés avec affliction, et non comme s'il récitait une fable⁴⁵. Son absence est néanmoins un motif suffisant pour retarder la confession. La possibilité laissée au pénitent de choisir son confesseur et de repousser la confession si celle-ci n'a pas été convenablement préparée, pourrait être un indice que le *De passione* a été rédigé avant le IV^e concile de Latran de 1215. En effet, dans le *De sacramentis*, Guillaume développe longuement l'idée que la confession ne peut pas être différée. S'il admet que dans quelques cas cela est possible, il s'empresse d'ajouter que l'Église ayant décrété l'obligation générale de se confesser au moins une fois par an, ceux qui prennent trop de retard peuvent être contraints de le faire par la rigueur ecclésiastique⁴⁶.

Le traité brosse aussi le portrait, à différents endroits, du bon et surtout du mauvais confesseur. Le premier est celui qui n'est pas uniquement *sanctus* mais aussi *litteratus*, qui est capable d'empathie et de douceur, qui sait par expérience combien il est difficile de résister aux tentations, qui est prêt à écouter avec bienveillance tous les péchés, même les plus abominables, et, comme les sages-femmes, qui n'a pas les mains froides, autrement dit qui n'est pas dépourvu de charité⁴⁷. Le second est celui qui accuse pour confondre et humilier le pénitent, qui cherche par tous les moyens à mettre en évidence la faute pour pouvoir condamner, alors que Pilate, après avoir examiné les accusations formulées contre Jésus, a su reconnaître qu'il n'avait trouvé aucun motif justifiant un procès⁴⁸. Le mauvais confesseur est celui qui n'a pour loi que la sévérité, une sévérité suggérée parfois par le diable et qui a pour conséquence de susciter dans le pénitent un sentiment de colère et de haine

45. «Attritio similiter et deuotio exquirenda est a penitente, ut lugubris accedat et mestus, non tanquam fabulator. Qui enim peccata sua uelut fabulam narrant, non ut decet preparati loquuntur» (*De passione*, f. 9va).

46. *De sacramento poenitentiae*, in *Opera I*, cap. 19, pp. 498aE-499aB.

47. *De passione*, ff. 9ra, 50vb 58rb, 151ra. Ailleurs, il rappelle aussi l'importance de la *familiaritas* et de l'*affabilitas*: «Scalones Domini debent esse confessores familiaritate et affabilitate persimiles peccatoribus, ut sua similitudine eos ad se et circa se attrahant» (*ibidem*, f. 28va).

48. *Ibidem*, f. 64ra-64rb.

mortelle envers le prélat, c'est-à-dire des péchés plus graves que ceux qu'il a avoués. Or, si la compagne du juge du tribunal séculier doit être la justice et celle du juge du tribunal de la pénitence doit être la piété, la charité doit être la compagne de chacun des deux juges⁴⁹. Quelques passages rappellent également que les pénitences doivent susciter la soif de justice et non l'ennui, qu'elles doivent être accomplies intégralement, notamment lorsqu'elles impliquent la restitution des biens acquis de manière indue⁵⁰, et que pendant l'interrogatoire le confesseur doit être attentif aux circonstances du péché, le milieu dans lequel évolue le pénitent, ses faiblesses, son instruction, son âge, mais également sa "nation"⁵¹.

S'adressant aussi bien aux confesseurs qu'aux pénitents, le *De passione* expose de manière fragmentaire, et dans le style redondant que Guillaume d'Auvergne affectionne, plusieurs des nombreuses dynamiques psychologiques qui interviennent dans le processus pénitentiel et qui seront présentées de manière plus articulée dans de *De sacramentis*. Mais le traité offre également un riche ensemble de figures, de similitudes et de *distinctiones* qui, d'après le futur évêque de Paris, auraient dû par la suite être répertoriées et ordonnées, comme l'indique le prologue de la *tabula*⁵². Elles sont particulièrement nombreuses dans le très long développement consacré à la Croix, dont la première partie propose plus d'une vingtaine de figures qui permettent d'en illustrer l'action salvifique, qu'il s'agisse de la clé, du sceptre, de la règle, du bâton de Moïse ou du *baculus magistralis*, *pugillatorius cornutus*, *hostiarius*, *festivalis*, *pe-*

49. *Ibidem*, f. 66va-66vb.

50. *Ibidem*, ff. 138vb et 19va.

51. «Iudex uero penitentialis foras exit eodem modo et aliter dum forinseca pericula penitentis et peccatoris, hoc est cum metum et cohabitationem dum circuminsidiantem mundum considerat, dum infirmitatem eius, etatem complexionum, peritiam uel imperitiam diligenter attendit» (f. 90va); «Est notio natione ad peccata quedam procliuior et propter hoc aliquid amminiculi confessoribus est ad cognoscendum confitentium consistentiam noticia nationis. Mitius enim plerumque in eis qui rixarum et seditionum sunt cum barbaris eo quod immites, feroces atque precipites animo sunt quam cum magis eruditis et ut ita dicam domesticis» (*ibidem*, ff. 94va-95ra).

52. *Supra*, n. 23.

nitentialis, ou encore du bâton du vieux et du pèlerin, du pont, de l'échelle, du gibet, de l'épouvantail, de l'hameçon, etc. Le propos est en fait presque toujours le même: montrer comment ces figures permettent par similitude (*per similitudinem*) de donner une représentation concrète de ce la pénitence opère sur le plan spirituel.

La deuxième partie est consacrée à la manière dont chaque individu qui souhaite suivre le Christ, de n'importe quel genre ou profession, doit porter la croix. D'une manière générale, les trois bras de celle-ci désignent la pauvreté, le chagrin (*molestia*) et l'ignominie, que tous subissent mais que les chrétiens acceptent de manière volontaire et spontanée, certains, comme les martyrs, ayant même accepté avec joie une «paupertas artissima et molestia atrocissima et ignominia extrema»⁵³. Le traité décrit ensuite, toujours de manière redondante, la croix que doivent porter les moines, les clercs, les pénitents, les hommes disciplinés et les chrétiens qui mènent une vie commune. La croix à laquelle les moines ont accepté d'être cloués en prononçant leurs vœux est composée de trois bras, la pauvreté, la chasteté et l'obéissance, que leurs vêtements désignent. L'étamine, qui est en contact avec la chair, indique la chasteté; la coule, qui n'a pas de manches comme si le moine n'avait pas de mains pour manier des biens temporels, la pauvreté; enfin, le *flocus*, qui d'après Guillaume est dépourvu de capuchon, l'obéissance, car il figure l'absence de sa propre tête et le choix de suivre celle d'un autre. Si à propos de la croix des hommes disciplinés le *De passione* explicite les six parties de la discipline, il consacre surtout un très long développement censé montrer comment la Croix permet également de figurer «l'homme intérieur»: la partie la plus haute de celle-ci est la puissance rationnelle, le bras droit la puissance concupiscible, le bras gauche la puissance irascible et la partie inférieure la puissance opérative. Cette croix doit être assemblée et tenue ensemble par différentes vertus, en premier lieu par la foi, qui doit empêcher tout écart de la puissance rationnelle⁵⁴. La suite, qui n'est pas exempte d'une certaine confu-

53. *De passione*, f. 114ra.

54. «Huic ergo si conueniens patibulum aptare uoluerimus, necessario illud quatuor brachiis compingemus. Virtutem ergo rationabilem prima fides configat et cruciat, et quicquid habet rebellionis siue ex innata corruptione

sion, traite de la cheville en pin, qui figure l'humilité, de la tablette en bois d'olivier, qui figure la foi, et des deux autres espèces de bois, le palmier et le cèdre, le premier représentant la patience et la force, le second la sagesse divine ou, du point de vue moral, l'espérance des choses éternelles soutenue par le palmier de la force et de la patience. En réalité, Guillaume d'Auvergne tisse un réseau complexe d'images qui lui permet de mentionner pratiquement toutes les vertus, parfois en montrant comment elles interagissent entre elles⁵⁵. Avant de traiter de la croix en tant que figure de la faute et des trois bras du *thau*, il précise d'ailleurs que l'ensemble des vertus est en fait la croix sur laquelle doit être suspendu le *vetus homo*⁵⁶.

D'avantage encore que dans ses commentaires bibliques, Guillaume d'Auvergne a mis en œuvre dans le *De passione* une «exégèse de prédication», selon la belle formule de Gilbert Dahan, censée permettre à tous les chrétiens, fussent-ils clercs ou laïcs, d'accéder aisément à l'enseignement que Jésus a voulu dispenser par son sacrifice. La multiplication des *distinctiones*, des similitudes, des métaphores et des images – dont la fonction mnémotechnique n'est qu'un des aspects – montre que l'ambition du futur évêque de Paris était sans doute de proposer un vaste répertoire de matériaux censé permettre entre autres la mise en œuvre d'une pastorale efficace de la pénitence et de son administration⁵⁷. Si la tradition manuscrite du

siue ex sensuum suggestione, siue consuetudinis imbuitione, siue contradictio opinionum suasionem, siue peruersorum dogmatum subuersionem» (*ibidem*, f. 117va).

55. «Non refert autem utrum duo brachia ligni transuersi palme, uidelicet patientiam et fortitudinem, siue patientiam et humilitatem an molestiam et ignominiam interpretemur, quia molestia et ignominia non mortificant brachia ueteris hominis et humores, hoc est uoluptuositatem et inanem gloriam, nisi per patientiam et humilitatem» (*ibidem*, f. 119vb).

56. «Totus autem cetus uirtutum crux una est ueteris hominis, maxime autem uirtutes ille quorum officium est persecutio ueteris, sicut omnes ille que ad disciplinam pertinent» (*ibidem*, f. 122ra).

57. Ce dont témoigne peut-être aussi la présence dans le traité de nombreux mots en langue vernaculaire, parfois "latinisés", procédé que l'on observe également dans plusieurs sermons de Guillaume transmis en latin. Les relations entre le *De passione* et l'œuvre homilétique de l'évêque de Paris sont nombreuses. Faute de place, nous avons choisi de ne pas aborder cet aspect.

De passione donne à penser que sa diffusion a été limitée, au moins deux prédicateurs de la fin du moyen âge et du début du XVI^e siècle ont estimé que le traité était toujours utile pour prêcher sur la Passion du Christ. Le célèbre Jean Raulin (1443-1514), qui après avoir été proviseur du collège de Navarre et s'être retiré à Cluny se vit confier la réforme de l'ordre, cite régulièrement dans ses *Sermones Quadragesimales* le traité de Guillaume d'Auvergne, tout comme le commentaire de l'Ecclésiaste⁵⁸. Quant à l'augustin allemand Jean de Paltz, mort en 1511, il conseille à ceux qui souhaitent prêcher sur la Passion deux ou trois années de suite, de s'inspirer de la manière dont Guillaume d'Auvergne a divisé son traité, qu'il recommande également pour l'interprétation tropologique du récit de la Passion⁵⁹.

58. JOHANNES RAULIN, *Opus Sermonum quadragesimalium super Epistolas et Evangelia quadragesimalia* [...], Jean Petit, Paris 1512.

59. JOHANNES VON PALTZ, *Werke*, t. 1: *Coelifodina*, C. Burger, F. Stasch (éds.), Walter de Gruyter, Berlin, New-York 1983, p. 12.



Da Guglielmo Peraldo a Tommaso d'Aquino: le somme morali domenicane

SILVANA VECCHIO*

In un articolo del 1978 Leonard Boyle sottolineava l'attenzione prestata nelle scuole conventuali domenicane allo studio della teologia pratica, segnalando nelle *Istruzioni* di Umberto da Romans il riferimento alle *collationes de moralibus* che strutturano le tecniche di insegnamento dei Predicatori¹. Proprio in relazione a questa attività didattica, destinata a forgiare i futuri predicatori, spesso anche confessori, si sviluppa, fin dai primordi dell'Ordine, un'intensa produzione di somme morali. Quella che a tutti gli effetti può essere considerata la prima, la *Summa de casibus poenitentiae*, composta intorno al 1224 da Raimondo di Penafort², rientra nel quadro del programma che, a seguito dei decreti del IV Concilio Lateranense, punta a ridisegnare il profilo del sacra-

* Università degli Studi di Ferrara.

Il presente saggio è stato presentato al convegno *Contemplata aliis tradere. Lo specchio letterario dei frati predicatori*, Roma, 23-27 gennaio 2017. Viene qui riproposto con alcune modifiche per gentile concessione di padre Luciano Cinelli.

1. HUMBERTUS DE ROMANIS, *Instructiones de officiis ordinis*, in J.J. Berthier (ed.), *Opera de vita regulari*, Marietti, Torino 1956, vol. II, p. 260. Cfr. L. BOYLE, *Notes on the education of the Fratres communes in the dominican order in the thirteenth century*, in R. CREYTENS, P. KÜNZLE (edd.), *Xenia Medii Aevi Historiam Illustrantia oblata Thomae Kaeppli O.P.*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, pp. 249-278, ora in L. BOYLE, *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, Variorum reprints, London 1981, VI; M.M. MULCHAHEY, "First the Bow is Bent in Studies...". *Dominican Education before 1350*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1998, pp. 540-541.

2. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de poenitentia*, X. Ochoa, A. Diez (edd.), Ed. CPRM, Roma 1979. Per la vastissima letteratura sulla penitenza si rinvia, fra le opere più recenti, a *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati men-*

mento della penitenza, allestendo una serie di strumenti destinati a indirizzare il compito dei confessori. Caratterizzati da un'impostazione più giuridica che teologico-morale, tali strumenti rappresentano anche un importante supporto didattico utilizzato per molti decenni nelle scuole conventuali. La *Summa* di Raimondo è in questo senso emblematica: suddivisa in tre parti, dedica le prime due all'analisi di una serie di "casi" problematici che emergono dalla legislazione canonica, classificati come peccati contro Dio e peccati contro il prossimo; la terza parte analizza le funzioni ecclesiastiche e comprende al suo interno una sezione sull'amministrazione della penitenza, organizzata secondo il modello ormai dominante dei sette vizi capitali. L'interrogatorio del penitente sulla base del sistema gregoriano rappresenta infatti fin dai primi decenni del secolo lo schema pressoché universalmente impiegato nella pratica penitenziale: adottato dalle due fondamentali opere dedicate alla confessione, la *Summa Confessorum* di Tommaso di Chobham e il *Poenitentiale* di Roberto di Flamborough, esso fornisce una griglia pressoché completa e ordinata per individuare ogni possibile forma di peccato e per poter determinare la "quantità" della penitenza, secondo i dettami della nuova legislazione penitenziale³. È attraverso la *Summa* del Penafort che il sistema dei sette vizi capitali viene introdotto nel quadro della pastorale domenicana come uno strumento indispensabile per l'amministrazione della penitenza e si avvia a diventare lo schema per eccellenza della classificazione dei peccati.

dicanti, Atti del 23° Convegno internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 1995, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1996; A. FIREY (ed.), *A new history of penance*, Brill, Leiden 2008; M. SODI, R. SALVARANI (a cura di), *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

3. THOMAS DE CHOBHAM, *Summa Confessorum*, F. Broomfield (ed.), Nauwelaerts, Louvain-Paris 1968; ROBERTUS DE FLAMBOROUGH, *Liber poenitentialis*, J.J.F. Firth (ed.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1971. Sul ruolo del sistema dei vizi capitali nella pratica penitenziale, cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *La classificazione dei peccati fra settenario e decalogo (secoli XIII-XV)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 5 (1994), pp. 362-363; R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002.

A distanza di pochi anni dall'opera di Raimondo, il domenicano lionesese Guglielmo Peraldo compone la sua *Summa de vitiis*, seguita da un analogo trattato sulle virtù; le due opere rappresentano nel loro insieme il tentativo di compendiare la morale in tutti i suoi aspetti e forniscono un ricchissimo materiale utilizzabile tanto ai fini dell'insegnamento, quanto nella pratica della predicazione e della confessione⁴. L'enorme successo che le due *summae* hanno avuto dentro e fuori l'ordine domenicano attesta la piena riuscita dell'operazione: i quasi 400 manoscritti della *Summa de virtutibus* e i circa 600 della *Summa de vitiis* testimoniano una diffusione capillare delle due opere, non solo nei conventi domenicani⁵, mentre i cospicui debiti della letteratura sia latina, sia volgare, confermano la crescente autorevolezza delle due somme⁶.

La *Summa de vitiis*, composta per prima intorno agli anni '30, ha spesso circolato in maniera autonoma. La sua struttura si articola in due parti: la prima, molto sintetica, è dedicata al problema dei vizi in generale, la seconda, assai più ampia, è suddivisa in nove trattati che passano in rassegna i sette vizi della tradizione gregoriana, seguendo tuttavia uno schema per molti versi anomalo: la funzione di capostipite dei vizi spetta, secondo il modello di Cassiano, alla gola⁷, cui seguono lussuria, avarizia, accidia, superbia, invidia e ira; il nono trattato aggiunge un ottavo peccato, il peccato

4. L'edizione critica della *Summa* è in preparazione ad opera di un team di studiosi coordinato da Richard Newhauser, che ha messo in rete una trascrizione parziale della *Summa de vitiis* (cfr. <http://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldu>). Per il presente lavoro è stata utilizzata l'edizione GUILLELMUS PERALDUS, *Summae virtutum ac vitiorum*, Clutius, Paris 1646.

5. Per l'elenco dei manoscritti, cfr. T. KAEPPPEL, *Scriptores Ordinis praedicatorum Medii Aevi*, II, Istituto Storico Domenicano, Roma 1975, pp. 134-142; per il trattato sulle virtù M. VERWEIJ, *The manuscript transmission of the Summa de virtutibus by Guilielmus Peraldus. A preliminary survey of the manuscripts*, «Medioevo» 31 (2006), pp. 103-296.

6. S. WENZEL, *The Continuing Life of William Peraldus's Summa vitiorum*, in M.D. JORDAN, K. EMERY (eds.), *Ad Litteram: Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992, pp. 135-163. Per l'enorme diffusione della trattatistica su vizi e virtù, cfr. R. Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Brepols, Turnhout 1993.

7. PERALDUS, *Summa de vitiis*, I, I, p. 1.

della lingua⁸. L'apparente disordine con cui i vizi si susseguono non impedisce a Peraldo di affrontare il problema dell'organizzazione interna del settenario, ma tale operazione non è collocata all'inizio dell'opera, bensì prima dell'analisi della superbia, il vizio che la tradizione ha consacrato come radice di tutti gli altri, e che sembra qui invece spodestato dal suo abituale primato. Lo schema è fondato su un retroterra psicologico assai semplice che riconosce nei sette vizi altrettante forme di amore disordinato: l'amore troppo tiepido verso un bene superiore produce l'accidia, l'amore eccessivo di un bene inferiore genera gola, lussuria e avarizia, l'amore del male altrui prende le forme della superbia, dell'ira e dell'invidia⁹. Questo schema, che è stato identificato come fonte della classificazione dantesca dei vizi utilizzata nel Purgatorio¹⁰, non corrisponde, come si è visto, al modello seguito nel trattato e non viene ulteriormente evocato né nel capitolo sul vizio in generale, né nell'analisi dei singoli vizi, dei quali Peraldo non si preoccupa di fornire alcuna definizione. Quello che gli interessa è piuttosto sviluppare il tema della *detestatio vitiorum*, quasi che l'unica possibile definizione dei vizi consistesse nel mostrare la loro bruttura e nell'illustrare le ragioni per le quali essi devono essere evitati: se infatti tutti i vizi sono invisi a Dio, piacciono al diavolo e nuocciono all'uomo¹¹, tali caratteristiche comuni si specificano poi nella *detestatio* dei singoli vizi: la gola ad esempio, oltre ad essere un peccato in qualche modo "innaturale", rappresenta un'offesa a Dio, che proprio rispetto al cibo ha stabilito la prima proibizione, e che invece viene dimenticato, messo in secondo piano o addirittura oltraggiato dalla deificazione del ventre; ma la gola offende anche il prossimo, defraudato delle risorse alimentari sprecate dal goloso e oggetto degli attacchi verbali o fisici provocati dagli eccessi di cibo e di vino, come

8. *Ibidem*, IX, pp. 371-420. Cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987, pp. 103-140.

9. PERALDUS, *Summa de vitiis*, III, I, p. 213.

10. S. WENZEL, *Dante's Rationale for the Seven Deadly Sins (Purgatorio XVII)*, «The Modern Language Review» 40 (1965), pp. 529-533; F. MANCINI, *Un'auctoritas di Dante*, «Studi danteschi» 45 (1968), pp. 95-119.

11. PERALDUS, *Summa de vitiis*, I, pp. 1-3.

mostrano i numerosi esempi biblici di disastri provocati da questo vizio, e come confermano anche l'esperienza della vita quotidiana e i dati provenienti dalla medicina¹². La superbia dal canto suo è detestabile per una lunga serie di ragioni, che vanno dal primato che essa può vantare su tutti gli altri vizi, all'impronta diabolica che marchia i superbi, alle molte forme di prevaricazione nei confronti del prossimo che alimenta, ma soprattutto al diretto oltraggio a Dio che sta alla base della pretesa del superbo di assimilarsi a lui¹³. Gli esempi di gola e superbia illustrano a sufficienza il meccanismo della *detestatio*, che può dilatarsi all'infinito, comprendendo una serie di materiali eterogenei e finendo per assorbire completamente lo spazio della descrizione del vizio e delle sue "filiazioni", che Peraldo preferisce chiamare specie, generi o suddivisioni dei vizi¹⁴. L'identificazione di questi vizi "secondari" non sempre rispetta il modello gregoriano, che talvolta è rimpiazzato da quello di Cassiano o addirittura modificato in maniera originale; quello che è certo è che il gioco delle filiazioni offre al predicatore domenicano la possibilità di arricchire enormemente la fenomenologia dei singoli vizi, e di concentrare l'attenzione su aspetti specifici di ciascuno di essi, evidenziando, pur nel rispetto della tradizione, peccati "nuovi" o lasciando in secondo piano temi troppo legati alla matrice monastica del settenario¹⁵. Il quadro che emerge da tale operazione è ulteriormente arricchito da uno sguardo di carattere psicologico o sociologico che mette a fuoco le condizioni che favoriscono l'insorgere dei singoli vizi o le loro conseguenze: i "satelliti" della gola sono ad esempio rappresentati dall'ostentazione di una mensa ricca e varia, allestita con cibi ricercati o preparati in maniera speciale; gli "incitamenti" della lussuria vanno dall'ozio e dall'eccesso di cibo al cattivo esempio e alla frequentazione delle donne, in particolare le vecchie mezzane; le "occasioni" dell'avarizia nascono dall'amore

12. *Ibidem*, II, II, pp. 3-9.

13. *Ibidem*, VI, II, pp. 214-234.

14. Per il dibattito teologico sul settenario, cfr. CASAGRANDE, VECCHIO, *La classificazione dei peccati*, pp. 334-343; EAED., *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, pp. 203-207.

15. *Ibidem*, pp. 198-200.

distorto per la gloria mondana o per i figli; i peccati che derivano dalla superbia comprendono una serie di colpe gravissime, come l'eresia e la divinazione, che mettono in discussione la stessa fede cristiana; le conseguenze dell'ira, particolarmente distruttive del tessuto sociale, vanno dalle liti all'omicidio, dalla guerra all'incendio. L'analisi di tutti i vizi, compreso il peccato della lingua, si conclude sistematicamente con l'elenco dei rimedi che possono essere approntati per fronteggiarli; si tratta di un'ampia gamma di provvedimenti che in parte riprende i motivi della *detestatio*, presentandoli come deterrenti del peccato, e in parte suggerisce una serie di concrete operazioni che dovrebbero arginare il rischio di commetterli: il lavoro o la meditazione della morte sono rimedi contro la gola; la sofferenza fisica e l'astinenza dal cibo proteggono dalla lussuria; l'elemosina e la contemplazione del Cristo povero servono contro l'avarizia; l'operosità e la socialità liberano dall'accidia; la coabitazione con gli umili aiuta contro la superbia; il silenzio smorza l'ira. Solo l'invidia trova in se stessa il suo rimedio nella considerazione della sofferenza che infligge chi ne è preda.

Nel momento in cui scrive la *Summa de vitiis* probabilmente Peraldo non aveva ancora in mente di affiancarle la *Summa de virtutibus*; questo spiega perché nell'elenco dei rimedi mancano proprio le virtù. Composta a distanza di una decina di anni e circolante intorno al 1249-50, la *Summa de virtutibus* è scandita dalla tradizionale distinzione in virtù teologali e virtù cardinali, e si completa con l'analisi dei sette doni dello Spirito Santo e delle sette beatitudini. Nell'insieme le due *summae* sembrano riproporre la formula della corrispondenza dei settenari che aveva trovato importanti precedenti fin dal XII secolo¹⁶. In realtà la corrispondenza tra lo sche-

16. Si pensi, ad esempio, al *De quinque septenis* di Ugo di San Vittore, che, riprendendo uno spunto agostiniano, aveva messo in relazione i sette vizi con le petizioni del *Pater noster* e con i doni dello Spirito Santo, le virtù e le beatitudini (in HUGO DE SANCTO VICTORE, *Six opusculs spirituels*, R. Baron (ed.), Les éditions du Cerf, Paris 1969, SC 155); mentre Alano di Lilla analizzava in successione le sette virtù, i sette vizi e i sette doni dello Spirito Santo: ALANUS DE INSULIS, *De virtutibus et de vitiis et de donibus Spiritus Sancti*, in O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Abbaye du Mont-César, Louvain – Duculot, Gembloux 1960, IV, pp. 27-92.

ma settenario dei vizi e quello delle virtù costituisce uno dei nodi problematici del sistema morale medievale: diversi per origine e per tradizione, i due settenari appaiono tutt'altro che speculari e qualunque tentativo di stabilire un parallelismo tra l'universo del bene e quello del male si scontra con l'ostacolo insormontabile della sfasatura dei due sistemi che hanno alle spalle storie assai differenti e che al di là della corrispondenza numerica non consentono ulteriori analogie¹⁷. Di fatto il tentativo di organizzare l'impianto della morale sulla contrapposizione vizi/virtù preservando la sacralità del numero sette sembra non poter sfuggire a una drastica alternativa: o si opta per un sistema di virtù che sia effettivamente speculare a quello dei sette vizi e che, contrapponendo il singolo vizio alla singola virtù, rinuncia a utilizzare lo schema delle virtù teologali e cardinali (ed è la scelta di Ugo di San Vittore); oppure, come fa tra gli altri Alano di Lilla, si giustappongono i due sistemi senza preoccuparsi delle corrispondenze, segnalando solo la contrapposizione delle due "radici" dalle quali vizi e virtù traggono origine, cioè superbia e umiltà. Tenere insieme in un unico sistema i due modelli morali ereditati dalla tradizione appare cioè un'operazione irta di difficoltà, ben evidenziate fin dai primi decenni del XIII secolo da Tommaso di Chobham¹⁸, e destinate a ripresentarsi sistematicamente ogniqualvolta emerga l'esigenza di classificare la materia morale.

Nell'opera di Peraldo il problema è di fatto aggirato senza essere esplicitamente affrontato. Nella stesura del trattato sui vizi il settenario gregoriano si impone in virtù del successo che lo ha ac-

17. CASAGRANDE, VECCHIO, *I sette vizi capitali*, pp. 190-194; S. VECCHIO, *L'albero delle virtù*, in E. MODENA (a cura di), *La parola alle virtù per riedificare un mondo nuovo*, Atti del Convegno di Vittorio Veneto, sett. 2014, Stamperia della Provincia, Treviso 2015, pp. 13-33.

18. THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, F. Morenzoni (ed.), Brepols, Turnhout 1997 (CCCM 82B), pp. 203-204. Cfr. C. CASAGRANDE, "Multa sunt questiones de divisionibus peccatorum": vizi, virtù e facoltà dell'anima in alcuni testi teologici del secolo XIII, in G. ANDENNA, E. FILIPPINI (a cura di), *Responsabilità e creatività alla ricerca di un uomo nuovo (secoli XI-XIII)*, Atti del Convegno Internazionale Brescia, 12-14 settembre 2013, Vita e pensiero, Milano 2015, pp. 89-106.

compagnato nel corso dei secoli e che proprio nel Duecento celebra il suo trionfo, senza nessun accenno alla problematicità legata sia alla corrispondenza col settenario delle virtù, sia, come abbiamo visto, alla struttura interna del settenario stesso dei vizi. Quando, a distanza di qualche anno, Peraldo gli affianca il trattato delle virtù, la scelta di adottare lo schema delle tre virtù teologali e delle quattro cardinali appare altrettanto scontata, alla luce dell'importante riflessione teologica che si è sviluppata a partire dal XII secolo e che ha prodotto un'ampia trattatistica sulle virtù, culminata nella *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere (1225-28), nella quale le virtù teologali e le virtù cardinali sono analizzate in successione, con l'aggiunta di una sezione dedicata ai doni dello Spirito Santo¹⁹. Ed è proprio dalla *Summa* di Filippo che Guglielmo mutua l'impianto del trattato *de virtutibus*²⁰, sfrondandone le discussioni scolastiche e proponendo un'analisi semplificata sul piano teorico, ma arricchita di un ampio repertorio di riferimenti biblici, di distinzioni, di similitudini e metafore assai più utilizzabili ai fini della predicazione.

Il trattato si articola in cinque parti, che affrontano in primo luogo il tema della virtù in generale, per passare poi alle singole virtù. Tanto l'analisi della virtù in generale quanto quella delle singole virtù è scandita da una struttura costante, che prevede due fasi fondamentali: la *descriptio* e la *commendatio*, alle quali seguono ulteriori specificazioni o suddivisioni interne delle singole virtù. Il modello è dunque almeno in parte analogo a quello utilizzato per la *Summa de vitiis*, ma la *commendatio virtutum*, che costituisce il ribaltamento della *detestatio vitiorum*, è preceduta da un'analisi di carattere più teorico che cerca di mettere a fuoco la natura della virtù. A differenza

19. PHILIPPUS CANCELLARIUS PARISIENSIS, *Summa de bono*, N. Wicki (ed.), Francke, Bern 1985. Per l'analisi delle virtù nella *Summa de bono*, cfr. R.E. HOUSER, *The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert and Philip the Chancellor*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2004; I.P. BEJCZY, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 156-163; C. CASAGRANDE, *Les vertus chez Philippe le Chancelier, théologien et prédicateur*, in G. DAHAN, A.-Z. RILLON-MARNE (éds.), *Philippe le Chancelier, prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 111-124.

20. Cfr. BEJCZY, *The Cardinal Virtues*, p. 148.

di quanto accade per i vizi, la descrizione delle virtù infatti prevede una o più definizioni, attinte ai testi dei Padri, ma anche dei filosofi (Seneca, Cicerone, Aristotele), analizzate nelle loro componenti e “glossate” da una serie di passi biblici: la descrizione della virtù in generale, ad esempio, elenca in successione la definizione tratta dal *De spiritu et anima*, quella di Agostino e quella attribuita ad Aristotele²¹, ciascuna delle quali è illustrata e completata con versetti biblici che prendono spunto dai termini utilizzati nella definizione, secondo un procedimento molto vicino alle tecniche sermocinali. Ma la parte indubbiamente più corposa dell'analisi è quella dedicata alla *commendatio*. L'attacco del trattato è costituito da un primo capitolo che spiega perché è giusto lodare la virtù, e che, costruito esso stesso sul modello di un sermone a partire dal versetto biblico *Si separaveris pretiosum a vile* (Ger 15), illustra il pregio della virtù contrapposto alla *vilitas* di tutto ciò che riguarda il corpo e i beni temporali²², per enunciare poi un'articolata serie di ragioni che rendono apprezzabile la virtù: dalla dignità dell'origine che è sempre divina, alla qualità del ricevente che è l'uomo buono, alla sede in cui la virtù si colloca, il segreto dell'anima, per passare poi in rassegna tutti i pregi e i meriti delle virtù, le grandi gioie che esse procurano, i beni futuri che garantiscono, le parole del Salvatore che ne attestano l'efficacia, e gli effetti benefici che producono.

Il processo di moltiplicazione dei materiali e di vera e propria *dilatatio* delle tematiche morali è sistematicamente riproposto nell'analisi delle singole virtù, sulla quale non è possibile soffermarsi nel dettaglio. Vale tuttavia la pena di analizzare almeno la struttura della classificazione, alla quale Peraldo dedica un piccolo ma significativo spazio. Tanto le virtù teologali quanto quelle cardinali infatti sono introdotte da una breve premessa che illustra da una parte la subordinazione delle seconde alle prime, dall'altra l'organizzazione interna dei due sistemi, riconducibile sostanzialmente alla struttura dell'anima e alle sue facoltà. Le virtù teologali, ordinate al fine supremo, presuppongono l'esigenza che esso venga innanzitutto conosciuto dalla

21. PERALDUS, *Summa de virtutibus*, I, III, p. 4.

22. *Ibidem*, I, I, pp. 1-2; il tema della *commendatio* viene sviluppato nei capitoli IV-XIII, pp. 6-17.

ragione nella sua natura di sommo bene; tale conoscenza alimenta nella facoltà irascibile la fiducia di ottenerlo e mantiene vivo nella facoltà concupiscibile il desiderio di raggiungerlo: fede, speranza e carità rappresentano così le tre diverse modalità con cui l'anima si rapporta al sommo bene utilizzando tutte le sue facoltà²³. Il medesimo schema si ripete anche per le virtù cardinali, subordinate alle precedenti in quanto non riguardano il fine ultimo ma i mezzi atti a raggiungerlo, ma comunque preminenti rispetto alle altre virtù secondarie, nella misura in cui rappresentano i 'cardini' sui quali si innesta ogni atto virtuoso nelle sue radici psicologiche: la prudenza dirige la parte razionale dell'anima, la temperanza regola gli atti del concupiscibile, la forza quelli dell'irascibile, mentre alla giustizia spetta il compito di raccordare tutti questi moti interiori e tradurli nelle azioni rivolte verso il prossimo²⁴. Nella classificazione di Peraldo è facilmente riconoscibile l'impianto del sistema delle virtù proposto da Filippo il Cancelliere, che nella *Summa de bono* aveva fondato la connessione delle virtù e la loro gerarchia interna su una nuova geografia dell'anima elaborata a partire dai dati del Damasceno, di Avicenna e di Aristotele, e aveva distinto sulla base della tripartizione dell'anima in razionale, irascibile e concupiscibile non solo le virtù cardinali, come altri prima di lui avevano fatto, ma anche quelle teologali²⁵. Le corrispondenze con la *Summa de bono* non si arrestano qui: anche nella *descriptio* delle singole virtù Guglielmo riprende in molti casi le definizioni e le distinzioni utilizzate da Filippo²⁶, sinte-

23. *Ibidem*, II, p. 18.

24. *Ibidem*, III, I, p. 188. Per lo schema delle virtù, cfr. BEJCZY, *The Cardinal Virtues*, pp. 292-93.

25. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, pp. 587-591. Su tale classificazione e i suoi precedenti nella tradizione teologica (Stephen Langton e Guglielmo di Auxerre), cfr. S. VECCHIO, *Passions et vertus dans la Summa de bono*, in *Philippe le Chancelier*, pp. 169-183; CASAGRANDE, *Les vertus chez Philippe le Chancelier*, pp. 114-115; BEJCZY, *The Cardinal Virtues*, pp. 158-160; R. SACCENTI, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 101-108.

26. Numerose corrispondenze sono state segnalate da BEJCZY, *The Cardinal Virtues*; in particolare per l'analisi della forza cfr. R.A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris 1951, pp. 278-279.

tizzandole e semplificandole al massimo, per poi lasciare spazio alla *commendatio*, sostanziata di ampie citazioni bibliche, di similitudini, di *exempla*.

Lo schema *descriptio-commendatio* utilizzato per l'analisi delle virtù si ripropone anche nelle parti successive della *Summa*, dedicate ai doni dello Spirito Santo e alle beatitudini. Lo sviluppo particolarmente ampio della sezione sulle beatitudini²⁷ denuncia un'attenzione speciale da parte di Peraldo al discorso della montagna, considerato il nucleo centrale della morale e sembra suggerire l'esigenza di salvaguardare i tratti più specificamente evangelici dell'etica cristiana, non solo distinguendoli nettamente dalla riflessione morale dei filosofi, ma anche valorizzandone il ruolo accanto a quello dei più diffusi sistemi di classificazione delle virtù e dei vizi: provenienti dalla bocca del Salvatore, le beatitudini sono una sorta di reliquia dotata di valore salvifico, ma rappresentano al tempo stesso un vero e proprio compendio di filosofia morale. Non è tutto: l'analisi della prima beatitudine conferisce alla *paupertas spiritus* un ruolo centrale nella costruzione della morale cristiana; analizzata alla luce del consueto criterio psicologico infatti, la *paupertas spiritus* si traduce in una triplice attitudine: il disprezzo delle cose temporali che attiene alla facoltà concupiscibile, la diffidenza nelle proprie forze che deriva dall'irascibile e l'atteggiamento di umiltà che si radica nella facoltà razionale²⁸. L'esegesi della prima beatitudine apre così lo spazio per parlare dell'umiltà, virtù che ha svolto per secoli un ruolo fondamentale nella dottrina cristiana ma che fatica a trovare posto nella classificazione delle sette virtù principali²⁹. Le definizioni fornite da Peraldo, attinte dalle due *auctoritates* per eccellenza sul tema dell'umiltà, cioè Agostino e Bernardo di Chiaravalle, mettono l'accento sul volontario

27. PERALDUS, *Summa de virtutibus*, V, I-II, pp. 448-452; la definizione («Beatitudo est gratia non cuique sed vere sapienti nota, faciens ad suavitatem conscientiae, propinqua gloriae»), sintetizza l'analisi sviluppata da Ambrogio nel *De officiis*.

28. *Ibidem*, V, III, p. 452.

29. Per una rapida sintesi della storia dell'umiltà nella tradizione cristiana, cfr. P. ADNÈS, *Humilité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VII, 1969, coll. 1136-1187; sulle difficoltà di collocazione dell'umiltà nel sistema tradizionale delle virtù, cfr. VECCHIO, *L'albero delle virtù*, pp. 13-33; S. NEGRI (ed.), *Representations of Humility and the Humble*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021.

abbassamento dell'uomo di fronte a Dio, e si completano con una lunga *commendatio* della virtù basata sugli ammonimenti della Scrittura e sull'esempio del Cristo che dimostrano come l'umiltà sia di fatto la radice di tutte le virtù³⁰.

La sfasatura cronologica nella composizione dei due trattati di Peraldo è sufficiente a spiegare il motivo per cui nella *Summa de vitiis* non ci sono rimandi alla *Summa de virtutibus*, nella quale invece sono rintracciabili diversi rinvii all'opera precedente. Fondamentali soprattutto per i predicatori che sono i principali fruitori di queste *summae*, i rimandi interni consentono di collegare segmenti di discorsi che si riferiscono allo stesso argomento ma che sono distribuiti nei diversi compartimenti dell'analisi morale, costruendo di fatto dei percorsi trasversali che collegano vizi, virtù, doni, beatitudini anche al di là della mancata corrispondenza tra i settenari. Certo, l'effetto è quello di una dispersione dei vari temi e al tempo stesso di inevitabili ripetizioni all'interno delle due *summae*. Il tentativo di Peraldo di presentare un quadro completo della materia morale, finalizzato com'è alle esigenze pratiche dei predicatori, non può non apparire confuso e disordinato agli occhi dei maestri di teologia, che, più o meno negli stessi anni, affrontano le tematiche morali nel quadro di un impianto coerente e sistematico della dottrina teologica. Una velata accusa di questo genere traspare nelle osservazioni del teologo francescano Giovanni di Rupella, che lamenta la confusione e il disordine di quanti prima di lui hanno affrontato il tema dei peccati³¹. Il suo progetto colloca la teologia morale a fianco della teologia dogmatica e la suddivide nelle due grandi sezioni dei peccati e dei *remedia peccatorum*³²: è all'interno

30. PERALDUS, *Summa de virtutibus*, pp. 455-472.

31. IOANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, ms Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16417, f. 69ra: «Aliud est quia quam confuse, quam inordinate, quam diminute notitia peccatorum tradita sit norunt qui student circa huiusmodi». Sulla *Summa de vitiis* cfr. S. VECCHIO, *The Seven Deadly Sins Between Pastoral Care and Scholastic Theology: the Summa de vitiis by John of Rupella*, in R. NEWHAUSER (ed.), *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2005, pp.104-127.

32. IOANNES DE RUPELLA, *Summa de articulis fidei*, ms Milano, Brera, AD IX.7, f. 751ra: «Summa theologicæ discipline in duobus consistit: in fide scilicet et in mo-

di questo panorama complessivo che si colloca la *Summa de vitiis*, un'analisi sistematica del peccato sviluppata col metodo scolastico, secondo un modello che sarà ripreso dalla *Summa Fratris Alexandri*, della quale Giovanni è stato da tempo riconosciuto come uno degli autori³³, e che non mancherà di influenzare anche la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino.

Di fatto anche il discorso di Tommaso prende le mosse da una critica che, rivolta genericamente alla trattatistica morale circolante nelle scuole domenicane, sembra individuare proprio nel modello peraldiano il principale obiettivo polemico. Il grande progetto della *Summa theologiae* che Tommaso mette a punto negli anni di insegnamento a Orvieto (1261-65) risponde all'esigenza di affrontare in maniera globale il problema dell'educazione dei novizi, fornendo loro uno strumento che tenga insieme in un quadro unitario teologia dogmatica e teologia pratica. Affidata alla seconda parte della *Summa*, la teologia morale non può limitarsi all'analisi dei principi della morale in generale, spiegando in che cosa consiste l'atto morale e quali sono le condizioni che ne determinano la natura virtuosa o viziosa; il discorso morale si rivela di fatto inutile se non prende in considerazione i singoli elementi del comportamento umano, quei fatti "particolari" sui quali i giovani novizi sono chiamati a discutere per prepararsi a svolgere le loro attività pastorali. Ed è proprio su questo terreno che la trattatistica morale è, agli occhi di Tommaso, del tutto inadeguata: i testi di morale pratica approntati dai domenicani, quelli che secondo le disposizioni di Umberto da Romans devono essere presenti nelle biblioteche dell'Ordine (primi fra tutti i trattati di Raimondo di Penafort e di Peraldo), si rivelano insoddisfacenti a causa dell'impianto troppo dispersivo che li caratterizza. Di qui l'esigenza di una nuova *summa* morale che utilizzi una formula meno ripetitiva, analizzando, come Tommaso spiega nel prologo

ribus [...] Mores vero dividuntur in duo, in peccata et in remedia peccatorum».

33. Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II*, in ALEXANDRI DE HALES *Summa theologiae*, vol. IV, Coll. S. Bonaventura, *Ad claras aquas* 1948; L. SCHUMACHER (ed.), *The Summa Halensis: Sources and Context*, De Gruyter, Berlin – Boston 2020.

della IIa, IIae, in un medesimo trattato la virtù e il dono corrispondente, il vizio contrapposto e i precetti relativi³⁴. Il progetto che dà vita al complesso sistema della IIa, IIae non nasce tuttavia solo da un'esigenza pratica di sinteticità o di eleganza formale. È evidente che la formula utilizzata dal teologo domenicano sottintende una serie di scelte che configurano un'impostazione radicalmente nuova della morale³⁵. La prima decisiva scelta consiste nel fare delle virtù la struttura portante del discorso morale, capovolgendo il consolidato modello tradizionale adottato ancora da Giovanni di Rupella, secondo il quale le virtù si caratterizzano come *remedia peccatorum*. La priorità ontologica della virtù, che Tommaso ha dimostrato nella Ia, IIae facendo coincidere la bontà dell'atto morale con la pienezza del suo essere³⁶, comporta di necessità che la morale sia una morale delle virtù. Le molte e svariate virtù possono essere ricondotte alle sette tradizionali; e solo a partire da queste sette virtù è possibile definire in negativo la natura dei vizi e dei peccati. Questa opzione fondamentale risolve con un taglio netto il problema della mancata corrispondenza tra vizi e virtù e consente di liquidare ogni altra classificazione dei vizi che non sia ricalcata sul sistema delle virtù. Vizi e peccati infatti si diversificano solo sulla base della materia a cui si riferiscono e tale materia non può essere altro che il ribaltamento in negativo della materia delle virtù. Il sistema morale che ne deriva si presenta pienamente coerente, e ad ogni virtù, tanto alle virtù principali quanto a quelle secondarie, si contrappone il vizio opposto: alla fede l'*infidelitas*, alla speranza la disperazione, alla carità una serie di colpe che vanno dall'odio allo scandalo; lo stesso discorso vale per le virtù cardinali, che, assai più ramificate delle

34. Sull'impianto della II, IIae, cfr. L. BOYLE, *The setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982, ed. rev. in S.J. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington 2002, p. 9; J.P. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Les éditions du Cerf, Paris 1998; trad. it. *La Summa di San Tommaso*, Jaka Book, Milano 2003, pp. 49-51.

35. CASAGRANDE, "Multa sunt questiones", pp. 103-105.

36. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, IIae, q. 18, a.1, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. VI, Roma 1891, pp. 127-128.

teologici, si contrappongono ad una lunga catena di vizi. Tutti gli altri schemi di classificazione dei peccati ereditati da tradizioni anche molto autorevoli – il sistema dei vizi capitali in primis, ma anche altre suddivisioni come quella del *peccatum cordis, oris, operis*, o quella dei peccati contro Dio, il prossimo, se stessi, o dei peccati che nascono da *infirmetas*, ignoranza o malizia – sono destituiti di fondamento e possono eventualmente essere utilizzati solo in contesti particolari come ulteriori modalità retoriche di approccio al tema del peccato³⁷.

Una volta risolto il nodo della corrispondenza tra vizi e virtù, Tommaso riesce agevolmente a far convergere nello schema adottato nella *Ila*, *Ilae* anche gli altri settenari, mettendo in relazione con le virtù i doni dello Spirito Santo e le beatitudini³⁸. Accanto a queste corrispondenze dei sistemi morali ereditati dalla tradizione, inserisce anche il riferimento ai precetti, termine che designa non solo i comandamenti del decalogo, ma ogni indicazione di carattere normativo rintracciabile nel testo biblico e atta a regolamentare i comportamenti umani. Così il trattato sulla fede si conclude con il riferimento al primo precetto del decalogo («Non avrai altro Dio»); alla speranza sono collegate generiche esortazioni tratte dal testo biblico; la carità trova ovviamente riscontro nei due precetti evangelici dell'amore di Dio e del prossimo; la prudenza, pur non essendo legata a nessun precetto particolare, in qualche modo li compendia tutti; così come la giustizia, in relazione alla quale trova posto l'intero decalogo (i primi tre precetti in relazione alla *religio*, il IV alla *pietas* e gli altri sei alla giustizia propriamente detta); alla forza si riferisce un generico incitamento a non temere i pericoli; mentre la temperanza estende anch'essa il suo ambito a tutti i precetti che riguardano sia Dio sia il prossimo, anche se mostra una particolare affinità con l'VIII («Non fornicare»). L'inclusione dei precetti nell'analisi delle singole virtù corrisponde pienamente all'impianto della

37. *Ibidem*, *Ia*, *Ilae*, q. 72, t. VII, 1892, pp. 12-24.

38. Per i doni e le beatitudini corrispondenti alla fede, cfr. *ibidem*, *Ila*, *Ilae*, qq. 8, 9, t. VIII, 1894, pp. 66-77; per la speranza, q. 19, *ibid.*, pp. 138-150; per la carità q. 25, *ibid.*, pp. 197-208; per la prudenza, q. 52, *ibid.*, pp. 383-386; per la giustizia, q. 121, t. IX, 1897, pp. 472-473; per la forza, q. 139, t. X, 1899, pp. 118-119.

morale che Tommaso ha descritto nella Ia, IIae, dove, dopo aver analizzato la natura dell'atto morale nelle sue componenti interne, aggiunge la trattazione di quegli elementi che ne determinano dall'esterno la bontà o la malizia, cioè legge e grazia. Il riferimento alla legge sviluppato da Tommaso in un'ampia disamina delle leggi che si innestano progressivamente una nell'altra (la legge eterna, la legge naturale, la legge umana, la legge mosaica e quella evangelica) recepisce all'interno della *Summa* quella che può essere considerata la vera "novità" nell'ambito dell'etica medievale. Il lungo dibattito che si è sviluppato a partire dal XII secolo sul tema della legge, e che, grazie soprattutto ai teologi francescani, ha animato una nuova riflessione sul decalogo che punta a farne il fondamento della morale cristiana, ha profondamente influenzato anche a livello di teologia pratica le linee essenziali della cura pastorale³⁹. In alternativa o accanto al settenario dei vizi, il decalogo è apparso sempre più spesso come lo strumento per classificare i peccati e si avvia a diventare l'asse portante di quelle nuove *summae* morali ad uso di predicatori e confessori che sono i *praeceptorialia*, genere letterario destinato nel corso dei secoli XIII e XIV a un notevole successo in ambito domenicano⁴⁰.

Il modello di Tommaso, indiscutibilmente più ordinato e sistematico rispetto alla letteratura precedente, rappresenta un contributo determinante al sistema educativo dell'Ordine ed è destinato a un'enorme fortuna, attestata dalla vasta diffusione della IIa, IIae, che circola anche isolata dal contesto della *Summa Theologiae*

39. Su questa "svolta" della teologia morale, cfr. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, Ares, Milano 2018, pp. 284-300; CASAGRANDE, VECCHIO, *La classificazione dei peccati*, pp. 349-361; S. VECCHIO, *La riflessione sulla legge nella prima teologia francescana*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del XXVI Convegno Internazionale di Studi Francescani, CISAM, Spoleto 1999, pp. 119-151.

40. J. BOSSY, *Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments*, in E. LEITES (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, trad. it. in J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1998, pp. 87-116; CASAGRANDE, VECCHIO, *La classificazione dei peccati*, pp. 385-393; S. VECCHIO, *Aux origines de la catéchèse chrétienne: saint Augustin et la 'redécouverte' médiévale du Décalogue*, in R. BERNDT, M. FÉDOU (éds.), *La réception des Pères de l'Eglise au Moyen Age. Le devenir de la tradition ecclésiale*, Aschendorff, Münster 2013, t. I, pp. 237-253.

e viene variamente utilizzata all'interno di opere di carattere sia teologico sia pastorale, anche al di fuori dall'Ordine⁴¹. Ma l'incontestabile successo della formula tommasiana non segna la definitiva archiviazione del modello utilizzato da Peraldo, e per molti secoli la *Summa de vitiis et virtutibus* continua a rappresentare una valida alternativa alla dottrina morale di Tommaso. L'enorme numero di manoscritti e poi le numerose edizioni a stampa, gli innumerevoli compendi, i volgarizzamenti, le continue citazioni e i riusi delle *summae* di Peraldo denunciano l'irriducibile forza del modello settenario, capace di superare, per una sorta di virtù intrinseca del numero sette, tutte le difficoltà, le incongruenze e il "disordine" che, a giudizio dei teologi, regna nella materia morale.

41. BOYLE, *The setting of the Summa Theologiae*, pp. 9-13.



Remigio dei Girolami et l'amour intégral pour sa cité

DELPHINE CARRON*

1. Introduction

Jusqu'à quel point le bien commun¹ mérite-t-il le sacrifice de l'individu? Au Moyen Âge, certains théoriciens de l'ordre social et religieux ont posé ce problème à l'intérieur d'un cadre conceptuel et d'une tradition doctrinale spécifiques qui ont conduit à des réponses jugées provocantes par les politologues contemporains. Parmi celles-ci, figure la solution que propose, au début du XIV^e siècle, dans un traité entièrement dédié au bien commun (*De bono comuni*), le dominicain Remigio dei Girolami², futur maître en théologie, auditeur de Thomas d'Aquin à Paris et lecteur du couvent de Santa Maria Novella à Florence. Une de ses thèses en particulier a été considérée comme extrême – comme une incarnation de l'anti-individualisme – par des critiques des XX^e et XXI^e siècles: Remi-

* Université de Fribourg.

1. Pour une présentation historique et doctrinale du lieu commun et de l'instrument idéologique que fut la notion de "bien commun" pour les promoteurs des communes italiennes aux XIII^e-XIV^e siècles, voir entre autres A. ZORZI, *Bien commun et conflits politiques dans l'Italie communale* et P. BOUCHERON, *Politisation et dépolitisation d'un lieu commun*, in E. LECUPPRE-DESJARDIN, A.-L. VAN BRUAENE (éds.), *De bono comuni. The Discours and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 267-290 et 237-251.

2. Pour une introduction à la figure de Remigio, voir au moins E. PANELLA, *Per lo studio di fra Remigio de' Girolami (†1319)*, «Memorie domenicane» 10 (1979) et C.T. DAVIS, *An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio de' Girolami*, «Proceedings of the American Philosophical Society» 104 (1960), pp. 662-676. Parmi les autres références traditionnelles concernant le *De bono comuni*, voir M.C. DE MATTEIS, *La «teologia politica comunale» di Remigio de' Girolami*, Pàtron, Bologna 1977.

gio aurait soutenu qu'un citoyen devait être prêt, pour préserver sa cité, à donner sa vie non seulement terrestre, mais aussi éternelle, c'est-à-dire à se damner.

Ernst Kantorowicz, dans son article *Pro patria mori in Medieval Thought*, rapporte en effet que, selon la pensée de Remigio, «the personally guiltless citizen, if he could prevent his country from being eternally condemned to hell, should readily take upon himself his own eternal condemnation, even prefer it to being saved himself while his city was condemned». Kantorowicz ajoute que cette thèse doit être considérée comme une «absurdity»³. À nouveau, dans son fameux *The King's Two Bodies*, il qualifie ainsi le dominicain toscan : «Remigio, that curious thomistic proto-Hegelian, was an extremist of anti-individualism»⁴.

Plus récemment, Peter von Moos, dans son article *Le bien commun et la loi de la conscience à la fin du Moyen Âge*, affirme que le «*De bono communi* [...] concilie curieusement quelques idées politiques d'Aristote avec la spiritualité d'Augustin, pour aboutir à ce qu'on pourrait appeler un "intégrisme" à la fois théocratique et communautariste»⁵.

Face à ces jugements plutôt radicaux, il est possible de soutenir que Remigio dei Girolami pourrait être mieux compris en prenant en considération le contexte historique dans lequel son traité a été écrit ainsi que le langage politique spécifique qu'il utilise⁶. Le but

3. E. KANTOROWICZ, *Pro patria mori in Medieval Political Thought*, «American Historical Review» 56 (1951), pp. 472-492, en part. p. 489.

4. ID., *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957, p. 479. Déjà G. DE LAGARDE, *L'organisation corporative du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime*, Louvain 1937, t. II, p. 40, disait : «on peut difficilement trouver un anti-individualisme plus accusé».

5. P. VON MOOS, *Le bien commun et la loi de la conscience (lex privata) à la fin du Moyen Âge*, in ID., *Entre Histoire et Littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005, pp. 471-510, en part. p. 490.

6. Pour une telle interprétation, voir entre autres T. RUPP, *Damnation, Individual and Community in Remigio dei Girolami's De bono communi*, «History of Political Thought» 21 / 2 (2000), pp. 217-236; M.S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 301-315 et E. PANELLA, *Dal bene comune al bene del comune*, Nerbini, Firenze 2014, en ligne : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/dbc.htm>> (consulta-

de cette contribution est donc de reconsidérer le passage du *De bono communi* qui a été interprété comme provocateur et d'essayer de le relire à la lumière des conditions de son écriture et du cadre doctrinal de son élaboration.

2. Le contexte historique

Remigio écrit son traité intitulé *De bono comuni* probablement entre la fin de l'année 1301 et le début de l'année 1302, c'est-à-dire peu de temps après l'entrée à Florence du prince français Charles de Valois (1^{er} novembre 1301) envoyé par le pape Boniface VIII, qui rend possible l'irruption en ville des chefs du parti des Noirs autrefois bannis, laquelle est suivie de violences de toutes sortes envers la population. Ces épisodes sanglants se terminent par la prise de pouvoir des Noirs sur les Blancs, jusque-là dominants⁷. Dans cet ouvrage, qui reprend peut-être, dans un discours systématique, les thèmes de ses dernières prédications aux citoyens florentins, le dominicain plaide pour la primauté du bien commun, identifié à la paix⁸, sur les biens particuliers.

Il est en outre intéressant de savoir que parmi les prieurs citadins (les responsables du pouvoir exécutif de la commune) en

tion 30.06.21). Voir aussi M.C. DE MATTEIS, *La pacificazione cittadina a Firenze nelle componenti culturali di Remigio de' Girolami*, in *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento*, Accademia Tudertina, Todi 1975, pp. 201-224.

7. PANELLA, *Dal bene comune*. Pour la reconstruction bien informée de ces événements, voir E. BRILLI, *Firenze, 1300-1301. Le cronache antiche (XIV secolo ineunte)*, «Reti medievali Rivista» 17 (2016), pp. 113-151 et EAD., *Firenze, 1300-1301. Compagni e Villani (con i loro lettori) a Santa Trinita e il cacciare con molta offensione (If 6, 66)*, «Reti medievali Rivista» 18/1 (2017), pp. 345-390. Voir aussi R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, III, Firenze 1960, pp. 157-229, avec les précautions qui s'imposent.

8. E. IGOR MINEO, *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo*, in A. GAMBERINI, J.-P. GENET, A. ZORZI (eds.), *The Languages of the Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, Viella, Roma 2011, pp. 39-67, en part. pp. 48-49. À cette même époque, Remigio prononce plusieurs sermons pour exhorter ses concitoyens à la paix. Voir à ce propos D. CARRON, *Influences et interactions entre Santa Maria Novella et la Commune de Florence. Une étude de cas: les sermons de Remigio de' Girolami (1295-1301)*, in J. BARTUSCHAT, E. BRILLI, D. CARRON (eds.), *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries)*, Florence University Press, Firenze 2020, pp. 53-68.

charge depuis le 15 octobre 1301 et déposés par les Noirs le 7 novembre de la même année, se trouvait Girolamo di Salvi del Chiaro, neveu de Remigio dei Girolami. Dans les premiers mois de l'année suivante, Girolamo est envoyé en exil par les Noirs, avec ses frères Chiaro et Mompuccio – et au côté du célèbre Dante Alighieri –, ayant tous été impliqués en politique sous la couleur blanche. En novembre 1302, Girolamo et Mompuccio sont accusés d'homicide; des deux, seul Girolamo est par la suite condamné et ses biens confisqués⁹.

L'ouverture du traité se fait d'ailleurs l'écho de ces bouleversements, dans une atmosphère tragique où la prophétie du malheur des derniers jours semble se réaliser: l'Italie subit les affres de la guerre et de la destruction. Les Italiens, qui préfèrent leur bien particulier au bien commun, vivent continuellement dans la discorde:

«Des temps dangereux viendront, et les hommes seront égoïstes, avides, vains, orgueilleux» etc.: prophétie de l'apôtre saint Paul, deuxième épître à Timothée 3. C'est vrai dans notre époque et dans notre société, et hélas surtout parmi nous, les Italiens¹⁰.

Même si Remigio, en tant que clerc, ne devrait pas prendre parti sur le plan politique, il est évident qu'il est directement touché – en tant que citoyen et en tant qu'oncle – par les conflits florentins de cette période. Son traité, qui défend ardemment la cohésion du système communal mis à mal par les luttes désastreuses entre les partis, devrait ainsi être lu en tenant compte des grandes tensions et de la situation d'urgence qui suivent l'expulsion du parti des Blancs de la vie politique et sociale de Florence. L'imbrication du traité avec les événements contemporains ne peut donc être éludée.

9. PANELLA, *Dal bene comune*.

10. REMIGIUS FLORENTINUS (DEI GIROLAMI), *De bono comuni* (dorénavant DBC), E. Panella (ed.), in Id. *Dal bene comune*, 1: «Prophetia beati apostoli Pauli, qua dixit II Thim. 3 [1-2] "Instabunt tempora periculosa et erunt homines se ipsos amantes, cupidi, elati, superbi" etc., hiis temporibus aperte videtur impleta in modernis hominibus et heu maxime in ytalicis nostris».

3. Le langage politique, logique et théologique du *De bono comuni*

Pour interpréter correctement la thèse “provocatrice” de Remigio, il est important d’étudier aussi le langage utilisé par le dominicain dans ce passage controversé et, en particulier, son effort pour unir le lexique théologico-politique de l’*ordo caritatis* associé à l’injonction du *pro patria mori*¹¹ avec celui de la méréologie présentée dans les manuels de logique scolastiques – tels celui des *Tractatus (Summulae logicales)* de Pierre d’Espagne, rédigés dans le premier tiers du XIII^e siècle.

Selon Remigio, la *polis* doit redécouvrir le pivot éthico-politique de sa structure et de son dynamisme interne qui peut s’énoncer ainsi: *bonum comune preferendum est bono particulari*. Pour démontrer cette thèse, le dominicain procède de manière méthodique et utilise tous les moyens rhétoriques et logiques à sa disposition: autorités des Ecritures (chap. 1) et des philosophes païens (chap. 2); exemples des éléments naturels (chap. 3), des animaux (chap. 4) et des hommes, qu’ils soient païens (chap. 5), Juifs (chap. 6) ou chrétiens (chap. 7-8); arguments concernant les objets (chap. 9), les sujets (chap. 10), les causes (chap. 11-15), les effets (chap. 16) et les signes de l’amour (chap. 17); objections suivies de leurs solutions, que celles-ci portent sur les autorités et les exemples (chap. 18) ou sur les arguments (chap. 19-21), à la manière d’une *quaestio* scolastique¹².

Si donc le bien commun doit être préféré au bien particulier, que doit être prêt à sacrifier le citoyen pour sa communauté? Même hors d’un cadre strictement théologique¹³, l’homme, s’il exprime au mieux

11. L.-B. GILLON, *Le sacrifice pour la patrie et la primauté du bien commun chez les premiers thomistes*, «Revue thomiste» 49 (1949), pp. 242-253; A. FRIGO, *Caritas patriae. L’ordre de la charité et le martyr civil au XIII^e siècle*, «Revue des sciences religieuses» 87/1 (2013), pp. 21-40.

12. Remigio relève que l’organisation du traité n’est pas forcément la plus performante au niveau argumentatif et laisse à son lecteur le soin de l’adapter. DBC, 21: «Sed tamen utrum aliter ordinanda sint predicta ad declarationem oportuniorem veritatis vel ad salubriorem motionem voluntatis – puta primo rationes secundo exempla, vel primo rationes secundo contra obiectiones, vel aliter qualitercumque – diligens examinatore provideat et adaptet».

13. Voir G. FIORAVANTI, *Pro patria mori: un conflitto di modelli etici nel pensiero politico medievale*, in M. BARBANTI, F.R. GIADINA, P. MANGARO (a cura di), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002, pp. 643-651 et

son amour rationnel, est prêt à sacrifier tout ce qui est corporel en lui pour le bien commun. La preuve en est fournie par les exemples romains de ceux qui, motivés par l'*amor patriae*, se soucient davantage de la *res publica* que de leurs propres biens ou de leur propre vie:

C'est du bien de la commune (*a bono comunis*) que découlent tout honneur du citoyen, tout orgueil, tout bien civil. Nous voyons cette même attitude chez les hommes selon l'amour rationnel, c'est-à-dire vertueux. Et premièrement, à ce sujet, pensons aux exemples de vertu politique des païens. Il y avait d'innombrables Romains vertueux dont nous lisons qu'ils se sont souvent exposés à la mort pour défendre la chose publique, c'est-à-dire pour le bien commun (*pro bono comuni*) du peuple. Ils se souciaient davantage du bien commun que de leur propre bien¹⁴.

Relevons tout de suite un glissement sémantique qui n'est pas anodin. Le bien commun (*bonum comune*) est identifié (et pour la première fois dans ce chapitre 5) au bien de la commune (*bonum comunis*). Dans ce contexte, la commune mentionnée est celle de Florence, à la fois religieuse et politique, à savoir une concorde de volontés, selon la fameuse formulation augustinienne, et une communauté de fidèles liés par un lien d'amour, une union d'esprits chrétiens, mais aussi un organisme urbain autonome qui représente une réalité politique, une cité-Etat avec des lois et des magistratures¹⁵. Cette transition conceptuelle et terminologique (*bonum comune* - *bonum comunis*) ne pouvait advenir que dans le contexte géographique, idéologique et politique

M. TOSTE, *Pro patria mori: The Debate in the Medieval Aristotelian Commentary Tradition*, in *Il bene comune: Forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*, CISAM, Spoleto 2012, pp. 391-418, qui ont étudié le traitement philosophique du *pro patria mori* aux XIII^e-XIV^e siècles, respectivement chez Henri de Gand et dans les commentaires aristotéliens.

14. DBC, 5: «Ita et a bono comunis est civis omnis honor, omnis exaltatio et omne bonum civile. Item hoc idem videmus in hominibus secundum amorem rationalem idest virtuosum. Et primo circa hoc videamus exempla infidelium secundum virtutem politicam. De innumeris enim virtuosos Romanis legitur quod frequentissime exponebant se morti pro re publica idest pro bono comuni populi. Plus enim curabant de comuni bono quam de proprio».

15. A. SARUBBI, *Stato cittadino e Chiesa nel pensiero di Remigio de' Girolami*, «Il Pensiero politico» 2/1 (1969), pp. 3-24, en part. pp. 14 ; 22-23.

des communes italiennes médiévales. L'adjectif «comune» s'était en effet substantivé pour qualifier les cités-Etats à partir déjà de la seconde moitié du XII^e siècle¹⁶. Remigio entremêle *bonum comune* et *bonum communis*, ou plutôt comprend le premier comme étant le second, et Florence sert de support politique à cette transition sémantique¹⁷.

Si nous revenons au premier des deux lieux argumentatifs utilisés par Remigio dei Girolami dans ce traité, à savoir l'ordre de la charité, on peut relever qu'il est explicitement mentionné dès le texte d'ouverture¹⁸. Le chapitre 1 mentionne en effet l'*ordo caritatis*, en l'associant à son *locus biblicus* traditionnel, à savoir le Cantique des Cantiques 2,4: «En moi il a ordonné la charité»¹⁹. Une passion n'obéissant pas à cet ordre est aussi citée, ainsi que sa conséquence, tout autant désordonnée: l'amour de soi démesuré et désordonné conduit aux hostilités désordonnées²⁰.

L'*ordo caritatis* exprime, pour l'homme médiéval, une règle fondamentale pour la conduite à adopter dans la vie: la charité, principe de perfection morale, doit suivre un ordre voulu par Dieu. Cette mise en ordre de l'amour passe par la distinction de ses objets et par la spécification d'une hiérarchie entre eux. Pour aimer de manière ordonnée, il faut ainsi rendre à chaque objet l'amour qui lui est dû. A ce sujet, la tradition théologique scolastique se fonde principalement sur Augustin, et en particulier sur le *De doctrina christiana* (I, 23), repris

16. Plus précisément à partir des années 30 du XII^e siècle: O. BANTI, *Civitas e Comune nelle fonti italiane dei secoli XI e XII*, «Critica storica» 9 (1972), pp. 568-584.

17. PANELLA, *Dal bene comune al bene del comune*.

18. Pour l'utilisation de l'*ordo caritatis* dans les réflexions politiques, voir, hormis KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, E. IGOR MINEO, *Entre caritas et commons. De l'historicité du bien commun*, in L. COLANTONIO, C. FAYOLLE (éds.), *Genre et utopie*, PUV, Saint-Denis 2014, pp. 252-272, en part. pp. 260-269 et FRIGO, *Caritas patriae*.

19. C'est Augustin qui définit la vertu comme ordre de l'amour et l'associe à cette citation biblique: *De civitate Dei*, ed. B. Dombart et A. Kalb, Brepols (CCSL 48, 2), Turnhout 1955, XV, 22, p. 488.

20. DBC, 1: «qui quidem, propter nimium amorem atque inordinatum sui ipsorum bona communia negligentes, parum vel nichil de ipsis curando, spiritu diabolico agitati, castra civitates provincias totamque regionem hostilitatibus inordinatis confundunt et destruunt incessanter. Secundum namque ordinem caritatis, de quo scriptum est Cant. 2[4] "Ordinavit in me caritatem", bonum comune indubitanter preferendum est bono particulari et bonum multitudinis bono unius singularis persone».

par Pierre Lombard dans les *Sentences*, où est énuméré l'ordre des biens à aimer: en première position, Dieu (*quod supra nos*); en deuxième, nous-mêmes (*quod nos sumus*); en troisième, notre prochain (*quod iuxta nos*); et, enfin, notre corps (*quod infra nos*)²¹.

Cependant, Remigio – comme d'autres confrères de ce même milieu toscan²² –, assumant que l'amour de la patrie ou l'amour du bien commun s'enracine dans la charité, tente de situer la commune à l'intérieur de cette hiérarchie augustinienne des quatre biens²³.

La commune semble tout d'abord s'assimiler au prochain, comme l'explique le dominicain: «Or, parmi ces quatre biens à aimer, la commune ne semble se rapporter à rien d'autre qu'au prochain, que nous devons, sans aucun doute, aimer après nous-mêmes»²⁴. On voit ici quelle tension Remigio doit résoudre pour soutenir sa thèse. Si l'on admet que la commune se rapporte au prochain, et que l'on sait, par l'*ordo caritatis*, que soi-même est un bien devant être préféré au prochain, comment défendre que le bien commun ou le bien de la commune doive être préféré au bien particulier? Ou, pour l'expliquer comme Remigio – qui cite le texte fameux d'Aristote mentionnant le bien du peuple (*gens*) et de la cité (*civitas*) comme meilleur et plus divin²⁵, en le remplaçant par le terme *comune* –, comment défendre que la commune doive être préférée à soi-même ou à un seul individu?

21. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, Brepols (CCSL 32), Turnhout, 1962, I, 23, p. 18. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1916, T. II, III, dist. xxviii, cap. I, pp. 678-679.

22. Parmi ces dominicains toscans, PTOLOMAEUS LUCENSIS, *De regimine principum*, in *Opuscula omnia necnon opera minora*, t. I, J. PERRIER (ed.), Lethielleux, Paris 1949, p. 271-426, en part. III, 4, p. 312: «amor patriae in radice caritatis fundatur».

23. DBC, 18, 12: «Secundum beatum Augustinum in I libro *De doctrina christiana* “quatuor sunt diligenda: unum quod supra nos est – scilicet Deus – alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est – scilicet proximus –, quartum quod infra nos”, scilicet corpus proprium, quia scilicet ad ipsum per quandam redundantiam beatitudo derivatur».

24. *Ibidem*: «Sed inter ista quatuor, comune nonnisi ad proximum pertinere videtur, quem sine dubio post nos diligere debemus».

25. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, R.-A. Gauthier (ed.), Aristoteles Latinus XXVI (fasciculus quartus), Brill-Desclée de Brouwer, Leiden-Bruxelles 1973, I, 1: «Amabile quidem igitur est quod est uni soli bonum, melius vero et divinius est quod est bonum genti et civitati».

La commune, par un ordre de raison se rapporte à nous-même et au prochain, parce que nous et le prochain sommes ses parties. Par un autre ordre de raison, elle se rapporte à Dieu, parce que Dieu est le bien commun et total de toute chose. Et pour cette dernière raison, de même que Dieu est par nature aimé en premier par toute chose en tant que cause de l'être et du bien de toute chose, de même, après Dieu, c'est le tout qui est aimé en premier par les parties en tant que cause de l'être et de la bonté de ces mêmes parties [cfr. chap. 10]. Ainsi, Aristote, dans *l'Ethique à Nicomaque* I, [1, 1094b9-10], associe l'amour de la commune avec Dieu en disant qu'«il est meilleur et plus divin d'aimer la commune qu'une seule personne»²⁶.

Dans cette solution, qui discute la pertinence de cet appariement entre le bien commun et le bien divin, on voit apparaître le deuxième lieu argumentatif utilisé par Remigio, à savoir la relation tout-partie, en particulier ici le fait que le tout, en tant que cause de l'être et du bien des parties, est plus aimé par ses parties que celles-ci ne s'aiment elles-mêmes. Comme le dominicain l'a expliqué aux chapitres 9 et 10, à la suite d'Aristote et de Thomas d'Aquin, l'être de la partie dépend de l'être du tout – par exemple, l'être de la main dépend du corps, de même que l'«être citoyen» dépend de la cité –, ainsi la partie aime plus le tout qu'elle ne s'aime elle-même, car elle est plus connexe au tout qu'elle ne l'est à elle-même²⁷.

26. DBC, 18, 12, resp.: «Et dicendum quod comune ex aliqua ratione pertinet ad nos et proximum in quantum et nos et proximus sumus partes eius. Ex alia autem ratione pertinet ad Deum in quantum scilicet Deus est comune et totale bonum omnium; unde ex ista ratione sicut Deus naturaliter preamatur ab omnibus generaliter tamquam illud quod est causa entitatis et bonitatis omnibus, ita post Deum totum preamatur a partibus tamquam illud quod est causa entitatis et bonitatis ipsis. Et ideo bene Philosophus in I *Ethicorum* coniungit comunis amorem cum Deo asserens quod «melius et divinius est amare comune quam unum solum». DBC, 10: «Omnis enim homo quantum est ex parte sua naturaliter illud plus amat quod est sibi magis coniunctum [...]. Sed totum magis est coniunctum parti quam pars sibi ipsi. Ergo etc.».

27. DBC, 9-10: «Primo quidem quia totum plus habet de entitate quam pars. Totum enim ut totum est existens actu, pars vero ut pars non habet esse nisi in potentia, secundum Philosophum in VII *Physicorum*. [...] Pars enim extra totum existens non est pars sicut prius dicebatur dum esset in toto. Manus enim abscisa non est manus nisi equivoce, puta sicut lapidea aut depicta, sicut patet per Philosophum et in II *De*

En effet, la connexion du tout à la partie est principe et cause de la connexion de la partie à elle-même. Cette première connexion (du tout à la partie) est donc supérieure, par rapport à la seconde (de la partie à elle-même), puisque ce qui est principe et cause de quelque chose est plus puissant que ce qui est principié et causé par lui. La partie doit être, avant de se connecter à soi-même, et comme l'être propre de la partie dépend de l'être du tout, la connexion de la partie à elle-même dépend de la connexion de la partie au tout, qui est première.

Ces affirmations sur la relation entre le tout et sa partie ne sont cependant vraies que pour un certain type de tout et de partie. Comment alors caractériser plus spécifiquement la nature de ce tout et de sa partie?

L'objection 13 nous aide à le préciser. Celle-ci pose la question de savoir si la commune est une entité rationnelle, condition nécessaire pour qu'elle puisse être considérée comme un objet en soi – et non assimilé à soi-même ou au prochain – inclus dans la hiérarchie de l'*ordo caritatis*:

La charité en son sens propre ne se donne pas sinon en rapport à des réalités rationnelles. Mais la commune en soi n'est pas un sujet rationnel. Donc, etc.

Solution: La commune est ici comprise non comme une totalité d'un tout universel, mais d'un tout intégral; tout intégral composé non pas certes de parties corporelles directement et principalement, mais de parties rationnelles. En ce sens, la commune est un terme direct de l'amour; elle est aimée juste après Dieu, à cause de la similitude qu'elle a avec Dieu, lequel est au plus haut point rationnel²⁸.

anima et in VII *Methaphisice* et in I *Politice* [...] coniunctio quam habet pars ad se ipsam causatur a coniunctione quam habet pars ad totum, et conservatur ab ipsa quia pars extra totum existens non est pars, ut patet ex dictis. Quod autem non est, nulli potest coniungi, nec sibi nec alteri, quia coniunctio presupponit esse sicut et omnis alia res creata [...]. Ergo totius ad partem maior extat coniunctio quam partis ad se ipsam». THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. M. F. Moos, Lethielleux, Paris 1933, T. III, III, dist. xxix, a. iii, 37, p. 929; *Summa theologiae*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, T. 8, Roma 1895, II-II, q. xxvi, a. 3, resp., p. 211.

28. DBC, 18, 13: «Tertio decimo sic. Caritas proprie non habetur nisi ad res rationales; sed ipsum comune in se non est quid rationale; ergo etc. Et dicendum

Dans sa solution, Remigio réfléchit en termes d'ontologie sociale. Peut-on dire d'une commune qu'elle est objet de charité? Peut-on reconnaître à cette entité collective une certaine réalité, au-delà de la somme de ses parties ou de la collection de ses individus? Le dominicain affirme que pour établir si la commune en tant qu'entité collective peut être aimée, c'est-à-dire peut avoir sa place dans l'*ordo caritatis*, juste en dessous de Dieu, il faut examiner les relations qui existent entre la partie (le Florentin) et le tout (Florence). Il se réfère à une distinction classique de la logique médiévale, celle entre le tout universel et le tout intégral²⁹.

Le tout universel et sa partie subjective correspondent au genre et à l'espèce ou à l'espèce et à l'individu. Ce tout universel peut être subdivisé en parties indépendantes et subsistantes qui réalisent chacune l'essence du tout, lequel demeure donc entier dans les parties. Par exemple, les parties *chien* et *chat* contiennent entièrement le tout universel *animal*, qui peut être prédiqué de ses parties. Le tout intégral, quant à lui, ne demeure pas entier dans les parties intégrales en lesquelles il se divise. Celles-ci, qui ont une quantité, sont souvent hétérogènes et forment ensemble le tout, qui ne peut exister dans sa plénitude sans leur présence simultanée et leurs actions coopératives, alors que les parties, de leur côté, perdent leur être spécifique et ne peuvent exercer leur fonction propre, si elles sont arrachées au tout: la subsistance se trouve dans le tout et non dans les parties. Ces parties intégrales ne forment pas un tout parce qu'elles partagent l'essence du tout; elles forment un tout parce

quod comune non accipitur hic secundum totalitatem totius universalis sed secundum totalitatem totius integralis, non quidem ex partibus corporalibus directe et principaliter sed ex partibus rationalibus. Unde ex ista ratione directe amatur; preamatur autem post Deum propter similitudinem quam habet ad Deum, qui certe summe rationalis est».

29. PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS, *Tractatus (Summule Logicales)*, L.M. de Rijk (ed.), Van Gorcum & Comp. B.V., Assen 1972, V.12-V.14, pp. 63-64: «Locus a toto universali sive a genere est habitudo ipsius ad suam partem sive ad suam speciem. [...]. Maxima: remoto genere sive toto universali removetur species sive pars subiectiva. [...] Maxima: quicquid predicatur de specie, et de genere. [...] Totum integrale est quod compositum ex partibus habentibus quantitatem et pars eius dicitur integralis. [...] Maxima: posito toto integrali, ponitur quilibet eius pars. [...] Maxima: destructa parte integrali, destruitur et suum totum».

qu'ensemble elles constituent le tout. Un tout intégral ne peut donc pas être prédiqué à ses parties. Le corps, par exemple, ou la maison sont des tous intégraux parce que nécessairement composés de leurs parties, à savoir respectivement la tête, les mains, les jambes, le cœur, etc. ou le toit, les parois, la porte, etc³⁰.

Ainsi, pour soutenir sa thèse, Remigio est obligé d'envisager la commune de Florence comme un tout intégral. Ses parties, les citoyens de Florence ou les Florentins, ne contiennent pas entièrement en eux-mêmes ce que l'on pourrait définir comme la "Florentinité" ou l'"essence de Florence"; on ne peut dire un "Florentin est Florence". Tous Florentins, chacun avec sa fonction, concourent, de plus, ensemble à composer le tout de la commune. Et si un Florentin est arraché à Florence, il perd son existence de Florentin, à savoir son statut de partie en tant que partie.

Il est en outre possible d'envisager le tout intégral de la commune de Florence comme une entité rationnelle, si l'on précise que ses parties sont principalement et directement non des parties corporelles (les citoyens ou les Florentins vus comme des corps), mais des parties rationnelles (les citoyens ou les Florentins vus comme des âmes rationnelles).

C'est uniquement à ces conditions que la commune de Florence peut occuper une place à elle seule dans le nouvel *ordo caritatis* de Remigio, à savoir la seconde position, entre l'amour pour Dieu et l'amour pour son âme.

Venons-en maintenant à l'objection 11 et à sa solution qui est celle qui nous intéresse principalement, car c'est surtout à son sujet que les jugements cités au début du présent article ont été formulés. L'objection soutient qu'un citoyen doit vouloir que ce soit plutôt sa commune, ou même le monde entier, qui soit condamné à l'enfer, plutôt que lui-même:

Chacun est tenu à vouloir, semble-t-il, que ce soit plutôt sa commune ou carrément le monde entier qui soit condamné à l'enfer et non lui-même qui soit damné. Or le mal de la peine en tant que tel est proprement contre la personne qui le subit et non contre Dieu,

30. Voir KEMPSTALL, *The Common Good*, pp. 10-14 et RUPP, *Damnation*, pp. 226-227.

lequel est l'auteur de toute peine, selon Augustin [*Retractationes* I, 9, § 5]. Donc personne n'est tenue d'aimer la commune plus que lui-même³¹.

Remigio y répond en deux temps. Tout d'abord, il fonde son argumentation sur la distinction entre peine (*poena*) et faute (*culpa*), à savoir entre la souffrance que nous expérimentons lorsque nous sommes assujettis au mal et la souffrance que nous éprouvons lorsque nous faisons le mal. Or, puisque faire le mal (*culpa*) est un péché et donc une offense à Dieu, le citoyen (le Florentin ou la partie intégrale) ne doit jamais vouloir le faire. Par la Révélation, on sait en outre que le mal duquel on souffre dans la damnation, à savoir l'enfer (c'est-à-dire la peine) présuppose un mal réalisé (c'est-à-dire la faute), et donc présuppose une offense à Dieu.

Puisque nous devons, selon l'*ordo caritatis*, aimer Dieu plus que tout, un citoyen ne doit jamais vouloir pour lui la faute, et donc la peine, c'est-à-dire aller en enfer à la place de sa commune. Il devrait même d'ailleurs accepter comme une juste punition la peine de l'enfer pour qui la mérite, par exemple sa commune:

Dans l'homme damné, la peine présuppose la faute qui persiste avec la peine. Il y a donc une offense à Dieu que nous sommes tenus d'aimer au-dessus de toutes choses au monde, et pour son amour, nous sommes tenus de nous réjouir de la peine infligée, même infernale, par Dieu à la commune, aussi grande soit-elle, à cause de l'offense faite à Dieu, selon le Psaume [58,11]: «Le juste jouira de voir la vengeance»³².

31. DBC, 18, 11: «Undecimo sic. Quilibet magis tenetur velle, ut videtur, quod suum comune in inferno dampnetur et non ipse quam quod ipse dampnetur et non comune, immo et totus mundus. Sed malum pene in quantum huiusmodi est proprie contra subiectum patiens et non contra Deum, qui est actor omnis pene, secundum Augustinum. Ergo homo non tenetur preamare comune sibi».

32. DBC, 18, 11, resp.: «Et dicendum quod pena in dampnato presupponit culpam in eo etiam simul cum pena remanentem; et ideo est ibi offensa Dei, quem tenemur preamare toti mundo, et propter amorem ipsius gaudere de pena inflictata etiam infernali quantocumque comuni a Deo propter offensam ipsius Dei, iuxta illud Ps.: “Letabitur iustus cum viderit vindictam”».

Relevons que pour affirmer qu'une commune pourrait être damnée, nous devons comprendre la commune comme un tout intégral composé de parties rationnelles, à savoir comme une entité rationnelle, de même que pour l'envisager comme objet de la charité (cfr. objection 13)³³. Jusque-là, rien de très provocant dans cette solution. Pourtant, poursuit Remigio, s'il était possible d'expier une peine (*poena*) sans avoir commis de faute (*culpa*), alors l'individu devrait préférer prendre sur lui cette peine à la place de sa commune:

Si cependant une peine, aussi grande fût-elle, aurait pu être sans faute, en vertu de l'amour ordonné, l'homme devrait être disposé à souffrir cette peine et en immuniser sa commune, plutôt que sa commune n'en souffre et qu'il en soit immunisé, et ceci parce qu'il est partie [intégrale] de sa commune³⁴.

C'est cette affirmation qui a engendré les qualificatifs d'«anti-individualisme extrême» ou d'«intégrisme» à la fois théocratique et communautariste», mentionnés plus haut. Toutefois, le début de la phrase citée prouve qu'il n'y a rien d'absurde ou d'extrême dans cette position. «Si autem *quantacumque* pena posset esse sine culpa»: introduisant son hypothèse avec un subjonctif imparfait, Remigio fait comprendre qu'il s'agit là d'un instrument d'interrogation contrefactuelle de la réalité. Même si, selon la doctrine chrétienne, il n'est pas possible pour l'homme, dans sa condition de créature, d'être damné sans avoir commis de faute, cet instrument philosophique pourrait permettre à Remigio d'imaginer un autre monde possible où étudier les objets d'amour de l'*ordo caritatis*, afin de mieux le comprendre.

Le dominicain ajoute cependant l'adjectif *quantacumque* devant

33. Tant les commentateurs du droit romain que du droit canon envisageaient la possibilité de condamner une commune, même s'il était plus habituel de punir les membres coupables en tant qu'individus, c'est-à-dire de reconnaître la communauté comme une collection d'individus, à savoir un tout universel. Voir RUPP, *Damnation*, pp. 231-232.

34. DBC, 18, 11, resp.: «Si autem *quantacumque* pena posset esse sine culpa, ex virtute amoris ordinati homo deberet potius ipsam velle pati cum immunitate comunis quam quod comune suum ipsam incurreret cum immunitate sui, in quantum est pars comunis».

pena, qui signifie «quelque grande... que», ce qui permet une lecture encore plus banale de ce passage. Ce que le Florentin semble dire, c'est que «si une certaine peine, quelque grande fût-elle, aurait pu être sans faute, alors le citoyen aurait dû, en vertu de la charité ordonnée, préféré subir cette peine et en garder immune sa commune». On peut alors comprendre qu'il s'agit ici de n'importe quel châtement, mais certainement pas de la damnation éternelle, que Dieu n'inflige jamais à un innocent et pour laquelle la faute est toujours présumée, comme cela vient d'être précisé. Puisque le discours ne concerne plus la peine de l'enfer, Remigio n'affirme à aucun moment qu'un Florentin devrait vouloir subir la damnation éternelle à la place de sa commune. Au contraire, il devrait plutôt vouloir la damnation de sa commune plutôt que la sienne, afin de ne pas commettre une offense envers Dieu³⁵.

Cette solution reste cependant faible, car elle répond à une objection non valide. En effet, comme nous l'avons dit, si nous avons affaire, avec la commune de Florence, à un tout intégral composé de parties rationnelles, c'est-à-dire à une entité rationnelle qui peut être aimée et condamnée à une peine, la partie de ce tout n'est pas indépendante et subsistante hors du tout.

Ainsi comment un citoyen pourrait être préservé d'une condamnation qui touche toute sa commune? Ou comment un citoyen pourrait souffrir une peine pour en préserver sa commune, sans que celle-ci ne soit touchée? Comment le tout intégral pourrait être immunisé contre la punition de sa partie ou inversement?³⁶ On voit ici les limites de l'utilisation de cette terminologie "partie-tout" pour justifier la place de la commune dans l'*ordo carita-*

35. Et nous nous accordons ici uniquement avec RUPP, *Damnation*, p. 233 et en partie avec DAVIS, *An Early Florentine*, p. 670, mais pas avec KEMPSHALL, *The Common Good*, pp. 304-306, qui conserve l'idée de la damnation éternelle et l'envisage comme une *reductio ad absurdum*.

36. Ce problème ne se poserait pas avec un tout universel, mais dans ce cas-là, la commune ne pourrait être condamnée, car elle ne serait pas une entité rationnelle. RUPP, *Damnation*, p. 235, discute d'autres options qu'aurait pu choisir Remigio pour décrire la commune: celle juridique de l'*universitas* et celle théologique du *totum potestativum*. Cependant, ces deux options n'auraient pas permis d'affirmer avec la même force la supériorité du tout sur ses parties.

tis, entre Dieu et son âme. Comment expliquer alors que Remigio maintienne ce lieu argumentatif qui conduit ici à une incohérence?

4. Conclusion

Tentons de répondre à cette dernière question par une réflexion dont les prémisses sont empruntées à Teresa Rupp³⁷ et qui nous ramène au contexte de la rédaction du *De bono comuni*. Il faut peut-être chercher la raison de cette faiblesse dans le cadre politique concret auquel se réfère le traité de Remigio, construit au moyen d'une langue que le dominicain utilise aussi dans ses sermons prononcés aux Florentins, à savoir le toscan³⁸.

De même qu'en latin *comune* signifie l'adjectif "commun" et, en même temps le substantif "la commune", de même pour un citoyen de Florence des XIII^e-XIV^e siècles, le terme latin *pars* a deux significations: la partie d'un tout et le parti comme synonyme de faction, par exemple le parti des Blancs ou des Noirs auxquels s'adresse le *De bono comuni*.

En 1302, lorsque Remigio parle et écrit, un parti, les Noirs, s'est emparé violemment du pouvoir et constitue un danger pour le bien commun, à savoir la paix et la cohésion de la commune florentine. Dans un esprit de vengeance, ceux-ci menacent de condamnation, d'extorsion, de confiscation, de bannissement ou de punition tout individu supposé attaché au parti des Blancs, alors que ces derniers, de leur côté, se prépareront bientôt à riposter. Le dominicain a donc besoin d'une théorie qui rétablisse le bon ordre de la charité, en subordonnant les parties – les partis – à leur tout, à savoir la commune de Florence, afin d'atteindre l'union des volontés des citoyens, leur amour réciproque, en vue de la paix.

37. Voir RUPP, *Damnation*, p. 234.

38. Nous avons, par exemple, des traces patentes d'une version toscane initiale (orale) d'un sermon prononcé certainement à la fin de l'année 1301, dans le sermonnaire de Remigio, sous la dénomination *Sermo I De pace*, in Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. ms. G 4.936, ff. 357rb-vb, édité in PANELLA, *Dal bene comune*.

C'est entre autres pour cette raison que Remigio dei Girolami a besoin de définir sa commune comme un tout, et en particulier comme un tout intégral, rendant les parties dépendantes du tout et interdépendantes entre elles, affirmant la supériorité de la commune sur les partis et plaçant la commune dans l'ordre de la charité juste en-dessous de Dieu³⁹.

En 1302, Remigio dei Girolami est confronté à une situation particulièrement tendue: quelques individus puissants, et en particulier les membres des partis, maltraitent et mettent en danger la concorde de la communauté politique. Cette situation historique spécifique impose au dominicain florentin de prêcher en faveur du bien du tout qu'est la commune sur celui de l'individu ou de groupes d'individus, avec tous les outils argumentatifs à sa disposition *ad salubriorem motionem voluntatis*⁴⁰, et ce, même au prix de quelques failles logiques dans sa démonstration.

39. Même si, par exemple, son maître Thomas d'Aquin avait nié la possibilité d'interpréter une communauté politique comme un tout intégral. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, R.-A. GAUTHIER (ed.), in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 47:1-2. Roma 1969, L. I, l. 1, cap. 5, p. 4: «Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum».

40. DBC, 21.



Nella cele e nella Cité

Christine de Pizan e l'umiltà delle donne

SILVIA NEGRI*

La Città-rifugio per le donne virtuose di tutti i tempi è terminata. L'opera, perfetta, sicura, può accogliere con grande onore tutte le donne che amano gloria e virtù, e offrire loro uno spazio dove mostrare la propria bravura e resistere agli attacchi degli uomini¹. Christine de Pizan, aiutata da Ragione, Rettitudine e Giustizia, l'ha creata con la propria intelligenza e con la scrittura e si appresta a consegnarla alle destinatarie legittime. Nel discorso inaugurale, quello che celebra e chiude un percorso, le apostrofa tutte quante, e poi a gruppi – sposate, vergini, vedove. Prescrive loro umiltà e insieme pazienza, disponibilità al servizio, occhi bassi, contegno nella parola. Vivere nella Città, annuncia Christine, è occasione per vivere con umiltà:

Et mes cheres dames, si ne veuillés mie user de ce nouvel heritage si comme font les arrogans qui deviennent orgueilleux quant leur prosperité croist et leur richece multiplie, ains par l'exemple de vostre Royne, la Vierge souveraine, qui apres si grant honneur que on lui adnonçoit comme d'estre mere du Filz de Dieu, elle tant plus s'umilia, en se appellant chamberiere de Dieu. Ains, mes Dames, comme il soit voir que les vertus plus sont grandes en creature, plus la rendent humble et benigne, vous soit cause ceste Cité d'avoir bonnes meurs et estre vertueuses et humbles².

* Universität Zürich.

1. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame (Livre de la Cité des Dames)*, P. Caraffi (ed.), testo originale a fronte ed. E.J. Richards, Carocci, Roma 2017⁸ (Biblioteca medievale, 2), III, 19, pp. 496-498.

2. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, III, 19, p. 498.

1. Costruzione e decostruzione

Del *Livre de la Cité des Dames*, composto da Christine de Pizan a Parigi fra il 1404 e il 1405³, e più in generale dell'opera della scrittrice italiana vissuta in Francia, è stata sottolineata la volontà di «riscrittura della tradizione» come «decostruzione della tradizione maschile»⁴. Le rappresentazioni d'umiltà nella *Cité* sono oggetto di studio promettente per testare questa constatazione. Insieme a obbedienza, pazienza e moderazione, l'umiltà figura infatti fra le virtù dell'anima e del corpo che teologi, predicatori, maestri, precettori con una certa frequenza raccomandarono, nel Medioevo, alle donne, religiose e laiche⁵. Certo nella morale cristiana, almeno a partire da Agostino, l'umiltà svolgeva un ruolo di scudo rispetto alla superbia e all'amore incondizionato di sé, e in quanto tale veniva codificata come virtù che ogni essere umano, senza differenza di sesso o genere, deve possedere e praticare. L'etica dell'umiltà come abbassamento volontario, presa di coscienza della propria posizione limitata nel mondo, scelta di servizio e amore reciproco, si muoveva su motivi topici, su figure allegoriche ricorrenti e inattaccabili modelli eccellenti – Cristo maestro di umiltà e Maria *ancilla domini* esempi sublimi di umiltà oltre al genere⁶. A guardare le fonti medievali, però, alcune connotazioni dell'umiltà descritta e prescritta – una virtù ambigua, talvolta paradossale, se pensata come bassezza

3. La bibliografia che riguarda Christine de Pizan e la sua opera è, come noto, molto ampia. Cito i ritratti che ne hanno proposto M. ZIMMERMANN, *Christine de Pizan*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 2002 e M.G. MUZZARELLI, *Un'italiana alla corte di Francia. Christine de Pizan, intellettuale e donna*, il Mulino, Bologna 2017 (Storica paperbacks, 158).

4. P. CARAFFI, *Introduzione*, in CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, pp. 9-38: 9.

5. Cfr. C. CASAGRANDE, *La femme gardée*, in G. DUBY, M. PERROT (éds.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2: *Le Moyen Âge*, sous la direction de C. KLAPISCH-ZUBER, Perrin, Paris 2002, pp. 99-142.

6. Per una panoramica sulle concezioni dell'umiltà, dal punto di vista della storia della spiritualità, cfr. P. ADNÈS, *Humilité*, in *Dictionnaire de spiritualité VI*, Beauchesne, Paris 1969, pp. 1136-1187. Si veda poi il classico R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris 1951 (Bibliothèque thomiste, 28). Fra le pubblicazioni più recenti, M. ZINK, *L'humiliation, le Moyen Âge et nous*, Albin Michel, Paris 2017.

che apre all'innalzamento, quantomeno spirituale – vennero predilette, rispetto ad altre, al variare di genere e condizione sociale delle parti in causa. Di fronte a un pubblico urbano, nel tardo Medioevo, le raccomandazioni di umiltà di uomini nei confronti delle donne si servivano volentieri del lessico della modestia appiattendolo la dialettica di abbassamento e innalzamento a quella dell'obbedienza, della donna all'uomo, e della decenza esteriore, del buon costume, della misura normata⁷.

L'essere virtuosa è, secondo Christine de Pizan, presupposto necessario per vivere nello spazio cittadino costruito e fortificato per le donne, e la virtù delle donne è specchio di quella di Dio⁸. Che Christine raccomandi alle donne virtuose proprio l'umiltà non è dunque sorprendente. Agostino, molti secoli prima, nel *De civitate Dei*, che Christine prese a suo – non unico – modello⁹, aveva caratterizzato la propria impresa di difesa della città di Dio come opera di convincimento riguardo la «grandezza dell'umiltà». L'umiltà è «il senso della legge divina», rivelato da «chi ha fondato e regge questa città», quella divina¹⁰. Porre la questione del come e perché Christine raccomandi umiltà, e più in generale domandare quale ruolo

7. Cfr. CASAGRANDE, *La femme gardée*, e M.G. MUZZARELLI, «D'umiltà vestuta»? *Women with Covered Heads and Suitable Dress in the Late Middle Ages*, in S. NEGRI (ed.), *Representations of Humility and the Humble*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021 (Micrologus Library 108), pp. 173-186. Rimando anche al mio S. NEGRI, *Vêtir l'humilité: de Bono Giamboni à Boccace*, «Philosophical Readings» 10/3 (2018), pp. 168-175.

8. La città è perimetro fortificato che raccoglie donne «en qui Dieux a demonstré ses vertus par merueilleuse force et constance», CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, III, 18, p. 496.

9. Cfr. L.J. WALTERS, *La réécriture de saint-Augustin par Christine de Pizan: de la «Cité de Dieu» à «La Cité des Dames»*, in E. HICKS (éd.), avec la collaboration de D. GONZALEZ, P. SIMON, *Au Champ des Ecritures. III^e Colloque international sur Christine de Pizan*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2000 (Études Christiniennes, 6), pp. 197-215.

10. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, lib. I-X, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47), I, 1; per la traduzione italiana utilizzo Agostino, *La città di Dio*, trad. it. L. Alici, Bompiani, Milano 2001, p. 81. Sulla concezione agostiniana di umiltà si vedano C. MAYER, *Humiliatio, Humilis*, in C. MAYER (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 3, Schwabe, Basel 2006, pp. 443-456 e N. BAUMANN, *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus*, Peter Lang, Frankfurt 2009.

svolgano rappresentazioni d'umiltà nel *Livre de la Cité des Dames*, mi sembra però di qualche interesse, anche in una prospettiva più ampia di storia della cultura medievale. In questo articolo prendo in considerazione una piccola porzione dell'opera di Christine de Pizan, concentrandomi sulle rappresentazioni dell'umiltà e dell'essere umile proposte dall'autrice in punti programmatici della *Cité* – in particolare, nella sezione iniziale e in quella finale. La questione più generale che fa da cornice al mio contributo riguarda se, in quale misura e con quali conseguenze socio-politiche rappresentazioni medievali dell'umiltà rispecchino e varino al variare di una prospettiva di genere. Per abbozzare una risposta, parziale e limitata, mi rivolgo a un testo, la *Cité*, che muoveva dalla necessità, reale, dolorosa, di chiarire questioni di genere e di virtù¹¹.

2. Al chiuso

2.1. Nel proprio studio: posture

Nella sua analisi dei *topoi* retorici più ricorrenti nella letteratura premoderna Ernst Robert Curtius descriveva, come primo, quello della umiltà nei discorsi inaugurali, nei prologhi¹². Secondo il dettato già ciceroniano per cui l'oratore deve conquistarsi la benevolenza del pubblico denunciando la propria inadeguatezza rispetto al compito che si propone di svolgere, le formule d'umiltà vennero impiegate in maniera molteplice nella tardo-antichità e nel Medioe-

11. Fra la numerosa letteratura relativa alla *Città delle donne*, rimando qui a M. QUILLIGAN, *The Allegory of Female Authority. Christine de Pizan's Cité des Dames*, Cornell University Press, Ithaca/London 1991, e ai saggi contenuti nel volume P. CARAFFI (a cura di), *Christine de Pizan. Una città per sé*, Carocci, Roma 2017² (Biblioteca medievale. Saggi, 10). Si veda anche I.P. BEJCZY, *Does Virtue Recognise Gender? Christine de Pizan's City of Ladies in the Light of Scholastic Debate*, in K. GREEN, C. J. MEWS (eds.), *Virtue Ethics for Women 1250-1500*, Springer, Dordrecht 2011 (The New Synthese Historical Library, 69), pp. 1-12.

12. Curtius si riferisce al *topos* dell'umiltà nei termini di «affektierte Bescheidenheit», E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke Verlag, Tübingen/Basel 1993¹¹, pp. 93-95.

vo latino e vernacolare¹³. In contesto cristiano, il motivo dell'umiltà legata alla propria piccolezza e insipienza rimandava, fra l'altro, alla tradizione biblica, esegetica e teologica, della necessità di riconoscere la fragilità costitutiva della natura umana come primo passo verso il suo superamento e del servizio verso Dio e verso il prossimo¹⁴. Formule di umiltà ricorrono anche nell'opera di Christine de Pizan. Il richiamo topico all'umiltà come affermazione della propria semplicità e ignoranza unito a considerazioni esplicite sul suo essere donna e autrice permisero a Christine di rivendicare autorità e credibilità in un contesto di marcata asimmetria socio-politica fra sé e i suoi destinatari – fra cui figurano, come noto, re, regine, duchi¹⁵.

Il prologo della *Cité* contiene formule di umiltà di questo tipo, impiegate per marcare il legame di fiducia fra la scrittrice e le sue committenti, le Dame Ragione, Giustizia e Rettitudine, fra cui esiste un differenziale di autorità questa volta tutto spirituale, e legittimare l'impresa della scrittrice. Si tratta, nella *Cité*, di una professione di umiltà narrata a posteriori, e inserita nella cornice narrativa *sui generis* con cui si apre il libro. Christine spiega «pour quoy et par quel mouvement le dit livre fu fait» con il noto racconto di una scena d'interno¹⁶: un dramma in diversi atti, ambientato nella sua «cele», inframmezzato da una cena e dal sopraggiungere della notte. Ne ripercorro brevemente la trama. In cerca di una qualche distrazione durante il lavoro, Christine si imbatte nel *Liber Lamentationum* di Mateolo – opera redatta nel XIII secolo e tradotta anche in francese – che si rivela colmo di affermazione misogine; Christine cerca di prendere le distanze dal libro e dai suoi contenuti così offensivi, ma non riesce a evitare riflessioni malinconiche, a tratti disperate – a cui la spingono non solo Mateolo, ma soprattutto una

13. *Ibidem*, p. 93.

14. *Ibidem*, p. 94.

15. C.-M. SCHERTZ, *Autour de Christine de Pizan: entre lyrisme courtois et engagement politique*, «CONTEXTES. Revue de sociologie de la littérature», 13 (2013), <<https://doi.org/10.4000/contextes.5798>> (data di accesso: 03/05/2021), par. 10. Sul rapporto di Christine con le sue/i suoi committenti, cfr. anche MUZZARELLI, *Un'italiana alla corte*, pp. 127-135.

16. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, I, 1, p. 40.

copiosa letteratura prodotta da filosofi, poeti, predicatori – sulla irrimediabile fragilità morale della donna; infine, Christine riceve la visita di tre donne, che una ad una si presentano come Ragione, Rettitudine e Giustizia, a consolarla, rinfrancarla e proporle un'impresa di conoscenza, scrittura, costruzione. Le tre Dame annunciano a Christine di come la aiuteranno a fare luce sulla questione della natura femminile, per sé stessa e per tutte le altre donne, e le propongono di costruire una città rifugio per le donne virtuose di tutti i tempi. Christine acconsente al progetto. Nel seguito, la scena si sposta all'aperto: Christine, aiutata dalle tre Dame, inizia la propria opera di costruzione-scrittura della città, in cui trova posto l'esempio e la memoria di donne che hanno vissuto le virtù e con virtù.

Alla fine di quello che può essere considerato come prologo dell'opera, dove viene ricordata la scena d'interno, l'autrice racconta di essersi prostrata ai piedi delle tre Dame per celebrarne l'eccellenza¹⁷: alla *prostratio* completa¹⁸, segue la lode dell'umiltà delle Dame, che si sono abbassate verso la studiosa semplice e ignorante per darle nuova forza¹⁹. Christine si schernisce per la propria inadeguatezza di fronte al compito che le è stato assegnato, si dichiara però fiduciosa nell'aiuto delle dame e di Dio, e infine accetta con una tipica formula di devozione di intraprendere la costruzione della città mettendosi al servizio, ubbidiente, delle Dame. Ci sono, insomma, tutti gli elementi classici del *topos* retorico dell'umiltà. A ben vedere, però, iscritte nella cornice letteraria della *Cité*, le affermazioni di Christine hanno una funzione più complessa di una semplice *captatio benevolentiae* o di una rivendicazione della propria autorevolezza di scrittrice.

17. *Ibidem*, I, 7, p. 62: «[...] soubdainement me gitay a leurs piez, non mie seulement a genoulz mais toute estendue pour leur grant excellence, baisant la terre d'environ leurs piez, les aourant comme deesses de gloire».

18. Cfr. J.-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris 1990, p. 302.

19. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, I, 7, pp. 62-64: «[...] dont est venue a votre haultece tele humilité que daigné avez dessendre de voz pontificaulx sieges et resplendissans throsnes pour venir au tabernacle troublé et obscur de la simple et ignorent estudiante?».

Anzitutto, mettendo in campo, di fronte alle tre Dame, la propria fragilità, Christine lamenta la propria debolezza fisica («foible corps féminin»), più che intellettuale («foible sens»): infatti, l'arte e la pratica del costruire si possono apprendere, ma il corpo femminile dove potrebbe trovare «force souffisante [...] pour mettre a oeuvre si grant chose?»²⁰ È dunque non rispetto alla sua opera spirituale e letteraria, ma riguardo a un'attività che richiede un uso specifico del corpo che Christine avanza dei dubbi rispetto alle proprie capacità. In questo senso, Christine anticipa una tesi che sosterrà, per bocca di Ragione, più diffusamente: la fragilità del corpo femminile rispetto a quello maschile è innegabile, ma è compensata, secondo l'autrice, dalla maggiore raffinatezza intellettuale delle donne²¹. In sede di prologo, insomma, i dubbi di Christine sulla propria forza fisica rimandano a uno stato di fatto che, visto nella giusta luce, testimonia non solo la virtuosità di sé stessa e di tutte le altre donne, ma anche la superiorità, quanto a virtù, della donna rispetto all'uomo.

Di fatto, poi, il passaggio di Christine dalla propria *cele* al campo dove inizierà a scavare le fondamenta della Città è una presa di coscienza graduale, giocata prima sul registro del dialogo interiore, poi, dopo l'arrivo delle tre Dame, su quello della conversazione argomentata, in cui il lessico e le immagini del sentimento di umiliazione e dell'umiltà risultano fondamentali²².

Prima dell'arrivo delle tre Dame, infatti, la riflessione solitaria di Christine si risolve in un tormentato atto di svilimento di sé e del proprio sesso. La tensione è costruita sull'opposizione fra ciò che Christine credeva di sapere delle donne, per diretta esperienza, e ciò che gli uomini ne raccontano, così come su dubbi rabbiosi relativi all'operato di Dio – è possibile che abbia creato qualcosa di tanto abominevole? Christine racconta di come furono i pensieri negativi a prevalere, nei confronti di tutte le donne, «j'arguoye fort contre les femmes»²³, e in particolare di sé, fino a farle rimpiangere di non esse-

20. *Ibidem*, I, 7, p. 64.

21. *Ibidem*, I, 14, pp. 102-104.

22. Sulla dialettica fra umiliazione e umiltà nelle fonti medievali, soprattutto a carattere teologico e letterario, cfr. ZINK, *L'humiliation, le Moyen Âge*.

23. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, I, 1, p. 42.

re nata maschio²⁴. Il disprezzo di sé si esprime nei toni di un senso di umiliazione di fronte agli uomini e anche a Dio, cui Christine chiede infine perdono, in una sorta di lamento di penitenza emesso dalla propria sedia. Non è un caso che Christine descriva sé stessa presa da quella «dolente pensee» sottolineando la sua postura china: «la teste baisse comme personne honteuse»²⁵. Di contro, l'arrivo delle tre Dame si annuncia come un «ray de lumiere» che invita Christine a alzare la testa²⁶. Splendore, fierezza, nobiltà sono associati in maniera ricorrente alle tre donne, creature celesti che frequentano «les gens de ce bas monde»²⁷. Christine, alzata in piedi con postura riverente, le apostrofa come «hautes dames», di fronte alle quali si sente indegna di aprire bocca, ma che non può smettere di ammirare²⁸. Il contrasto fra l'altezza splendente delle tre Dame, e del luogo in cui abitano, con l'oscurità e la bassezza di Christine e del suo studiolo viene di nuovo messo esplicitamente a tema nella professione di umiltà che Christine pronuncia al termine dei discorsi di Ragione, Rettitudine e Giustizia, prostrata a terra. Segue, poi, la risposta di Ragione, che segna anche il vero e proprio inizio del libro, ovvero dell'impresa di costruzione della città: è l'invito, rivolto a Christine, ad alzarsi e a seguirla fino al Campo delle Lettere²⁹.

Giocati su due cambi di postura – capo chino e poi testa alzata, in piedi in posa riverente; prostrata a terra, al cospetto delle tre Dame, e infine di nuovo su, in piedi, pronta a lavorare – i capitoli iniziali della *Cité* si configurano come un raffinato rimescolamento di *topoi* retorici e figure dell'umiltà in termini programmatici³⁰. Ma c'è di più. Nel

24. *Ibidem*, I, 1, p. 44: «Adonc moy estant en ceste pensee, me sourdi une grant desplaisance et tristee de couraige, en desprisant moy mesmes et tout le sexe femenin si comme se ce fust monstre en nature».

25. *Ibidem*, I, 2, p. 46.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem* I, 3, p. 52.

28. *Ibidem*, I, 3, p. 50.

29. *Ibidem* I, 8, p. 64.

30. Nei suoi contributi sul «Denkmuster» dell'*humiliatio* come presupposto per l'*exaltatio*, Gerd Althoff muove dall'idea che si tratti di un modello tanto narrativo quanto politico-culturale, cfr. ad esempio G. ALTHOFF, *Humiliatio-Exaltatio. Theorie und Praxis eines herrscherlichen Handlungsmusters*, in E. MÜLLER-LUCKNER, J.-D. MÜLLER (Hrsg.), *Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer*

prologo, Christine mette in scena una storia di vergogna, tristezza, auto-svilimento e poi di ritrovata forza che aveva precedenti illustri.

2.2. Oltre la vergogna, fuori dall'ignoranza

La travagliata, persino drammatica, esperienza intima di dolore e umiliazione per una colpa, presunta o reale, accompagnata da un sentimento di vergogna così profonda da costringere chi la prova a mettere in questione sé e il proprio posto nel mondo, e che si risolve, infine, in un momento liberatorio, costituisce, a leggere le fonti agiografiche medievali, una costante nella biografia di donne riconosciute come straordinarie – meritevoli di santità. È quanto ha sottolineato recentemente Damien Boquet in un libro che ha come oggetto racconti agiografici di *mulieres religiosae* nel XIII secolo e che indaga le parole, i discorsi, le funzioni e i contesti antropologici e socio-politici della vergogna come emozione, virtù, condizione femminizzata³¹. Nelle fonti che descrivono l'esperienza della «santa vergogna», Boquet individua uno schema narrativo ricorrente, che riproduce scenari simili, legati a dinamiche psichiche, i cui momenti principali sono 1. la «rottura o trasgressione che suscita l'emozione della vergogna», intesa in senso soggettivo come esito di un'auto-percezione o in senso oggettivo come risultato di particolari circostanze esterne, a cui si accompagna «l'abbassamento di sé»; 2. «l'azione della santa in risposta», che si configura come «fuga», come tentativo di annullarsi, di ritirarsi, o come sovra-«esposizione», e infine 3. la «risoluzione» della trasgressione, che finisce in «un ristabilimento dell'ordine» o contribuisce a crearne uno nuovo, nella forma di un «nuovo regime di sé» o «nuovo regime dell'altro»³².

Lo stesso schema narrativo può essere individuato, mi sembra, nel racconto che Christine propone dell'esperienza che diede ori-

kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik, De Gruyter, München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 64), pp. 39-51.

31. D. BOQUET, *Sainte vergogne. Les privilèges de la honte dans l'hagiographie féminine au XIII^e siècle*, Classiques Garnier, Paris 2020 (Polen – Pouvoirs, Lettres, Normes, 18), in particolare p. 137ss.

32. *Ibidem*, pp. 172-173. Le traduzioni in italiano sono mie.

gine alla costruzione della *Cité*: 1. alla rottura oggettiva vissuta da Christine, segnata dalla rappresentazione della corruzione del sesso femminile da parte di voci maschili, segue la rottura soggettiva, ovvero l'interiorizzazione, per così dire, della colpa da parte di Christine, accompagnata dallo svilimento di sé e di tutte le donne; 2. la re-azione di Christine si configura come tentativo di fuga da sé, o meglio, dal proprio sesso: Christine racconta di avere fortemente desiderato di essere nata uomo; 3. la rottura si risolve, grazie all'intervento di Ragione, Rettitudine e Giustizia, nella creazione di un nuovo ordine del sé, di una nuova forza interiore, preliminare alla creazione di un potenziale nuovo ordine generale, quello in cui trova posto la Città delle Dame.

Pur nello scarto temporale fra le fonti analizzate da Boquet e l'opera di Christine, mi sembra di poter affermare che il prologo della *Cité* riproduce scenari legati a una cultura della vergogna e della colpa tradizionalmente riservata all'ambito religioso, femminizzata e politicizzata. In questo senso, si potrebbero porre in campo tre assi di riflessione: anzitutto, intorno al senso e alla natura dell'assunzione, nella finzione autobiografica della *Cité*, di un modello narrativo fondato e incentrato su un'esperienza essenzialmente religiosa – quella, appunto, dell'incontro con Dio nell'abisso della colpa e del percorso di sublimazione del senso di onta. Poi, sul fatto che, nella *Cité*, quella sequenza colpa-vergogna-svilimento-redenzione che era stata narrata ma ancor più teorizzata come qualcosa di tipicamente femminile venga messa in scena in un contesto dove ad essere in questione è il valore stesso del sesso femminile rispetto a quello maschile. Infine, sulla portata politica di questa sequenza, se è vero, come afferma Boquet in relazione ai meccanismi di subordinazione delle religiose rispetto al clero maschile, che «la dynamique des hontes [...] détermine les liens hiérarchiques mais aussi des espaces de négociation».³³ Considerate in questo quadro, le scelte narrative del prologo producono una sorta di sacralizzazione dell'esperienza di Christine, donna, laica e autrice, il cui vissuto di auto-abbassamento si risolve grazie all'intervento di tre donne di natura divina, Ragione, Rettitudine, Giustizia, che la

33. *Ibidem*, p. 332.

spingono a scrivere. Al contempo, nell'intero episodio Christine si scioglie dall'influenza, dalla subordinazione, anzitutto intellettuale e poi anche emotiva, agli uomini, stringendo un legame di servizio e insieme di amicizia con le tre Dame, istanze della mente³⁴.

In effetti, il passaggio dall'abisso della vergogna e del desiderio di annullare la propria identità biologica alla decisione di costruire una città-rifugio per tutte le donne è, nel prologo della *Cité*, anche o forse soprattutto, un percorso cognitivo. Nella posizione di narratrice, Christine spiega il proprio vissuto in termini di transito da una condizione di falsità all'apprendimento della verità³⁵. L'intervento risolutore delle tre Dame ha uno scopo esplicitamente cognitivo: «[...] et te giter hors de l'ignorance, qui tant avugle ta mesmes congnoissance que tu deboutes de toy ce que tu ne scez de certaine science, et ajoustes foy a ce que tu ne scez ne vois ne cognois autrement fors par pluralité d'opinions estranges»³⁶.

Fuori dall'ignoranza («hors de l'ignorance»), oltre la semplicità («simplece») delle proprie credenze errate, Christine deve ritrovare sé stessa, il proprio buon senso e la propria tranquillità³⁷. È interessante notare che nella narrazione autobiografica della *Cité* l'ignoranza che ha bloccato Christine, quella dell'abisso di vergogna, è il non sapere del proprio sapere, una sorta di offuscamento del proprio sapere (un sapere anche esperienziale, non solo erudito). Non è inappropriato vedere rappresentate, nel processo di rinfrancamento intellettuale che Christine pone come preliminare all'atto creativo dinamiche di superamento di quella che le/i medievali definivano umiltà falsa, derivante da convinzioni errate e da una immotivata sudditanza cognitiva ed emotiva, verso una

34. Secondo Rosalind Brown-Grant, il prologo della *Cité* funge da fondamento teologico per l'auto-legittimazione di Christine e per gli argomenti anti-misogini che la scrittrice impiega in tutta l'opera, cfr. R. BROWN-GRANT, *Christine de Pizan and the moral defence of women. Reading beyond gender*, Cambridge University Press, Cambridge 1999: pp. 128-154. Brown-Grant, insieme a Quilligan, rilegge la visita della tre Dame a Christine come una consapevole riproposizione dei momenti centrali del racconto dell'Annunciazione mariana, *ibidem*, p. 146-147.

35. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, I, 1, pp. 42-44.

36. *Ibidem*, I, 2, p. 46.

37. *Ibidem*, I, 2, p. 50.

ponderata considerazione di sé e delle proprie conoscenze – quella conoscenza di sé che, secondo una tradizione teologico-spirituale già consolidata, accompagna l'umiltà autentica³⁸. Nel prologo della *Cité*, l'auto-svilimento è, dunque, preliminare e necessario al ritrovamento di un nuovo ordine emotivo e morale, ma viene superato, sublimato, in una rinnovata consapevolezza, per Christine, della propria forza e del proprio ruolo di intellettuale³⁹. È sciogliendosi dalla subordinazione a un ideale di intellettuale maschile e guardando nello specchio di Ragione – ovvero in se stessa e nel proprio sapere – che Christine può rivedersi come una «cara amica» delle tre Dame e intraprendere, con loro, il compito di rimediare all'errore sul valore e la virtù delle donne⁴⁰.

3. All'aperto

3.1. *Nel campo: la terra e le fondamenta*

Nelle rappresentazioni allegoriche dei vizi e delle virtù, che Christine verosimilmente conosceva, così come nei diagrammi a carattere mistagogico, l'umiltà occupa, in particolare a partire dal XII secolo, una salda posizione in basso, alla base⁴¹. Come virtù contraria alla super-

38. Cfr. ad esempio M. DREYER, *Demut aus Selbsterkenntnis. Lehren und Leiten als Dienst an der Kirche nach Bernhard von Clairvaux*, in J. ROGGE (Hrsg.), *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter*, Didymos Verlag, Korb 2008, pp. 63-76.

39. Sul controverso rapporto fra atti di auto-umiliazione e acquisizione e esercizio di umiltà cfr. C. CASAGRANDE, *In humilitate superiores sibi invicem arbitran-tes* (Phil. 2:3-4). *Humility toward the Others between Theology and Pastoral Care* (13th c.), in NEGRI (ed.), *Representations of Humility and the Humble*, pp. 63-81.

40. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, I, 3, pp. 52-54: «Je te notifie que, comme nous ne facions rien sanz bonne cause, n'est mie ein vain nostre apparicion cy endroit. [...] neantmoins toy, pour la grant amour que tu as a l'inquisition de choses vrayes par lonc et continuel estude, par quoy tu te rens ycy solitaire et soubstraicte du monde, tu as desservi et dessers estre de nous, comme chere amie, visitee et consolee en ta perturbation et tristece [...]».

41. Cfr. W.C. SCHNEIDER, *Humilitas in mystagogischen Diagrammen des Mittelalters*, in M.-A. VANNIER (éd.), *L'humilité chez les mystiques rhénanes et Nicolas de Cues*.

bia origine di ogni vizio⁴², e secondo la vicinanza non solo semantica, secondo i medievali, fra *humilitas* e *humus*, l'umiltà viene assimilata a ciò che sta in terra, alla radice che si infila nel terreno, ma anche al fondamento della vita morale cristiana. Le cosiddette *turres sapientiae*, che mettevano in scena la casa della sapienza biblica secondo un gusto spiccatamente urbano, mostrano l'umiltà alla base dell'edificio in cui si installano, ai piani più alti, le virtù⁴³.

Nei capitoli della *Cité des Dames* che descrivono i lavori di fondazione della città delle dame virtuose da parte di Christine de Pizan, guidata e aiutata da Ragione, la terra e le fondamenta sono evocate sia in senso letterale che in senso allegorico. Ancora nel Prologo, Christine aveva baciato la terra intorno alle tre dame in senso di riverenza e adorazione⁴⁴. Poco dopo, nella professione di umiltà offerta alle tre Dame, aveva ricordato come la parola delle donne avesse irrorato la sua mente arida⁴⁵, dandole nuova consapevolezza di sé. Nei momenti precedenti la fondazione della Città, la terra ha a che fare con il ritrovato accesso alla verità. Quando si tratta di procedere alla costruzione, di intraprendere l'opera di scrittura fortificatrice, la terra assume altri ruoli. È certo materia fertile, ma anche materiale da zappare e spostare; è ciò che deve fare posto alla creazione della penna. È Ragione che trasporta la terra sulle

Demut in Eckhart und Cusanus, Beauchesne, Paris 2016, pp. 153-188 e M. BAUTZ, *Virtutes: Studien zur Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert*, Dissertation.de, Berlin 1999.

42. Cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000 e R. Newhauser, *Preaching the «contrary virtues»*, «Medieval Studies» 70 (2008), pp. 135-162.

43. SCHNEIDER, *Humilitas in mystagogischen Diagrammen*, pp. 169-173. Le immagini della terra, della radice e della base ricorrono con frequenza, nella seconda metà del XIV secolo, anche nelle rappresentazioni dell'umiltà di Caterina da Siena. Cfr. CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, A. Volpato (ed.), in EAD., *Opera Omnia*, Testi e Concordanze, Provincia Romana dei Frati Predicatori, Centro Riviste, Pi-stoia 2002, Lettera 2; il testo delle lettere curato da Volpato è disponibile anche sul sito: <http://www.centrostudicateriniani.it/en/st-catherine-of-siena/writings>, p. 3, dove ricorrono sia l'immagine dell'albero sia quello dell'anima come città fortificata.

44. Cfr. supra, n. 17.

45. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, I, 7, p. 64.

proprie spalle, Christine lo sottolinea in almeno due passaggi. A voler leggere oltre il simbolo, la ragione come istanza autonoma fa posto alla propria costruzione, sgombrando il campo da dubbi sulla capacità creatrice della mente.

Quanto alle fondamenta cui la terra lascia il posto, è di nuovo Ragione, nella finzione letteraria della *Cité*, a prescrivere una scelta accurata delle grandi pietre su cui la città deve trovare base⁴⁶. La prima pietra, voluta da Natura come base dell'edificio, è rappresentata dalla regina Semiramide. Di lei, della regina guerriera che fece, fra l'altro, ricostruire la città di Babilonia⁴⁷, Ragione esalta in particolare «courage», «vigueur» e «force»⁴⁸ e il fatto che «tant amoit honneur»⁴⁹. Coraggio, forza, senso dell'onore, sono i tratti che caratterizzano anche le biografie narrate delle donne che Christine/Ragione scelgono come pietre della città. Poi, sono la saggezza, le capacità intellettuali e le creazioni tecniche e spirituali così come la prudenza ad essere esaltate nelle storie delle altre donne virtuose che occupano un posto di fondamenta. L'umiltà non compare fra le virtù per cui spiccano le donne-pietre, nel campo in cui lentamente prende forma la città.

3.2. In città: splendore dell'umiltà

L'umiltà, però, non è bandita dal perimetro urbano⁵⁰. Anzi. Il richiamo all'umiltà innerva tutto il discorso finale che Christine rivolge alle donne cui è dedicata la città appena costruita, e che ho riportato all'inizio di questo contributo. La città delle donne è il posto in cui vivere secondo umiltà. Facendo proprio un ordine del discorso

46. *Ibidem*, I, 14, p. 104.

47. *Ibidem*, I, 15, p. 106.

48. *Ibidem*, I, 15, p. 106.

49. *Ibidem*, I, 15, p. 110.

50. Al ruolo della virtù d'umiltà in alcuni delle figure esemplari bibliche della *Cité* accenna C. RICARD, *Judith, Esther, Suzanne ... des exemples comme les autres? Les femmes de la Bible dans la Cité des Dames*, in P. CARAFFI (a cura di), *Christine de Pizan. La scrittrice e la città*, Atti del VII Convegno Internazionale «Christine de Pizan», Alinea Editrice, Firenze 2013 (Carrefours. Testi & Ricerca / Textes & Recherche, 12), pp. 373-385: 381.

tipicamente maschile e normativo⁵¹, Christine si rivolge alle donne dividendole per categorie biologico-sociali. Per le donne sposate, l'umiltà si deve concretizzare in termini di pazienza e servizio; per le giovani vergini, nello sguardo rivolto in basso e in poche, misurate parole; per le vedove (categoria cui Christine appartiene) in un atteggiamento «en cuer, contenance et paroles»⁵². Christine segue una tradizione consolidata per cui il modello universale di umiltà praticata è quella di Maria *chamberiere*, l'*ancilla* elevata⁵³.

Il richiamo al modello mariano, nel discorso di consegna della Città, non è però solo *topos* letterario, ma ha un forte valore politico. Maria è la regina e governatrice della Città⁵⁴. All'inizio del terzo libro, l'autrice aveva narrato di come Giustizia si fosse occupata di condurre Maria «la royne tres excellente» nella Città delle dame come sua governatrice⁵⁵. Dopo aver riunito tutte le dame per accogliere la regina, Giustizia chiede all'assemblea di donne che suplichino Maria «[...] que de son humilité lui plaise abiter ça embas entre elles en leur cité et congregacion sanz l'avoir en desdaing ne despris pour le regart de sa haultece envers leurs petitece»⁵⁶. Immagini spaziali dell'alto e del basso e la dialettica fra grandezza e piccolezza non potrebbero susseguirsi in maniera più serrata⁵⁷. L'eccellente umiltà di Maria è modello in teoria e nella pratica: a Giustizia e alle donne «genoulx flechis et les chiefs enclins»⁵⁸ la regina risponde, praticando quell'umiltà per cui e in cui è sopra a tutte, che volentieri abiterà fra le sue amiche e sorelle, compiendo il vo-

51. Cfr. CASAGRANDE, *La femme gardée*, p. 116.

52. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, III, 19, p. 500.

53. Cfr. B.K. REYNOLDS, *The Patristic and Medieval Roots of Mary's Humility*, in C. MAUNDER (ed.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford 2019, ch. 45.

54. Sulla «Marian political philosophy» nella *Cité* cfr. E.J. RICHARDS, *Political Thought as Improvisation: Female Regency and Mariology in Late Medieval French Thought*, in J. BROAD, K. GREEN (eds.), *Virtue, Liberty, and Toleration. Political Ideas of European Women, 1400-1800*, Springer, Dordrecht 2007 (The New Synthese Historical Library, 63), pp. 1-22: 15.

55. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, III, 1, p. 430.

56. *Ibidem*, III, 1, pp. 430-432.

57. *Ibidem*, III, 1, p. 432.

58. *Ibidem*.

lere divino per cui Maria è e deve essere «chief du sexe femenin»⁵⁹. L'acclamazione della regina avviene dal basso, accompagnata dai gesti di umile preghiera; per umiltà e con umiltà Maria accetta di scendere in basso per assumere il ruolo di governatrice della Città delle donne e capa del sesso femminile; in umiltà le donne la serviranno e loderanno continuamente, lei installata nel palazzo più alto, quello della gloria, da cui potrà difendere dagli attacchi degli uomini. Nella *Cité*, il conferimento di potere a Maria, un potere di servizio, avviene nel segno dell'umiltà come motore e garante della vita comune.

Il tenore della prescrizione di umiltà come virtù quotidiana nell'epilogo della *Cité* deve essere letto alla luce di questa teologia politica dell'umiltà che regna, che splende, che si fa vedere. Nel suo discorso conclusivo, Christine muove da una lode a Dio («Mes tres redoubtess Dames, Dieux soit Louez!») e prosegue con l'annuncio che la Città è stata fatta e fondata per tutte le donne degne di onore («toute dame honorable»), per le donne cioè che amano «gloire, vertu et loz», e che con grande onore vi vengono accolte («a grant honneur»)⁶⁰. La Città delle dame è luogo del riconoscimento pieno e giusto della donna che ama non solo la virtù, ma anche la lode e il premio che si accompagnano a una vita virtuosa. È spazio costruito di virtù splendenti, di virtù vissute e testimoniate in maniera esemplare da donne, dove altre donne si possono specchiare: virtù viste, visibili, da vedere, in cui riconoscersi⁶¹. L'umiltà è una di queste, forse la più importante. E deve essere praticata, almeno questo è l'ideale regolatore, laddove può essere vista e trovare riconoscimento, in un perimetro sicuro.

59. *Ibidem*.

60. *Ibidem*, III, 19, p. 496. Sull'idea di «honneur commun», in particolare ne *Le Livre des .III. Vertus*, si veda X. ZHANG, *Christine de Pizan: La communauté des femmes et l'ordre social*, in HICKS, GONZALEZ, SIMON (éds.), *Au Champ des Ecritures*, pp. 549-560: 556.

61. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, III, 19, p. 498: «Car vous povez veoir que la matiere dont elle est faite est toute de vertu, voire si reluisant que toutes vous y povez mirer [...]».

4. Forze in campo

Per Christine, intellettuale e scrittrice, all'epoca della stesura del *Livre de la Cité des Dames*, ormai affermata, la questione di genere si gioca sul terreno del mancato riconoscimento, da parte degli uomini, di ciò che le donne possono fare ed essere. Alla misoginia che ne deriva, Christine contrappone un'etica e un'estetica della virtù, morale e intellettuale, specificamente femminile. Il modo e il senso in cui Christine rappresenta l'umiltà e l'essere umile rispecchia e insieme modella la sua concezione della virtù da vedere "nelle" e "sulle" donne. Sia che si tratti di raccontare l'esperienza solitaria, nella *cele*, sia che si tratti dell'impresa comune e per il comune di costruzione, all'aperto, della *Cité*, Christine impiega meccanismi letterari, rappresentazioni di pratiche e esperienze d'umiltà codificate per raggiungere il proprio obiettivo: operare un ribaltamento di direzione nella concezione misogina; suscitare nuova consapevolezza nella lettrice e nel lettore; dare memoria e rendere giustizia alle donne. Mi soffermo, qui, su tre aspetti delle rappresentazioni dell'umiltà di genere nella *Cité*.

Anzitutto, rispetto alla propria individuale biografia, Christine presenta la pratica dell'auto-svilimento e poi la professione di umiltà come momenti centrali nella presa di coscienza, nell'(auto-)legittimazione se si vuole, del proprio ruolo di donna intellettuale laica e di conseguenza del ruolo che le donne possono ricoprire nella gestione e trasmissione del sapere e dei saperi⁶².

In secondo luogo, Christine iscrive il percorso personale e collettivo nella *Cité* in un discorso di natura teologica, nella misura in cui l'impresa letteraria e l'ideale di collaborazione femminile sono costantemente proposti come modo e modello di relazione e di-

62. Come ha mostrato Catherine König-Pralong, nei primi anni del XV secolo Christine de Pizan elaborò e propose un programma di politica culturale che mirava a far entrare «la métaphysique et les sciences les plus spéculatives [...] dans le camp laïques». Nelle opere a carattere esplicitamente femminista, come *l'Advisio Christine* e la *Cité*, poi, rileva König-Pralong, la sapienza del divino – la vera metafisica come teologia – veniva proposta come ideale speculativo e insieme socio-politico. R. IMBACH, C. KÖNIG-PRALONG, *Le défi laïque*, Vrin, Paris 2013, cap. 7, pp. 193-210: 195, 207-210.

scorso della donna e delle donne con Dio. Con conseguenze evidenti per la concezione di umiltà che vi viene proposta. Non solo nel senso che ho sopra indicato – riproposizione di un’esperienza religiosa in chiave laica, ruolo del modello mariano – ma anche in relazione alla semantica del servizio, così intrinsecamente legata a quella dell’umiltà. Nella *Cité*, Christine descrive e teorizza il servizio – anche verso i genitori o verso il marito – come un’attività, lodevole, scelta o assegnata come forma di servizio di Dio. Non come un segno di bassezza o inferiorità. In questo senso, uomo e donna sono servitori di Dio allo stesso modo, sebbene con compiti differenti⁶³; soprattutto, afferma Christine, alla donna non è destinata una posizione subalterna rispetto a quella dell’uomo, ma al fianco dell’uomo, «comme compaigne, et non mie a ses piez comme serve»⁶⁴.

Nell’appello finale all’umiltà, risuona infine anche un altro aspetto dell’etica della virtù militante e della pedagogia di Christine. Vi è la consapevolezza di una differenza reale di potere, di istruzione, di considerazione, fra donne e uomini, che deve essere colmata anche tramite l’adeguamento a norme sociali condivise: dove l’umiltà è rappresentata come forma, efficace, di resistenza.

63. CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, I, 11, p. 92.

64. *Ibidem*, I, 9, p. 78.

Les figures analogiques

JEAN-CLAUDE SCHMITT*

Dans leur œuvre foisonnante, Carla Casagrande et Silvana Vecchio ont apporté une contribution essentielle à l'histoire de la théologie morale et de sa mise en pratique par les prédicateurs du XIII^e siècle. Elles se sont particulièrement attachées à la réflexion sur les vices et les vertus, les péchés capitaux et les passions de l'âme, autrement dit les catégories à travers lesquelles les clercs ont entrepris de diriger les consciences. Elles ont montré que les théologiens disposaient de plusieurs grilles pour identifier les sources du péché et conduire à la pénitence.

Les clercs utilisèrent pour cela la valeur symbolique des nombres bibliques: trois, quatre, sept, huit, dix, douze, etc. permettaient non seulement d'énumérer les notions utiles, mais de faire se correspondre des séries comparables. Les œuvres d'Evagre le Pontique (346-399) et Cassien (vers 360-432), la *Psychomachie* de Prudence (348-après 405), Grégoire le Grand, Alcuin et Raban Maur avaient donné l'exemple, avant que Hugues de Saint-Victor et Alain de Lille, puis Robert Grosseteste, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Guillaume Péraud, Pierre Bressuire ne confrontent aux sept vertus et aux sept vices les sept requêtes du Notre-Père, les sept Dons du Saint-Esprit, les sept sacrements, assurant ainsi, selon l'expression de Casagrande et Vecchio, le «triomphe du septénaire»¹.

* EHESS Paris.

1. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, p. 194.

Les sommes théologiques et morales ont bénéficié d'une mise en images les rendant plus accessibles². Dans les manuscrits, fleureront les diagrammes. Certains présentent une grande abstraction, comme dans les manuscrits du *De laudibus sancte Crucis* de Raban Maur (vers 780-856) et plus encore dans ceux du *De missarum mysteriis* de Lothaire de Segni – le futur pape Innocent III – (1160 - 1216). Mais ces œuvres restent l'exception³.

Les diagrammes médiévaux combinent l'abstraction des signes relationnels (les lignes et les figures géométriques), avec des images concrètes empruntées à l'iconographie chrétienne commune. Les dispositifs tabulaires, circulaires, arborescents se couvrent de visages enfermés dans des médaillons ou de figures allégoriques et prennent l'apparence d'arbres, d'échelles, de roues, de tours, etc. À titre d'exemples, il suffit de mentionner les manuscrits du *Speculum virginum* attribué à Conrad d'Hirsau (†1150), le *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer (avant 1120), le *Liber figurarum* de Joachim de Fiore (†1202), le *De sex alis Cherubim* d'Alain de Lille (†1202/1203)⁴, ou en-

2. *Ibidem*, p. 197 et J. BASCHET, *I peccati capitali e le loro punizioni nell'iconografia medievale*, *ibidem*, pp. 224-260.

3. J.F. HAMBURGER, *Haec figura demonstrat. Diagramme in einem Pariser Exemplar von Lothars von Segni De missarum mysteriis aus dem frühen 13. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2013; *Id.*, *Diagramming Devotion. Berthold of Nuremberg's Transformation of Hrabanus Maurus's Poems in Praise of the Cross*, University of Chicago Press, Chicago-London 2020.

4. A. KATZENELLENBOGEN, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*, University of Toronto Press, Toronto 1989. Plus récemment: A. PATSCHOVSKY (Hrsg.), *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2003; M. RAININI, *Disegni dei tempi. Il Liber Figurarum e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Viella, Roma 2006; T. LEONARDI, M. RAININI (a cura di), *Ordinare il mondo. Diagrammi e simboli nelle pergamene di Vercelli*, Vita e Pensiero, Milano 2018; E.C. LUTZ, V. JERJEN, C. PUTZO (Hrsg.), *Diagramm und Text. Diagrammatische Strukturen und die Dynamisierung von Wissen und Erfahrung. Überstorfer Colloquium 2012*, Reichert, Wiesbaden 2014. A paraître: B. HAAS, T. LE GOUË, I. MARCHESIN (dir.), *Mittelalterliche Bildgeometrie / La géométrie des images médiévales* (Actes du colloque de Dresde de 2016), Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze. J'ai réuni quatre études dans J.-C. SCHMITT, *Penser par figure. Du compas divin aux diagrammes magiques*, Arkhé, Paris, 2019. Voir depuis deux études majeures: A. WORM, *Geschichte und Weltordnung. Graphische Modelle von Zeit und Raum in Universalchroniken vor 1500*, Gebrüder Mann, Berlin 2021, et R. TSCHÜMPERLIN, *Weltentwürfe in Text und*

core l'anonyme *Vrigiet de Soulas* (ou *Verger de Consolation*), composé peu avant 1300⁵.

Dans la culture médiévale, de tels diagrammes portent le nom de *figura*. Le titre même du *Liber figurarum* de Joachim de Flore en témoigne. *Figura* n'est ni *imago*, ni *pictura*. Alors que l'image d'un homme ou d'un lion est définie par ce qu'elle représente, la *figura* prend la forme de cet homme ou de ce lion pour renvoyer à une notion abstraite, comme une catégorie morale. La "figure" est doublement relationnelle: non seulement elle met le signifiant qu'elle montre en concordance avec le signifié qu'elle dévoile, mais elle se relie à d'autres figures elles aussi fondées par exemple sur le nombre sept.

Dans le monde des diagrammes, le mot *figura* revêt un sens spécifique qui s'enracine dans le fondement biblique de la culture chrétienne. La Vulgate présente treize occurrences de *figura*, avec des sens variés. Conformément à sa racine verbale *figere*, façonner, *figura* peut désigner un artifice aux apparences trompeuses, telle une idole⁶. Un autre sens se rattache à l'idée de préfiguration, s'agissant par exemple du plan ou du dessin du Temple avant sa construction⁷. Dans tous les cas, il y a dans *figura* une idée d'*indice*, de quelque chose qui signale aux sens une existence non encore advenue ou dissimulée, telle la voix révélant la présence d'un homme, alors que son visage est caché⁸. C'est le sens retenu par saint Paul, particulièrement dans l'épître aux Hébreux, en dressant un parallèle dynamique entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance: Moïse ou Melchisédech sont les *figurae* du Christ, qui vint plus tard sur terre pour accomplir leur promesse⁹.

Bild. Erzählungen vom Anfang der Geschichte in illustrierten Handschriften der Weltchroniken Rudolfs von Ems, Jans' von Wien und des sächsischen Anonymus, Hirtzel, Stuttgart 2021.

5 Paris, BnF, Français 9220 (extrême fin du XIII^e siècle). Je me permets de renvoyer à J.-C. SCHMITT, *Les images classificatrices*, «Bibliothèque de l'Ecole des Chartes» 147 (1989), pp. 311-326, article repris dans ID., *Penser par figure*, pp. 31-51 et 145-160.

6. 2 R 23, 24; Sg 14, 17. Voir aussi: Lv 19, 28.

7. Ez 43, 11.

8. Sg 18, 1.

9. He 3, 1-6 et He, 7 et 8. Voir aussi 1 Co 10, 6.

Figura est le maître mot de l'exégèse typologique. La notion est au cœur de la conception chrétienne de l'histoire du Salut: la mise en relation de l'Ancien Testament et du Nouveau, le fait que tous les événements et les caractères du premier préfigurent la vie et la Passion du Christ et la mission de l'Eglise. Erich Auerbach l'a parfaitement montré: la *figuration* consiste en l'accomplissement réel et historique dans le christianisme de la promesse de la Loi juive. Josué ou David sont les "figures" ou "types" du Christ, qui est leur "antitype"¹⁰.

Il y a cependant un troisième mode de *figuration*, qui s'éloigne davantage de l'abstraction pour mobiliser d'autant plus l'iconographie chrétienne, au point d'estomper la structure sous-jacente du diagramme. Mais si celle-ci n'est plus visible, elle continue d'organiser la page manuscrite en disposant les images suivant les mêmes relations de concordance et d'opposition. Dans le couple image/figure, le rapport s'inverse, l'image est seule visible, mais c'est la figure qui commande la composition d'ensemble¹¹. Je consacre les pages suivantes à ce problème, en me fondant sur un manuscrit célèbre du début du XIV^e siècle, le *Bréviaire de Belleville*, et sur les manuscrits produits suivant son modèle jusqu'au début du siècle suivant.

Le manuscrit en deux volumes du *Bréviaire de Belleville* à l'usage des frères Prêcheurs, produit à Paris entre 1323 et 1326¹², passe

10. E. AUERBACH, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), Gallimard, Paris 1968. Et surtout: Id., *Figura. La loi juive et la promesse chrétienne* (1967), Macula, Paris 2003; J.-C. SCHMITT, *Les images typologiques au Moyen Âge: à propos du Speculum Humanae Salvationis*, in M. T. KRESTSCHNER (dir.), *La Typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Brepols, Turnhout 2014, pp. 219-243; RAININI, *Disegni dei tempi*, pp. 20-25, propose la notion de «théologie figurative», encore plus ample que celle d'«exégèse figurative».

11. On peut prendre comme exemple de ce rapport entre figure et image l'iconographie de la *Somme le roi* de Frère Laurent, en 1295, par exemple Paris, BnF Français 938 ou Paris, Mazarine 870.

12. Paris, BnF, Latin 10483 et 10484, 2 vol., 446 ff. (hiver) et 432 ff. (été). Voir F. AVRIL, *Les Fastes du Gothique. Le siècle de Charles V*, Réunion des Musées nationaux, Paris 1981, n. 240, pp. 293-296; V. LEROQUAIS, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, III, Paris 1934, n. 599, pp. 198-200; C. STERLING, *La peinture médié-*

pour l'une des œuvres les plus importantes de l'enlumineur Jean Pucelle et de son atelier. Ce manuscrit somptueux entra rapidement en possession de la famille de Belleville¹³, puis du roi de France en 1346. Il se distingue non seulement par la qualité et le grand nombre des miniatures, mais par la présence d'une *Exposition* introductive dans laquelle le concepteur dominicain de l'iconographie "expose" en français (et non en latin) et à la première personne, pour le peintre ou le destinataire du livre, la signification des images. L'*Exposition* est introduite par la rubrique suivante: «L'exposition des images des figures qui sont dans le calendrier et le psautier, et qui est à proprement parler la concordance de l'Ancien Testament et du Nouveau»¹⁴.

L'*Exposition* est presque sans équivalent dans toute la période médiévale¹⁵. Dès les premiers mots de la rubrique, l'expression

vale à Paris, 1300-1500, Bibliothèque des Arts, Paris 1987, pp. 70-88; L. FREEMAN SANDLER, *Jean Pucelle and the Lost Miniatures of the Belleville Breviary*, «The Art Bulletin» 1984, pp. 94-95. L'iconographie des marges de ce manuscrit est étudiée par J. WIRTH, *Les marges à drôleries des manuscrits gothiques*, Droz, Genève 2008, pp. 71-73.

13. Il serait échu très vite à Jeanne de Belleville, épouse d'Olivier de Clisson, dont le roi confisqua les biens pour cause de trahison en 1343. Il entra ainsi dans la librairie royale.

14. Paris, BnF, Lat 10483, f. 2r: «L'exposition des ymages des figures qui sunt au kalendrier et au sautier et est proprement l'accordance du viel testament et du nouvel». L'insertion de ce texte dans le manuscrit pose de nombreux problèmes. Non seulement il est exclu que son auteur soit Jean Pucelle, mais il semble difficile de penser qu'il a servi de guide à ce peintre dans la réalisation du *Bréviaire de Belleville*, puisque le programme iconographique du psautier de ce manuscrit est déjà partiellement présent dans le *Bréviaire royal* dominicain de la BnF, Nal 3255, légèrement antérieur. Quand l'*Exposition* dit «je mets», il ne prescrit pas une action au peintre, mais décrit plutôt une image déjà réalisée.

15. STERLING, *La peinture*, p. 72, rapproche l'*Exposition* de la commande que Jean de Montagnac passa par écrit au peintre Enguerrand Quarton pour le retable du Couronnement de la Vierge de Villeneuve-lès-Avignon, en 1453, et p. 85, des *Documenti d'Amore* de Francesco da Barberino (1264-1348), que Pucelle a pu connaître à Florence en 1321. FREEMAN SANDLER, *Jean Pucelle*, signale aussi un texte partiellement comparable dans la *Bible Historiale* de Charles V, Paris, Arsenal, Ms 5212 et Hambourg, Fr 1 (vers 1370-75), peint par le Maître de la Bible de Jean de Sy. F.G. GODWIN, *An Illustration of the De Sacramentis of St Thomas Aquinas*, «Speculum» 26 (1951), pp. 609-614, attire l'attention sur le *Miraour du monde*, Paris, BnF, Français 14939 (daté de 1373), apparenté à la *Somme* le roi de Frère Laurent (1279).

«*images des figures*» retient l'attention. La suite des deux mots n'est pas qu'une simple redondance. On voit au contraire que les deux termes ne sont pas équivalents, puisque la suite dit que les *images* du bréviaire (du moins certaines d'entre elles), sont soumises à une logique *figurative* démontrant la concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament: «Et puisque c'est lui [Dieu] qui ordonna et établit l'Ancien Testament et le Nouveau, il convient que les deux soient accordés et ramenés à un seul. Les saints en sont d'accord en plusieurs endroits de la sainte Ecriture, en disant que le Nouveau Testament est entièrement préfiguré et donné en figures dans l'Ancien. C'est cette concordance que signifient les images qui suivent».

Les images fonctionnent donc comme des *figures* typologiques, comme Erich Auerbach l'a bien mis en lumière. C'est ce que confirme l'emploi du mot “figure” quatre autres fois dans l'*Exposition*: il est dit qu'elles sont «obscurées» et qu'il faut donc les «éclaircir» (*desclerier*) pour montrer «l'accordance» des deux Testaments. Le mot “figure” désigne aussi une image particulière, où les pierres de la synagogue matérielle (symbole de l'Ancien Testament) sont transformées par les apôtres du Christ en articles du Credo. Enfin, le mot “figure” désigne les quatre symboles des Evangélistes qui sont appelés les «tabellions» ou notaires du Nouveau Testament.

Il faut souligner que l'*Exposition* ne porte pas sur la totalité des miniatures: elle ignore toutes celles, fort nombreuses, qui, dans les deux volumes du manuscrit, accompagnent les offices du temporel (la suite des grandes fêtes liturgiques) et du sanctoral (les offices des saints)¹⁶. En un mot, l'*Exposition* néglige les “images” *représentatives* et se concentre sur les “figures” *signifiantes* du calendrier et du psautier ferial (dont celles qui viennent d'être évoquées), et sur trois miniatures pleine-page, non moins “figuratives”, qu'elle décrit, mais qui ont disparu assez tôt du manuscrit¹⁷. Evoquons-les rapidement.

16. M. RIVEAULT, *Le bréviaire manuscrit au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècle). Apparition et évolution du contenu textuel et iconographique*, in A.M. COEHLO, S.R. VIERA DE SOUSA (dir.), *Juvenes. The Middle Ages seen by young researchers*, vol. 1, Publication de Cidehus, Evora 2020.

17. Freeman Sandler a magistralement proposé la reconstitution des trois

Les trois images pleine-page disparues

La première image pleine-page montrait l'édification de l'Eglise – sous la forme d'une église – par les Apôtres, qualifiés d'«exécuteurs du Nouveau Testament»¹⁸. Ils utilisent pour cela les pierres que les prophètes de l'Ancien Testament leur ont données après les avoir retirées de la synagogue tombée en ruine (ce que montre le calendrier qui précède immédiatement). Le clocher est surmonté d'une croix et aussi d'une girouette (*cochet*, un mot qui évoque le coq au sommet du toit), c'est-à-dire l'archange Gabriel qui a annoncé à la Vierge Marie qu'elle enfanterait le Messie. Au bras droit de la croix se trouve saint Paul, qui tient «l'autorité» (l'épître aux Ephésiens) expliquant le sens de la scène. On verra comment, dans le calendrier aussi, l'image allégorique de l'Eglise apostolique identifiée à la Mère de Dieu, fait écho à la présence structurante des apôtres.

La deuxième image pleine-page devait montrer le crucifix dans le jardin du paradis terrestre. Suivant l'*Exposition*, cette image ne faisait que donner une autre interprétation de l'Ecriture, laquelle «peut être exposée en plusieurs manières». La Sang du Crucifié nourrit les quatre fleuves, qui donnent naissance à sept ruisseaux irriguant le «jardin délicieux». Eve, flanquée du Malin, se tient à l'extérieur du jardin, cueillant le fruit défendu; au contraire, la Vierge Marie prend le nouveau fruit – le Christ –, dont l'archange, se tenant au-dessus de la croix, lui a annoncé la naissance prochaine. C'est ce qu'affirme le Nouveau Testament, sur lequel est fondée l'Eglise construite par les apôtres et gouvernée par saint Pierre. L'image renvoie aux nombreuses représentations de l'Arbre de Vie, tel le *Lignum vitae* de saint Bonaventure. On retrouvera la figure de saint Pierre couché dans la barque de l'Eglise à propos du psaume 68, *Salvum me fac Deus*.

images pleine page manquantes. Ces images et l'*Exposition* ont dû être séparés très tôt du manuscrit car elles ne sont pas reprises dans la plus ancienne "copie" du *Bréviaire*, les *Heures de Jeanne de Navarre*, datées de 1336-1340.

18. Sur l'identification de l'Eglise à la Vierge Marie, voir D. IOGNA PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Âge*, Seuil, Paris 2006.

La troisième image pleine page associait les quatre Évangélistes, les « quatre bêtes » du Tétramorphe et les « quatre instruments de la Passion de Jésus Christ », à savoir les trois clous (tenus par saint Jean), la croix (par saint Mathieu), la couronne d'épines (par saint Marc) et la lance (par saint Luc). « Au milieu », « dans un champ vert », est conservé le « trésor » de l'Eglise, à savoir le calice du Précieux Sang du Christ. Sont également présents la Vierge Marie, qui aida à « conquérir » ce trésor, saint Pierre, qui a la garde des clefs, et un miroir dans lequel chacun est appelé à réfléchir (*mirer*) sa vie tout en contemplant la plaie du côté du Christ et le sang qui s'écoule pour son Salut.

Prises ensemble, les trois images pleine-page déploient un programme figuratif cohérent qui associe symboliquement la Vie et la Passion du Christ, attestées par les Évangélistes et le destin de l'Eglise, édifiée par les Apôtres et identifiée à la Vierge Marie. Ces images ne sont pas que des images : par leurs relations croisées, elles constituent une exégèse visuelle, elles sont des *figurae*. Non seulement elles se répondent mutuellement, mais elles se relient aussi aux deux autres programmes iconiques qui ont survécu : ceux du calendrier et du psautier. Pour compléter les informations fournies par le manuscrit en deux volumes du *Bréviaire de Belleville*, mais aussi pour mieux comprendre le fonctionnement figuratif de son iconographie, on étendra rapidement l'enquête à une dizaine d'autres manuscrits qui en ont suivi le modèle au cours du XIV^e siècle et jusqu'au début du XV^e siècle. Six manuscrits reproduisent assez fidèlement le calendrier du premier volume, deux autres, différents des précédents, reproduisent l'iconographie du psautier¹⁹. Aucun de ces huit manuscrits, du moins dans l'état où ils se trouvent aujourd'hui, ne reproduit à la fois le calendrier et le psautier ferial du *Bréviaire de Belleville*.

19. Ce sont deux manuscrits de la BnF, Lat 3255 et Lat 1052. Le premier a perdu son calendrier, qui pouvait ressembler à celui du volume I du *Bréviaire de Belleville*. Cfr. F. AVRIL, *Un bréviaire dominicain à destination royale. Le manuscrit Nal 3255, nouvelle acquisition de la BnF*, « L'Art de l'enluminure », 60 (2017), pp. 8-9. Le second présente un calendrier différent de ceux des deux volumes du *Bréviaire de Belleville*.

Le calendrier

L'iconographie du calendrier (conservée pour les seuls mois de novembre et décembre dans le manuscrit Latin 10483, mais pour tous les mois de l'année dans les manuscrits apparentés) correspond assez fidèlement à la description qu'en donne l'*Exposition*²⁰. Elle se déploie dans deux parties opposées de la page de chaque mois: en haut de la page figure saint Paul (en janvier sa conversion et les autres mois comme auteur de onze épîtres, énumérées dans l'ordre habituel de leurs destinataires: Romains, Corinthiens, Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, Thessaloniciens, Timothée, Tite, Philémon, Hébreux) et l'allégorie de l'Eglise, identifiée à la Vierge Marie, tenant un pennon (*pannoncel*) sur lequel sont représentés symboliquement, d'un mois à l'autre, les douze articles du Credo. La marge inférieure de chaque page montre la ruine progressive de la synagogue tout au long des douze mois de l'année: chaque mois, un autre des douze prophètes de l'Ancien Testament prélève une pierre de la synagogue et la tend à un apôtre du Nouveau Testament, qui la convertit en l'un des douze articles de foi du Credo chrétien. En novembre, le prophète Malachie tend une pierre de la synagogue en ruine à l'apôtre Thadée. La scène se répète en décembre avec le prophète Zacharie et l'apôtre Mathias, alors que la ruine de la synagogue, en cette fin d'année, est consommée. En haut de chaque page se retrouvent respectivement la onzième et la douzième portes de Jérusalem²¹; la Vierge Marie garde la porte et brandit son pennon triangulaire sur lequel est représenté symboliquement l'article de foi évoqué en bas de la page. Devant l'église, saint Paul tient sur un rouleau l'épître destinée à ses auditeurs assemblés devant lui.

20. BnF, Lat 10483, f. 6r et 6v. Les deux pages subsistantes de la partie d'été – Lat 10484, f. 2r et 2v – déploient une iconographie différente, traditionnelle, du calendrier.

21. L'image correspondante des mois a malheureusement été découpée.



Bréviaire de Belleville. BnF Lat 10483, f. 6r (novembre). En haut: Saint Paul adresse son épître à Philémon. Allégorie de l'Eglise tenant le pennon avec un article de foi. Image du mois découpée. Marge inférieure: le prophète Malachie et l'apôtre saint Thadée.

Si le calendrier du *Bréviaire de Belleville* est fortement lacunaire, il est possible de contourner cet obstacle en observant les six autres manuscrits postérieurs qui suivent la tradition iconographique de Jean Pucelle, poursuivie par Jean le Noir puis Jacquemart de Hesdin. Tout au long au XIV^e siècle et au début du XV^e encore, la structure et l'iconographie du calendrier du *Bréviaire de Belleville* sont reproduites très fidèlement. En janvier, dans tous les manuscrits, la conversion de saint Paul ouvre l'année. Aux mois suivants se succèdent invariablement les épîtres et leurs destinataires. Dans la marge inférieure, on assiste au délabrement progressif de la synagogue, jusqu'à ce qu'elle soit complètement ruinée. La comparaison des sept manuscrits permet aussi de constater l'originalité et la postérité des choix faits par Jean Pucelle

quant à l'iconographie des mois: il n'a pas représenté les travaux des mois, comme cela était habituel, mais les changements de la nature elle-même d'une saison à l'autre.

Réalisé très peu de temps après le *Bréviaire de Belleville*, le manuscrit des *Heures de Jeanne de Navarre* (BnF, Nal 3145, vers 1330-1340)²² reste fidèle à son modèle quant à la disposition et à l'iconographie du calendrier. On peut en dire autant des *Heures de Yolande de Flandres* (Londres, British Library, Yates Thompson Ms 27, vers 1353-1363)²³. Le *Bréviaire du roi Martin II d'Aragon*, produit au début du XV^e siècle en Catalogne pour un monastère cistercien, est de facture différente, mais l'appariement des prophètes et des apôtres est le même que dans le premier volume du *Bréviaire de Belleville*²⁴. En revanche, les manuscrits parisiens des *Petites Heures* et des *Grandes Heures du duc Jean de Berry* (BnF, Lat 18014, vers 1385-1390²⁵, et BnF, Lat 919, vers 1409), introduisent des changements importants dans les couples des prophètes et des apôtres: en avril Zacharie et Jean l'Évangéliste remplacent Daniel et André; en mai Thomas remplace Philippe; en juin, Amos et Jacques le Mineur remplacent Sophronie et Thomas; en juillet, Sophronie et Philippe remplacent Michée et Barthélémy; en août, Barthélémy remplace Mathieu; en septembre Michée et Mathieu remplacent Agée et Jacques le Mineur; en octobre et novembre, Malachie et Ezéchiel échangent leurs places; en décembre, Daniel remplace Zacharie.

22. *Heures de Jeanne de Navarre*, Paris, BnF, Nal 3145, vers 1330-1340.

23. Londres, British Library, Yates Thompson Ms 27, vers 1353-1363.

24. *Bréviaire de Martin II d'Aragon*, Paris, BnF, Rothschild 2529 (Origine cistercienne, Espagne du Nord, vers 1403).

25. M. MEISS, *French Painting in the Times of Jean de Berry. The Late Fourteenth Century and the Patronage of the Duke*, Phaidon, London 1967, I, pp. 155-193 et II, Plates 83 à 196. Sur le traitement de la ruine dans ce manuscrit peint par le Pseudo-Jacquemart de Hesdin, voir A. SCHNAPP, *Une histoire universelle des ruines, des origines aux Lumières*, Seuil, Paris 2020, p. 270.

Iconographie du calendrier dans le Bréviaire de Belleville et les manuscrits apparentés. Le signe /// signale la perte de la miniature correspondante.

	<i>Bréviaire de Belleville BNF, Lat 10843 (1323-1326)</i>	<i>Heures de Jeanne de Navarre BNF, Nouv. acq. lat. 3145 (1330- 1340)</i>	<i>Heures de Yolande de Flandres BL, Yates Thompson Ms 27 (1353-1363)</i>
Janvier S. Paul ravi au ciel	///	Jérémie / Pierre	Jérémie / Pierre
Février Romains	///	David / Jean	David / Jean
Mars Corinthiens	///	Isaïe / Jacques m.	Isaïe / Jacques m.
Avril Galates	///	Daniel / André	Daniel / André
Mai Ephésiens	///	Osée / Philippe	Osée / Philippe
Juin Philippiens	///	Sophronie / Thomas	Sophronie / Thomas
Juillet Colossiens	///	Michée / Barthélémy	Michée / Barthélémy
Août Thessaloniciens	///	Joël / Mathieu	Joël / Mathieu
Septembre Timothée	///	Agée / Jacques m.	Agée / Jacques m.
Octobre Tite	///	Ezéchiel / Simon	Ezéchiel / Simon
Novembre Philémon	Malachie / Thadée	Malachie / Thadée	Malachie / Thadée
Décembre Hébreux	Zacharie / Mathias	Zacharie / Mathias	Zacharie / Mathias

<i>Bréviaire de Martin II d'Aragon</i> BNF Rothschild 2529 (vers 1403)	<i>Petites Heures de Jean de Berry</i> BNF, Lat 18014 (vers 1385-1390)	<i>Grandes Heures de Jean de Berry</i> BNF, Lat 919 (vers 1409)	<i>Heures de Paris</i> Wien, ÖNB Cod. 1855 (1422-1425)
Jérémie / Pierre	Jérémie / Pierre	Jérémie / Pierre	Jérémie / Pierre
David / Jean	David / André	David / André	David / André
Isaïe / Jacques	Isaïe / Jacques m.	Isaïe / Jacques m.	Isaïe / Jacques m.
Daniel / André	Zacharie / Jean Ev.	Zacharie / Jean Ev.	Zacharie / Jean Ev.
Osée / Philippe	Osée / Thomas	Osée / Thomas	Osée / Thomas
Sophronie / Thomas	Amos / Jacques m.	Amos / Jacques m.	Amos / Jacques m.
Michée / Barthélémy	Sophronie / Philippe	Sophronie / Philippe	Sophronie / Philippe
Joël / Mathieu	Joël / Barthélémy	Joël / Barthélémy	Joël / Barthélémy
Agée / Jacques m.	Michée / Mathieu	Michée / Mathieu	Michée / Mathieu
Ezéchiël / Simon	Malachie / Simon	Malachie / Simon	Malachie / Simon
Malachie / Thadée	Ezéchiël / Thadée	Ezéchiël / Thadée	Daniel / Judas Thadée
Zacharie / Mathias	Daniel / Mathias	Daniel / Mathias	Ezéchiël / Mathias

Un dernier manuscrit apparenté, le *Livre d'heures de Vienne à l'usage de Paris* (Wien, ÖNB, Cod. 1855)²⁶, peint vers 1422-25 par le Maître du duc de Bedford, suit pour l'essentiel la répartition des prophètes et des apôtres des deux *Livres d'heures de Charles V*, mais il s'en écarte en novembre, où Daniel remplace Ezéchiel et en décembre, où, inversement, Ezéchiel remplace Daniel.

Le vaste jeu de chaises musicales auquel se livrent pendant un siècle prophètes et apôtres semble prouver que l'identité propre de ces personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament importait moins que le seul fait de former des couples de figures personnifiant la relation entre les temps de la Loi et de l'Eglise. La prophétie particulière des uns et l'apostolat spécifique des autres comptaient moins que l'établissement de ces deux listes accouplées. A l'intérieur de chacune des deux, les rôles étaient interchangeables. Prophètes et apôtres illustrent par leur "concordance" la préfiguration du Nouveau Testament par l'Ancien. Ils figurent aussi la double dimension du temps chrétien, celle, cyclique, de l'année liturgique et celle, linéaire, de l'histoire sainte: chaque couple formé par un prophète et un apôtre accompagne en effet, un mois après l'autre, la succession des saisons, que marquent en haut de page les changements de la végétation; il atteste en même temps la ruine progressive de la Synagogue, réduite pour finir à un tas de pierres.

Le psautier

L'*Exposition* décrit enfin les initiales historiées du psautier ferial du *Bréviaire de Belleville*, c'est-à-dire les psaumes récités à l'office de matines des sept jours de la semaine, depuis dimanche (*feria prima*): les psaumes 1 *Beatus vir*, 26 *Dominus illuminatio mea*, 38 *Dixi custodiam vias meas*, 52 *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*, 68 *Salvum me fac Deus*, 80 *Exultate Deo adiutori nostro*, 97 *Cantate Domino canticum novum*. Le deuxième volume du *Bréviaire de Belleville* contient

26. La monographie d' E. TRENKLER, *Livre d'Heures. Handschrift 1855 der Österreichischen Nationalbibliothek*, Kunstverlag Wolfrum, Wien 1948, reproduit 24 miniatures pleine-page du manuscrit ÖNB, Cod. 1855, mais pas le calendrier.

des images extrêmement proches de celles du premier volume, mais elles ne sont conservées que pour quatre des sept psaumes (Psaumes 26, 52, 68, 80). Deux autres manuscrits présentent une iconographie des psaumes proche de celle du *Bréviaire de Belleville* et ajoutent le psaume 109 *Sede a dextris meis*: ce sont le *Bréviaire de Saint-Louis de Poissy* (BnF, Nal. 3255)²⁷ et le *Bréviaire de Charles V* (Lat 1052) datant du milieu du XIV^e siècle. Pour chacun des sept psaumes, l'iconographie se partage entre l'initiale historiée (qui renvoie principalement à l'histoire de David) et la marge inférieure (les trois septénaires des sacrements, des vertus et des vices).

La fin de l'*Exposition* décrit précisément ces images:

Ce sont les sept sacrements que tu vois sous les sept grandes lettres du psautier que le Saint Esprit mène par les sept dons aux sept vertus, car c'est la voie par laquelle la vie de l'homme et de la femme doit être menée en ce monde. Et pour cette raison, je mets les sept vertus sous les sept matines du psautier. Car par matin il nous faut entendre la vie. Et par vêpres la fin, selon l'Écriture. Et pour cette raison je mets la fin du monde au jour du Jugement sur les vêpres. *Dixit dominus*. Et ne va pas à gauche, là où sont les sept vices opposés aux sept vertus. Et ainsi tu viendras au paiement général au jour du Jugement que tu vois peint au-dessus. *Dixit dominus*. Et tu auras ce don gracieux que Dieu donnera à ses amis quand il dira: Venez donc mes amis qui avez fait ma volonté. Prenez le royaume du paradis qui vous est destiné pour toujours sans fin. Que le saint Esprit veuille nous conduire et mener et que Jésus Christ veuille nous recevoir, lui qui est *benedictus in saecula saeculorum*. Amen. Amen. Amen.

Ce commentaire ne parle des initiales des sept psaumes que pour rappeler que ceux-ci sont récités à l'office de matines, la première heure canonique. L'heure de matines évoque le "matin", qui symbolise la vie qui reprend chaque jour; elle s'oppose à l'heure

27. Ce manuscrit acquis en 2015 par la BnF n'est pas mentionné dans les études antérieures. Son décor est dû presque intégralement à un disciple de Maître Honoré, le Maître de la Bible de Jean de Papeleu. Destiné au roi Louis X, il serait antérieur de quelques années au *Bréviaire de Belleville* décoré par Jean Pucelle, qui en aurait reproduit les modèles iconographiques. Voir AVRIL, *Un bréviaire dominicain*, pp. 3-62.

de vêpres, qui renvoie symboliquement à la vieillesse et à la mort. Contrairement au *Bréviaire de Belleville*, les deux manuscrits postérieurs (dépourvus du texte de l'*Exposition*), ajoutent aux sept psaumes fériaux l'initiale ou une image pour le psaume 109 *Sede a dextris meis*, récité aux vêpres du dimanche²⁸. Cette image est sans surprise celle du Jugement dernier. Chaque jour, le chrétien remet en jeu son Salut par le choix qu'il fait entre la vertu, à droite, et le vice, à gauche. Cette opposition de la droite et de la gauche structure l'iconographie de la marge inférieure. Le sacrement, au centre, permet de choisir la voie de droite, celle de la vertu, contre celle de gauche, celle du vice.

Les initiales des sept psaumes matutinaux évoquent dans cinq cas sur sept David enfant ou roi, qui selon l'exégèse préfigure le Christ. Cependant, cette iconographie ne manque pas d'originalité: le psaume 1 *Beatus vir* ne représente pas, comme c'est souvent le cas, le roi David musicien, ni le combat de David et Goliath, mais la commensalité d'un roi et d'un vieillard, tandis qu'un enfant se cache sous la table: il est probable que cette image renvoie à 1 Sam 16,11-12 (le repas offert par Jessé, père de David, au prophète Samuel). L'*Insipiens* du psaume 52 rompt aussi avec les habitudes, puisque ce n'est pas le fou et sa marotte qui sont montrés, mais la fuite et la mort de l'ennemi de David, le roi Absalon, dont la chevelure se prend dans les branches d'un arbre.

D'autres initiales s'affranchissent de la série davidienne: celle du psaume 68 *Salvum me fac Deus* représente saint Pierre couché dans une barque abandonnée à la mer, sans rame ni voile, alors que Dieu lui apparaît dans les nuées. Cette barque symbolise l'Eglise en danger; elle doit être mise en relation avec tout ce qui est dit dans l'*Exposition* et montré dans le calendrier de la construction de l'Eglise par les apôtres avec les pierres de la synagogue, et de son identification à la Vierge Marie. La barque de saint Pierre est semblablement représentée dans le *Bréviaire de Charles V*²⁹. En revanche, elle change d'apparence dans le deuxième volume du *Bréviaire de*

28. Le psaume 109 *Sede a dextris meis* ne reçoit normalement pas dans le bréviaire le traitement privilégié qu'il reçoit dans les psautiers.

29. BnF, Lat 1052, f. 238r.



Bréviaire de Belleville, volume II, BnF lat 10484, f. 32r: Psaume 68 *Salvum me fac Deus*. Initiale: saint Pierre dans la barque de l'Eglise. Marge: à droite, allégorie de la Force; à gauche, Dalila coupe les cheveux de Samson; au centre, sacrement de la confirmation.

Belleville où elle est munie de voiles gonflées par le vent; quant à saint Pierre, il n'est plus seul, mais accompagné d'autres disciples. Du coup, les poissons visibles dans l'eau prennent une signification particulière: l'image de la barque-Eglise de saint Pierre est devenue explicitement celle de la Pêche miraculeuse.

Une autre entorse à la tradition de l'iconographie davidienne du psautier concerne le psaume 97 *Cantate canticum novum*: l'initiale ne représente pas le chœur habituel des clercs, mais l'invention des reliques d'un saint, vraisemblablement celles de saint Louis en 1297, comme le suggèrent les fleurs de lys sur le drap funéraire³⁰.

30. L'initiale du psaume 109 *Sede a dextris meis* du Bréviaire de Charles V, BnF, Lat 1052, f. 66r, fit elle aussi allusion au temps présent, en donnant une interprétation inouïe du thème: elle ne montre pas, comme c'est l'usage, la Trinité (le Fils à la droite du Père), mais le roi lui-même à genoux en prière devant le trône de Dieu.

Chaque fois que la vérification est possible, on constate la très grande proximité des initiales historiées et des marges inférieures des deux volumes du *Bréviaire de Belleville*³¹ et des deux manuscrits apparentés, le *Bréviaire de Saint-Louis de Poissy*³² et le *Bréviaire de Charles V*. Les marges inférieures mettent dans tous les cas en relation les trois septénaires des sacrements (au centre), des vertus (à droite, en forme d'allégories féminines et couronnées) et des vices (à gauche). Les vertus se succèdent classiquement en commençant par les trois théologiques – Foi (Ps 1), Espérance (Ps 26) et Charité (Ps 38) –, suivies des quatre cardinales: Prudence (Ps 52), Force (Ps 68)³³, Tempérance (Ps 80) et Justice (Ps 97). C'est l'énumération des vertus dans cet ordre qui commande la répartition des vices opposés et celle des sacrements au centre de la marge inférieure. L'association du septénaire des vertus et du septénaire des sacrements remonte à l'enseignement d'Albert de Grand et de Thomas d'Aquin³⁴.

La représentation de la Foi retient particulièrement l'attention: la femme tient au-dessus d'elle un cercle marqué de douze points symbolisant les douze articles du Credo, représentés symboliquement autour du cercle par diverses figures: les visages du Père et du Fils, l'Enfant Jésus emmaillotté, le Crucifié, la descente du Christ aux limbes, sa Résurrection, son Ascension, le Jugement dernier, l'Eglise, un évêque, un mort dans son tombeau. On retrouve pour l'essentiel les images contenues dans le pennon de l'Eglise au fil des douze mois du calendrier: les deux rythmes fondés sur les nombre sept et douze ne sont pas séparés, ils s'articulent plutôt l'un avec l'autre.

La figuration des vices est identique d'un manuscrit à l'autre: se succèdent l'infidélité d'Adam et Eve goûtant au fruit défendu, le dé-

31. La vérification est possible pour les psaumes 26, 52, 68, 80 présents dans les deux volumes.

32. Dont cinq initiales ont été découpées, aux ff. 22v, 38r, 56v, 47v, 66r.

33. BnF, Latin 10483, f.17v La Force est la seule à ne pas se tenir directement sur le sol: elle se dresse sur le dos d'un lion couché, qui rappelle le lion vaincu par Samson (Jg 14, 6).

34. THOMAS DE AQUINO, *Summa* III, q. 65, art. 1. ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in quartum librum Sententiarum*, d. 2 A, art: 1. Sur le lien entre cette iconographie et THOMAS DE AQUINO, *Summa Theol.*, III, q. 9, sq., cfr. GODWIN, *An illustration*.

sespoir de Judas qui se pend, le meurtre d'Abel par Caïn (négarion de la *Caritas*), le refus du roi de Juda Roboam d'écouter les conseillers de son père Salomon³⁵, le sommeil de Samson à qui Dalila coupe les cheveux, l'intempérance d'Holopherne tué par Judith, la pendaison du larron³⁶ condamné par la Justice.

Au centre, les sacrements sont administrés par le prêtre ou l'évêque, sous l'inspiration du Saint-Esprit: ce sont le baptême, l'extrême onction, la communion, l'ordination du prêtre, la confirmation, le mariage, la pénitence. Chaque fois, la scène se déroule dans un édifice ou devant la porte d'une église, ou bien d'une chambre pour l'extrême onction. Pour administrer le sacrement, l'officiant semble plonger vers l'impétrant, à l'instar de la colombe du Saint Esprit qui accompagne son geste en volant.

On peut résumer dans un tableau les relations entre le septénaire des vertus et ceux des vices et des sacrements, au fil des jours de la semaine et des heures canoniques:

35. L'identification de 1 R 12 est rendue possible par l'inscription accompagnant la miniature du ms Lat 3255, f. 30r.

36. *Ibidem*, f. 56v: inscription «latro» à côté du pendu.

Iconographie du psautier férial dans les deux volumes du Bréviaire de Belleville et les deux autres manuscrits apparentés: initiales des sept psaumes fériaux et des marges correspondantes.

Sept psaumes fériaux	Initiales historiées des psaumes	Marge inférieure gauche	Marge inférieure centre	Marge inférieure droite
		Sept vices (scènes bibliques)	Sept sacrements	Sept allégories des vertus
Ps 1 <i>Beatus vir qui non abiit in consilio</i>	Jessé, son fils David et Samuel à table (1 Sa 16, 11-12)?	Adam et Eve: péché originel	Baptême	La Foi: les douze articles du Credo
Ps 26 <i>Dominus illuminatio mea</i>	David tue Goliath	Suicide de Judas	Extrême onction	L'Espérance
Ps 38 <i>Dixi custodiam vias tuas ut non delinquam in lingua mea</i>	Saul menace de tuer David avec sa lance	Meurtre d'Abel par Caïn	Communion eucharistique	Charité
Ps 52 <i>Dixit insipiens in corde suo: non est Deus</i>	Mort d'Absalon à cheval	Le roi Roboam n'écoute pas les vieux conseillers	Ordre (sacerdoce)	Prudence
Ps 68 <i>Salvum me fac Deus</i>	Barque de saint Pierre	Dalila coupe la chevelure de Samson endormi	Confirmation	Force
Ps 80 <i>Exultate Deo adjutori nostro</i>	David danse devant l'arche d'alliance	Judith tue Holopherne	Mariage	Tempérance
Ps 97 <i>Cantate Domino canticum novum</i>	Invention des reliques de saint Louis (?)	Exécution par pendaison	Pénitence	Justice
Ps 109 <i>Sede a dextris meis</i>				

BnF, Lat 10483 <i>Bréviaire de Belleville</i> I (1323-1326)	BnF, Lat 10484 <i>Bréviaire de Belleville II</i> (1323-1326)	BnF, Nal 3255 <i>Bréviaire de Saint</i> <i>Louis de Poissy</i> (1310-1315)	BnF, Lat 1052 <i>Bréviaire de Charles V</i> (1347-1380)
7r	///	1r	207r
17v	f.12v	14r	217r
24v	///	22v Page déchirée, une partie de la marge visible	226r
31r	f. 25v	30r	232r
37r	f.32r	38r Miniature découpée, marge visible	238r
45v	f.40r	47v Miniature découpée, marge visible	245v
53r	///	56v Miniature découpée, marge visible	252v
		66r Miniature découpée, marge: Jugement dernier	261v Miniature: Charles V à la droite de Dieu

Les «*ymages des figures*» du *Bréviaire de Belleville* et des manuscrits apparentés s'inscrivent dans des modes de représentation plus vastes qui relèvent de la pensée diagrammatique. Elles participent plus généralement d'une culture chrétienne savante qui, à partir du XII^e siècle, a multiplié les classifications, les listes et les séries, les concordances entre systèmes différents de catégories, dans une conception de l'histoire du Salut elle-même fondée sur la logique binaire de l'exégèse typologique. Le «triomphe du septénaire» est un témoin privilégié de cette culture.

D'un point de vue anthropologique et comparatiste, on peut aller plus loin encore en se demandant pourquoi la culture chrétienne médiévale a, à ce point, promu de tels modes de pensée et de visualisation. Ceux-ci ne sont-ils pas l'expression d'un analogisme³⁷ fondamental qui déborde la théologie morale et l'exégèse et caractérise bien, dans la littérature scientifique du temps, l'ontologie de la civilisation chrétienne et sa conception des relations entre l'humanité et le reste de la Création? Avant le XVII^e-XVIII^e siècle, la Nature n'a pas le statut que nous lui reconnaissons aujourd'hui. Les concordances subtiles entre le microcosme (le corps de l'homme) et le macrocosme (soutenu par le corps du Christ dans une miniature célèbre de Hildegarde de Bingen)³⁸, montrent que tout existant est alors pensé et représenté sur un mode relationnel et analogique: il en va des humeurs, des qualités des corps, des tempéraments, comme des péchés, des sacrements et des deux Testaments. L'analogisme réussit la gageure de conjoindre les différences, que celles-ci concernent les physicalités ou les intériorités. Le jeu des concordances qu'elle rend possible est sans limite et c'est la fonction des *figurae* d'en révéler les mécanismes et d'en faciliter la compréhension.

37. J'entends cette notion au sens que lui a donné l'anthropologue P. DESCOLLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

38. HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber divinorum operum*, Lucca, Biblioteca Statale, codex lat. 1942, f. 6, visio II (vers 1230). Avant même, voir l'Homme microcosme dans le ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, cod. Lat. 13002, f. 7v, du *Glossaire* de Salomon de Constance, Prüfening, 1165, reproduit par O. PÄCHT, *L'enluminure médiévale. Une introduction* (1re éd. Munich, 1984), Macula, Paris 1997, p. 156, Ill. 165.

«Exilio premimur, rapuimus quecumque tenemus» I Bragmani nel *Pantheon* di Goffredo da Viterbo

Prove di definizione critica del testo

GIOVANNI PAOLO MAGGIONI*

Il *Pantheon* di Goffredo da Viterbo (ca. 1125 - post 1191) è un'opera tra le più importanti e misconosciute della letteratura del XII secolo. La varietà delle sue fonti, l'estrema creatività con cui queste vengono trattate, rielaborate e assimilate, ne fanno uno dei frutti più strani della cultura latina nel Medioevo e oltre. Tra le cose mirabili che si rinvengono quasi in ogni pagina di quest'opera che rifiuta di farsi incastare in qualsiasi definizione di genere, vi è lo scambio epistolare tra Alessandro Magno e il re dei Bragmani. In questa parte Goffredo attinge alle fonti tradizionali tardo antiche e medievali che narravano delle avventure del condottiero macedone in terra d'Asia, una sorte di campione dell'umanità insaziabile, desiderosa di dominio e ansiosa di assoggettare ogni cosa al proprio potere, ma rilegge la tradizione in senso moderno, abbandonando i luoghi comuni delle polemiche antipagane e accentuando le idee di non violenza e di non possesso verso tutte le creature, compresi i vegetali e la Madre Terra.

Come altre opere medievali caratterizzate da una particolare complessità delle dinamiche di composizione e di tradizione del testo, il *Pantheon* manca di un'edizione critica, poiché i testimoni attestano, talvolta sovrapponendole e confondendole, le diverse redazioni del testo, che si rincorrono a partire dagli interventi autoriali, visibili ad esempio nel codice parigino autografo, BnF, lat. 4894. Ci si propone qui di definire criticamente il testo di questo scambio epistolare, dando conto in apparato dei passaggi dalla prima all'ultima redazione.

* Università degli Studi del Molise.

1. Goffredo da Viterbo

I dati biografici riguardanti Goffredo da Viterbo si ricavano da quanto annota lui stesso nelle sue opere¹. Nato verso il 1125, a otto anni fu portato in Germania e fatto entrare nella scuola cattedrale di Bamberg da Lotario II, che aveva passato un certo numero di giorni presso Viterbo nel 1133, in occasione della sua incoronazione a imperatore. Divenne poi cappellano alla corte di Corrado III e sotto Federico Barbarossa fu nominato notaio. Come componente del seguito imperiale visitò varie zone d'Europa, assistendo all'incoronazione imperiale di Federico ad Arles nel 1178. Nel 1169 Federico concesse a lui, a suo fratello Werner e a suo nipote Reimbert, un palazzo a Viterbo, con un atto dove è nominato per la prima volta come *magister*. Nel 1178, Federico lo nominò canonico delle cattedrali di Pisa e Lucca nei privilegi alle chiese delle due città. Presumibilmente assistette alla distruzione di Milano nel 1161, sicuramente al saccheggio di Roma nel 1167 e alla distruzione di Susa nel 1174. Nel 1179 venne catturato dal marchese del Monferrato mentre era impegnato in una trattativa imperiale. Liberato, si ritirò a Viterbo e non compare più nei documenti imperiali se non come testimone in un diploma di Enrico VI nel giugno 1186. Nell'autografo del *Pantheon* l'ultima data a comparire è il 1191 e si pensa sia morto poco dopo.

Dal 1179 fino alla sua morte lavorò alla sua grande opera, finalmente chiamata *Pantheon*, dedicandola nel tempo successivamente al giovane Enrico VI, al papa Urbano III e infine a Gregorio VIII. Non sono dediche anodine. Il fatto che un'opera possa essere dedicata a

1. Per la biografia di Goffredo e la tradizione manoscritta della sua opera si veda soprattutto L.J. WEBER, *The Historical Importance of Godfrey of Viterbo*, «Viator» 25 (1994), pp. 153-195. Fondamentale rimane comunque *Gotifridi Viterbiensis Opera*, ed. G. Waitz, Hannover 1872 (MGH, SS 22), pp. 1-338. Ancora per la biografia cfr. F. HAUSMANN, *Gottfried von Viterbo. Kapellan und Notar, Magister, Geschichtsschreiber und Dichter*, in A. HAVERKAMP (Hrsg.), *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen*, Thorbecke, Sigmaringen 1992, pp. 603-621. Si veda inoltre T. FOERSTER (ed. by), *Godfrey of Viterbo and His Readers: Imperial Tradition and Universal History in Late Medieval Europe*, Ashgate, Farnham 2015. Riguardo all'autografo, G. BERNHARD, *Der Liber universalis des Gottfried von Viterbo*, in N. Golob (ed. by), *Medieval Autograph Manuscripts*, Brepols, Turnout 2013, pp. 113-147.

Enrico VI e subito dopo a Urbano III, milanese, nemico giurato del Barbarossa, lascia un po' perplessi. Urbano III morì appunto a Ferrara scacciato da Verona per i suoi propositi di scomunicare Federico.

Si è sempre pensato che avesse un'alta carica presso la cancelleria imperiale, ma è molto dubbio che avesse una relazione personale con Federico I Barbarossa e Enrico VI. Il fatto che fosse stato catturato dal marchese del Monferrato ne è un po' la prova. Aveva certo avuto in dono un palazzo, era *magister*, notaio e arcidiacono, ma la sua dignità – e anche il suo ruolo culturale – a corte erano ben diversi da quelli dei grandi arcivescovi che circondavano Federico, come Ottone di Frisinga, Rainaldo di Dassel ed Eberardo II di Bamberg. Certo, nel secolo scorso si è ipotizzato che i suoi lavori avessero una valenza politica presso la corte imperiale, ma lo si deduceva da quanto lo stesso Goffredo scriveva nelle prefazioni delle sue opere, dove forse però forzava qualche particolare per autopromuovere il proprio lavoro, usando termini nel prologo che indicano che la sua opera era stata presentata a corte, laddove non risulta sia stata mai terminata.

Ciò non toglie che nel Medioevo abbia riscosso un grande, anche se non grandissimo, successo: della sua opera principale, il *Pantheon*, ci sono pervenuti una cinquantina di codici, che ne attestano una fortuna decrescente dal XII-XIII secolo fino al XV secolo, con una diffusione che va dall'Italia meridionale alla Polonia, dalla Spagna alla Gran Bretagna. Il testo, soprattutto nel XIV secolo, è stato illuminato in molti codici da miniature splendide e molto ricercate.

Per quanto riguarda il *fortleben*, è stato utilizzato come fonte da autori fondamentali per la cultura medievale come Sicardo da Cremona, Martino di Troppau e Iacopo da Voragine. Essendo un autore considerato autorevole da autori autorevoli, la sua *auctoritas* non avrebbe dovuto soffrire lo scorrere del tempo e l'evoluzione della cultura europea, ma così non è stato. Il fatto è che l'opera di Goffredo da Viterbo corrispondeva all'approccio culturale del pubblico letterario del XII-XIII secolo, presentando un racconto storico che si articolava, con una scansione metrica particolare e con rime ancora più particolari, anche su divagazioni leggendarie o favolistiche, talvolta di tradizione orientale. La diffusione di questo intarsio bizzarro ai nostri occhi era anche favorita dalla divisione dell'opera

in *particulae* monografiche e in parti agevolmente estrapolabili e dunque facilmente destinabili a una tradizione autonoma: ad esempio, la leggenda edipica di Giuda raccontata nel *Pantheon* ha avuto una notevole diffusione nelle lingue volgari durante gli ultimi secoli del Medioevo e così la parte dedicata a Maometto.

Se l'uso dell'aneddotica esemplare non era una novità alla fine del XII secolo, ciò che rende particolarmente interessante l'opera di Goffredo è la traslazione in poesia di questi *exempla*, mutandone quindi i canoni estetici ed espressivi di riferimento. Goffredo si situa in una zona di confine dove la materia storica (in senso medievale, dunque con un posto di primissimo piano per le vicende bibliche, evangeliche e agiografiche) si ammanta di una forma poetica, con sfumature romanzesche. Una forma poetica molto ben caratterizzata dal gusto dell'autore che fa seguire a due esametri un pentametro con sapide rime variamente disposte.

La sua fortuna è stata opportunamente raffrontata con quella di Ottone di Frisinga, che ha avuto una fortuna specularmente opposta: considerato per lo più poco maneggevole (e digeribile) dai contemporanei al di fuori della corte imperiale, ha acquisito progressivamente autorevolezza in epoca moderna, proprio per la sua storicità, prosaicamente e limpidamente adamantina agli occhi della critica contemporanea.

Risale a metà del XVI secolo l'ultima edizione completa dell'opera di Goffredo a Basilea. Naturalmente, con l'affermarsi di una storiografia illuministicamente e scientificamente mirata a depurare la storia dalla leggenda, la reputazione di Goffredo sprofondò ulteriormente. Potremmo compilare un divertente dizionario degli insulti scientifici con i giudizi espressi nel XIX secolo sul *Pantheon*, che per essere inserito negli MGH fu sottoposto a una robusta potatura da George Waitz, potatura che riguardò anche la parte di testo qui in questione, la corrispondenza tra Alessandro e il re dei Bragmani.

Una relativa riscoperta della storiografia di Goffredo come oggetto di studi scientifici si ebbe nel XX secolo, quando alcuni storici tedeschi presupposero l'esistenza di una storiografia ufficiale politicamente orientata presso la corte degli Hohenzollern. Secondo questa ricostruzione, basata su quanto Goffredo faceva intuire nelle sue opere, l'autore avrebbe rivestito un ruolo di primo piano nella corte

imperiale e nella produzione culturale in quell'ambito. Ma se è stato sicuramente parte della corte, non è mai stato *il* poeta di corte e la sua figura e il suo rango a ben vedere non sono minimamente accostabili a quelli di Ottone di Frisinga.

2. Il *Pantheon*

La vicenda della composizione dell'opera conosciuta come *Pantheon* è assai complessa. Il nucleo iniziale (databile intorno al 1183) aveva come titolo *Speculum Regum* e aveva come obiettivo finale quello di dimostrare che Enrico VI discendeva dal re biblico Nimrod e quindi dai re troiani (e anche un po' da quelli ateniesi), e quindi dalla stirpe carolingia, incarnando l'ultima legittima personalizzazione della *translatio imperii*. A quanto sembra, il testo fu sì diffuso più tardi, ma mai completato, complicando non poco, come si vedrà, l'opera degli editori. In altre parole, Goffredo compilò lo *Speculum*, ma non lo portò mai a termine. Infatti la corte imperiale ne rimase assolutamente all'oscuro, tanto è vero che la tradizione manoscritta si dipana dall'Italia, dove Goffredo stava. A un certo punto Goffredo smise di lavorare allo *Speculum* dando respiro a un'ambizione più ampia: una cronaca universale che partendo dalla Genesi abbracciasse tutta la storia, mantenendo alla fine la sua prima opera, in modo da coronare il testo con le gesta dell'imperatore Federico.

Una ricostruzione filologica del testo parrebbe dunque molto complicata, ma l'opera degli editori è però agevolata dal fatto di poter disporre dell'esemplare lavoro personale di Goffredo – il ms., autografo, di Parigi, Bibliothèque Nationale de France, lat. 4894 – a cui l'autore lavorò, aggiungendo, eradando, cancellando e glossando dal 1185 al 1191, dunque pressoché fino alla morte. Questo manoscritto testimonia il mutevole sviluppo dell'opera, fin dal titolo: l'opera storica universale nasce col nome di *Memoria seculorum* (nel 1185), ma diventa via via *Liber memorialis* (nel 1185), *Liber universalis* (nel 1187), e finalmente *Pantheon* nel 1191. Non solo cambia il titolo, ma mutano anche – clamorosamente – i destinatari: da Enrico VI al papa Urbano III e infine a Gregorio VIII, come abbiamo visto

sopra. C'è un'ipotesi convincente su questo repentino cambio di destinatario. Secondo Weber², nell'estate 1186 Goffredo si recò a Orvieto, dove Enrico VI era accampato con la sua corte, per offrirgli la *Memoria seculorum*. Rimase però cocentemente deluso per il disinteresse che la corte imperiale dimostrò nei riguardi di quella che lui considerava l'opera della sua vita. Ritornò quindi a Viterbo, non comparando mai più in alcun documento imperiale, e cambiò destinatario, dall'imperatore a papa Urbano III, cercando certo una dimensione più universale, ma con un sottile senso di vendetta.

Goffredo iniziò dunque a lavorare alla sua prima opera storica, lo *Speculum*, ma non la completò. Iniziò invece ad aggiungere materiale ulteriore, usando i margini o, nel caso di inserzioni più corpose, ricorrendo a fogli di pergamena aggiuntivi, non rilegati e purtroppo facilmente dislocabili. Questo esemplare di lavoro venne ricopiato una volta in Italia, a Genova, in un ambito a lui contiguo, visto che Goffredo era canonico a Lucca e a Pisa. Lui stesso poi utilizzò quel nuovo codice (l'autografo parigino) come nuovo esemplare di lavoro, che venne a sua volta rielaborato, eraso e riscritto e infine ricopiato e diffuso, mentre l'autore continuava a lavorarci, creando nuove redazioni autorevoli.

Per questo continuo mutare dell'originale, la ricostruzione filologica della tradizione presenta chiare difficoltà, inevitabili quando l'autore, continuando a lavorare all'originale, permette nel tempo la realizzazione di alcune copie che si diffondono, inevitabilmente contaminando la tradizione precedente. Inoltre il fatto che l'autore stesso abbia utilizzato una copia caratterizzata da errori per farne il proprio esemplare di lavoro provoca la presenza di corruzioni "autoriali", per così dire legittimate dall'autore stesso. Nel *Pantheon* di Goffredo abbiamo infatti parti fuori posto, dovute alla precarietà dell'esemplare di lavoro: ad esempio, in una parte della tradizione manoscritta la *navigatio* di alcuni monaci bretoni verso il paradiso terrestre, una delle aggiunte caratteristiche, si trova senza motivo tra l'elenco degli imperatori romani e quello dei re Goti, benché termini con le parole «e ora torniamo a parlare del corso della storia fino a Noè».

2. WEBER, *The Historical Importance of Godfrey of Viterbo*, pp. 179 sgg.

3. Dalla *Memoria seculorum* al *Pantheon*

Il testo si è dunque diffuso a partire da un originale in continua evoluzione. Vi si possono riconoscere (almeno) cinque redazioni autoriali differenti, le ultime quattro delle quali non possono non avere come punto di riferimento privilegiato P₁, l'esemplare di lavoro autografo dell'autore. Nella ricostruzione testuale che seguirà sono stati utilizzati i seguenti testimoni:

I red. (*Memoria seculorum*): Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire (Section médecine), ms. H. 222, ff. 126v-127v = M

II red. (*Memoria seculorum - Liber universalis - Pantheon*): Paris, BnF, lat. 4894, ff. 99v-100v = P₁

III red. (*Pantheon*): Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 4895A, ff. 51v-52v = P₂

IV red. (*Pantheon*): Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2037, ff. 73v-74v = V

V red. (*Pantheon*): Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 5003, 97v-98v = P₃

Il testo è stato inoltre raffrontato con l'*editio princeps*, opera di Basilius Johannes Herold, che la pubblicò a Basilea nel 1559 sulla base di un manoscritto di Fulda oggi perduto e avvicinabile alle redazioni II e III:

Pantheon sive Vniversitatis Libri, qui Chronici appellantur, xx, Omnes omnium seculorum et gentium, tam sacras quam prophanas Historias complectentes: Per V.C. Gottofridum Viterbiensem, olim a Conrado III, Friderycho I, & Henrycho VI, Imppp. sacris et scriniis praefecto... conscripti... Basileae, 1559, col. 267-271 = ed.

La presente ricostruzione intende definire l'ultima forma testuale del *Pantheon*, annotando le varianti delle precedenti redazioni.

4. Uno scrigno di meraviglie

Proprio per il ricorso a tradizioni rare e marginali e l'inserimento di leggende dall'origine oscura, il *Pantheon* costituisce un affascinante repertorio di *mirabilia*, che in più di un caso rappresenta una sfida per chi si vuole cimentare nel ritrovamento delle fonti.

Ad esempio, è assolutamente notevole il caso già citato sopra (di cui sono assolutamente oscure le fonti) della navigazione dei monaci bretoni nel paradiso terrestre e del loro viaggio nel tempo, che viene narrato nella seconda *particula* dell'opera, ai ff. 38v- 40r del codice autografo P1. Goffredo infatti narra di aver trovato nell'abbazia di Saint-Mathieu, sull'estremo promontorio bretone che si inoltra dell'Oceano, un manoscritto in cui viene narrato il viaggio via mare di alcuni monaci verso il paradiso terrestre. La traversata viene coronata da successo e i monaci condividono tre giorni in paradiso con Enoch ed Elia, i quali però raccomandano ai monaci di affrettare il ritorno: ogni giorno in paradiso equivale a cento anni nel mondo degli uomini. Infatti i monaci ritornano, ma non vengono riconosciuti, se non per aver lasciato traccia del loro viaggio negli annali del monastero. È un esempio rappresentativo dell'uso creativo delle fonti (se mai fonti vi sono state) da parte dell'autore: abbiamo un manoscritto perduto (come in Cervantes, Scott e Manzoni), un viaggio al Paradiso terrestre (come nella leggenda di san Macario Romano e nella *Navigatio sancti Brendani*), un viaggio in una dimensione temporale "altra" (come nel racconto del negromante e del discepolo ingrato in Filippo da Ferrara e in 23/11/63 di Stephen King).

5. L'Oriente di Alessandro Magno nel *Pantheon*

L'Oriente, e in particolare l'Oriente di Alessandro Magno, ha naturalmente una posizione preminente nell'esposizione di questi *mirabilia*³. Attingendo alla vasta gamma di fonti letterarie che riuscì a recuperare, direttamente o indirettamente, dalla *Cosmografia* di

3. In lingua italiana si veda naturalmente M. LIBORIO *et alii* (a cura di), *Alessandro nel Medioevo Occidentale*, Mondadori, Milano 1997.

Etico Istrico alla lettera di Alessandro ad Aristotele, dalla *Storia delle battaglie* allo scambio epistolare con il re de Bragmani Dindimo, di cui si tratta qui, una parte apprezzata sul finire del medioevo e occasione di bellissime miniature, ma che contribuì nell'Ottocento ad offuscare la reputazione di Goffredo come storico affidabile.

Goffredo mostra qui la sua abilità nel fondere e manipolare le sue fonti. Ad esempio, nel *Pantheon* Alessandro non richiude solo Gog e Magog dietro montagne invalicabili, ma ritrovando le dieci (undici nell'autografo) tribù perdute di Israele, sordo alle loro suppliche di liberarli dal re Salmanasar, richiuderà anche loro nello stesso modo⁴. Qui l'autore sembra essere stato il primo a riunire due tradizioni distinte, dando origine a una narrazione contaminata che avrà a sua volta un certo seguito⁵. Quella della reclusione di Gog e Magog, le tribù che secondo Ez 38-9 e Ap 20,8 segneranno la fine dei tempi con le loro devastazioni, era molto diffusa soprattutto grazie alle *Revelationes* dello Pseudo Metodio e al cap. 77 della versione J² dell'*Historia de Preliis* e derivava da due passaggi dell'*Ἀρχαιολογία* di Giuseppe Flavio (I, 123)⁶. La seconda, relativa alle dieci tribù d'Israele, si era diffusa attraverso l'*Historia scholastica* di Pietro Comestore⁷. Indicativo della libertà di Goffredo nel trattare le sue fonti è il suo discostarsi dall'*Historia scholastica* per la spiegazione di come Alessandro sia riuscito nell'impresa: Alessandro, pagano – e dunque senza fede per antonomasia – non poteva spostare montagne. Si tratta solo di una coincidenza temporale:

4. Ms. P1, ff. 98v-99r.

5. La fusione dei due filoni narrativi è visibile ad esempio nelle opere di Quiddichino di Spoleto, Rudolf von Ems e nel *Libro de Alexandre* (cfr. G. CARY, *The Medieval Alexander*, Cambridge U.P., Cambridge 1956, rist. 1967).

6. Cfr. CARY, *The Medieval Alexander*, p. 130 e L. MEYER, *Les Légendes des matières de Rome, de France et de Bretagne dans le Pantheon de Godefroi de Viterbe*, De Boccard, Paris 1933, pp. 104 sgg.

7. PL 198, col. 1498. L'origine della tradizione è piuttosto oscura e secondo alcuni risalirebbe a una versione delle *Vitae Prophetarum* dello pseudo Epifanio (cfr. CARY, *The Medieval Alexander*, p. 132; MEYER, *Les Légendes des matières de Rome*, p. 107, cita invece il testo ebraico dello Josephus Gorionides, *Josephus Hebraicus*, o Josippon, II, 16, a p. 125 dell'ed. Gothaë 1707), le cui traduzioni latine sono però molto tardive. D'altra parte Pietro Comestore indica esplicitamente *Josephus* come la sua fonte.

le montagne si sono spostate solo perché – si suppone nel quadro provvidenziale – era venuto il momento preordinato.

Historia Scholastica, Hest. 5

Et accesserunt ad se invicem praerupta montium et factus est locus immeabilis. Ex quo liquido apparet non esse Dei voluntatem, ut exeant. Egredientur tamen circa finem mundi, magnam hominum stragem facturi. Et, ut ait Josephus, Deus quid factururus est pro fidelibus suis, si tantum fecit pro infideli.

Pantheon, ms. P1, f. 99r

Rege petente fit hoc, sed non prece traduce regis,
Nec prece pagani, fieri tam grandia legi,
Sed prece christicole, sepe uenire solent.
Dummodo transferri montes, rex forte perorat.
Incidit in punctum fati quia venerat hora,
Nam si non peteret rex, tamen ista forent.

6. La corrispondenza con Dindimo, re dei Bragmani

La tradizione riguardante la corrispondenza è abbastanza complessa. Qui basterà ricordare che esistono due testi dedicati specificatamente allo scambio epistolare: il testo vero e proprio delle lettere, la cosiddetta *Collatio*, e un trattatello, talvolta attribuito a Palladio, che corrisponde a una parte (III, 11-2) del *Romanzo di Alessandro* dello pseudo Callistene⁸.

Nel trattatello⁹ i Bragmani vengono descritti in generale, deline-

8. Recentemente edito da R. STONEMAN, *Il romanzo di Alessandro*, Mondadori, Milano 2007.

9. La versione principale è attestata nel ms. di Bamberg E.III.14 dell'XI secolo, che fu scritto in Italia ed è, tra l'altro, uno dei testimoni principali dell'*Historia de preliis o Nativitas et victoria Alexandri Magni* di Leone Arciprete, ed. F. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, C. Winter, Heidelberg 1910, pp. 1-5; cfr. F. RÄDLE, *Eine "christliche" Lektion für den Ritter Alexander*, in U. MÖLK (Hrsg.), *Herrschaft, Ideologie und Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters*, Wallstein, Göttingen 2002, pp. 77-105 e M. TORQUATI, *Summo et universali Papae Gregorio octa-*

ando le caratteristiche principali del loro stile di vita: non sentono freddo né dolore, vivono senza alcun bisogno di ricchezze, vivono tutti lo stesso numero di anni, non mentono e non uccidono. Parlano solo per dire la verità, altrimenti tacciono. Ritengono che i veri nemici siano all'interno dell'uomo, non all'esterno, e siano le tentazioni che si insinuano nell'anima spingendola a cercare l'appagamento dove non è. Al contrario, il vero appagamento viene dal godere dei boschi e del cielo, dall'ascoltare il canto degli uccelli, meglio è vestirsi di fronde e cibarsi di frutti. I veri bisogni sono solo quelli primari: l'uomo non mangia e non beve oro.

La *Collatio*¹⁰, insieme con l'*Epistolam ad Aristotelem*, è una dei più importanti cosiddetti "trattati indiani" che descrivono le mirabolanti meraviglie incontrate da Alessandro in Oriente. Il testo originale, che consta di cinque lettere, in realtà era una difesa dello stile di vita di Alessandro, e quindi del mondo classico, contro le critiche di alcune scuole filosofiche e, forse, dei primi Cristiani, tanto è vero che è il condottiero macedone ad avere l'ultima parola. Nelle successive forme testuali, tuttavia, la prospettiva progressivamente si capovolge fino a far divenire Alessandro un personaggio esemplare la cui volontà di dominio non potrà mai essere saziata. Goffredo da Viterbo, ad esempio, ha introdotto una sesta lettera, per dare a Dindimo l'ultima parola.

Nella *Collatio* la visione del mondo e lo stile di vita dei Bramani sono illustrati più compiutamente. Non vogliono avere più del necessario, si nutrono di ciò che la madre terra produce spontaneamente: questa dieta garantisce loro una perfetta salute, che rende per loro inutili medici e medicine e fa sì che la loro vita sia ugualmente lunga per tutti. Non inquinando l'aria, non conoscono la morte prematura. Condividono la povertà. Non perdonano i peccati e non accettano le ammende in denaro. Non coltivano, non

vo, in A. De Vincentiis (a cura di), *Roma e il papato nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, I, pp. 331-340.

10. Esistono tre forme testuali latine della *Collatio*. Goffredo pare dipendere dalla III, una rielaborazione della II, anch'essa attestata nel codice di Bamberg, ed. A. Hilka, *Altfranzösischer Prosa. Alexanderroman*, M. Niemeyer, Halle 1920, pp. 187-200.

pescano, non fanno bagni e si scaldano col sole. Non hanno case, né tombe. Le donne non si truccano. Rimproverano Alessandro e la sua gente: voi avete il vostro nemico dentro di voi, tanto è vero che producete molto cibo, ma siete sempre affamati. Se vogliono ridere, potrebbero ridere di quello che fanno gli altri uomini, ma finirebbero (comprensibilmente) per piangere. Ma hanno altro: il cielo che risplende di stelle, il sole che irradia tutto il mondo, il mare blu che quando c'è la tempesta abbraccia la terra come una sorella, i delfini che saltano e giocano. Non hanno bisogno di commerci, né di scuole filosofiche. Gli altri uomini credono di essere beneficiati dagli dèi sacrificando animali o erigendo statue d'oro, ma Dio non vuole altro che buone opere, perché è il Verbo per mezzo del quale tutte le cose vivono. Dindimo riprende anche le polemiche tradizionali contro il politeismo e la moralità degli dèi pagani, i quali non sono altro che la personalizzazione dei vizi umani. L'inferno è su questa terra, con i desideri indotti che non si possono saziare: se si è esauditi, fa male alla salute; se non lo si è, ci si adira per la delusione. Siamo pellegrini in questo mondo. Ogni nostro possesso è frutto di una rapina.

Goffredo si è preso una grande libertà interpretativa nella rielaborazione della sua fonte. Ha selezionato il materiale, concentrandosi pressoché unicamente sulla seconda e la terza lettera del carteggio originario, omettendo le parti riguardanti gli dei pagani e aggiungendovi dei riferimenti biblici, accentuando un accostamento implicito tra lo stile di vita di Dindimo e l'ascetismo cristiano. Ad esempio, inserisce i precetti evangelici di Mc. 10, 21 e Lc. 6, 31 («Vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri» e «Come volete che gli uomini facciano a voi, così fate a loro»), facendoli precedere da una regola minimale che si contrappone alla ritualità liturgica e all'edificazione di chiese. Soprattutto, vi aggiunge una sesta lettera e lascia così al re dei Bragmani l'ultima parola, riprendendo le parti essenziali della sua prima lettera, cioè il rispetto assoluto della madre terra e delle creature che vi vivono, fiori inclusi, e l'affermazione che i veri onori e le vere ricchezze risiedono nel vivere in pace, in armonia con tutti gli esseri viventi. Del resto, fin dalla prima lettera, Goffredo aveva forzato il contenuto della *Collatio*, facendo chiedere ad Alessandro ciò che riguardava le differenze di vita che

più gli premevano – leggi, pace, alimentazione, economia – laddove il testo originario conteneva una cortese e generale richiesta di informazioni.

Un altro punto dove Goffredo interviene forzando il testo della sua fonte è la seconda lettera di Dindimo. Laddove nella *Collatio* vi era solo un riferimento al fatto che non rimarremo sempre in questo mondo, ma siamo solo dei pellegrini su questa terra, nel *Pantheon* vi è una marcata e esplicita negazione del diritto dell'uomo di dominare e soggiogare le altre creature viventi. Come scrive Goffredo nella prima redazione, Dio ha reso Adamo *dominus*, ma *ad honorem*, non «ad opus mortis nec ut opprimat inferiorem» e ogni violenza soggiogante prende origine da Caino, ricordato come «spoliansque premensque colonum» e come costruttore di città (e dunque come oppressore della terra). In Goffredo dunque vengono dati riferimenti biblici a questo non uccidere, non opprimere, non avere, tanto che questo stile di vita non risulta più essere peculiare di costumi esotici ai confini del mondo, ma quasi edenico, poiché il soggiogare e dominare di Gn 1,28, sono onorifici, opposti all'oppressione mortifera, corrispondenti al dominio di Dio sul creato. Sarà nell'ultima redazione dell'opera che Goffredo, in modo più ortodosso, riporterà nel peccato originale la scaturigine della condotta viziosa e inappagante dell'uomo.

Per quanto riguarda le varianti redazionali, oltre a ritoccare il testo con miglioramenti formali, Goffredo ha aggiunto al testo originario due grandi parti (III, 10-24 e VI 1-15) e ha rielaborato vistosamente una terza (IV, 1-35).

Nella prima di queste parti Goffredo riprende alcuni particolari dell'orgogliosa risposta di Alessandro che rivendica e celebra la propria potenza e si equipara a un dio, che esercita il suo potere dal suo trono e dal suo sublime palazzo sul mondo intero, allietato da suonatori e da istrioni. Non si tratta solo di una supremazia politica sugli altri uomini: il dominio sulla terra, sul cielo e sul mare si evidenzia anche dal fatto di cibarsi degli animali che ci vivono. Nella seconda, che riguarda la lettera di Dindimo che Goffredo aggiunge, riprendendo concetti già esposti nelle missive precedenti, si tratta di una riproposizione della contrapposizione tra le vere leggi divine, imperniate su una non violenza e un non possedere pressoché

assoluti, e il dominio di Alessandro, una riaffermazione che permette tra l'altro a Goffredo di mostrare il proprio ludico virtuosismo in questa terzina (VI, 4-6):

Si legis sancita legis, si canone degis,
Cur legis non iussa regis moderamine regis?
Tu tua gesta tegis, rex aliena regis.

La rielaborazione della seconda lettera di Dindimo è molto più radicale e riguarda l'origine della violenza nel mondo. Nella prima redazione Goffredo l'aveva identificata con l'assassinio di Abele da parte di Caino, il quale, costruttore di città, non era solo un oppressore di uomini, ma anche uno stupratore della terra. Come si è già detto, nell'ultima redazione più tradizionalmente si identifica nel peccato di Adamo ed Eva l'origine della violenza e dell'infelicità dell'uomo. È da allora che l'uomo deve vivere come un pellegrino, in una terra che non è sua e che non può possedere.

IL TESTO

Viene qui proposta l'edizione dell'ultima forma testuale dell'opera, indicando in apparato le varianti redazionali precedenti. L'ortografia adottata è quella del ms. P_I, considerato autografo dell'autore, benché egli stesso non sia sempre costante, com'era usuale.

Va notato che le prime forme testuali (I e II) erano caratterizzate da un grande uso di note marginali o interlineari, una sorta di ipertesto che permetteva di chiarire le oscurità forzatamente provocate dalle scelte lessicali obbligate dal rispetto della scansione metrica, in mancanza della prefazione prosastica, come quella qui sotto, che compare solo nell'autografo P_I (f. 97v).

Alexander ad arbores solis et lune accessit a quibus etiam qua
morte et ubi esset periturus audiuit. Cum leonibus et serpenti-
bus et unicornibus pugnavit, Bracmanicos per epistolas consu-

it. Goc et Magoc conclusit. Decem¹¹ tribus Ebreorum montibus eternaliter circumcinxit. De quibus omnibus in uersibus plenius dicemus atque iocundius.

I. DE DISPUTATIONE INTER ALEXANDRUM ET REGEM BRACMANORUM DINDIMUM NOMINE¹²

Bracmanides uidit¹³, nec eos seruire coegit,
Scripsit eis, et ab hiis rescripta uolumina legit,
Que loca sint regi¹⁴, quomodo regna regit.
Scribite¹⁵ quas leges, quod opus, que iura tenetis,
5 Prelia si geritis, si tempora pacis habetis,
Bachus adest¹⁶ uobis, siue bibenda Thetis.
Quod genus armorum, uel opes, que forma ciborum,
Quis ritus, quis honor, que templa uel ara deorum,
Venditor aut emptor, que bona, quidue forum?

II. RESPONSIO DINDIMI¹⁷ REGIS BRACMANORUM¹⁸

Talia dum querit¹⁹ cupiens rex ipse doceri,
Dindimus²⁰ inquit ei²¹ nolo sub lege teneri.
Sed magis innatum ius michi semper erit.
Prelia non gerimus pia tempora semper habemus,
5 Vina perhorremus, sed aquas potare solemus²²,

11. Vndecim P1.

12. DE REGE ET GENTE BRACMANORUM QUALITER DISPUTANT CUM ALEXANDRO MAGNO M; ITEM DE ALEXANDRO QUALITER SCRIPTA MISIT ET RECEPIT ET QUALITER DISPUTATUM EST DE PRESENTI UITA. DE REGE ET GENTE BRACMANORUM QUALITER DISPUTAUIT CUM ALEXANDRO MAGNO P1; DE DISPUTATIONE INTER ALEXANDRUM ET REGEM BRACMANORUM P2.

13. scilicet Alexander s.l. P1.

14. scilicet bracmanorum s.l. P1

15. scilicet o uos bracmani s.l. P1.

16. si Bachus est MP1.

17. DIDIMI V.

18. om. MP1, ITEM RESPONSIO BRACMANORUM AD ALEXANDRUM post BRACMANORUM (I).

19. scilicet Alexander P3 s.l.

20. rex P3 s. l.

21. Hic ait, austeri P1P2 ed.

22. Nec Bachus est nobis sed aquam de fonte bibemus M, resc. P1.

- Nata michi domus est cripta, spelunca, nemus.
 Non genus armorum colimus²³, neque templa deorum,
 Non caro non panis michi dant alimenta ciborum,
 Nec michi sunt urbes, nescio ferre forum.
- 10 Idola non colimus, neque thura deis adolemus,
 Mente deum uerum colimus, ueneramur habemus,
 Munera fana deo reddere nolo meo²⁴.
 Si deus est, si cuncta tenet²⁵, si cuncta creauit,
 Nec domibus claudi uoluit, neque munus amauit,
- 15 Querit adorari, non sibi dona dari²⁶.
 Si deus est celi, templo nequit ipse teneri²⁷,
 Si sua, non tua sunt, a te sua quomodo querit?
 Tu sua si tribuis, non tibi gratus erit.
 Ergo super uacuum fuit, illi sistere templum,
- 20 Aut dare que sua sunt, aut idola condere centum²⁸,
 Que penitus miseros nouimus esse deos.
 Quomodo te, lapidis aut eris ymago iuuabit?
 Quam manus artificis mutam surdamque parauit,
 Cum sibi non habeat, non tibi dona dabit.
- 25 Vis placare deum? uis noscere qualia querit?
 Dilige mente deum, pete, crede, stude, reuereri,
 Hec iubet ipse geri, cras sibi²⁹ sicut heri³⁰.
 Iussa dei sunt hec, bene fac, male facta relinque³¹,
 Sic facias alii, sicut fieri cupis in te,
- 30 Hoc facias homini, quod cupis ipse tibi.
 Munera des miseris, que ferre deo uoluisti,
 Que tribuendo, bonum recipis quod mente petisti,
 Arma quibus noceas, nullaue bella³² geras.

23. teneo P1P2V *ed.*24. quare? quia si P3 *i.m.*

25. creat V.

26. 13-15: si... dari *om.* M.27. reddit causam *i.m.* M.28. centum ponitur, scilicet finitum pro infinito *i.m.* M.29. sibi: quoque P2 *ed.*30. Hec... heri *om.* M. Hec iubet ipse geri, cras quoque sicut eri *i.m.* P1.

31. Iussa dei serua, cras quoque sicut heri M.

32. nullaue bella: armaque nulla M, bellaque nulla *ed.* quibus noceas, bella-
 que nulla geras *rescripsit* P1.

III. RESPONSIO³³ ALEXANDRI MAGNI³⁴ AD REGEM BRACMANORUM³⁵

- Dicit Alexander: Bone rex errare uideris,
Omnia que colimus, dum uana fuisse fateris³⁶,
Nec michi iam³⁷ sapiens, sed maledictor eris.
Natus es³⁸ in silvis, rudis es, sine dogmate³⁹ crescis⁴⁰,
5 Egregiis escis uesci, pro corpore nescis,
Quid sit honoris⁴¹ opus, militieque iocus⁴².
Non genus armorum, non bella uenusta uirorum,
Nescis te regem, neque me dominum dominorum,
Nonque puellarum scis modulare thorum⁴³.
10 Dulcia cantica nulla, uel organa nulla iocosa,
Sunt tibi tristia, stas quasi bestia res tenebrosa,
Stas quasi deserta uel sine fronde rosa⁴⁴.
Aula michi grandis, sublimis et arte decora,
Et tronus excelsus, me mundus totus⁴⁵ adorat,
15 Quos uolo suscipio, quos nolo pello foras.
Omnia castigo tanquam deus ordine diuo,
Omnia soluo, ligo, summo diademate uiuo,
Fercula lauta cibo, sunt michi uina, bibo.
Retia mando mari quotiens uolo pisce cibari,
20 Scimus et aereis auibus semper dominari,
Que mare, terra parit, tollimus arte pari.
Est michi uinea, sunt uiridaria fonte reclusa,
Sunt michi carmina consona timpana leta que musa,

33. EPISTOLA RESPONSIONIS M.

34. MAGNI *om.* P2V.

35. EPISTOLA RESPONSIONIS ALEXANDRI AD REGEM BRACMANORUM P1.

36. uideris P2.

37. iam *om.* P2.

38. nascens M.

39. quasi bestia P2 *ed.*

40. rudis...crescis: ferus, ut fera nescia crescis M; natus es in siluis, rudis es, quasi bestia crescis *rescripsit* P1.

41. quid sit honoris: nescis amoris M.

42. iocos MP1.

43. chorum *ed.* nonque... thorum: rite puellarum nescis habere chorum (thorum P1) MP1.

44. III. 11-2: sunt... rosa *om.* V.

45. totus mundus P2V *ed.*

- Istrio dat uariis cantica plena iocis⁴⁶,
 25 Dum canibus ceruus capitur philomenaque niso⁴⁷,
 Dum uolat accipiter quasi tunc sumus in paradiso,
 Respice que dico Dindime⁴⁸ crede cito⁴⁹.

IV. RESPONSIO REGIS BRAGMANORUM AD ALEXANDRUM⁵⁰

- Gaudia uana colis uanum cacumen honoris
 Flere magis poteris casum primi genitoris
 Et mala que meruit femina prima dolis.
 Si legimus que perdidimus bona que tenemus
 5 Perdita flenda magis quam gaudia nata uidemus.
 Cogimur expulsi nunc habitare nemus.
 Vera domus nostra regnumque fuit paradisu,
 Qua pater inuisus mulieris fraude renisus,
 Exiit inuitus pulsus abinde citus.
 10 Non sumus in patria neque regna paterna uidemus,
 Exilio premimur, rapuimus quecumque tenemus.
 Regnat ubique reus nec iubet ista deus.
 Terrenos fructus dedit ipse creator edendos
 Non pecudes uel aues hominesque dedit perimendos.
 15 Nec loca regnorum tollere siue forum.
 Ergo boues uel oues uel aues piscesue necari.
 Non iubet aut gladiis reges populis dominari,
 Nec deus extorta uult sibi regna dari.
 Culpa fuit causa peccataque prima parentum
 20 Quod uarias carnes uult turba gulosa potentum⁵¹,

46. 10-24: dulcia... iocis *om.* MP1.

47. Dum canibus ceruos capitur philomelaque uel aues uolo prendere niso
 M, Dum capitur ceruos uel aues uolo prendere niso P1.

48. Dydimus P2 *ed.*

49. Desine stulta loqui, nos imitare cito MP1.

50. AD ALEXANDRUM *om.* MP1; ITEM RESPONSIO BRACMANORUM AD ALEXANDRUM P2; ITEM
 DE EODEM. RESPONSIO REGIS BRAGMANORUM AD ALEXANDRUM. DIDIMUS REX SCRIBIT HEC V.

51. <et terre homines (honores?) iussit arare boues> *add.* V; IV. 1-20: MP1P2,
ed.: Brachman ait: Perpendo magis te desipientem,
 Derides que scripta (recta P2 *ed.*) uides, audi patienter,
 Nam cito qui loqueris, tu tibi stultus eris.
 Libera cuncta deus animantia cuncta (prima P2 *ed.*) creauit,
 Obsequisque suis ea libera stare putauit,

- Turba malignorum tollit modo regna bonorum.
Ex quibus est tua spes male rex⁵² princepsque latronum.
Omnia precipitas diripis omne bonum.
Dic in quo iure moritur fur iudice iure.
- 25 Cur latro predonem dampnat uel predo latronem,
Cum parili laqueo dignus uterque foret.
Pro minimo si fur uicio suspenditur ille
Tu rapiens quecumque potes per climata mille
Dignior es meritis dampna⁵³ referre tuis.
- 30 Pro boue si potuit mortem sic predo mereri,
Tu qui regna rapis qua uis ratione tueri?
Maior es in culpis penaque maior erit.
Ista creatori contraria uita uidetur,
Vnde minus stabilis tua gloria uana putetur.
- 35 Disce tuum tecum morte perire decus⁵⁴.

Vt uideant homines quanta creator agit (ait P2).
Fecit Adam dominum super omnia, tunc ad honorem,
Non ad opus mortis, nec ut opprimat inferiorem,
Sed magis ut pariter (semper M) libera, leta forent.
Arboreos fructus deus illi cessit edendos,
Non pecudes, uel aues, hominesue (homines uere M) dedit perimendos,
Nec uarios flores quos genitura fouet.
Culpa fuit causa (clausa M) peccataque prima parentum,
Quod uarias carnes comedit censura potentum.

52. male rex: puer es V.
53. Dampna P4: digna P3.
54. IV., 21-35: MP1P2V ed.: Et terre flores mandat arare boues.
Primo Cain mactauit Abel, prior ipse (ille P2) latronum (uerbigratia .m. M),
Incidit in uitium spoliansque premensque colunum,
Edificans urbem tollit (pressit P2 ed.) ubique bonum.
Eius ad exemplum rapuit post turba malorum.
Ex quibus o tu rex, stas summus (sic** M) in orbe latronum,
Omnia precipitas diripis omne bonum.
<Dic mihi (nescio a.c. P1) quo iure moritur (pereat a.c. P1, om. P2) fur, iudice fure?
Cur latro predonem dampnat, uel predo latronem?
Cum parili laqueo dignus uterque foret?
Pro minimo si fur uitio suspenditur ille,
Tu rapiens quecumque potes per climata mille,
Dignior es meritis damna referre tuis.
Pro boue si potuit mortem sic predo mereri,
Tu qui regna rapis, qua uis ratione tueri?

V. ALEXANDER RESPONDET⁵⁵ AD REGEM BRACMANORUM⁵⁶

- Rex miser, ex nemore, mundi spoliatus honore,
 Vita tibi misera est, sensus levis absque decore,
 Turpia non metuens, turpia ferre soles.
 Non ergo predari soleo, nec iniqua lucrari,
 5 Nec latro monstrari merui neque predo uocari,
 Orbis ego dominus summus et absque pari.
 Me genuit natura Iouis, censura deorum,
 Lege supernorum regnum michi cedit⁵⁷ auorum,
 Ecce michi tribuit Iuppiter omne solum.
 10 Diuidit imperium diuina potentia mecum,
 Dat michi terrigenas, retinet celestia secum,
 Et michi regnorum tradidit omne decus.
 Non igitur nunc alterius michi uendico regnum,
 Tollo meum proprium solium, rego iure superno,
 15 Iureque celicolo, subdita regna colo⁵⁸.
 Iura damus populis, sed nos non lege tenemur,
 Vnde nec ex factis, aliquid peccasse uidemur,
 Quod michi complacuit, lex michi semper erit.

VI. RESPONSIO REGIS⁵⁹ BRACMANORUM AD ALEXANDRUM⁶⁰

- Conditor es iuris, qui spernere iura uideris,
 Crimina condempnas⁶¹, qui crimine primus habetis,
 Corripuens alios, deteriora geris.
 Si legis sancita legis, si canone degis,
 5 Cur legis non iussa regis moderamine regis?

Maiores in culpis, penaeque maiores erit> (P1 i.m., M om.).

MP1P2 ed.: Ista creatori, contraria uita uidetur,

Vnde minus stabilis tua gloria falsa putetur,

Desine, crede mihi, rex miserere tibi.

55. AD REGEM BRACMANORUM OM. P2.

56. V. om. M, i.m. P1.

57. dedit V.

58. P1P2, ed.: regna tuebor ego.

59. REGIS om. P2V.

60. VI. 1-15: responsio... cole om. M, i.m. P1.

61. condempnans M.

- Tu tua gesta tegis⁶², rex aliena regis.
Nosce tuas maculas, si noscere uis aliorum,
Corrige te citius, si corripis acta tuorum,
Sic potes imperium, sic retinere tronum.
- 10 Crede polum non esse tronum Iouis atque deorum,
Nec regnum donare queunt neque iura bonorum,
Immo sub inferno, tartara magna colunt.
Disce creatorem, celi fabricasse decores,
Indeque dat nobis quoscumque tenemus honores,
- 15 Hunc tibi tu dominum prospice, nosce, cole.
Rex ego Bracmanico semper uolo uiuere more,
Non comedo carnes uel aues neque destruo flores,
Nec matris terre uiscera scindo boue.
Pace bona teneo populum, teneo regionem,
- 20 In patria⁶³ nullum nisi te cognosco latronem.
Poma cibus michi sunt, que mea silva fouet.
Dant michi diuitias, animantia singula terre,
Que uideo, tango, teneo, possumque referre,
Assistunt⁶⁴ uolucres et modulantur aues.
- 25 Non michi sunt nec erunt aurum uel auara metalla,
Nec uel auaricie uicio mea pectora fallant,
Vel ualeant populi uertere corda mei.
Sola michi cura sit ad illa uenire futura,
Quando dei pura fiet manifesta figura,
- 30 Qua ueniente, meum credo uidere deum.

62. regis P2V.

63. pace P2.

64. scilicet mihi s.l. P1, consistunt P4.



Aspetti antropologici del viaggio di Dante

Passioni, lingua, iniziazione redentrice

ALESSANDRO GHISALBERTI*

1. L'amore, una passione tra sensi e ragione: da Tommaso d'Aquino a Francesca da Rimini e alla dolce serena

Commentando l'affermazione di Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*¹, secondo cui l'amore è una passione, Tommaso d'Aquino spiega che la passione è l'effetto di qualcosa che patisce prodotto da qualcosa che agisce, trattabile con i termini appetibile (oggetto agente) e appetito (attivato nel soggetto), e «la prima modificazione dell'appetito da parte dell'appetibile si chiama amore e non è altro che la compiacenza verso l'oggetto appetibile; da questa compiacenza nasce un movimento verso l'appetibile, che è il desiderio; e da ultimo la quiete, che è la gioia»². Sulla base di queste premesse, Tommaso afferma che l'amore è a pieno titolo una vera passione, in quanto si trova nel concupiscibile, mentre è una passione in senso lato, in quanto si trova nella volontà. Inoltre l'amore importa anche l'unione, perché mediante la compiacenza dell'appetito, colui che ama si pone rispetto all'oggetto amato come rispetto a se stesso o a qualcosa che gli appartiene, ossia l'unione è conseguenza dell'amore ed è opera dell'amore. L'amore può essere di amicizia, quando l'oggetto si ama in assoluto e per se stesso, mentre è detto amore di concupiscenza quando si ama per qualcos'altro, quando è indirizza-

* Università Cattolica di Milano.

1. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, testo greco a fronte, trad. it. C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, VIII, 5, 1157 b 28, pp. 310-311.

2. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 2, c.; in: TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni dell'anima*, traduzione e introduzione di S. Vecchio, Le lettere, Firenze 2002, pp. 63-64.

to al proprio piacere o al proprio vantaggio (*ad suam delectationem vel utilitatem*).

I termini compiacenza, piacere, vantaggio, comportano poi tante ulteriori precisazioni circa come l'amore si declini in rapporto ai margini di queste attivazioni nel soggetto che ama, e circa il differente livello dell'amore attivato nell'appetito sensibile e concupiscibile, rispetto a quello attivato nell'appetito razionale, che corrisponde alla volontà dell'uomo. Tommaso afferma che:

l'amore indica il conformarsi della potenza appetitiva ad un bene. Ma tutto ciò che si conforma a una cosa che gli conviene non può ricavare da questa nessun danno; piuttosto, nei limiti del possibile, ne trae un vantaggio e un miglioramento. Mentre ciò che si conforma a qualcosa che non gli conviene, ne viene danneggiato e si deteriora [...] Questo vale per l'amore nel suo aspetto formale, cioè in rapporto all'appetito; riguardo invece all'aspetto materiale della passione d'amore, cioè l'alterazione a livello fisico, può accadere che l'amore rechi un danno a causa dell'alterazione eccessiva; proprio come accade per i sensi e per ogni atto delle potenze dell'anima che si realizzi mediante l'alterazione di un organo corporeo³.

Se ogni passione che induce un'alterazione a livello fisico può cadere nell'eccesso, l'eccesso di alterazione nella passione amore può essere fisico, ma soprattutto può risultare da una deviazione della conformità richiesta a livello formale, rappresentata dal non essere un amore rivolto a qualcosa che gli conviene dal punto di vista del bene. In particolare «se l'oggetto amato è presente e posseduto, nasce il piacere o il godimento; se invece è assente, seguono due passioni: la tristezza per l'assenza, che chiamiamo languore, e il desiderio intenso di ottenere l'oggetto amato, che chiamiamo fervore»⁴. I livelli dei piaceri che derivano dall'unione con un oggetto conveniente percepito coi sensi o conosciuto con l'intelletto sono due: i piaceri sensibili e i piaceri spirituali o intelligibili. Per Tommaso sono più forti e più grandi i piaceri intellettuali; i piaceri

3. *Ibidem*, q. 28, a. 5; pp. 88-89.

4. *Ibidem*, pp. 89-90.

corporali, che dipendono dalla parte sensitiva, devono essere regolati dalla ragione, che li deve temperare e frenare, mentre i piaceri spirituali, che dipendono dalla mente, sono in se stessi sobri e moderati⁵.

Assumiamo queste linee concettuali come quadro di riferimento generale per meglio interpretare le connotazioni presenti nei passaggi di Dante che prenderemo in esame, in cui sono trattate tematiche dell'amore e delle passioni, in particolare nel canto V dell'*Inferno* e nel canto XIX del *Purgatorio*. Nel canto V dell'*Inferno*, prima di dare spazio alla celebre coppia di amanti, Francesca e Paolo, Dante evoca una costellazione di personaggi accomunati dalla colpa di lussuria, ovvero di una passione d'amore che ha debordato con degli eccessi, oppure è stata totalmente svincolata dalla ragione e si è sviluppata su percorsi contrari alle caratteristiche dell'amore capace di essere finalizzato al vero bene, che diventa carità. Si parte dalle figure ricavate dalla cultura classica: Didone che «s'ancise amorosa» (vv. 61-62); Cleopatras «lussuriosa» (v. 63); Elena (vv. 64-65); Achille (vv. 65-66); Paride (v. 67), sono figure che rinviano rispettivamente a Virgilio, Omero, Servio (commento all'*Eneide*); sullo stesso piano, compaiono figure della cultura più prossima all'età di Dante: Tristano (Tristano e Isotta) (v. 67); poi Lancillotto (v. 128). È stata notata l'alternanza tra figure "storiche", come Semiramide o Cleopatra, e figure "letterarie" (come Didone, Elena, Achille, Paride, Tristano); tutte queste figure sono presentate come dannate, insieme con più di mille altre ombre morte per

5. La posizione dottrinale di Tommaso, che secondo gli studiosi è la fonte delle dottrine di Dante sulle passioni, è ampiamente elaborata; determinante è anche l'adozione di termini che richiedevano una intenzione precisa, volta a valorizzare il linguaggio della tradizione aristotelica nell'incontro con le tematiche morali della tradizione cristiana, assumendo termini come: *delectatio*, *cognitio dilecta*, *coniunctio*, *bonum coniunctum*, *delectatio ciborum et venereorum*. Si rimanda perciò ai passaggi importanti contenuti nel *Respondeo* all'articolo 5 («Se i piaceri corporali e sensibili siano più forti dei piaceri spirituali e intelligibili») della q. 31: cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*. I-II, q. 31, a.5, r., in *Id.*, *Le passioni dell'anima*, pp. 123-124). Sul tema della conoscenza intellettuale nell'Aquinate, si veda lo studio classico di P. ROUSSELOT, *L'intellettualismo di san Tommaso*, a cura di C. Vigna, Vita e pensiero, Milano 2000.

amore («ch'amor di nostra vita dipartille», v. 69). Dante rende conto di come la letteratura che ha trattato l'amore evocata da questi personaggi, da lui fortemente amata e, su registri affini, da lui stesso prodotta, può innescare effetti mortali, quando l'amore è associato al peccato. Il problema è annunciato chiaramente dalle parole esplicative della dinamica della punizione dei dannati nel primo dei quattro cerchi dell'Inferno, in cui sono puniti gli incontinenti, ossia coloro che non hanno contenuto i loro istinti entro limiti ragionevoli, incominciando dai lussuriosi o peccatori carnali, «che la ragion sommettono al talento» (vv. 38-39): la ragione viene asservita al "talento", alla soddisfazione sensuale capricciosa.

Dante che sente il legame stretto tra letteratura e vita, all'udire i nomi delle «donne antiche e' cavalieri» (v. 71), viene assalito da un senso di profonda pietà, e resta quasi smarrito. Questo sentimento di pietà («pietà mi giunse», v. 72) introduce un valore che non ci aspetteremmo nell'inferno, dove si manifesta la giustizia divina e viene rispettato l'ordine della destinazione infallibile del creatore-redentore. È tuttavia illuminante il riferimento, a livello della narrazione poetica, al nesso pietà e turbamento, poiché diventano le parole chiave per la scrittura e per l'interpretazione dell'episodio successivo, di come si svolge l'incontro con Francesca da Rimini. Francesca è all'Inferno ed è consapevole della giustizia di Dio nel porla in quel luogo per l'eternità, e confessa la cruda verità dell'amore che lei ha vissuto, una modalità della passione d'amore che porta alla morte, in tutti i sensi. Nella prima parte dell'autopresentazione di Francesca troviamo l'esaltazione dell'amore secondo le dinamiche classiche del Dolce Stil Novo:

“Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende,
prese costui de la bella persona
che mi fu tolta; e 'l modo ancor m'offende.
Amor, ch'a nullo amato amar perdona,
mi prese del costui piacer sì forte,
che, come vedi, ancor non m'abbandona.
Amor condusse noi ad una morte.
Caina attende chi a vita ci spense”.
Queste parole da lor ci fuor porte.
Quand'io intesi quell'anime offense,

china' il viso, e tanto il tenni basso,
 fin che 'l poeta mi disse: "Che pense?"
 Quando rispuosi, cominciai: "Oh lasso,
 quanti dolci pensier, quanto disio
 menò costoro al doloroso passo!"⁶.

Una sequenza, nelle prime tre terzine riportate, che vede nell'Amore il protagonista della vicenda che ha portato Francesca e Paolo all'inferno: l'amore si sviluppa sulla base della bellezza, ma l'amore per la «bella persona» di Paolo porta Francesca a un piacere così forte della sua bellezza che le fa contrarre una colpa grave; l'amore trasgressivo ha superato la barriera della morte e continua nell'aldilà con la stessa intensità, che vede i due amanti ancora uniti; ma è un aldilà ben definito, è l'inferno: quindi l'amor (cortese), ampiamente descritto e praticato dai due amanti, è risultato peccaminoso, al punto da portare alla condanna eterna. Dante, che ha avuto tanta consuetudine in passato con questa poetica dell'amore, china il viso, e dice che il peccato («doloroso passo») lo ha reso tristo e pio sino al punto di farlo lacrimare. Il seguito della narrazione è assai noto: Francesca racconta il punto decisivo, quello del bacio tra i due amanti mentre stavano leggendo la scena d'amore tra Lancillotto e Ginevra, che è trasgressiva sia per l'eccesso di intensità della componente sensibile, sia perché, trattandosi di un tradimento operato tra due cognati, è destituita da ogni inclusione della componente razionale⁷.

Francesca scarica la propria devianza sul libro che narra di Lancillotto⁸, e così scusandosi accusa tutta una scuola letteraria

6. DANTE, *Inferno*, V, 100-114. Le citazioni della *Commedia* sono tratte dalle edizioni correnti, che seguono il testo stabilito da G. PETROCCHI (a cura di), *La Commedia secondo l'antica vulgata*, Mondadori, Milano 1966-67.

7. Ho trovato assai intrigante un'annotazione fatta *en passant* da R. MORGHEN, *Dante profeta. Tra la storia e l'eterno*, Jaca Book, Milano 1983, che accosta l'amore-passione-peccato di Francesca all'amore mai estinto di Eloisa nelle *Lettere* ad Abelardo: «Francesca, sorella di Eloisa, nel rivendicare la fatalità ineluttabile del suo peccato d'amore» (p. 148).

8. Acuta l'osservazione di Luca Carlo Rossi: «Se Francesca non avesse letto la storia di Lancillotto non avrebbe saputo che Amore è un crudele tiranno, un sa-

che tratta del tema d'amore in termini latori di una passione d'amore che non evita la morte, anzi, nel caso di Francesca e Paolo, non evita una doppia morte, quella infernale, preceduta com'è da quella violenta dei corpi, per mano assassina. L'emozione del poeta narratore giunge al culmine, quando dichiara di cadere «come corpo morto» (v. 142): la pietà e lo smarrimento registrati prima (v. 72) subiscono una crescita esponenziale: «di pietade / io venni men com'io morisse» (vv. 140-141), uno svenimento mimetico della morte cui ha visto destinati protagonisti dell'amore che lega due amanti in un'unione che non si spezzerà mai, per l'eternità, quando l'inseparabile unione per l'eternità è essa stessa il manifesto di una punizione, nel turbinio dei venti infernali, quella di non potersi mai liberare dalla colpa e dalla pena conseguita.

Una esplicita trattazione dell'amore nella sua duplicità, di amore come una passione che tocca sia il sensibile sia l'intelligibile, è offerta da Dante nel canto XVII (vv. 85-139) e nel canto XVIII (vv. 1-39) del Purgatorio, nei quali è stata rilevata dai critici una notevole aderenza alla dottrina di Tommaso d'Aquino. Rispondendo a una richiesta di Dante, Virgilio espone e spiega la dottrina dell'amore male e bene diretto: se l'amore scelto dall'animo sa moderarsi, quando è diretto verso Dio, primo bene, o verso i beni materiali, secondi rispetto a Dio, non può causare piacere cattivo; quando invece si rivolge a un obiettivo sbagliato come il male, oppure si volge con troppo poca energia verso il bene, allora va contro la volontà di Dio creatore. E Virgilio conclude: da quanto ho detto, è chiaro che l'amore negli uomini è principio d'ogni virtù, come anche di ogni vizio che viene assoggettato a punizione. Nel successivo canto XVIII, Virgilio continua la sua lezione circa la necessità che la tendenza istintiva all'amore debba sottostare alla vigilanza della volontà dell'uomo, che deve scegliere tra le diverse inclinazioni. Al termine delle risposte di Virgilio, Dante dichiara di avere assimilato i ragionamenti limpidi e chiari, ma si ritrova in uno stato di torpore mentale analogo alla sonnolenza,

dico aguzzino, un inesorabile carnefice, né avrebbe potuto incolparlo del proprio peccato e del conseguente «doloroso passo» (v. 114), da intendersi come "morte". Cfr. L.C. Rossi, *Il nome di Francesca*, «L'Alighieri», 46 (2015), pp. 37-38.

e si addormenta. L'apertura del canto XIX narra di un sogno che Dante dormiente sviluppa nell'ultima ora della notte, in prossimità dell'alba, quando i sogni sono più veritieri. In sogno gli appare una donna balbuziente («femmina balba»), guercia e storpia, con le mani monche, scialba e dall'aspetto cadaverico. Dante la rimira e vede che poco a poco si ravviva e assume un aspetto attraente; avverte che è il suo stesso sguardo che la sta trasformando, come al sole si vivificano le membra intirizzite dal freddo, sino a tramutarla in una seducente sirena. La sua lingua si scioglie e comincia a cantare, in modo così bello che Dante avrebbe faticato a distogliere la propria attenzione da lei:

“Io son”, cantava, “io son dolce serena,
che’ marinari in mezzo al mar dismago;
tanto son di piacere a sentir piena!
Io volsi Ulisse del suo cammin vago
al canto mio; e qual meco s’ausa,
rado sen parte; sì tutto l’appago!”⁹.

Nel sogno appare la dolce sirena, che incanta i marinai in mezzo al mare, che ha distolto Ulisse dal viaggio che era desideroso di compiere, e che tanto soddisfa chi l’ascolta che raramente la lascia. Questa apparizione della sirena, con la sua esaltazione dell’amore lussurioso e accidioso che si dipana ascoltando il dolce canto, appare ai critici un richiamo di Dante alla tradizione letteraria romanza, attestato dalla comparsa di questi termini: “dolce”, “vago”, “piacere”, “dismagare” (incantare), “appagare”, “volgere” (nel senso di attrarre). Con le parole di Michelangelo Picone, «l’effetto primario dell’innamoramento cortese consiste proprio nel precipitare l’amante in uno stato di abulia o accidia che è precisamente l’attitudine viziosa purgata nel girone in cui avviene il sogno della femmina balba»¹⁰.

Il seguito del canto e la conclusione del sogno va esattamente nella direzione contrastiva di questo tipo di amore, che nel percorso purgatorio che Dante sta facendo non può trovare né consenso, né posto,

9. DANTE, *Purgatorio*, XIX, 19-24.

10. M. PICONE, *Canto XIX*, in G. GUENTERT, M. PICONE (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis*, vol. II, *Purgatorio*, Franco Cesati, Firenze 2001, p. 294.

perché l'amore che ispira il viaggio è verso l'alto, è l'amore puro e virtuoso. Infatti, appena la sirena ha terminato il suo canto, vicino a Dante, senza che egli la possa vedere, appare una donna «santa e presta», piena di santità e di premure, la quale con sdegno si rivolge a Virgilio: «O Virgilio, o Virgilio chi è questa?» (v. 28). Virgilio interviene fissando la donna onesta, e rompe l'incantesimo afferrando la sirena, aprendole il vestito dalla parte anteriore, strappando la stoffa in modo da rendere visibile il suo ventre (nel mito il ventre delle sirene è quello di un pesce); il fetore che ne esce provoca il brusco risveglio di Dante. Siamo alla seconda metamorfosi prodotta in questo sogno, ossia la sirena torna ad essere quello che è nella realtà, descritta con le brutture della femmina balba. Più avanti, Virgilio spiegherà a Dante che la visione onirica gli ha fatto vedere «l'antica strega» e «come da lei l'uom si slega» (vv. 58-60), ovverossia l'immagine dei vizi di cui il pellegrino si deve ancora purgare. Questo comporta che egli si rivolga al vero oggetto del suo desiderio, che è il raggiungimento finale del suo amore, di Beatrice che lo attende sulla vetta della montagna purgatoriale.

L'episodio è stato compreso come un atto di riscrittura e completamento del mito metamorfico di Ovidio, attraverso il confronto con un testo pseudovidiano *De vetula*, individuato da Picone e studiato da Pizzimento, un poema di circa 2400 esametri latini composto intorno al 1266-1268 da un autore ignoto che si cela dietro l'attribuzione pseudoepigrafica a Ovidio. Quantunque apocrifia, l'opera circolava nel Medioevo come opera autentica di Ovidio; e si congettura che Dante la potesse ritenere parte integrante del canone ovidiano. L'episodio purgatoriale può certamente ricevere qualche illuminazione riflessa dalla narrazione pseudovidiana, ma ritengo valido ed efficace l'orientamento prevalente della critica recente, sufficientemente concorde nel sostenere che la sirena, nella doppia metamorfosi, si rivela come l'evocazione dell'amor cortese, e il sogno compie una demistificazione della lirica amorosa, concentrata sulla idealizzazione delle qualità sensibili della persona amata (la prima metamorfosi del sogno trasforma la balba in sirena), e sull'indebolimento della volontà dell'amante a causa dell'eccesso di pensiero dell'amata¹¹.

11. Cfr. *ibidem*, pp. 287-306; P. PIZZIMENTO, *La vetula e la balba: l'agone della me-*

Dunque non è la ragione o la filosofia ad essere evocata come sirena, poiché nella *Commedia* è l'amore che consente al poeta di oltrepassare la barriera dell'espiazione per entrare nel regno della luce, l'amore massimamente puro, quella passione che raggiunge la perfezione del piacere puramente intellettuale e spirituale, di cui i testi di Tommaso hanno fissato i tratti essenziali.

2. La lingua, Ulisse e l'Epistola di Giacomo

Restando connessi con la nostra ricerca focalizzata su alcuni aspetti antropologici del viaggio di Dante, individuiamo come uno dei filoni pertinenti quello della punizione dei peccati della lingua, che è presente negli incontri presentati nell'ottava bolgia dell'*Inferno*, dove sono puniti gli orditori di frodi, talora denominati anche consiglieri fraudolenti, personaggi che avrebbero prevalso non con la forza delle armi, ma con la spregiudicatezza nell'uso del linguaggio volto a ingannare, oppure a produrre o consigliare astuzie che procurarono il male. Carla Casagrande e Silvana Vecchio già in passato hanno richiamato l'attenzione sull'importanza determinante nella considerazione dei peccati della lingua che ha avuto lo scritto neotestamentario *Epistola di Giacomo*¹², dove, con parole forti, la lingua è descritta come un organo mobile, indomabile, piccolo ma determinante, perché è sempre pronto al peccato, pur essendo anche un prezioso strumento di salvezza¹³.

L'*Epistola* è circolata nel medioevo con il commento di Beda il Venerabile, che insisteva sull'affermazione dell'Apostolo che la lingua è un piccolo timone (*modicum gubernaculum*) capace di dirigere grandi navi anche nell'avversità dei venti. Per Beda le navi sono le anime degli uomini gettate nel mare della vita; i venti gagliardi sono

tamorfosi tra Dante e la traditio ovidiana, «Kepos. Semestrale di letteratura italiana», 3 (2018), pp. 171-183.

12. Cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, p. 8.

13. Cfr. *Epistola di Giacomo*, 3, 1-10, in *La sacra Bibbia*, edizione CEI, Edizioni Paoline, Roma 1980, p. 1209.

gli appetiti che costringono al bene o al male; il timone, con cui si governano le anime e l'intenzione del cuore, è la lingua, che ad esso è assimilata, la quale può portare alla felicità solo se governata in modo virtuoso; se invece dà un consiglio malvagio, può portare alla morte un manipolo di marinai, o aprire alla disgregazione della città¹⁴. Dante collega questi orientamenti al peccato di personaggi come Giasone, Ulisse, Guido da Montefeltro, Alessio Interminelli, i quali hanno usato la lingua con conseguenze disastrose per la comunità degli uomini, impiegando in modo scorretto la loro abilità oratoria; le Malebolge dell'Inferno «diventano una classificazione *per images* dei peccati della lingua: bestemmiatori, adulatori, seduttori, maghi, consiglieri, seminatori di discordia, ipocriti, sono ordinatamente raggruppati nel genere sommo della frode, che a partire dal canto XVIII diventa il criterio per comprendere le punizioni dei dannati»¹⁵.

Diversi studiosi hanno evidenziato il peso molto significativo della *Summa virtutum ac vitiorum* (pubblicata nel 1236) di Guglielmo Peraldo, il quale fornisce una precisa catalogazione del peccato della lingua, basandosi su un principio di definizione razionale dei diversi peccati¹⁶. Tentando una valutazione complessiva delle letture dell'Ulisse dantesco, in prima evidenza va posto che Ulisse è sì un ingannatore, ma non va classificato ingannatore primariamente per l'«orazion picciola» ai suoi ignari marinai, piuttosto è un ingannatore per aver operato col cavallo di Troia, per aver tramato un inganno ai danni di Achille, per il furto del Palladio; tutto questo arrivava a Dante dall'*Eneide*, dove Ulisse è definito scellerato (*scelerum factor*) e mentitore (*fandi fictor*), e poi dalle *Metamorfosi* di Ovidio e dall'*Achilleide*. I discorsi di Ulisse sono improntati all'astuzia, alla capacità di far apparire vero e giusto, in nome degli ideali più nobili, ciò che va a negare gli stessi ideali. Pare estremamente facile il legame tra la lingua di fuoco e la fiamma incontrollabile che avvolge Ulisse («qua e là menando»): il peccato di Ulisse è un *peccatum linguae*, di chi non

14. Per la citazione di Beda, cfr. G. GAMBALE, *La lingua di fuoco. Dante e la filosofia del linguaggio*, Città Nuova, Roma 2012, p. 85.

15. *Ibidem*, p. 87.

16. Cfr. *ibidem*, pp. 116-126; CASAGRANDE, VECCHIO, *I peccati della lingua*, pp. 128-135.

ha tenuto nella debita considerazione gli strumenti morali e retorici cui deve essere sottoposta la lingua. In *Convivio* IV, II, 8-10, Dante dice che le parole sono semi, e vanno coltivate discretamente, con la discrezione con cui l'agricoltore tratta il seme: rispettare i canoni del tempo, la tempistica, e il rapporto tra locutore e ascoltatore; cita un passaggio dell'*Epistola* di Giacomo (5,7), dove è scritto: «Guardate l'agricoltore: egli aspetta pazientemente il prezioso frutto della terra finché abbia ricevuto le piogge d'autunno e le piogge di primavera»; senza il rispetto della tempistica e del contesto, le parole diventano inutili, disoneste, nocive. Abbiamo tutti gli elementi per rendere comprensibile la colpa di Ulisse come peccatore, per avere ordito trame nefaste con l'uso negativo della lingua, e perciò è sistemato nell'*Inferno*; oserei dire che questo è l'Ulisse storico, nella variegata tradizione in cui la sua figura è arrivata a Dante. Resta ora aperta la domanda circa come Dante vuole presentare la figura di Ulisse, attraverso l'attribuzione di un nuovo e ultimo viaggio, inedito per la tradizione precedente, e attraverso un discorso con cui Ulisse fa leva sul destino dell'uomo di diventare esperto del mondo, dei valori e dei vizi umani. Non seguirei la posizione di quanti leggono i versi di Dante come intesi a stigmatizzare primariamente la volontà di Ulisse di trasmettere valori ingannevoli, e nemmeno di quanti interpretano il discorso di Ulisse ai compagni come un percorso di persuasione volto al raggiro, escogitato da una lingua ingannatrice che li vuole portare alla rovina e al fallimento, perché indirizza verso un «mondo senza gente»; ritengo che sia da preferire la valorizzazione della positività poetica del personaggio Ulisse, così come Dante lascia intendere rappresentando l'eroe che aristotelicamente si apre a considerare la natura umana: «fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza» (*Inferno*, XXVI, vv. 119-120). Ritengo valido il fine commento di Giorgio Inglese:

Chi ha letto nell'«orazion picciola» un inganno ai vecchi compagni, ha dato la prova provata che intelligenza e preparazione filologica possono andare congiunte alla sordità – magari occasionale – per la poesia (per l'autenticità della poesia); e che in perfetta buona fede l'inavvertenza del pathos autentico del testo può dar via libera a una costruzione “critica” del tutto priva di fondamento. Tale

costruzione potrà certo essere riprovata sul suo stesso terreno per esempio con l'osservare che nell'«orazion picciola» nulla vi è di ingannevole e che nulla, di quanto Ulisse sa, è da lui nascosto ai compagni¹⁷.

L'Ulisse di Dante è da leggere come l'uomo aristotelico, che non può non assecondare un desiderio di conoscenza, perché lo spinge la propria natura. All'inizio del *Convivio* leggiamo: «Tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere»; il naufragio non è un castigo, ma il realizzarsi del divieto impreteribile di rientrare nell'Eden; e con ciò è chiaro che l'uomo non può conseguire pienamente il desiderio di conoscenza con le sole risorse della ragione, esattamente come abbiamo visto per l'amore di Francesca e della sirena, che cioè non basta l'amore che piace ai sensi e all'intelletto, ma occorre ascendere all'amore spirituale. Dante parlando del suo andare oltre nelle tappe che percorre nell'aldilà ha sempre mostrato di essere sostenuto da forze superiori a quelle della sua natura, e la sua aspirazione a conoscere le verità transumane è soddisfatta solo dalla visione di Dio. Condivisibile perciò il commento di Gambale:

Dante si sente e vede un fuoco di eloquenza. La sua è la vera lingua di fuoco che si contrappone a quella di Ulisse, delle anime dannate, in quanto investita dalla «somma luce» che su tutto risplende in modo chiaro; una lingua che fa guizzare una «favilla», il cui scopo è l'illuminazione intellettuale di tutti gli uomini¹⁸.

3. Iniziazione redentrice: il viaggio come percorso di trascendenza

Il viaggio nel triplice regno ultraterreno modulato sui *novissimi* dell'escatologia cristiana vigente ai tempi di Dante si distacca da tutti i modelli di narrazione di viaggi antichi e medievali, compresi quelli di maggiore riferimento evocati in tanti passaggi della *Com-*

17. G. INGLESE, *Esperienze di un commentatore dantesco*, in E. VIGH (a cura di), *Leggere Dante oggi. Interpretare, commentare, tradurre alle soglie del settecentesimo anniversario*, Aracne, Roma 2011, pp. 122-123.

18. GAMBALE, *La lingua di fuoco*, p. 132.

media, in particolare il viaggio di Enea il cui autore, Virgilio, è immaginato come guida egemone di Dante viaggiatore sino alle falde del Paradiso terrestre. Non sono cantate gesta epiche, i viaggiatori non sono eroi, ma l'Io narrante parla dell'Io narrato al lettore (l'uomo comune), che è coinvolto nella perlustrazione di un luogo universale già attivo, ma che si completerà successivamente in modo definitivo¹⁹.

Il noto verso che fa da incipit della *Commedia* tematizza due volte l'idea del viaggio, con «cammin», un viaggio, e la «nostra vita», che è cammino, viaggio. Il viaggio obbedisce alla finzione poetica, dunque è un viaggio immaginario, perché Dante non l'ha fatto realmente, bensì solo interiormente; siamo dunque di fronte a una *fictio*, trasformata in metafora o in *exemplum*, del pellegrinaggio interiore del singolo uomo. La cifra precipua di questo viaggio è costituita, oltre che dal fatto che il viaggiatore è Dante stesso, in prima persona, con il carico del proprio corpo vivo, dalla dichiarazione di viaggiare sulla base di un mandato preciso ricevuto dall'alto, con una finalità che sarà chiarita progressivamente nelle tre Cantiche, ma che è primariamente quella di compiere un viaggio redentivo, al fine di posizionarsi eticamente nella condizione di salvezza.

La fedeltà al mandato di perlustrazione del regno delle anime, per tradursi in canti e versi, ha bisogno di ricavare dalla *vis imaginativa* del poeta e dalla sua memoria di visionario un modello di cosmo e delle forme di vita in esso contenute che non può coincidere con il cosmo greco-arabo; e qui sta l'istanza iniziatica, ossia è la novità cristiana che esige spazi nuovi, esige che il cosmo sia ampliato, capace di ospitare le forme di vita con cui si sta formando l'escatologico, il cosmo redento. Il cosmo perlustrato nel grande

19. Tra i molti contributi sulle caratteristiche del viaggio di Dante, in riferimento alle tradizioni sia classiche, sia medievali, si veda il volume di C. SEGRE, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Einaudi, Torino 1990, in particolare le pp. 25-48 (*Viaggi e visioni d'oltremondo sino alla Commedia di Dante*) e 49-66 (*Il viaggio allegorico-didattico: un mondo modello*). Circa una ricognizione delle modalità narrative della *Commedia*, si veda M.G. RICCOBONO, *Dante poeta-profeta, pellegrino, autore. Strutturazione espressiva della Commedia e visione escatologica dantesca*, Aracne, Roma 2012-2013.

viaggio ultraterreno deve anticipare agli occhi dei cristiani, ancora pellegrini-viaggiatori, *viatores*, sulla terra, il volto del definitivo, così che il desiderio della trascendenza sia ravvivato.

Dante viaggia con il suo corpo: una novità importante per la rilevanza antropologica del tema, poiché nei viaggi delle narrazioni mitologiche ed epiche, il personaggio che viaggia nell'Ade o nell'oltretomba è sì col corpo, vedi Enea che viaggia negli inferi da vivo, ma è Virgilio che lo narra e lo osserva. Il corpo di Dante nel viaggio oltremondano registra fatica; in Purgatorio ha bisogno di riposarsi; perde peso passando da una cornice all'altra sempre del Purgatorio; nell'Inferno il corpo supera ostacoli, rallentamenti; in un passaggio Virgilio, privo del corpo, deve sorreggere Dante che inverte la direzione di 180 gradi, passando all'altro emisfero. In Paradiso il corpo di Dante attraversa i cieli senza problemi.

Quello che più ha richiesto al genio creativo di Dante è stata certamente l'invenzione del corpo aereo o fittizio dei dannati e degli espianti; questo corpo aereo dei personaggi-anime che incontra in Inferno, in Purgatorio subisce una progressione, da corpo aereo infernale a corpo aereo purgatoriale. Una progressione accadrà anche nelle vesti di luce dei beati in Paradiso, e lo stesso corpo di Dante nei passaggi attraverso i cieli del Paradiso diventa corpo "spirituale". Questa originalissima invenzione dantesca ha tenuto conto di una verità dogmatica del fedele cristiano, ossia della resurrezione dei corpi nell'ultimo giorno, poiché ha "inventato" una soluzione che, restando ferma la resurrezione nell'ultimo giorno, potesse concedere la possibilità di rendere visibili all'occhio umano del viaggiatore visionario le modulazioni delle pene delle anime in Inferno e nel Purgatorio.

Juan Varela-Portas ha sviluppato un'interessante domanda confrontandosi con il testo della Commedia, e si chiede se quelli che denominiamo "corpi aerei" e "vesti di luce" siano costruiti dalla vis inventiva del poeta prescindendo in toto dalla carnalità dei loro corpi, che saranno ricongiunti alle anime solo l'ultimo giorno. La risposta sottolinea come Dante abbia assunto una concezione delle anime (dannate, espianti o beate) che non prescinde dalle influenze sulle singole anime dalla vis conferita all'anima vegetativa e sensitiva nella fase della formazione dell'anima umana, ossia della per-

sona umana, nella quale, come afferma Tommaso d'Aquino, l'anima intellettuale è l'unica forma sostanziale del corpo, che sviluppa anche la funzione della forma vegetativa e della forma sensitiva, nella progressione gerarchica delle forme che si unificano nella forma superiore. Questo vuol dire che nella descrizione-invenzione dei corpi aerei e delle vesti di luce Dante ha tenuto conto del dato secondo il quale

quello che deve sopravvivere alla morte non è solo la parte intellettuale, cioè divina, dell'essere umano, non solo cioè quello che è somigliante a Dio – ma anche la parte animale e materiale dell'uomo. In altre parole, l'anima sensitiva umana possiede in sé un residuo divino, in forma di una determinata tendenza al piacere e all'autorealizzazione²⁰.

Questa problematica ben si attaglia alla spiegazione dei corpi aerei sia delle anime dannate, sia di quelle espianti; molto più sottile è comprendere come sia operativa in Paradiso, nello sforzo di far emergere la disposizione particolare dei beati in relazione alle proprie tendenze sensitive. Intanto è certo che queste sono coinvolte nei criteri in base ai quali le singole anime sono assegnate a un determinato cielo piuttosto che ad un altro, e ciò risulta dalla diversa intensità di luce di ogni beato. È chiarificatore il testo di Paradiso XIV, quando Salomone, illustrando la risurrezione dei corpi come compimento totale della beatitudine, usa l'immagine del carbone che risplende più radiosamente della fiamma da lui stesso generata: si collega il corpo fisico – l'anima sensitiva – con la veste di luce dei beati:

Ma sì come carbon che fiamma rende,
e per vivo candor quella soverchia,
sì che la sua parvenza si difende;
così questo folgór che già ne cerchia
fia vinto in apparenza da la carne

20. J. VARELA-PORTAS DE ORDUNA, *Il corpo eterodosso di Dante Alighieri*, in C. CATTERMOLLE, C. DE ALDAMA, C. GIORDANO (a cura di), *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*. Atti del convegno di Madrid (5-7 novembre 2012), Ediciones de la Discreta, Alpedrete 2014, p. 329.

che tutto di la terra ricoperchia;
 né potrà tanta luce affaticarne:
 ché li organi del corpo saran forti
 a tutto ciò che potrà dilettarne²¹.

Come la fiamma si alimenta dal carbone, ma nell'incandescenza il carbone supera la fiamma stessa per intensità luminosa, e la sua visibilità viene preservata, così il fulgore che già riveste le anime beate con la resurrezione dei corpi verrà superato in appariscenza dallo splendore del corpo, senza recare danno alla visione beatifica, perché gli organi del corpo, ossia gli occhi, deputati alla visione, saranno rafforzati, capaci di resistere a tutto ciò che può darci diletto, a tutto ciò che è motivo di beatitudine. Con Varela-Portas possiamo postillare:

i beati trovano la loro particolare beatitudine nel compimento delle proprie tendenze sensitive segnate dai cieli: la tendenza all'amore, alla saggezza, alla violenza, alla giustizia, alla contemplazione [...] Sono stati, possiamo dire, persone che il loro piacere hanno preso per duce, in modo che, come in Inferno e in Purgatorio vige la legge del contrappasso, in Paradiso regge quella che possiamo chiamare la legge del propasso, che peculiarizza la beatitudine di ogni tipo di beati, e suppone quindi il prolungamento della loro idiosincrasia sensitiva terrena sino a quella celestiale²².

Sottolineo l'importanza del quadro teoretico-antropologico che comprende questo tema, ossia lo sforzo di conciliare la tensione fra affetti terreni e gli affetti del beato, che sfociano nell'identificazione delle voglie del beato con la volontà divina.

Circa il triplice mondo percorso nel viaggio, il cosmo greco-arabo viene allargato dagli spazi cosmici postulati dall'escatologia cristiana; eppure, nel cammino ascendente e trascendente, dal cosmo greco-arabo al cosmo redento-escatologico, Dante non abbandona mai la visione scientifica, anche quando la integra²³; egli

21. DANTE, *Paradiso*, XIV, 52-60.

22. VARELA-PORTAS, *Il corpo eterodosso*, pp. 333-334.

23. Cfr. A. GHISALBERTI, *La cosmologia di Dante dal Convivio alla Commedia*,

conserva l'immagine del cosmo sensibile costituito da un sistema di sfere omocentriche, con in basso e al centro la terra, e con in alto, oltre il cielo delle stelle fisse o, comunque, oltre il primo mobile o cristallino, l'Empireo, fatto solo di "luce", ossia di spirito, fatto di trascendenza per così dire. Il cristiano sa dalla rivelazione che Dio non rinnega la propria opera, e che perciò la valenza teofanica garantirà la permanenza di questo universo nel definitivo, ma con le necessarie correzioni richieste per fare sì che ciò che ora sottostà alla successione del tempo, quando il tempo finirà, venga liberato dalla scansione-erosione temporale per assestarsi nell'immobile pienezza dell'eternità²⁴.

Per il lettore che si accompagna a Dante nel viaggio, alla ricerca della felicità definitiva cui aspira, il percorso della scienza e della filosofia non basta più; per Dante, le loro argomentazioni, i loro sillogismi mostrano un lato vulnerabile, possono essere distorti da insidie pericolose, come dalla voglia degli uomini di primeggiare sugli altri, dal desiderio di fare bella figura. Nel canto XXIX del Paradiso, Beatrice traccia il quadro delle correnti filosofiche e delle loro influenze al tempo del viaggio di Dante (aprile del 1300):

Voi non andate giù per un sentiero
 filosofando: tanto vi trasporta
 l'amor de l'apparenza e 'l suo pensiero [...].
 Per apparer ciascun s'ingegna e face
 sue invenzioni; e quelle son trascorse
 da' predicanti e 'l Vangel tace²⁵.

La ricerca filosofica e scientifica può subire deviazioni, che portano all'ingannevole seduzione dell'autocompiacimento e, così, si perde di vista la novità del Vangelo: la ragione umana, correttamente dispiegata, deve invece riconoscere tutte le forme di verità.

in N. BRAY, L. STURLESE (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Fidem, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 319-330; ID., *Dante Alighieri tra scienza e mitologia*, «Humanitas» 58 (2003), pp. 388-396.

24. Cfr. A. GHISALBERTI, *Trascendenza. La visione dantesca del cosmo redento*, «Lecture classensi», 32/34 (2005), pp. 131-147.

25. DANTE, *Paradiso*, XXIX, 85-87, 94-96.

Alla rivelazione naturale, ossia alla verità colta con il lume naturale della ragione, si è aggiunta la piena rivelazione del volto di Dio nel Nuovo Testamento: Dio è il primo amore nel senso del primo e sommo bene desiderato ed amato da tutti gli esseri dell'universo; ma il volto del Dio rivelato è soprattutto quello del primo amore nel senso del primo amante, il cui volto e il cui nome fanno tutt'uno, Dio-Carità, amore dell'amore, amore ecstatico. Ricalcando il verso boeziano circa l'«Amor quo caelum regitur»²⁶, Dante chiama Dio «l'Amor che move il sole e l'altre stelle», nell'ultimo verso del Paradiso: l'immagine trae origine da Aristotele, ma il Dio-Amore di Dante è motore dell'universo perché ama gli esseri, li suscita col suo atto d'amore e li convoca nella sua trascendenza.

Il verbo “trascendere” si registra in Inferno VII, 13: «Colui lo cui saver tutto trascende», e qui il soggetto della trascendenza è Dio stesso; compare poi in Paradiso I, 99: «Ma ora ammiro / com'io trascenda questi corpi levi», dove il soggetto che trascende, che attraversa salendo le sfere dell'aria e del fuoco, è Dante. Le due occorrenze attestano la validità dei significati di “trascendere-trascendenza” che sono entrati nella nostra sottolineatura della necessaria iniziazione cristiana per il viaggiatore della Commedia: Dio è propriamente colui che trascende tutta la realtà; egli è la trascendenza, abita la trascendenza, e in essa sarà ricompreso tutto quello che è il mondo dell'aldilà inteso come Dante lo crede per fede, ma anche come poeticamente se lo immagina quando lo attraversa come viaggiatore. L'istanza iniziatica postula che l'uomo, e il poeta è incluso, orienti il suo intelletto e il suo affetto a trascendere, o, con l'icastico termine dantesco, a “trasumanare”.

26. A.M. SEVERINUS BOETHIUS, *Philosophiae Consolatio*, H.F. Steward, E.K. Rand, S. J. Tester (eds.), W. Heinemann, Harvard University Press, London, Cambridge Mass. 1973, lib. II, 8, 28-30, p. 222: «O felix hominum genus, / si vestros animos amor, / quo caelum regitur regat».

Potenza simbolica del pipistrello nel profetismo medievale

GIAN LUCA POTESTÀ*

1. Animali simbolici

Considerati nei loro significati simbolici, gli animali rappresentano un oggetto rilevante per la storia intellettuale dell'Occidente medievale. Le fonti talvolta puntano a rimarcare la dimensione selvaggia e irrazionale, in opposizione alle prerogative attribuite agli esseri umani, talvolta accentuano la prossimità fra i due mondi. In questo caso i discorsi sugli animali, strappati al mondo della natura e riportati entro il paesaggio sociale, li umanizzano. Poiché «nel mondo dei simboli suggerire è spesso più importante che dire, sentire più importante che comprendere, evocare più importante che dimostrare»¹, l'utilizzo simbolico degli animali li proietta in una luce chiaroscurale. Polimorfismo del simbolo: a nessuna specie animale è attribuito un significato univoco e sempre identico. Ogni generalizzazione va quindi evitata. Ciò vale in special modo per i testi profetici, genere letterario in cui è marcata la dimensione di propaganda, sicché una specie animale evocata in uno scritto profetico può avere significato opposto in un altro.

Per il pipistrello queste osservazioni valgono per così dire al quadrato. Il *vespertilio* è tale perché compare al vespro: un animale inquietante, perché viene fuori quando scendono le tenebre; un ibrido, riconducibile a specie diverse, poiché è un mammifero che vola. Come osservò Dan Sperber in un articolo sul valore simbolico degli ibridi, «la chauve-souris dans la taxinomie populaire française

* Università Cattolica di Milano.

1. M. PASTOUREAU, *Medioevo simbolico*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 16.

est un animal paradoxal: une souris qui vole comme un oiseau»². Fra gli autori antichi, Gerolamo mette precisamente in luce tale doppiezza, manifestata dal suono stridente che emette, differente da quello degli altri volatili e simile a quello dei topi: il grido della bestia che rifugge la luce e non sopporta di vedere il sole. Vivendo nelle tenebre fa pensare agli idoli e a coloro che li adorano³.

Le caratteristiche singolari del pipistrello ne fanno un soggetto ideale per le profezie messianiche, imperniate cioè sull'annuncio di uno o più soggetti storici evocati come attori, sperati o temuti, di trasformazione del mondo, quando non del suo sovvertimento. In ambito cristiano l'attesa del messia è generalmente connessa a quella dell'antimessia. Il Figlio della Perdizione, ovvero l'Anticristo (nell'Occidente medievale i due termini valgono sostanzialmente come sinonimi), è la figura antimessianica per eccellenza, destinata a contrastare e ritardare la Parusia, l'avvento finale del Regno e la chiusura della storia. Come nel celebre affresco di Signorelli nella Cappella Nova del Duomo di Orvieto, si presenta come l'atteso messia, mentre ne è un sosia inquietante.

Le proiezioni messianiche prospettano l'irruzione improvvisa e decisiva, nel fluire della storia, di un soggetto compatto e tendenzialmente indivisibile: un singolo individuo (come l'imperatore dei tempi finali o il papa angelico) oppure una dinastia, una comunità religiosa, una classe sociale, un popolo intero. L'avvento del soggetto messianico è proiettato entro uno spazio – una città, un territorio, il mondo intero – in cui egli è destinato a esercitare la sovranità. Forse anche per le sue caratteristiche ibride, il pipistrello, in quanto indicante simbolicamente un soggetto umano, nella letteratura profetica ed oracolare può significare di volta in volta sia un persecutore sia un liberatore, talvolta persino l'uno e l'altro nel medesimo testo.

2. D. SPERBER, *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?*, «L'homme» 15/2 (1975), pp. 5-34, in part. p. 9. «La chauve-souris n'est pas mi-oiseau mi-rongeur, c'est un rongeur qui vole comme un oiseau ou un oiseau qui a des poils comme un rongeur, selon les taxinomies», *ibidem*, p. 15.

3. *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe, livres I-IV*, R. Gryson (intr.), R. Gryson, P.-A. Deproost (edd.), J. Coulie et E. Crousse (coll.), I, 65, Herder, Freiburg 1993, p. 213.

2. Il pipistrello nella *Visione Tripolitana*

La perdita degli ultimi bastioni dei cristiani d'occidente in Siria fu presentata nella pubblicistica ecclesiastica del tempo come un segnale dei tempi finali e dell'imminenza dell'ultimo nemico. Una visione profetica riguardante la caduta di Tripoli (1289) è la prima testimonianza nota in cui il pipistrello rappresenti allusivamente la figura di nemico dei tempi finali della *christianitas*. Così si presentava in origine il testo secondo il «working model and point of reference» prospettato a titolo di ipotesi da Robert Lerner⁴:

Anno Domini 1287 facta est quedam visio Tripolis cuidam monacho grisei ordinis celebranti missam coram abbate et alio presente monacho. Infra oblacionem et communionem apparuit quedam manus scribens super corporale in quo dictus monachus conserabat.

Cedrus alta libani succidetur, et Tripolis in brevi destruetur. Mars Saturnum superabit et Saturnus insidiabitur Iovi. Vespertilio domini apum subiugabit. Infra quindecim annos erit unus deus et una fides, alter deus evanuit. Filii Israel a captivitate liberabuntur. Quedam gens que sine capite vocatur veniet. Ve tunc clero et tibi, christianitas! Navicula Petri iactabitur variis fluctibus, sed evadet et dominabitur in fine dierum [...] Ordines mendicantium et alie secte quamplures annihilabuntur. Tunc surget leo de cavernis montium et montana transcendet, et alium leonem interficiet. Bestia occidentalis et leo orientalis totum mundum subiugabunt. Et tunc erit pax in toto orbe terrarum et copia fructuum et omnium rerum habundancia per quindecim annos. Tunc erit passagium commune ultra aquas congregatas ad terram sanctam. Et civitas Ierusalem gloriabitur, et omnes civitates Iudee reedificabuntur. Sepulchrum Domini ab omnibus honorabitur. Et in tanta tranquillitate audientur nova de Anticristo et cuncta mirabilia. Beatus qui tunc vicerit, quia non ledetur a morte perpetua. Vigilate.

4. R.E. LERNER, *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1983, p. 213 e ss.

Durante una messa celebrata da un monaco cistercense, una mano celeste avrebbe scritto sul corporale un preannuncio dettagliato degli eventi finali. La caduta dell'alto cedro del Libano preannunciata in Ez 31 sta per realizzarsi nella caduta di Tripoli. Clero e *christianitas* subiranno quindi tribolazioni per un quindicennio. La "navicella di Pietro", cioè la Chiesa romana, parrà quasi travolta dai flutti, ma ne verrà fuori (cfr. Mt 14,24 e ss.) e alla fine prevarrà. Dopo un intervallo di pace, inizierà un nuovo quindicennio, privo di guerre e di carestie. Gerusalemme sarà recuperata, le città della Giudea saranno ricostruite, il Santo Sepolcro sarà onorato. Infine verranno l'Anticristo e le prove ultime.

R. Lerner ha mostrato che il testo presuppone una precedente visione, prodotta forse in Ungheria tra 1238 e 1240, "profetizzante" la micidiale invasione dei mongoli⁵. Mezzo secolo più tardi, i mongoli non rappresentano più una minaccia prossima e imminente per i cristiani d'Occidente. Un anonimo compilatore decide allora di rimodellare la visione primigenia per denunciare il nuovo pericolo che avanza dal Medio Oriente. La ristrutturazione è contrassegnata da tre elementi nuovi, assenti nella visione originaria e inseriti qui proprio all'inizio: la datazione al 1287, evidentemente fittizia, mirante ad avvalorare il messaggio profetico; la previsione della caduta di Tripoli, presentata come imminente, in verità già avvenuta al momento della stesura dell'oracolo («l'alto cedro del Libano sarà abbattuto e Tripoli sarà distrutta fra breve»); l'evo-cazione del pipistrello e delle api («il pipistrello sottemetterà il signore delle api»). Poiché il testo richiama espressamente la presa di Tripoli (primavera 1289) e non quella di Acri (primavera 1291), ultima postazione dei crociati in Siria, se ne deduce che la visione fu allestita nell'intervallo fra le due⁶.

Per spiegare il riferimento al pipistrello e alle api, R. Lerner da un lato rinvia ai nessi proposti da Gerolamo (pipistrello/tenebre/idoli), dall'altro mette in luce le caratteristiche positive tradizionalmente riconosciute alle api (verginità, ordine, operosità, produttività) ed elenca nel trattato *Bonum universale de apibus* del domenicano Tommaso

5. *Ibidem*, pp. 13-15.

6. *Ibidem*, p. 41.

di Cantimpré⁷. Perciò «probably the victory of the bat over the lord of the bees is the victory of the Saracen over the Christian; if not, it is surely a prediction of some other imminent woe»⁸.

Opera composta a metà del Duecento, il *Bonum universale de apibus* ebbe notevole fortuna, come attesta l'elevato numero di manoscritti conservatisi. Testo di zoologia contenente insegnamenti pastorali e morali, è diviso in due libri. Il primo riguarda prerogative e doveri del *prelatus*, il secondo tratta delle proprietà delle api, in quanto specie animale il cui modello di organizzazione, gerarchica e solidale, è proposto come esemplare per gli uomini. Come Cristo è l'unico capo dei fedeli nell'unità della Chiesa e tutti devono obbedirgli come a un re, così ciascuna Chiesa particolare è sottoposta a un *prelatus*, che domina sul suo clero⁹. In quanto *prelatus*, il "re delle api" può essere dunque un vescovo, un arcivescovo o un superiore di comunità.

L'ipotesi che l'autore della *Visione Tripolitana* si stia riferendo al *Bonum universale de apibus* risulta del tutto convincente. In questa prospettiva, ai termini pipistrello e signore delle api va forse attribuito un significato ancor più circoscritto rispetto a quello suggerito da Lerner. Se nell'opera di Tommaso per signore delle api si intende il *prelatus* di una comunità, sembra logico che la *Visione* si riferisca propriamente al vescovo di Tripoli: dal 1286 il benedettino Bernardo, che, se mai raggiunse la città, non poté dunque risiedervi a lungo. Amministratore dal 1291 della diocesi di Famagosta, una volta rientrato in Italia ottenne sotto Bonifacio VIII la carica di abate di Montecassino, che tenne per pochi mesi, fino alla morte (1296)¹⁰. Di conseguenza, il pipistrello che lo sottometterà – o lo metterà in fuga: nei testimoni manoscritti dell'autorevole famiglia tedesca si legge: «fugabit»¹¹ – è identificabile nel conquistatore di Tripoli: Qalâ'ûn, sultano dei mamelucchi d'Egitto.

7. LERNER, *The Powers*, p. 46.

8. *Ibidem*.

9. Cfr. J. BURKHARDT (Hrsg.), *Von Bienen lernen. Das Bonum universale de apibus des Thomas von Cantimpré als Gemeinschaftsentwurf*, Schnell und Steiner, 2, Regensburg 2020, p. 10.

10. L. JADIN, Bernard, évêque de Tripoli, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, 8, Letouzey et Ané, Paris 1935, col. 764.

11. LERNER, *The Powers*, pp. 215-219.

3. Il pipistrello in due manoscritti della *Sibilla Eritea*

Il quadro di catastrofi previsto dal testo per il primo quindicennio si conclude con la comparsa di un leone destinato a uscire dalle caverne dei monti e a eliminare un altro leone; poi la bestia d'Occidente si spartirà il mondo con il leone d'Oriente. Nella *Visione* i profili dei due leoni risultano troppo vaghi per poter essere riferiti a individui concreti; sono tuttavia sufficienti a rivelare che fra i suoi testi ispiratori va annoverata la *Sibilla Erithea*.

Genesi e finalità di questo scritto, a lungo storiograficamente controverse, sono state chiarite da Christian Jostmann¹². Sottoposto nel corso del tempo ad aggiornamenti e rifacimenti, l'oracolo sibillino fu prodotto in ambienti della Chiesa romana. Prima fu stesa una redazione breve, verosimilmente tra estate e autunno del 1241; la redazione lunga fu allestita nel 1249, sul fondamento della prima, ed ebbe una circolazione assai più estesa. Pur nelle trasformazioni subite, resta ferma l'intenzione fondamentale: demonizzare Federico II e la sua discendenza. La previsione è che anche *post mortem* Federico non cesserà di nuocere, ma continuerà ad adempiere al proprio ruolo anticristico, da redivivo oppure attraverso qualche suo discendente.

In effetti, fra *Visione Tripolitana* e redazione breve della *Sibilla Erithea* intercorre un rapporto complesso. Tra i protagonisti degli eventi ultimi presentati nella *Sibilla* figura un «leo orientalis» che «rugiet ex cavernis terre»¹³; e ciò fa pensare che il testo fosse noto al compilatore della *Visione*. D'altra parte, due manoscritti importano all'interno della redazione breve un'allusione al pipistrello inequivocabilmente desunta dalla *Visione*.

Al centro della *Sibilla* sta l'enumerazione delle donne di Federico II e dei relativi figli. Subito dopo aver tracciato il profilo (a quanto pare immaginario) dell'ultima, in due soli manoscritti – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3822 (prodotto in Italia settentrionale o in Provenza tra fine sec. XIII e inizi XIV)¹⁴ e

12. C. JOSTMANN, *Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 2006.

13. Testo in JOSTMANN, *Sibilla*, pp. 498-506: 505.

14. Descrizione in J.E. WANNENMACHER, *Hermeneutik der Heilsgeschichte*. De

Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Reh diger 280 (italiano, fine sec. XV, copia del Vat. Lat. 3822)¹⁵ – si trova inserito il seguente passo:

In visione corporalis deficiet oculus lucere meridie et collirium manebo. De capitis vase auferam de melle dulcedinem oculumque et caput replebo amaritudine. Virtutem Egyptio dabo leonis ut totius et partis sacietur cruore. Vespertilio vorabit principem apum et in favum melle erit absinthium. Principes effeminantur et sponse eorum cum aliis fornicantur. Adolescentes non parcut egestate¹⁶.

Il riferimento alla visione del corporale, insieme con l'evocazione del pipistrello e delle api, attesta che l'autore di queste righe ha sott'occhio la *Visione Tripolitana*. Lasciati cadere gli annunci iniziali relativi alla caduta del cedro del Libano e di Tripoli, ormai non più di stretta attualità, il passo evoca allusivamente la forza leonina dell'Egitto e la voracità del pipistrello: elementi spaventosi, utili a rafforzare e aggiornare il quadro minaccioso riguardante la discendenza di Federico II. La Chiesa romana – anzi, il «princeps apum» (non più «dominus apum»!) – deve dunque ancora affrontare le prove più dure.

4. Il pipistrello nel *Ve mundo in centum annis*

Negli stessi anni in cui viene allestito il Vat. Lat. 3822, Arnaldo di Villanova rovescia il valore simbolico del pipistrello e lo trasforma nella figura di un sovrano messianico aragonese. Il *physicus cata-*

septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 285-295. Precisazioni e correzioni in A. PATSCHOVSKY, De septem sigillis. Einleitung, in JOACHIM VON FIORE, *Expositio super Apocalypsim et opuscula adiacentia*, A. Patschovsky, K.-V. Selge (edd.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2020, pp. 45-47. Il ms. riporta sia la redazione lunga (cc. 19v-20v), sia la breve (cc. 24v-25r), entrambe mutile alla fine (cf. JOSTMANN, *Sibilla*, pp. 382-385).

15. Descrizione del ms., contenente anch'esso sia la redazione lunga sia la redazione breve della *Sibilla Erithea*, in WANNENMACHER, *Hermeneutik*, pp. 301-309.

16. Trascrivo il passo direttamente dal Vat. Lat. 3822, f. 25rab (nel ms. Reh diger 280 è al f. 19rb). La trascrizione diverge per un paio di lezioni da quella di JOSTMANN (*Sibilla*, p. 503, variante j).

lano fu, oltre che il più celebre medico e docente di medicina (a Montpellier e a Barcellona) del suo tempo, anche collezionista, creatore e interprete di testi profetici¹⁷. Medico curante di Giacomo II, re d'Aragona, nell'anno 1300 fu inviato dal re presso Filippo il Bello, re di Francia, per riprendere la questione della Val d'Aran, già affrontata nel quadro di accordi più ampi, ma di fatto ancora aperta: la sovranità sulla regione di confine presso i Pirenei, contesa tra Aragona e Francia, rimaneva al centro di un conflitto a bassa intensità¹⁸.

Arnaldo approfitta dell'occasione per presentare ai maestri parigini uno scritto riguardante la prevedibilità scientifica della data della venuta dell'Anticristo¹⁹. I teologi non apprezzano la sua dottrina e la condannano. Dovette essere una vicenda clamorosa. Posto agli arresti e rilasciato in virtù del suo status di legato, Arnaldo parte per Roma per appellarsi al papa. Bonifacio VIII prima lo fa arrestare, poi lo libera e lo trattiene come medico curante. Mentre tratta con successo le sue coliche renali²⁰, Arnaldo compone in pochi mesi

17. Per un quadro complessivo cfr. G.L. POTESTÀ, *Arnaldo di Villanova collezionista, propagandista e interprete del profetismo pseudogioachimita*, in G.L. POTESTÀ, M. RAININI (a cura di), «*Ioachim posuit verba ista*». *Gli pseudoepigrafi di Gioacchino da Fiore dei secoli XIII e XIV*, Atti dell'8° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 18-20 settembre 2014, Viella, Roma 2016, pp. 237-255.

18. Il trattato di Anagni (1295) aveva lasciato la questione in sospeso, attribuendo al papa la responsabilità di approfondire la legittimità delle rispettive pretese. Bonifacio VIII si era impegnato a mandare un legato, il cardinale Guglielmo di Ferrières, morto però all'inizio della missione. Il trattato di Argèles (1298) ribadiva la funzione arbitrale del papa, che *pro tempore* delegava l'amministrazione del territorio al re di Maiorca. La vertenza si chiuderà solo nel 1313, quando Giacomo II d'Aragona otterrà la sovranità da tempo rivendicata, nel quadro di un'intesa con Filippo il Bello mirante a risolvere anche altri punti controversi. Sulla questione si veda C.A. WILLEMSSEN, *Der Kampf um das Val d'Aran. Ein Beitrag zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen Aragon und Frankreich um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert*, in H. FINKE (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. 6. Band*, Aschendorff, Münster 1937, pp. 1-83. A. RIERA I MELIS, *El regne de Mallorca, la corona d'Aragó i França al començament del segle XIV*, «e-Spania» 2017 [online].

19. Al riguardo cfr. G.L. POTESTÀ, *L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Arnaldo di Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo*, «Rivista di Storia del cristianesimo» 4/2 (2007), pp. 431-463.

20. Per tali vicende mi permetto di rinviare ancora a G.L. POTESTÀ, *Dall'an-*

nella residenza di Sgurgola il *De mysterio cymbalorum ecclesie* (1301), in cui dà nuova forma alla tesi esposta nel precedente trattato. Benché il testo non indichi il papa come dedicatario, esso mirava evidentemente a convincere Bonifacio della validità della propria dottrina condannata dai maestri parigini; Arnaldo affermerà più tardi che il papa lo ha letto e approvato. Forte della propria posizione, il medico profeta fa poi riprodurre il trattato in numerosi esemplari; nell'arco di alcuni mesi ne fa inviare una dozzina, ciascuno accompagnato da una propria lettera di accompagnamento, a comunità religiose, a prelati e ai re di Aragona e di Francia²¹.

All'interno del *De mysterio* si trova inserito un breve testo a sé stante, il *Ve mundo in centum annis*. A quanto afferma Arnaldo, un tale ha ricevuto una rivelazione sul futuro e, per quanto «illitteratus», è stato capace di trascriverla mirabilmente; non essendo però in grado di interpretarla, l'ha comunicata a un devoto di Cristo «litterature notabilis»; illuminati sul suo significato, lo hanno comunicato allo stesso Arnaldo²².

nuncio dell'Anticristo all'attesa del Pastore Angelico. Gli scritti di Arnaldo di Villanova nel codice dell'Archivio Generale dei Carmelitani, in J. PERARNAU (ed.), *Actes de la I Trobada Internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*, Barcelona 1995, I, pp. 287-344.

21. Cfr. J. CARRERAS I ARTAU, *L'Epistolari d'Arnau de Vilanova*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1950, pp. 15-19. Estratti delle lettere sono pubblicati in Appendice a B. SCAVIZZI, *Il Tractatus epistolarum christini di Arnaldo di Villanova: tradizione manoscritta, destinatari e temi-chiave*, «Arxiu de Textos Catalans Antics» 29 (2010), pp. 883-932.

22. Del *De mysterio cymbalorum* sono noti attualmente sei manoscritti, stando al repertorio pubblicato in mirabileweb.it (pagina consultata il 18 febbraio 2021). La trascrizione di J. PERARNAU I ESPELT in *El text primitiu del De mysterio cymbalorum Ecclesiae d'Arnau de Vilanova*, «Arxiu de Textos Catalans Antics» 7/8 (1988/1989), pp. 53-107, si fonda sulla collazione di tre di essi. Di fatto, lo studioso rinuncia a gerarchizzarli su base filologica e privilegia senza ragione il ms. Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Corsini, Cors. 1256 (40 E 3). Si trovano così spesso relegate in apparato varianti migliori offerte dai due ben più autorevoli manoscritti Biblioteca Apostolica Vaticana, Borghesiano 205 (fatto allestire dallo stesso Arnaldo tra il 1302 e il 1305) e Vat. Lat. 3824 (fatto allestire da Arnaldo per papa Clemente V nel 1305). Limitatamente al *Ve mundo*, precedente trascrizione (secondo il solo Vat. Lat. 3824) in J.M. POU Y MARTÍ, *Visio-narios, Beguinos y Fraticelos Catalanes (Siglos XIII-XV)*, Editorial Seráfica, Vich 1930, pp. 54-55. Qui di seguito procedo senza dare notizia dei restauri assolutamente

Il *Ve mundo* passa in rassegna una serie di territori prevalentemente lacerati da conflitti, a partire dalla Siria. Procedendo in senso antiorario, muove di là e arriva fino alla Spagna. Il procedimento è quello consueto degli oracoli profetici e sibillini: si accredita come composto prima del 1291 (l'abbandono della Siria da parte dei cristiani è il primo evento "previsto"), in realtà è del 1301. Così eventi nel frattempo già accaduti sono allusivamente presentati come futuri, in modo tale che il lettore, riconoscendo la veridicità di quanto profetizzato (ma in realtà già successo), sia indotto a porre fiducia in ciò che il testo promette per il futuro (cioè per il periodo successivo al 1301).

La profezia richiederebbe un'analisi dettagliata. Mi limito qui a riprodurre i passi per noi più significativi:

Ve mundo in centum annis, quoniam elongatus est a decore meo. Habitatores Syrie, quos studia profana dilacerant, in indignatione mea [cfr. Is 60,10; 63,6; Ier 32,31; 33,5; Ez 13,13; Os 13,11] de littore maris eiciet gens profana eritque solitudo in terra, quousque novus David arcem Syon veniat reparare. Grecia concubinaria rursum direptioni patebit et arte vespertilionis occidui reducetur ad domum sponse. Cervicosa Sicilia triturbabitur, donec, consumptis apibus, sponsa fuerit reformata. Cumque desinent ipsam ungues aquile stringere, non evadet, quoniam gemina procella superveniens absorbebit eam. Romanorum fastigia diruet unicornum et ipsi propriis furoribus vorabuntur (...) Serpiginosa brachia regis apum constringent latera subditorum et, a mari ad mare protensa, complicabuntur immoderata repulsione. Nam qui sponse mestrua deglutivit, fune proprio strangulatus, de solio corruet, odio vicinorum, arentibus vitibus federis simulati, nec ambitiosa pollutio sanguinis impune transibit, merentibus genitis. Nidus etiam Aristotelis contabescens evacuabitur, quia pullorum garritus abhominabilis obteget veritatem, irridendo ministris eius. Hispania, nutrix machometice pravitatis, reciproca furia laniabitur, nam in invicem ipsius regna consurgent. Et cum pullus iumentalis tria septena compleverit, multiplicabitur ignis vorans, donec vespertilio scinifes Yspanie devoret, subiciensque Affricam et caput bestie conterens, accipiat monarchiam et in posteris humiliet

indispensabili, che apporto sulla base delle informazioni fornite in apparato dallo stesso Perarnau (cfr. *El text primitiu* pp. 102-103), non avendo modo di compiere verifiche più estese e approfondite sulla tradizione manoscritta.

Nili habitatores. Post que filius perditionis exsurget impetu repentino ad cribrandum mortales.

Il debito nei confronti della *Visione Tripolitana* è evidente, ma il significato simbolico degli animali è cambiato. Se per un evento avvenuto in Medio Oriente era logico che il *vespertilio* designasse un malvagio sultano d'Egitto, nell'opera del catalano Arnaldo la terra del sole al tramonto è la sua Spagna, posta ai confini estremi dell'Occidente conosciuto²³. L'identificazione si chiarisce nella parte conclusiva del *Ve mundo*, sicché da essa vale la pena cominciare. Vi si legge che il pipistrello divora *scinifes*, non api. Come spiega Isidoro di Siviglia, si tratta di una specie di mosche piccolissime, dotate di fastidiosi pungiglioni²⁴. Il termine viene dalla *Vulgata*: gli *scinifes* sono responsabili della quarta delle piaghe prodotta da Mosè contro il Faraone (Es 8,16-20). Già i primi lettori del *Ve mundo* ne colsero il valore simbolico: poiché "mosca" in catalano è *mosca* o *mosquit*, termine che fa immediatamente pensare a "moschea" (in catalano, *mesquita*), il riferimento è ai musulmani stanziati nella penisola iberica. E colui che è destinato a divorarli, sottomettendo anche l'Africa settentrionale e spingendosi fino in Egitto, è il re d'Aragona, Giacomo II.

In quanto *vespertilio* Giacomo II è destinato a grandi imprese anche in Oriente. Dieci anni dopo la caduta di Aciri, il *Ve mundo* considera perduta la Siria. Diversa la prospettiva per Costantinopoli: «la Grecia, adusa al concubinato, sarà nuovamente pronta ad essere presa, e l'arte del pipistrello d'Occidente la riporterà alla casa della Sposa»: dunque, il sovrano aragonese riuscirà a impadronirsene e a riportarla sotto l'obbedienza della Chiesa romana.

Come il pipistrello, anche le api ricorrono due volte nel testo. L'ipotizzata alleanza tra papa e re di Aragona darà i suoi frutti in Sicilia, dove la Chiesa sarà riformata. L'emblema degli Anjou, come

23. Cfr. A. MILHOU, *La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIIIe-XVIIe s.)*, «Mélanges de la Casa de Velázquez» 18/1 (1982), pp. 61-78: 65; M. AURELL, *Messianisme royal de la Couronne d'Aragon (14e-15e siècles)*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 52/1 (1997), pp. 119-155: 140.

24. «Sciniphes muscae minutissimae sunt, aculeis permolestae» (ISIDORO, *Ety-mologiae* 12,8).

quello dei re di Francia, presenta gigli color oro che paiono api²⁵. Le api siciliane sono dunque gli angioini. Dopo che le unghie dell'aquila imperiale avranno (in realtà: hanno già) cessato di tenere stretta la Sicilia, l'isola subirà (ha già subito) una duplice tempesta: l'occupazione angioina e il ventennale conflitto tra francesi e siciliani, affidatisi a Federico d'Aragona, fratello di Giacomo II.

Precisamente tra fine '200 e inizi '300 il conflitto è in effetti entrato in una nuova fase, caratterizzata dalla rinuncia di Giacomo II a ogni pretesa sulla Sicilia (accordi di Anagni, 1295); poiché però il fratello Federico, inizialmente reggente in sua vece, non riconosce l'accordo, Giacomo II è entrato in conflitto con lui. Ottenuto un sostegno finanziario da parte del papa, ha armato una flotta e sconfitto Federico a Capo d'Orlando (1299). Poi però se n'è subito tornato in patria, con insoddisfazione del papa, che percepisce come un tradimento l'abbandono del campo di battaglia. Da quel momento i rapporti tra i due si guastano, e il papa per attuare il disegno antifedericiano si volge verso la Francia. Arnaldo vuole dunque assicurare Bonifacio: la visione garantisce che in Sicilia la Chiesa riceverà nuova forma, ovvero il papa riuscirà comunque ad affermarsi (previsione fallita: con il trattato di Caltabellotta Federico otterrà l'anno successivo il riconoscimento della propria sovranità sulla Sicilia). Lo sguardo sale poi lungo la penisola. L'unicorno è il sommo pontefice, i romani che si divorano furibondi sono i Colonna e gli Orsini: la loro contrapposizione ha determinato il blocco che portò alla scelta di Celestino V. Si giunge quindi al «re delle api», il re dei francesi, che stringe il suo paese come nelle spire di un serpente. Futuro fosco per lui: «Colui che ingoiò il mestruo della Sposa [Filippo il Bello, che si è "bevuto" le rendite dei chierici e ha impedito il trasferimento all'estero della porzione spettante al papa] sarà strangolato dalla propria fune, precipiterà dal trono per l'odio dei vicini». Quanto alle «vigne disseccate di un patto finto» si tratta presumibilmente di un riferimento agli accordi per la Val d'Aran che, raggiunti grazie alla mediazione papale, erano ancora inattuati, con

25. Per questa osservazione in riferimento al *Ve mundo* cfr. già R.E. LERNER, M. KAUP, *Gentile of Foligno interprets the prophecy "Woe to the World," with an Edition and English Translation*, «Traditio» 56 (2001), pp. 149-211: rispettivamente 165-166 (Anjou) e 170 (Valois).

grave insoddisfazione degli aragonesi²⁶. In tale quadro trova posto lo stesso Arnaldo. Infatti, poiché Parigi è «il nido di Aristotele», che si sta consumando fino a distruggersi, i piccoli le cui chiacchiere nascondono la verità, sbeffeggiandone i ministri, non possono essere che i teologi parigini che pochi mesi prima hanno deriso Arnaldo. La rivelazione però li contraddice: l'incipit stesso, con l'annuncio della fine entro i prossimi cento anni, indirettamente conferma la validità del calcolo di Arnaldo. Giungendo infine alla Spagna, il cerchio si chiude. Il riferimento al «puledro della giumenta» che avrà [aveva] ventun anni al tempo del «fuoco divoratore», allude infine alla conquista e all'annessione di Maiorca al regno di Aragona (1286) ad opera del fratello maggiore di Giacomo II, Alfonso III, nato nel 1265 e già defunto nel momento in cui Arnaldo scrive. Allo stato attuale il sintagma «puledro della giumenta» va compreso pensando all'episodio evangelico di Gesù che da re salì a Gerusalemme montando un'asina che si trascinava appresso il suo puledro.

La somma di questi elementi fa supporre che il *Ve mundo* sia opera dello stesso Arnaldo, o al massimo di un suo stretto collaboratore operante d'intesa con lui e impegnato a tenere viva la sua polemica antiparigina²⁷. Chi sia attratto dal gioco della decifrazione non deve peraltro trascurare la cifra geopolitica ben riconoscibile nel *Ve mundo*: il medico curante di Bonifacio VIII e di Giacomo II delinea un grandioso riassetto dell'Occidente imperniato su di una solida alleanza tra i due, per cui si offre di fatto come intermediario. Evidentemente ben informato sulla spedizione militare in preparazione verso la Grecia da parte di mercenari catalani già impiegati da Pietro III d'Aragona in operazioni militari lungo le sponde nordafricane, Arnaldo intravede in essa una possibilità di ripresa dell'Impero latino d'Oriente, questa volta a gestione aragonese²⁸. Sull'altro lato del Mediterraneo, nell'im-

26. Cfr. *supra*, nota 18.

27. Per la paternità del *Ve mundo* si vedano le considerazioni di LERNER, KAUP, *Gentile*, pp. 160-161 (individuata nel testo l'allusione ai maestri parigini contro Arnaldo, propendono per la seconda soluzione).

28. Informazioni sulla spedizione di mercenari catalani a Bisanzio sono giunte grazie al cronista catalano Ramon Muntaner, legato ad Arnaldo già dal 1287; entrambi risultano infatti presenti in quell'anno alla stipula del trattato di Oloron: T.H.M. FALKE, M.R. McVAUGH, *Arnau de Vilanova at the summit of Oloron (1287): a*

pegno militare recentemente assunto da Giacomo II contro Granada intravede un'iniziativa destinata alla lunga al dominio dell'intera fascia settentrionale dell'Africa²⁹: il re si prepara ad assumere il ruolo di nuovo Davide, chiamato a recuperare Gerusalemme ("la rocca di Sion"). Il papa non potrà che essere favorevole a tale disegno ambizioso, in quanto recupererà la Chiesa greca e realizzerà il disegno della riconquista di Gerusalemme e del S. Sepolcro.

Nei mesi trascorsi alla Sgurgola Arnaldo ricevette visite; ne riferisce Guglielmo di Albalato, emissario di Giacomo II presso la curia romana³⁰. In una lettera inviata al re il 14 settembre 1301, Guglielmo accenna a certi annunci di imminenti cambiamenti comunicati da Arnaldo a Pietro di Sabina, referendario e futuro cardinale³¹; negli ambienti romani però nessuno gli crede. Medico e terapeuta del papa, Arnaldo è per questo tollerato come teologo dilettante, ignorato come stratega politico. D'altra parte, secondo Guglielmo, Bonifacio detesta tutti i catalani, ad eccezione di Arnaldo, e in privato si esprime in termini maligni nei confronti di Giacomo II³². In questa fase il papa punta ancora all'intesa con Filippo IV; e nominando Carlo di Valois, fratello del re di Francia, paciaro per la Toscana attesta chi resti al momento suo interlocutore privilegiato.

5. Ugo di Novocastro, Gentile da Foligno, Giovanni di Rupescissa interpreti del *Ve mundo*

Staccato dal trattato di Arnaldo, nei decenni successivi il *Ve mundo* riscosse interesse in ambienti diversi, suscitando reazioni disparate. Dopo averlo trascritto nella parte finale (1319) del suo *De victoria*

major inflection point in the life of a medieval physician, «Journal of Medieval History» 42/5 (2016), pp. 588-602. Per tale impresa cfr. in estrema sintesi T.N. BISSON, *The Medieval Crown of Aragon. A Short History*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 95.

29. *Ibidem*, pp. 94-95.

30. Suo profilo in H. FINKE, *Acta Aragonensia*, 1, Rothschild, Berlin-Leipzig 1908, p. CXXIX.

31. Cfr. H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Aschendorff, Münster i. W. 1902, p. 215 e ss.

32. *Ibidem*, in part. pp. xxxvi e xxxiv della sezione *Quellen*.

Christi et Antichristi, il teologo Ugo di Novocastro ne demolisce l'affidabilità prospettando critiche affilate nei confronti della sua pretesa profetica e della asserita provenienza celeste³³. Diversa la prospettiva dell'agostiniano Gentile da Foligno. Il suo *Commento* al *Ve mundo* rivela interesse per il testo. Ne era venuto a conoscenza e lo aveva trascritto mentre studiava a Parigi agli inizi del secolo. Una trentina d'anni dopo, se lo ritrova tra le proprie carte e decide di commentarlo, riferendone le oscure allusioni a vicende e attese presenti. Discepolo del fraticello marchigiano Angelo Clareno, di cui fu corrispondente e traduttore dal latino in volgare, Gentile rilegge il *Ve mundo* nella prospettiva del papa angelico, ovvero della serie dei pontefici messianici attesi come riformatori della Chiesa e del mondo. Nel suo *Commento* i pipistrelli diventano due: quello destinato a riportare la Chiesa greca all'obbedienza di Roma sarà appunto un papa angelico³⁴; il pipistrello operante in Spagna è invece identificato (forse per errore) con il tafano di Spagna³⁵. Quanto alle api, l'avvenuto cambiamento di una lettera (*apes/opes*) basta ad eliminarle da testo e *Commento*³⁶.

Il *Ve mundo* è poi recuperato e aggiornato come profezia politica da Giovanni di Rupescissa, frate minore originario dell'Alvernia, sensibile alle istanze degli Spirituali francescani. Giovanni fu recluso per buona parte della vita, in prigioni dell'Ordine e poi in un carcere papale ad Avignone. Dovette fruire peraltro di un trattamento privilegiato, in quanto in carcere poté scrivere numerose opere (in parte perdute), in cui riproduce e commenta molti testi profetici. Al *Ve mundo* dedicò innanzi tutto un commentario, il *De oneribus orbis* (1354-1355)³⁷. Come

33. HUGO DE NOVOCASTRO, *De victoria Christi contra Antichristum* II, 36, Johann Sensenschmidt, Nürnberg 1471. Per le critiche si veda l'esautivo saggio di R.E. LERNER, *Antichrist Goes to the University: The De victoria Christi contra Antichristum of Hugo de Novocastro*, OFM (1315/1319), in S.E. YOUNG (ed.), *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 277-316: 307-308.

34. «Qui papa dicitur vespertilio, quia apparebit circa finem temporis, et dicitur occiduus, quia erit de partibus occiduus», LERNER, KAUP, *Gentile*, p. 192.

35. «Vespertilio, scinifex Yspanie, devoret [...]», *ibidem*, p. 206; v. anche la nota 39 degli editori, p. 162.

36. «Donec consumptis opibus [...]», *ibidem*, p. 192.

37. I. ROUSSEAU-JACOB, *L'eschatologie royale de tradition joachimite dans la Couronne d'Aragon (XIII^e-XV^e siècle). Étude et édition de textes prophétiques*, e-Spania Books, Paris 2016, innanzi tutto descrive una serie di manoscritti contenenti antologie profetiche,

avviene di solito nei commentari profetici, il testo viene riferito da Giovanni a vicende a lui contemporanee. Scontato ciò, il frate si mostra acuto nel riconoscere il significato simbolico dei vari animali. Il pipistrello destinato a dominare sulla Grecia è un principe cristiano originario dell'Aquitania o della Spagna. Le api sono in un caso gli angioini entrati in Sicilia, nell'altro i francesi³⁸. Quanto al pipistrello destinato a sconfiggere i tafani, è incerto se possa trattarsi del re di Aragona oppure di Ludovico di Aragona re di Sicilia³⁹.

Giovanni ritornò sul *Ve mundo* nel *Liber ostensor quod adesse festinant tempora* (1356), summa del suo sapere profetico. La monumentale opera è suddivisa in dodici trattati. Parte dell'ottavo è dedicata a un commento attualizzante della visione profetica. Agli animali simbolici e agli eventi e figure profetizzati nel testo Giovanni attribuisce lo stesso valore già attribuito ad essi nel *De oneribus orbis*, cui espressamente rinvia. Nel *Liber ostensor* la riflessione dedicata al *vespertilio* viene però articolata. Sua missione primaria resta la distruzione dei musulmani. Giovanni afferma di aver ritenuto in passato che tale ruolo dovesse toccare al re di Aragona, ora però nutre forti dubbi sulla sua identità⁴⁰: l'unica certezza è che il *vespertilio* verrà presto⁴¹. L'incertezza dipende verosimilmente dai conflitti dinastici in corso nella penisola iberica. Al momento in cui Giovanni scrive, Pietro I di Castiglia, non Pietro IV di Aragona, è l'unico sovrano che abbia affrontato militarmente i musul-

trascrivendo separatamente il testo del *Ve mundo* e il relativo commento di Giovanni dai due manoscritti noti: Madrid, Real Academia de la Lengua, ms. 18, ff. 76r-86r e Tours, Bibl. municipale, ms. 520, ff. 18v-32r. Successivamente fornisce l'edizione del testo e del commento sulla base della collazione dei due manoscritti, assumendo come testo di riferimento quello madrileno. A tale edizione – online al sito <https://books.openedition.org/esb/930> – mi riferisco nelle note successive.

38. Cfr. ROUSSEAU-JACOB, *L'eschatologie*, rispettivamente pp. 72, 75 e 87.

39. Cfr. *ibidem*, p. 96. Di fatto privilegia la prima ipotesi: non può essere un caso che i re di Aragona portino sull'elmo l'emblema di un pipistrello («Et dicunt aliqui quod rex Aragonum portat insigne vespertilionis super galeam, quod insigne "timbre" gallice nuncupatur; quod si ita sit, jam clarus est quod illud insigne alludit mystice huic sacratissime prophetie», p. 97).

40. JEAN DE ROQUETAILLADÉ [IOHANNES DE RUPESSISSA], *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, VIII.3.1.9, A. Vauchez (dir.), C. Thévenaz Modestin, C. Morerod-Fattebert (edd.), École française de Rome, Roma 2005, pp. 390-391.

41. *Ibidem*, VIII.3.1.11, p. 392.

mani, assediando Gibilterra. Egli tuttavia non risponde al profilo ideale del pipistrello. Le azioni crudeli e brutali da lui commesse sono tali da farlo piuttosto identificare nel *pullus iumentalis* che va appiccando ovunque incendi distruttivi⁴². La questione resta dunque aperta. Pietro di Castiglia potrà assumere il ruolo messianico del *vespertilio* se dopo l'imminente incoronazione si convertirà grazie al dono dello Spirito ricevuto con l'unzione; in tal caso da *pullus iumentalis* diverrà *vespertilio*⁴³. Potrebbe però anche non accadere nulla, e Pietro potrebbe restare quello che è secondo la pubblica fama, cioè un uomo che assomma in sé le caratteristiche peggiori di molti animali: un caprone fetido di lussuria, un porco orribile pieno di setole, un leone prontissimo a spargere sangue umano⁴⁴. In tal caso il *pullus iumentalis* diverrà uno sfrenato cavallo neroniano⁴⁵, pronto a perseguitare la Chiesa come Nerone, fin dalle origini considerato tipo dell'Anticristo.

6. Pipistrelli iberici

La questione, posta da Giovanni, dell'identità nazionale del liberatore dai musulmani divenne un topos e un motivo di controversia nella produzione profetica iberica dei decenni successivi⁴⁶. Il *Ve mundo* fu oggetto di un volgarizzamento catalano e di un commento (1377) ad opera dell'infante Pietro d'Aragona, cultore di profetismo e della dottrina profetica di Arnaldo di Villanova⁴⁷. All'opera fa poi

42. In questo senso si era già espresso nel *De oneribus orbis*: «Hodiernus juvenis rex Petrus Castelle mystice merito pullus jumentalis vocatur a Deo», ROUSSEAU-JACOB, *L'eschatologie*, p. 94.

43. JEAN DE ROQUETAILLADE, *Liber ostensor*, VIII.3.2.2, p. 396.

44. *Ibidem*, VIII.3.3.2, p. 402.

45. *Ibidem*, VIII.3.3.2, p. 403.

46. Per un primo elenco di profezie manoscritte catalane, in latino e in catalano, cfr. P. BOHIGAS I BALAGUER, *Profecies catalanes des segles xiv i xv. Assaig bibliogràfic*, «Butlletí de la Biblioteca de Catalunya» 6 (1920-22), pp. 24-49. Inoltre: MILHOU, *La chauve-souris*; AURELL, *Messianisme*; J. GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1996.

47. Trascrizione della sua *Exposició* (1377) della *Visione Tripolitana* in POU, *Visionarios*, pp. 371-372 (dal ms. Roma, Archivio Apostolico Vaticano, arm. LIV 17, f. 123, fol. mod. f. 126).

cenno Francesc Eiximenis nel *Crestià*, imponente e ambiziosa opera enciclopedico-religiosa in catalano, rimasta incompiuta. Nel primo libro (1379/1381)⁴⁸, si riferisce espressamente al *Ve mundo*, celebrando il re d'Aragona, al quale profetizza vittoriose campagne contro i musulmani d'Egitto, fino alla conquista della Mecca⁴⁹. A seguito del cosiddetto compromesso di Caspe, la sovranità sull'Aragona fu consegnata a Ferdinando di Trastámara (1412), secondogenito del re di Castiglia. Da quel momento, anche in forza di alleanze matrimoniali, i regni di Aragona e di Castiglia furono fundamentalmente uniti, e l'oracolo del *vespertilio* modificò viepiù i propri caratteri originari. Allentati i tratti originari, divenne funzionale a ogni tipo di operazione – aragonese, castigliana o portoghese che fosse – che, muovendo dalla penisola iberica, mirasse alla vittoria sui musulmani e alla conquista dei loro territori⁵⁰. Tale fu lo spirito che animò l'impresa di Colombo, mirante a raggiungere (e riprendere) Gerusalemme lungo una via ignota, sospinto da una poderosa autocoscienza messianica, alimentata da quella lontana visione carica di promesse⁵¹.

48. Cfr. X. Renedo Puig, *Notes sobre la datació del Primer, el Segon i el Terc del Crestià de Francesc Eiximenis*, in *Estudis de llengua i literatura catalanes*, LXVI (*Miscel·lània Albert Hauf* 5), Abadia de Montserrat, Barcelona 2013, pp. 5-33, in part. 7-12 per le profezie.

49. Si tratta dei capp. 102 e 247. Del *vespertilio* tratta espressamente nel primo dei due. Ringrazio Xavier Renedo Puig per avermi offerto la possibilità di consultare per questa ricerca l'edizione ancora inedita del *Primer del Crestià* allestita da Pilar Gispert, la cui pubblicazione è prevista come imminente nella serie delle *Obres de Francesc Eiximenis* pubblicate dalla Universitat e dalla Diputació de Girona.

50. Cfr. E. Duran, J. Requesens, *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*, Eliseu Climent, València 1997, in part. pp. 9-67; E. Duran, *Simbologia política catalana a l'inici dels temps moderns*, RABLB, Barcelona 1987.

51. «El abad Joachin Calabrès diso que había de salir de España quie había de redificar la casa del monte Sión», *Lettera ai Re* (1501), in C. Colombo, *Lettere e scritti* (1495-1506), P.E. Taviani, C. Varela (a cura di), Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Libreria dello Stato, Roma 1993, 2, p. 219. L'attribuzione a Gioacchino non inganni: alla base remota dell'affermazione stanno le righe iniziali del *Ve mundo* (cfr. *supra*, p. 274).

Da Iohannes Anglicus a Iohanna papissa

Misoginia e tradizione letteraria della leggenda (1250-1500)

AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI*

1. Nel corso di una recente ricerca¹ ho raccolto tutte le testimonianze letterarie sulla Papessa Giovanna e sulla leggenda della verifica della mascolinità del papa che ne dipende, dalla più antica (Giovanni di Mailly, 1250-1254)² fino all'anno 1500 (*Die Cronica van der hilliger Stat van Coellen*, 1499)³. Si tratta di centonove testimonianze letterarie, molte delle quali non erano ancora state prese in considerazione dalla storiografia, ora disponibili nella loro versione originale e in traduzione italiana, e accompagnate da un commento. Sedici appartengono al periodo 1250-1300, trentanove al Trecento e cinquantaquattro al Quattrocento.

Fin dal tardo XVI secolo i principali protagonisti della storiografia sulla papessa di quei secoli, primi fra tutti Johann Wolf (1537-1600)⁴, Leone Allacci (1586-1669)⁵ e Friedrich Spanheim (1631-1701)⁶ hanno compilato raccolte di testimonianze letterarie sulla papessa. Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) fu il primo ad esaminare le fonti medievali della leggenda con l'occhio critico

* Université de Lausanne / SISMEI.

1. A. PARAVICINI BAGLIANI, *La Papessa Giovanna. I testi della leggenda (1250-1500)*, SISMEI – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021 (Millennio medievale, 120).

2. *Ibidem*, pp. 128-143.

3. *Ibidem*, pp. 485-488.

4. J. WOLF, *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI*, sumptibus Autoris impressis Leonhardus Rheinmichol, Lavingae [Lauingen] 1600.

5. L. ALLACII, *De Ioanna papissa fabula commentatio; Allatii Confutatio fabulae de Ioanna papissa, ex monumentis Graecis*, Ex Typographia Reu. Cam. Apost., Romae 1630.

6. F. SPANHEIM, *Histoire de la papesse Jeanne*, Scheurler, La Haye 1720 (1736, 1738, 1756).

dell'erudizione moderna, tedesco-ottocentesca (1863)⁷. L'elenco di fonti pubblicato da Alain Boureau in appendice alla sua monografia, ripreso e in parte rivisto da Max Kerner e Klaus Herbers, si è rivelato il più utile per raccogliere le testimonianze letterarie sulla papessa⁸. Anche la monografia sulla papessa dei coniugi Rosemary e Darroll Pardoe, che ha forse conosciuto la più grande diffusione nel mondo anglosassone, ora accessibile online⁹, passa in rassegna nei primi due capitoli quarantacinque testimonianze letterarie anteriori al 1500 oltre ad alcune interpolazioni moderne.

Da secoli siamo abituati a parlare di *Papessa Giovanna*. Essendo la papessa una sola, talvolta, come nei film contemporanei, ci si accontenta del solo titolo: *La Papessa*. In molte lingue il titolo è al femminile, dall'italiano "papessa", al francese "papesse", al tedesco "Päpstin". Nel mondo anglosassone si ricorre, invece, preferibilmente al maschile per il titolo e al femminile per il nome – *Pope Joan* – e al (solo) titolo femminile – *Popess* – con riferimento ai tarocchi. Tutte queste forme sono presenti anche nei testi della tradizione letteraria medievale, ma in numero molto ridotto. Fino al 1500 il papa donna è generalmente nominato al maschile – *Iohannes* –, talvolta con l'aggiunta del titolo di papa – *Iohannes papa*, ossia «Papa Giovanni»¹⁰. La domanda che ci si deve quindi porre è la seguente: quale è il significato storico generale che presiede alla nascita della doppia femminilizzazione del nome e del titolo, nel passaggio

7. J.J.I. VON DÖLLINGER, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, Kessinger, München 1863 (trad. it. *Favole del Medio Evo intorno ai papi. Frammenti di storia ecclesiastica. Prima versione italiana di F.C.*, Tipografia Torinese, Torino 1867; trad. ingl., *Fables Respecting the Popes in the Middle Ages*, transl., with introd. and appendices by A. PLUMMER, Rivingtons, London 1871); ID., *Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte* (2ª ed.), J. FRIEDRICH (ed.), Verlag Cotta, Stuttgart 1890.

8. A. BOUREAU, *La papesse Jeanne*, Aubier, Paris 1992, pp. 369-391: 369-375; elenco ripreso, per gli anni 1255 ca-1480, da M. KERNER, K. HERBERS, *Die Päpstin Johanna*, Herder, Freiburg in Br. 2010, pp. 155-157.

9. R. PARDOE, D. PARDOE, *The Female Pope. The Mystery of Pope Joan. The First Complete Documentation of the Facts behind the Legend*, Harpercollins, Durham 1988 (<http://www.users.globalnet.co.uk/~pardos/PopeJoanHome.html>).

10. Sui nomi, maschili e femminili, del papa donna, cfr. PARAVICINI BAGLIANI, *La Papessa Giovanna*, rispettivamente, pp. 51-59, 60-63 e *infra*, pp. 289-290.

da *Iohannes Anglicus* a *Iohanna papissa*, ossia da «papa Giovanni» a «Papessa Giovanna»? Questo passaggio è un indizio che nasconde aspetti di natura misogina?

Prima di entrare nel merito dobbiamo prendere in considerazione il fatto che le centonove testimonianze letterarie che è stato possibile raccogliere dipendono in modo molto variabile da tre sole notizie, ossia dalle tre più antiche autonome, ossia testualmente non interdipendenti. La più antica è offerta dalla cronaca universale di Metz composta dal domenicano Giovanni di Mailly tra il 1250 e il 1254:

Require. De quodam papa vel potius papissa, quia femina erat, et simulans se esse virum, probitate ingenii factus notarius curie, deinde cardinalis et tandem papa. Quadam die cum ascenderet equum peperit puerum, et statim Romana iusticia, ligatis pedibus eius ad caudam equi, tractus est et a populo lapidatus per dimidiam leugam, et ubi obiit, ibi sepultus fuit, et ibi scriptum est: "Petre Pater Patrum Papisse Proditio Partum". Sub ipso institutum fuit ieiunium Quatuor temporum, et dicitur ieiunium papisse.

Da verificare. Si tratterebbe di un papa, o piuttosto di una papessa, perché era femmina, e, simulando di essere uomo, per l'acutezza del suo ingegno divenne prima notaio della curia, poi cardinale e infine papa. Un giorno, mentre procedeva a cavallo, partorì un bambino; e subito dalla giustizia romana, legati i suoi piedi alla coda di un cavallo, fu trascinato e lapidato dal popolo per mezza lega e seppellito nel luogo ove morì. Qui fu scritto: "Pietro, Padre dei Padri, Palesa il Parto della Papessa". Sotto costui fu istituito il digiuno delle Quattro Tempora, [che] è detto il digiuno della papessa¹¹.

La seconda figura nella *Chronica minor* di un anonimo francescano di Erfurt (1261 ca.). Rispetto alla notizia di Giovanni di Mailly, che fu ripresa soltanto da Stefano di Borbone¹², questa seconda notizia ha avuto una diffusione maggiore, ma nel complesso relativamente modesta: fu ripresa in forma identica soltanto due volte, dalla contemporanea cronaca del monastero cisterciense sassone di

11. *Ibidem*, pp. 128-143.

12. *Ibidem*, pp. 144-147.

Altzella nei pressi di Dresda (1261 ca.)¹³ e dal parroco di Ballhausen Sifrido (*Historia universalis* e *Compendium historiarum*, 1304-1307)¹⁴, e soltanto implicitamente nei versi del poeta Jans der Enikel (*post* 1277)¹⁵ e nella cronaca di Giovanni di Winterthur (1340-1348)¹⁶:

Fuit et alius pseudo papa cuius nomen et anni ignorantur. Nam mulier erat, ut fatentur Romani, et elegantis forme, magne scientie et in ypocrisi magne vite. Hec sub virili habitu latuit, quousque in papam eligitur. Et hec in papatu concepit, et cum esset gravida, demon in consistorio publice coram omnibus prodidit factum, clamans ad papam hunc versum: "Papa Pater Patrum Papisse Pandito Partum".

*Vi fu anche un altro pseudopapa, di cui si ignorano il nome e gli anni [di pontificato]. Era, infatti, una donna, come affermano i Romani, di elegante aspetto, di molta scienza e che simulava una condotta esemplare. Si nascose in abiti maschili, fino a quando non fu eletta papa. Concepi un figlio durante il pontificato e mentre era gravida il demonio svelò il fatto davanti a tutti, in un concistoro, gridando al pontefice questo verso: "Papa, Padre dei Padri, Palesa il Parto della Papessa"*¹⁷.

Molto diversa è la situazione che riguarda la notizia trädita dalla recensione C del *Chronicon* del domenicano Martino Polono (1277):

Post hunc Leonem Iohannes Anglicus natione Margantinus sedit annis II, mensibus V, diebus III^{or}, et mortuus est Rome, et cessavit papatus mense I. Hic, ut asseritur, femina fuit, et in puellari etate Athenis ducta a quodam amasio suo in habitu virili, sic in diversis scienciis profecit, ut nullus sibi par inveniretur, adeo ut post Rome trivium legens magnos magistros discipulos et auditores haberet. Et cum in Urbe vita et sciencia magne opinionis esset, in papam concorditer eligitur. Sed in papatu per suum familiarem impregnatur. Verum tempus partus ignorans, cum de Sancto Petro in Lateranum tenderet, angustia inter Coliseum et sancti Clementis ecclesiam peperit, et post mortua ibidem, ut dicitur, sepulta fuit. Et quia dominus papa eandem viam semper obliquat, creditur a plerisque, quod propter detestationem

13. *Ibidem*, pp. 148-158.

14. *Ibidem*, pp. 163-167.

15. *Ibidem*, pp. 159-162.

16. *Ibidem*, pp. 168-169.

17. *Ibidem*, pp. 148-158.

facti hoc faciat. Nec ponitur in cathalogo sanctorum pontificum propter mulieris sexus quantum ad hoc deformitatem.

Dopo questo Leone [IV], Giovanni, di nazione inglese, Margantino, resse il pontificato per due anni, cinque mesi e quattro giorni. Morì a Roma e il papato rimase vacante per un mese. Fu, a quanto si dice, una donna, e, condotta ancora adolescente ad Atene da un certo suo amante vestita d'abiti maschili, tanto progredì nelle diverse scienze che non si trovava alcuno che le fosse pari, a tal punto che dopo, a Roma, insegnando le arti del trivio, ebbe come discepoli grandi maestri. E poiché nell'Urbe godeva di grande reputazione per i suoi costumi e la sua scienza, fu eletta papa all'unanimità. Senonché, durante il pontificato fu messa incinta da un suo familiare (familiaris). Tuttavia, non conoscendo il momento del parto, mentre da San Pietro si dirigeva al Laterano, colta dalle doglie, partorì tra il Colosseo e la chiesa di San Clemente e poi, essendo morta, come si racconta, fu sepolta nel medesimo luogo. E poiché il pontefice evita sempre di percorrere questa via, molti credono che lo faccia a esecrazione di tale evento. Non è posto nel catalogo dei santi pontefici a motivo della non conformità del sesso femminile a tale proposito¹⁸.

Centouno testimonianze letterarie sulla papessa ne dipendono, per lo più direttamente, talvolta tramite altre opere. Questa è la testimonianza più importante nella storia letteraria sulla papessa anche perché in essa la papessa appare per la prima volta con un nome, con l'indicazione della sua origine e con la durata del suo pontificato. Questo è dunque il racconto che ha contribuito più di tutti alla straordinaria diffusione della leggenda, provocando al contempo il progressivo declino delle testimonianze più antiche, quasi tutte riscoperte soltanto nel tardo Ottocento¹⁹.

Alla vittoria della versione di Martino Polono hanno concorso anche due fattori esterni: lo straordinario successo di diffusione del *Chronicon* e l'autorità di cui godeva l'autore con la sua duplice qualifica di penitenziere papale e di arcivescovo di Gniezno. La vittoria della versione di Martino Polono fu inoltre assicurata nei primi decenni del Trecento da scrittori e cronisti appartenenti agli Ordini mendicanti, anzitutto domenicani (Iacopo da Varazze, Arnoldo di

18. *Ibidem*, pp. 170-198.

19. *Ibidem*, p. 10.

Liegi, Tolomeo da Lucca, Leone di Oddone d'Orvieto, Bernardo Gui, Galvano Fiamma), oltre che un francescano (*Flores temporum*) e un agostiniano (Amalrico di Augerio)²⁰.

L'impressionante diffusione della narrazione martiniana ha coinvolto tipologie letterarie molto diverse tra loro, dalle cronache al teatro. Il gruppo più cospicuo è rappresentato da cronache e storie, non soltanto in lingua latina e non soltanto in prosa. La più antica, in versi medio-neerlandesi, figura nel poema storico di un laico (Jacob van Maerlant, *Spiegel historiel*)²¹. Nel corso dei secoli XIV-XV cronache e opere storiche costituiscono la vera spina dorsale della circolazione della leggenda. Decisivi per l'incontrastato successo della versione martiniana furono gli ultimi anni del XIII secolo. Prima del 1300 essa entra in Italia tramite il *Liber notitiae sanctorum Mediolani*, la *Cronaca della città di Genova* composta da Iacopo da Varazze negli ultimi anni della sua vita e un'opera cronachistica del notaio Riccobaldo da Ferrara²². Nella Germania meridionale, un anonimo francescano la inserisce nei *Flores temporum* con importanti varianti, e nel monastero di San Bavone (Sint-Baafsabdij) di Gent il monaco Giovanni di Thilrode la trascrive sul foglio di guardia del codice autografo Gent, UB, ms. 439 contenente la sua *Chronica mundi*²³. In Francia, il benedettino Goffredo di Courlon termina la sua narrazione, dipendente dalla versione martiniana, con un'informazione nuova, secondo cui, «a causa dell'inganno dovuto al sesso» quando una donna fu eletta papa, «i Romani, si dice, presero l'abitudine di accertarsi del sesso dell'eletto attraverso il foro della cattedra di marmo»²⁴. Quasi contemporaneamente un altro francese, il domenicano Roberto d'Uzès (1291-1296 ca.) menziona esplicitamente la verifica della mascolinità del papa in una delle sue visioni, senza però rinviare alla leggenda della papessa da cui necessariamente dipende²⁵.

20. *Ibidem*, pp. 199-232 (sezione V).

21. *Ibidem*, pp. 23-39.

22. *Ibidem*, rispettivamente pp. 240-242, 208-211, 243-245.

23. *Ibidem*, pp. 344-366.

24. *Ibidem*, pp. 433-435.

25. *Ibidem*, pp. 429-432.

Due sole narrazioni divergono maggiormente da quella martiniana. Si tratta di due testi di grande interesse. Il primo, secondo il quale il figlio della papessa sarebbe diventato cardinale vescovo di Ostia, figura in un inserto nel codice Berlino, SB, lat. qu. 70²⁶; il secondo pone al centro dell'attenzione la coppia amante-futura papessa, all'insegna del «Papa Jutta che non era tedesco» (*Papa Jutta qui non fuit Almanus*)²⁷.

Con Boccaccio (*De mulieribus claris*) il papa donna entra nella categoria delle donne celebri, e la sua biografia sarà ripresa, senza menzione dell'autore, dall'agostiniano Iacopo Filippo Foresti (1497). La papessa occupa uno spazio importante in due opere poetiche del Trecento – *Le Songe du Vieil Pèlerin* di Filippo di Mézières; *Le Champion des Dames* di Martin Le Franc – ed è protagonista, verso la fine del XV secolo, dell'unica opera teatrale dell'intera raccolta, l'*Ein schoen spiel von Frau Jutten* di Dietrich Schernberg²⁸.

Quasi la metà (45%) degli autori appartiene al mondo germanofono. Se si eccettuano i due autori medio-neerlandesi (Jacob van Maerlant e Giovanni di Thilrode), i due di origine boema (Martino Polono e Jan Hus), e i quattro autori appartenenti alle attuali Svizzera (Giovanni di Winterthur e Felix Hemmerli) e Austria (Jans der Enikel, *Österreichische Chronik*), la stragrande maggioranza delle notizie (quarantuno) proviene da scrittori dell'attuale Germania. Essi costituiscono il gruppo numericamente più forte nell'intera tradizione letteraria. Seguono: l'Italia con ventotto notizie, compresa quella di Giovanni Burcardo, originario di Strasburgo, ma presente in questa raccolta in qualità di maestro delle cerimonie pontificie; il regno di Francia e il mondo francofono con diciassette; l'Inghilterra e la Scozia con dieci. La Spagna è presente con Alonso di Cartagena e il domenicano Giovanni di Torquemada, l'Ungheria con il poeta Giano Pannonio che deve avere appreso la leggenda della verifica della mascolinità del papa da umanisti italiani. Barlaam di Seminara, proveniente dal mondo greco dell'Italia meridionale, fu per molto tempo in contatto con la corte papale di Avignone. Laónikos Chalkondýlēs, l'unico autore bizantino, aveva incontrato l'umani-

26. *Ibidem*, pp. 379-391.

27. *Ibidem*, pp. 392-398.

28. *Ibidem*, pp. 399-428 (sezione VI.5).

sta italiano Ciriaco d'Ancona qualche anno prima di iniziare l'opera in cui descrive la caduta dell'Impero bizantino e l'ascesa di quello ottomano²⁹.

2. Le tre più antiche notizie sull'esistenza di un papa donna, tràdite, come si è detto, dalla cronaca universale di Metz di Giovanni di Mailly, dalla *Chronica minor* di un anonimo francescano di Erfurt e dal *Chronicon pontificum et imperatorum* di Martino Polono, appartengono ad un periodo ben circoscritto, compreso tra il 1250/1254 e il 1277, ed hanno conosciuto una diffusione più o meno rapida e ampia prima del 1300.

Forse perché giunge dopo un ventennio, a confronto con Giovanni di Mailly e con la *Chronica minor*, la versione di Martino Polono appare più precisa, retoricamente più complessa e costruita su una più matura e stringente lettura storico-istituzionale di quel pontificato. Martino è il primo autore di una notizia sulla papessa che dà al papa donna un nome, un'origine – *Iohannes Anglicus natione Margantinus* o *Maguntinus* («Giovanni, di nazione inglese, Margantino o Maguntino») –, una precisa collocazione cronologica, sottolineata dalle prime tre parole della notizia – *Post hunc Leonem* («Dopo questo Leone [IV]») –, e un'altrettanto precisa durata del suo pontificato, espressa in anni (due), mesi (sette) e giorni (quattro)³⁰, cui aggiunge – *præcision oblige* – un mese di vacanza della Sede apostolica. Martino mette in scena un nuovo protagonista, l'«amante» della giovane donna che s'incarica di condurla ad Atene per permetterle di completare la sua formazione. Il viaggio della giovane donna ad Atene non figura nelle versioni di Giovanni di Mailly e della *Chronica minor*, dove manca anche la notizia secondo cui da Atene la donna con il suo amante si recarono a Roma, città nella quale il suo insegnamento fu apprezzato tanto da avere come uditori i grandi maestri dell'Urbe ed essere eletta pontefice: «poiché nell'Urbe godette di grande reputazione per i suoi costumi e la sua scienza, fu eletta papa all'unanimità». Martino

29. Sulla ripartizione geografica degli autori di una notizia sulla papessa, *ibidem*, pp. 40-45.

30. Sulla durata del pontificato del papa donna nei codici del *Chronicon martiniano*, *ibidem*, pp. 65-67.

è anche l'unico dei primi autori di una notizia sulla papessa che dà informazioni sul percorso lungo il quale sarebbe avvenuto il parto: «mentre da San Pietro si dirigeva al Laterano, colta dalle doglie par-torì tra il Colosseo e la chiesa di San Clemente».

Inedita è inoltre l'affermazione secondo cui il papa «non è posto nel catalogo dei santi pontefici a motivo della non conformità del sesso femminile a tale proposito». Per Martino il papa donna è esistito, ma il suo pontificato, pur essendo durato due anni, cinque (o sette) mesi e quattro giorni, deve essere escluso dalla serie dei pontefici.

Ciò che qui conta è che la recensione C (1277) della cronaca martiniana inizia la biografia della papessa con una precisa collocazione cronologica cui segue una sequenza comprendente il nome (*Iohannes*), l'origine inglese (*Anglicus natione*) e un secondo termine geografico che, nei manoscritti più antichi, varia tra *Margantinus* e *Maguntinus*: «Post hunc Leonem Iohannes Anglicus natione Margantinus (o Maguntinus)» («Dopo questo Leone [IV], Giovanni, di nazione inglese, Margantino (o Magontino)»). Gli elementi della sequenza martiniana che hanno conosciuto la maggiore frequenza sono il nome (*Iohannes*) e l'origine inglese (*Anglicus*). «Giovanni», in latino o in volgare (medio-neerlandese e tedesco), compare in settantadue testimonianze, in tre quarti dei casi (cinquanta) accompagnato dall'origine inglese, generalmente con l'aggettivo *Anglicus* o con il rinvio all'Inghilterra. Sono cifre che non lasciano dubbi su un punto, e cioè che fino al 1500 il nome del papa donna di gran lunga più frequente è «Giovanni l'Inglese» o «Giovanni Anglico», al maschile e senza il titolo di papa che troviamo soltanto in sei testimonianze insieme al nome «Giovanni». Il secondo nome del papa donna più frequente fu «Giovanni di Magonza», in virtù della progressiva affermazione del termine *Maguntinus* presente nella sequenza martiniana, un termine che, con tutte le varianti testuali, appare in trenta testimonianze letterarie.

3. Occorre ora osservare che nella tradizione letteraria della leggenda fino al 1500 figurano cinque nomi al femminile, presenti in quindici testimonianze su centonove (13,75%) che si estendono cronologicamente dalla metà del Tre all'estremo fine del Quattrocento: Giovanna, Anna, Agnese, Glancia, Jutta.

<i>Iohana, Iohanna</i>	Galvano Fiamma (Iohana Margantina genere Anglica) Giovanni Boccaccio (Iohanna Anglica papa) Iacopo Filippo Foresti (Ioanna papissa) Martin Le Franc (Jehanne) Johannes Wenck, ms. BAV, Pal. Lat. 600 (Iohanna Anglica)
<i>Anna</i>	Giovanni Wyclif (Annam impregnata)
<i>Agnes</i>	Adamo di Usk (papa Agnes) Jan Hus (mulier que Agnes dicebatur, <i>Ioannes, papa Agnes mulier, tempore Agnetis, Ecclesia decepta fuerit in Agnete, patet instantia in Agnete, ut patet de Agnete vocata Ioannes</i>) Enea Silvio Piccolomini (Agnes) Mattia di Kemnath (<i>Ioannes VI / eyn wip Agnes / genannt</i>) Battista Fregoso (Britannica, Agnes appellata) Tommaso Ebendorfer (<i>Agnes Anglica Margantina</i>)
<i>Jutta, Jutte, Jutten</i>	<i>Papa Jutta qui non fuit Almanus</i> Dietrich Schernberg (Frau Jutten) <i>Die Cronica van Coelle[n] (Pays Jutte)</i>
<i>Glancia</i>	<i>Papa Jutta qui non fuit Almanus</i>

Il nome Giovanna proviene dal maschile Giovanni introdotto nella storia letteraria sulla papessa dal *Chronicon* di Martino Polono. È quindi il nome di papa adattato al sesso femminile del papa donna. Agnese e Jutta appaiono in titoli o frasi (Jan Hus, Dietrich Schernbeg) insieme al titolo di papa ma anche accanto a quello di donna (*mulier, Frau*). Per questi autori Agnese e Jutta sono quindi i nomi che la donna portava prima della sua elezione. Jan Hus lo dice esplicitamente nelle frasi «Giovanna papa, Agnese donna» e «come dimostra Agnese, chiamata Giovanni». Nel racconto *Papa Jutta qui non fuit Almanus* Jutta segue, invece, sempre il titolo di papa, ma nella rubrica e nel testo la giovane donna è chiamata *Glancia*.

Ciò che colpisce – ed è il punto sul quale si vuole qui richiamare l'attenzione – è che le testimonianze che le attribuiscono un nome al femminile, e ancor più quelle in cui nome e titolo sono al femminile, sono attraversate da un elemento comune che non può essere ignorato. In questi testi nome e/o titolo della papessa al femminile figurano infatti accanto a espressioni di condanna morale che non risalgono a Martino Polono, ma prendono in prestito i tradizionali to-

poi della misoginia clericale medievale. Femminilizzazione del nome e/o del titolo del papa-donna e misoginia sono quindi aspetti che si nutrono l'un l'altro e non possono quindi essere tenuti distinti.

Nella rubrica che introduce la biografia della papessa nel *De mulieribus claris* del Boccaccio – ma non nel testo dove il nome del papa è dato al maschile come secondo Martino Polono («Iohannes, esto vir nomine videatur, sexu tamen femina fuit») – appare il nome *Iohanna* accompagnato dal titolo di papa. Nessun autore aveva prima di Giovanni Boccaccio utilizzato termini o espressioni come «ardore della libidine», «saziare la lussuria», «solleticando la sua bruciante prurigine», «sozzura», «infamia» o riferendosi al concepimento del figlio come a qualcosa di «vergognoso» (*incestuosum*).

Quam ob rem, suadente dyabolo qui eam in tam scelestam deduxerat atque detinebat audaciam, <actum est> ut, que privata precipuam honestatem servaverat, in tam sublimi evecta pontificatu in ardorem deveniret libidinis. Nec ei, que sexum diu fingere noverat, artes ad explendam defuere lasciviam. Nam adinvento qui clam Petri successorem conscenderet et exurentem pruriginem defricaret, actum est ut papa conciperet. O scelus indignum, o invicta patientia Dei! Quid tandem? Et que fascinare diu oculos potuerat hominum, ad incestuosum partum occultandum defecit ingenium. Nam cum is preter spem propinquior esset termino, dum ex Ianiculo, amburbale sacrum celebrans, *Lateranum* peteret, inter *Coloseum* et *Clementis* pontificis edem, obstetrice non vocata, enixa publice patuit qua fraude tam diu, preter *amasium*, ceteros decepisset homines. Et hinc a patribus in tenebras exteriores abiecta, cum fetu misella abiit. Ad cuius detestandam spurcitiem et nominis continuandam memoriam, in hodiernum usque summi pontifices rogationum cum clero et populo sacrum agentes, cum locum partus, medio eius in itinere positum, abominentur, eo omisso, declinant per diverticula vicosque et sic, loco detestabili postergato, reintrantes iter perficiunt quod cepere.

Pertanto, indotta dal diavolo, che a tanta scellerata audacia l'aveva spinta e ve la tratteneva, <avvenne che> ella, che, come donna privata, aveva serbato singolare onestà, eletta alla suprema carica del pontificato, precipitasse nell'ardore della libidine. Né a lei, che così bene aveva saputo mentire il sesso, mancarono le arti per saziare la sua lussuria. Trovò ben

uno che in segreto la montasse (lei, il successore di Pietro!) solleticando la sua bruciante prurigine: e così accadde che il papa concepì. Indegna scelleratezza! Invincibile pazienza di Dio! Come finì dunque? Colei che aveva saputo così a lungo incantare la vista degli uomini, non seppe trovare il modo di nascondere il parto peccaminoso. Un giorno, mentre si dirigeva dal Gianicolo al Laterano, per celebrare solennemente le rogazioni – ed era molto più vicina al termine della gravidanza di quel che credesse – quando giunse alla località tra il Colosseo e la chiesa di San Clemente papa, senz'aiuto di ostetrica, partorì sulla pubblica via; e così divenne palese con quale impostura avesse tanto a lungo ingannato tutti gli altri uomini, tranne il suo amante. Allora fu cacciata via dai cardinali nelle tenebre esteriori [cfr. Matth., 8, 12; 22, 13; 25, 30]; e, misera, se ne andò col figlio testé partorito. Ancor oggi, per detestare la sua sozzura e per perpetuare la sua infamia, i sommi pontefici, quando celebrano col clero e col popolo la solennità delle rogazioni, avendo in orrore il luogo del parto, che è a metà di quell'itinerario, evitano di passarvi e deviano per viuzze laterali; poi, quando si sono lasciati indietro il luogo detestabile, rientrano nella via maestra e compiono il percorso iniziato³¹.

Nel *De Ecclesia* Jan Hus chiama il papa donna, per la prima volta, con il nome di Agnese. In questo stesso brano il teologo ussita accompagna il suo cenno al tradizionale inganno legato al travestimento con la parola «peccato».

Illi [sc. cardinales] enim sunt sepius deceptione passiva et peccato, ut tempore Iohannis pape Anglici, mulieris, que Agnes dicebatur. Quomodo ergo illa Romana Ecclesia, illa Agnes Iohannes papa cum collegio suo semper immaculata permansit, que peperit? Et par est ratio de aliis papis, qui fuerunt heretici et propter multiplices enormitates depositi.

I cardinali sono stati molto spesso contaminati dall'inganno subito e dal peccato come al tempo di papa Giovanni Anglico, una donna che si chiamava Agnese. Come è possibile pensare che quella Chiesa romana e quella Agnese, Giovanni papa, che partorì, rimase sempre senza macchia con il suo collegio (dei cardinali)? Lo stesso vale per altri papi che furono eretici e deposti per (i loro) molteplici eccessi³².

31. *Ibidem*, pp. 399-407.

32. *Ibidem*, pp. 509-514.

Nel racconto *Papa Jutta qui non fuit Almanus* il tradizionale nome Giovanni è assente. Il papa donna porta il nome femminile *Jutta* e il suo nome da adolescente è *Glancia*. Questo lungo racconto si discosta notevolmente dalla narrazione martiniana e oppone in modo radicale due argomenti: la donna, insieme al suo «innamorato Pircio», «assurto al cardinalato» durante quel pontificato, hanno trascorso «saggiamente la vita» «e sotto il loro governo si rallegra tutta la Chiesa»; ma la «condizione di adulterio», che «raramente pianta radici», ha provocato una «cosa che mai si era verificata in precedenza», ossia la gravidanza della papesa. Persino l'alta formazione della donna ricevuta ad Atene, sulla quale l'autore di questo racconto insiste con grande enfasi, è stata «avvilita» dal fatto che la donna – l'accusa è implicita – si è «diletata senza legge».

Cardinalatur Pircius amasius, vitam sagaciter agunt et in eorum gubernatione tota letatur Ecclesia. Sed quoniam status adulteri raro radices figunt, vel, si germinent, non roborant et, si robovent, non perdurant, accidit ergo quod antea nunquam fuerat: mulier papissa pregnatur.

Il suo innamorato Pircio assurge al cardinalato, trascorrono saggiamente la vita e sotto il loro governo si rallegra tutta la Chiesa. Ma poiché la condizione di adulterio raramente pianta radici o, qualora germogliano, non si consolidano e, se si consolidano, non perdurano, accade dunque una cosa che mai si era verificata in precedenza: la donna papesa rimane gravida.

Nil mage grandescit quam doctus iure fruendo,
Nil mage vilescit quam vir sine lege fruendo.

*Nulla s'accresce di più del dotto che diletta di legge,
Nulla s'avvilisce di più dell'uomo che diletta senza legge.*

Nello *Spiel von Frau Jutten* Dietrich Schernberg usa sempre il titolo al maschile (*Bapst Jutta*) nelle rubriche e soltanto sei volte il femminile *Bebstin* (vv. 779, 1135, 1147, 1207, 1365, 1390), e non è certo un caso se tutti questi versi sono pronunciati da un diavolo.

Soltanto tre testimonianze chiamano il papa donna con un nome al femminile senza aggiungere espressioni dalla venatura misogina.

Galvano Fiamma O.P. (1283-post 1344), il primo autore che adotta il nome Giovanni al femminile, sottolinea, nel *Chronicon maius* (1342), la lettura martiniana con un'affermazione volta a proteggere gli elettori del papa donna: «nell'eleggerla i cardinali non sbagliarono sulla persona, ma sul sesso, di cui non poterono essere al corrente»³³.

Giovanni Wyclif (1320 ca.-1384), nel trattato *Cruciata* (1382), rende, invece, il collegio dei cardinali responsabile di essersi lasciato sedurre nell'eleggere «papa Anna incinta».

Nam in cronicis apocrifis narratur communiter, quod in sexu pape cetus cardinalium est seductus, sic, quod papam Annam impregnata elegerant. Sed quomodocunque sit de hoc, certum est ex fide, quod totus cetus cardinalium potest communiter ad tantum seduci, quod eligat in papam unum dyabolum, odientem Cristi vestigia et ecclesias plurimum perturbantem.

[...] Nelle cronache apocrife si racconta che, in tema di sesso del papa, il collegio dei cardinali venne sedotto a tal punto da avere eletto papa Anna incinta. Comunque sia la questione, certo è per fede che tutto il collegio dei cardinali può essere collettivamente sedotto a tal punto da eleggere papa un diavolo che odia le orme di Cristo e perturba profondamente la Chiesa. [...]»³⁴.

Mattia di Kemnath (1430 ca.-1476), nella sua *Cronaca* (1450-1476), chiama il papa donna Agnese, ma non va oltre il riferimento cronologico e il numero ordinale³⁵.

La femminilizzazione del papa donna raggiunge il suo apice nel poema *Le Champion des Dames* (1442) di Martin Le Franc (1410 ca.-1461), dove troviamo per la prima volta nome e titolo del papa al femminile, *Jeanne la papesse*. Il canonico di Losanna ricorre alla parola *putain* per parlare della papessa.

33. *Ibidem*, pp. 229-231.

34. *Ibidem*, pp. 502-503.

35. *Ibidem*, pp. 310-311.

491 Et se mainte as larde en broque
Mes apres Jeanne la papesse.

491 *E se ne hai molte sullo spiedo
Mettici anche Giovanna la papessa*

[...]

498 La sainte papesse enfanta!
N'onques plus la putain rusee
A l'autel saint Pierre chanta.

498 *La santa papessa partori!
Mai più la furba puttana
Canterà all'altare di San Pietro*³⁶.

La seconda occorrenza della duplice femminilizzazione di nome e titolo (*Iohanna papissa*) è presente nella prima edizione del *De plurimus claris mulieribus* (1497) di Iacopo Filippo Foresti (1434-1520), nella rubrica della biografia della papessa, ma già nel *Supplementum chronicarum* (1483 ss.) l'autore aveva trascritto un breve brano proveniente dal *De mulieribus claris* del Boccaccio sottolineando che i papi deviano dal luogo in cui era avvenuto il parto «per detestare la sua sozzura».

Ad cuius detestandam spurciciem et nominis continuandam memoriam, in hodiernum usque summi pontifices rogationum cum populo et clero sacrum agentes, cum locum partus, medio eius in itinere positum, abominentur, eo omisso declinant ad diverticula vicosque et sic, loco detestabili postergato, reintrantes iter perficiunt quod ceperunt.

*Ancor oggi per detestare la sua sozzura e per perpetuare la sua infamia, i sommi pontefici, quando celebrano col popolo e col clero la solennità delle rogazioni, avendo in orrore il luogo del parto, che è a metà di quell'itinerario, evitano di passarvi e deviano per viuzze laterali; poi, quando si sono lasciati indietro il luogo detestabile, rientrano nella via maestra e compiono il percorso iniziato*³⁷.

36. *Ibidem*, p. 420.

37. *Ibidem*, pp. 408-415.

Una conclusione si impone da sé: la duplice femminilizzazione del nome e del titolo è il riflesso di un profondo sconvolgimento della versione martiniana. Chiamando il papa donna con un nome maschile (*Iohannes*) Martino aveva posto l'accento sull'esistenza storica di quel pontificato e sulla sua eliminazione dalla serie dei papi a causa della non canonicità dell'elezione di una donna sul trono di Pietro, ed è su questo duplice binario che si è mossa la tradizione letteraria medievale sulla papessa. La femminilizzazione del nome, e ancor più la duplice femminilizzazione del nome e del titolo del papa donna, spostano, invece, l'attenzione sul comportamento della donna eletta pontefice, ritenuto licenzioso, libidinoso, lussurioso.

L'evoluzione fu lenta e graduale, ma la duplice femminilizzazione del nome e del titolo del papa donna, che si afferma tra la metà (*Jeanne la papesse*, Martin Le Franc) e la fine del Quattrocento (*Iohanna papissa*, Iacopo Filippo Foresti), segna una rottura irreversibile di quell'equilibrio martiniano fondato sulla maschilità di nome e di titolo. Non si trattò di un'evoluzione di poco conto. Come si è visto, conviene ribadirlo, i testi che presentano nomi femminili, e ancor più la doppia femminilizzazione contengono sovente stereotipi misogini che contrastano con la mancanza di argomenti di natura morale in Martino e in gran parte della tradizione letteraria qui raccolta.

Si osservi inoltre che l'apparizione, nel *De plurimis claris mulieribus* dell'agostiniano Iacopo Filippo Foresti, edito nel 1492, della prima occorrenza in latino del nome e del titolo del papa donna al femminile (*Iohanna papissa*) coincise cronologicamente con la redazione del poema *Alphonsus* (1492-1502) del carmelitano Battista Spagnoli, l'unico autore che infligge l'impiccagione alla papessa e al suo amante (*pontificalis adulter*)³⁸. Si tratta di una sanzione che conclude emblematicamente una tradizione letteraria che non aveva conosciuto condanne a morte della papessa, se non si tiene conto di quella di cui la papessa fu vittima secondo la più antica notizia (Giovanni di Mailly), che rimase sconosciuta fino al tardo Ottocento, che era peraltro giustificata dall'inganno del travestimento, non da un giudizio di ordine morale legato all'adulterio.

38. *Ibidem.*, pp. 332-335.

L'equilibrio martiniano si era spezzato ma l'elemento forse più importante della tradizione non era scomparso dalla memoria. Nell'*editio princeps* del *Pantheon* di Goffredo da Viterbo, pubblicata a Basilea nel 1559 a cura di Johannes Herold, la *Particula (pars) XX* contiene un *Catalogus omnium pontificum Romanorum et omnium imperatorum Romanorum*. Tra Leone IV e Benedetto III si legge: *Papissa Iohanna non numeratur* («La papessa non è annoverata [tra i pontefici]»). Tale notizia manca nel codice BnF, lat. 4894, parzialmente autografo (f. 25^r), e in tutti i codici del *Pantheon* giunti fino a noi³⁹. Johannes Herold conosceva il *Chronicon* di Martino Polono poiché ne aveva curato l'*editio princeps* proprio nello stesso anno (1559) in cui pubblicò il *Pantheon*. Della notizia sulla papessa del *Chronicon* mantenne il collocamento cronologico e il concetto secondo cui il papa donna non è computato nella serie dei pontefici romani, ma non riprese il nome *Iohannes Anglicus (papa)* che Martino aveva dato al papa donna. Perché nel frattempo la duplice femminilizzazione del nome e del titolo del papa donna – *Iohanna papissa* – si era definitivamente imposta, e così fino ai giorni nostri.

39. *Ibidem*.



Caos a Toledo: Domenico Gundisalvi, Daniele di Morley e la corporeità della materia prima

NICOLA POLLONI*

Nella seconda metà del dodicesimo secolo Toledo era un centro intellettuale di grande rilevanza nell'Europa latina. La città castigliana ospitava uno dei principali centri di traduzione di testi scientifici e filosofici dall'arabo al latino. Probabilmente finanziati direttamente dal capitolo toledano, due gruppi di traduttori erano all'opera, guidati, probabilmente, da Gerardo da Cremona e Abraham ibn Daud. Del primo gruppo faceva parte, oltre a Gerardo, anche il *mozárabe* Galippus. Il secondo gruppo, invece, includeva Domenico Gundisalvi (o Gundissalinus) e Giovanni Ispano (Johannes Hispanus). La maggioranza di questi traduttori era attivamente coinvolta in ulteriori attività intellettuali. Contestualmente alla loro attività di traduzione, molti di questi traduttori scrissero opere filosofiche e scientifiche in cui le teorie arabe erano discusse, assimilate e, in caso, rifiutate. Gerardo da Cremona aveva il titolo *magister* in seno al capitolo toledano, cosa che lascia supporre che avesse avuto un ruolo attivo di insegnamento nella scuola cattedrale della città¹. Da questi dati, alcuni studiosi hanno ipotizzato la presenza di una «scuola di traduttori» a Toledo, nella quale Gerardo avrebbe insegnato. Il principale resoconto di tale scuola è contenuto nella *Philosophia* di Daniele di

* KU Leuven.

1. Si veda N. POLLONI, *The Toledan Translation Movement and Dominicus Gundissalinus: Some Remarks on His Activity and Presence in Castile*, in Y. BEALE-RIVAYA, J. BUSIC (eds.), *A Companion to Medieval Toledo. Reconsidering the Canons*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 263-280.

Morley². In questo testo, Morley riferisce infatti di essersi recato a Toledo per studiare le più innovative conoscenze disponibili all'epoca. Tuttavia, come Charles Burnett ha recentemente mostrato, non ci sono basi sufficienti per poter sostanziare l'ipotesi di una scuola di traduttori toledana, e lo stesso Daniele di Morley non fa riferimento ad alcune delle più importanti opere filosofiche tradotte a Toledo³. Al contempo, come evidenzia Burnett, riferimenti specifici alla toponomastica toledana e a Gerardo e Galippus lasciano supporre che Daniele di Morley abbia comunque trascorso del tempo a Toledo, senza che questo certifichi necessariamente l'affidabilità del suo resoconto sull'insegnamento ricevuto nella città castigliana.

Questo contributo si concentra su un aspetto della riflessione intellettuale di Daniele di Morley che mostra alcune vicinanze – e opposizioni – con alcune critiche espresse da Domenico Gundisalvi. Nello specifico, Gundisalvi attacca duramente la dottrina del caos primordiale in quanto inammissibile da un punto di vista ilemorfico. Daniele di Morley discute lo stesso problema e rigetta parzialmente questa teoria, tuttavia da un punto di vista differente: la materia originale è necessariamente corporea. Nelle pagine seguenti discuterò le posizioni di questi due filosofi rispetto a come il caos primordiale si relazioni alla teoria della materia prima, cercando di delineare punti di contatto e coordinate interpretative di questo problema.

Domenico Gundisalvi

Scritto verosimilmente a Toledo nella seconda metà del dodicesimo secolo, il *De processione mundi* di Gundisalvi è un breve testo di tematica ontologica e cosmologica. L'opera segna un punto di svolta fondamentale nella tradizione latina, marcando il passaggio

2. Si veda V. ROSE, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, «Hermes» 8 (1874), pp. 327-349.

3. Si veda C. BURNETT, *The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the "School of Toledo"*, in O. WEIJERS (ed. by), *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*, Brepols, Turnhout 1995, pp. 214-235.

da una concezione “ingenua” dell’ilemorfismo (dove la materia è solitamente colta come parte integrale dell’ente corporeo) a una nozione più propriamente metafisica. Gundisalvi interpreta la dottrina dell’ilemorfismo in senso aristotelico ma senza un diretto ricorso ai testi di Aristotele: la maggioranza delle sue posizioni sono infatti derivate da Ibn Gabirol e Avicenna⁴.

I punti più caratteristici dello sviluppo dell’ilemorfismo gundisaliano sono l’adesione all’ilemorfismo “universale” e al pluralismo formale. La costituzione ontologica dell’universo corrisponde quindi a fasi logicamente (e non temporalmente) progressive in cui la materia prima, completamente potenziale e priva di forme, viene informata, specificata, e quindi individuata nella pluralità degli enti corporei e spirituali. Come ho già sottolineato altrove, la prospettiva di Gundisalvi implica che la creazione del mondo si possa illustrare attraverso due diverse considerazioni di due piani distinti⁵. Si tratta del piano *ontologico* della costituzione dell’ente, e quindi relativo a come *l’essere* di *x* viene causato da Dio nelle sue specificazioni costitutive, e di quello *cosmogonico* della creazione vera e propria degli enti, relativo a come *l’esistenza attuale* di *x* è creato o generato a partire dall’attività creatrice di Dio. Questo aspetto si evince chiaramente dalla considerazione di come vengono create le prime creature perenni: angeli, sfere celesti ed elementi sublunari. I due piani si sviluppano attraverso fasi nettamente distinte, come segue:

Piano ontologico: Dio → materia; forma → materia + prima forma → + forma della corporeità o forma della spiritualità → [+ forme specifiche dei tre tipi di enti] → angeli, sfere, elementi

Piano cosmogonico: Dio → angeli, sfere, elementi

La materia prima è quindi il sostrato originario su cui sono impresse le forme, plasmando la sostanza corporea e spirituale. L’o-

4. Per un’analisi esaustiva della riflessione metafisica di Gundisalvi, si veda N. POLLONI, *The Twelfth-Century Renewal of Latin Metaphysics: Gundissalinus’s Ontology of Matter and Form*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2020.

5. *Ibidem*, pp. 54-76.

rigine della sostanza si trova infatti nella prima unione ilemorfica, laddove la materia è unita alla forma dell'unità (la cui funzione è di unificare il composto ilemorfico) e alla forma della sostanzialità (che rende il composto una sostanza). Una volta originatasi la sostanza, la ricezione delle forme segue l'albero porfiriano e il genere sommo (in questo caso, la sostanza in quanto tale) si "spacca" in sostanza corporea e spirituale, ciascuna definita da una propria forma specifica. A questo punto, sebbene Gundisalvi non lo espliciti, ulteriori forme specifiche differenziano i primi tre tipi di creature, costituendo gli angeli, le sfere e gli elementi. Questo piano ontologico è nettamente distinto dalla considerazione delle creature in senso cosmogonico. Da questa prospettiva, Dio crea immediatamente i primi tre generi di creature, tramite la cui mediazione costituisce il cosmo. La dinamica ontologica descritta sopra, infatti, si dà tutta in un singolo attimo che corrisponde all'attualizzazione (ossia, in questo contesto, la creazione) di questi tre tipi di enti. Quindi, *ontologicamente* i tre tipi di enti sono causati per composizione (*prima compositio*) mentre *cosmogonicamente* sono creati (*creatio*, che dal punto di vista ontologico corrisponde solo alla creazione di materia e forma) in quanto sono i primi enti che vengo all'essere direttamente da Dio⁶.

Questa breve discussione dei due piani della riflessione del *De processione mundi* mostra due aspetti fondamentali della teoria di Gundisalvi rispetto al primato ontologico di materia e forma:

1. Dio crea i costituenti ilemorfici in un momento logicamente precedente agli enti, e tali costituenti sono uniti insieme creando (in senso cosmogonico) i primi enti.
2. La materia prima non può possedere in sé nessuna delle qualificazioni dei livelli successivi di specificazione del cosmo, in quanto tutte le vengono attribuite dalle forme – a cominciare dall'essere-uno, essere-sostanza, ed essere-corporeo o essere-spirituale propri di qualsiasi composto ilemorfico.

6. Si veda DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, M.J. Soto-Bruna, C. Alonso del Real (edd.), EUNSA, Pamplona 1999, pp. 182-186.

Il punto (1.) specifica come, per Gundisalvi, la precedenza logica di materia e forma implichi anche un primato cosmogonico: sebbene Dio crei immediatamente i tre generi di enti di cui sopra, in senso proprio la loro causazione non è creazione ma composizione, in quanto vengono all'essere tramite l'unione di materia e forma – le uniche due entità che Dio crea dal nulla e che, quindi, precedono causalmente la serie delle sostanze. Al contempo, il punto (2.) chiarisce come la materia prima possa essere colta primariamente come *potestas essendi* il cui essere si trova in una posizione media tra l'essere proprio (ossia, l'atto) e il non essere. Si tratta del sostrato potenziale della creazione: delle due funzioni principali che la tradizione aristotelica attribuisce alla materia come sostrato delle forme sostanziali e come soggetto che persiste nel cambiamento sostanziale, solo la prima sembra caratterizzare la riflessione di Gundisalvi, e in modo radicale. La materia prima è infatti il sostrato in cui le forme esprimono la graduale specificazione delle sostanze corrispondente alla creazione la quale, come somma del creato, è ontologicamente distinta dal creatore in quanto ilemorfica – ogni creatura, come unità composta di dualità, è opposta all'Unità semplice di Dio. In quanto sostrato della creazione, evidentemente la materia prima non può essere corporea né essere l'origine della corporeità. Quest'ultima sopraggiunge alla materia tramite la forma della corporeità (*forma corporeitatis*, che riecheggia tanto Avicenna quanto Ibn Gabirol) la quale, presente in ogni corpo allo stesso modo in cui ogni forma della spiritualità è presente in ogni ente spirituale, esprime la divisione del creato in sostanze corporee e spirituali.

La teoria ilemorfica di Gundisalvi e la sua applicazione alla creazione si frappongono a una delle narrazioni cosmogoniche più influenti del Medioevo: la dottrina del caos primordiale, secondo la quale l'universo fu originariamente in uno stato di disordine che venne successivamente ordinato raggiungendo lo stato in cui il cosmo si trova attualmente. Le origini di questa teoria si ritrovano nella discussione di Platone nel *Timeo* e, nel mondo latino, il caos primordiale trova un fertile terreno di sviluppo, oltre che in filosofia, anche in letteratura e teologia. Come ho avuto occasione di discutere recentemente, il costante ricorso alla dottrina del caos primordiale prima della svolta aristotelica del tredicesimo secolo è caratterizzato

da fondamentali sfumature interpretative rispetto alla composizione ontologica del disordine dell'universo nel suo momento originario⁷.

La refutazione di Gundisalvi si sviluppa tramite una considerazione dell'errore dei «teologi» (Ugo di San Vittore) e «alcuni poeti» (Ovidio) rispetto alla creazione dell'universo⁸. Gundisalvi descrive la massa disordinata da cui si origina l'universo come un caos elementare e corporeo. Si tratta di un ammasso di elementi disposti in modo alternativo rispetto ai luoghi in cui si verranno a trovare dopo l'atto ordinativo divino. Nello specifico, la terra elementare si troverebbe al centro, mentre fuoco, aria e acqua sarebbero tutti mescolati assieme circondando la terra come una nebbia. I punti principali della trattazione di Gundisalvi sono quindi i seguenti:

1. il caos primordiale è un disordine di elementi
2. la massa elementare copre l'intero universo
3. il caos elementare è una massa corporea

Ispirandosi probabilmente a Guglielmo di Conches, ma basando la sua argomentazione sull'ilemorfismo universale di Ibn Gabirol, Gundisalvi rigetta tale lettura della creazione sottolineando il primato ontologico (e quindi cosmogonico) della materia prima e la sua alterità rispetto agli elementi⁹.

La refutazione di Gundisalvi avviene in due passi.¹⁰ (1.) Gundisalvi precisa che gli elementi che compongono tale caos primordiale non possono essere la materia prima. Infatti, la materia prima costituisce tanto gli enti corporei quanto quelli spirituali (ilemorfismo universale), quindi non può essere per sé né corporea né identificata

7. Cfr. N. POLLONI, *Medieval Universes in Disorder: Primeval Chaos and Its Authoritative Coordinates*, in M. CIPRIANI, N. POLLONI (eds.), *Fragmented Nature: Medieval Latin Reasoning on the Natural World and Its Order*, Routledge, London 2022, pp. 49-75.

8. Si veda DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, pp. 186-190.

9. Si vedano: A. FIDORA, *Le débat sur la création: Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi?*, e D. POIREL, *Physique et théologie: Une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel*, in B. OBRIST, I. CAIAZZO, *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII siècle*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011, risp. pp. 271-288 e pp. 289-327.

10. Si veda DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, pp. 190-192.

con i quattro elementi o i complessi elementari (gli *elementata*). Dato che gli elementi non sono la materia prima, è evidente che quest'ultima sia ontologicamente precedente agli elementi, dato che essi sono composti ilemorfici. In ragione di tale priorità ontologica, risulta impossibile che possa essersi dato un caos elementare, dato che la creazione della materia precede quella degli elementi. Tale precedenza non si dà «secondo il tempo, bensì come causa»: sul piano cosmogonico, infatti, la creazione di Dio risulta nell'istituzione dell'universo nella sua forma attuale, dato che la creazione della materia e la sua composizione con le forme delle creature avviene in un unico istante. Pertanto, non ci sono spazi ontologici o cosmogonici per ritenere che Dio abbia creato un caos primevo e lo abbia poi ordinato. Tale ragionamento vale anche (2.) sul piano logico. Infatti, tutto ciò che è composto si risolve (tramite *resolutio*) in ciò di cui è composto, e tale precetto vale anche per gli elementi, che sono composti di materia e forma. Pertanto, i costituenti ilemorfici sono logicamente prioritari rispetto al loro composto e quindi non ha senso ammettere che sia esistito un caos *primordiale*.

La critica di Gundisalvi alla teoria del caos primordiale, dunque, poggia su due aspetti cruciali dell'ilemorfismo:

- a. materia prima $\neq$ corporeità in quanto ontologicamente precedente e comune a enti corporei e spirituali
- b. materia prima $\neq$ elementi in quanto (*materia + forma*) $\rightarrow$ *elementi*

Entrambi questi punti vengono discussi da Daniele di Morley in relazione alla dottrina del caos primordiale, con esiti opposti a quelli di Gundisalvi.

Daniele di Morley

Daniele di Morley discute in modo specifico del caos primordiale nel suo trattato *Philosophia* e in stretta relazione al problema della materia. La discussione del problema è presentata come procedente dagli insegnamenti di Galippus, il *mozárabe* con cui collaborava

Gerardo da Cremona¹¹. Tramite questo riferimento, Morley sembra voler porre la propria trattazione come basata sugli insegnamenti ricevuti a Toledo. Secondo Morley, il mondo si fonda su un modello archetipico incorruttibile e imm modificabile che, come nel caso dell'idea dell'arca nella mente del falegname, non si corrompe né invecchia a differenza dell'arca che a partire da essa viene costruita. Procedente dalla mente divina, tale modello corrisponde all'ordinamento dell'universo stabilito al momento della creazione.

Tuttavia, Morley riferisce che «alcuni» hanno ritenuto che il mondo sia stato creato da un caos primordiale. Si tratta di Ovidio e Calcidio. Quest'ultimo viene interrogato rispetto ai motivi per cui abbia asserito l'esistenza di tale disordine primevo che, identificato con la materia prima (*yle*), sembra contraddire la fede nella bontà della creazione divina¹². Morley passa quindi a discutere del caos primordiale:

Concedatur itaque ylen substantiam corpoream fuisse, a Deo ex nichilo creatam, in se inferiorem partem mundi cum suis ornatibus continentem; corpoream dico, quia ex incorporeo non nascitur corpus, unde Lucretius: «Ex insensibili non credas sensibile nasci». Hec quatuor elementa cum suis ornatibus continebat, quia materia fuit singulorum, que infra limitarem ambitum sublunaris regionis continentur. Et, ut verbis detur audacia, concedatur et chaos fuisse; nec tamen illud, ut multi voluerunt, fuisse ylen, sed in yle. Chaos itaque non fuit yle, sed contrarietas quedam in yle, naturalem elementorum motum impediens¹³.

Seguendo l'adagio lucreziano per cui «ex insensilibus ne credas sensibile gigni» (*De rerum natura*, II 888), Morley sottolinea come dall'incorporeo non possa originarsi nulla di corporeo. Questo implica che la materia originaria debba essere *corporea*. Infatti, dal momento che il cosmo fisico è un cosmo corporeo, è evidente che

11. Cfr. DANIEL MORLANENSIS, *Philosophia*, G. Maurach (ed.), «Mittelaltersches Jahrbuch» 14 (1979), p. 215: «... ut auditoris animus fortius cohereat, quod a Galippo mixtarabe in lingua Tholetana didici, Latine subscribitur».

12. *Ibidem*, p. 216.

13. *Ibidem*, p. 216.

deve esserci un costituente ontologico a cui spetta propriamente la corporeità. Tale componente è la materia. Data questa corporeità originaria, alcuni hanno sostenuto all'origine vi fosse un disordine primordiale fatto di elementi. Difatti, prosegue Morley, si può pensare che vi sia nella materia una certa «contrarietà» (*contrarietas quaedam*) che impedisce il corretto movimento degli elementi secondo il proprio moto naturale¹⁴. Si tratterebbe, quindi, di un disordine funzionale degli elementi causato dall'attrito della materia originaria con le qualità primarie e motive, impedendone il corretto funzionamento. È alla luce di queste considerazioni che alcuni sostengono che gli elementi si trovassero in luoghi diversi e si muovessero secondo moti diversi: Morley si sta riferendo qui, verosimilmente, alla posizione di Ugo di San Vittore¹⁵.

Quattro obiezioni, tuttavia, emergono dall'ammissione preliminare di un caos di questo tipo. La discussione di queste obiezioni da parte di Morley si basa su due assunzioni principali rispetto al sostrato originario, ossia:

- a. materia prima = *corporeità* in quanto componente caratteristico dei corpi.
- b. materia prima = *elementi* in quanto costituenti fisici dei corpi.

Come vedremo, la discussione delle obiezioni conferma soltanto la prima di queste due assunzioni. La seconda assunzione, infatti, viene indebolita dalla quarta obiezione "platonica". sebbene Morley la continui ad assumere durante tutto il trattato.

Prima obiezione: la materia prima deve trovarsi in un luogo

La prima obiezione presentata alla teoria della materia prima è che, essendo corporea, deve trovarsi in un luogo. Difatti, un'applicazione del dispositivo dottrinale presentato in *Physica* IV 1-5 sembra prescrivere che ogni corpo, essendo esteso, deve essere localizzato.

14. Cfr. POLLONI, *Medieval Universes in Disorder*.

15. Cfr. DANIEL MORLANENSIS, *Philosophia*, p. 216.

Quindi, se la materia prima è corporea, deve trovarsi necessariamente in un luogo. La risposta di Daniele di Morley è molto sintetica: se si ammette, con Aristotele, che il mondo non si trova in alcun luogo (difatti, l'universo non è racchiuso da nessun altro corpo), si deve anche ammettere che la materia non abbia alcun luogo. Difatti, l'universo è coestensivo alla materia, dato che la totalità della materia costituisce la totalità dell'universo¹⁶.

Seconda obiezione:
la materia prima conteneva gli elementi in potenza

Tuttavia, «un qualche sofista» (*aliquis sophista*) potrebbe obiettare qualcosa di diverso. La seconda obiezione si basa sulla precontenenza potenziale degli elementi nella materia prima: infatti, se esiste una materia prima, essa sarà la materia degli elementi e, in quanto tale, contiene gli elementi in potenza come loro sostrato. La risposta di Morley sottolinea come questo punto debba essere compreso in senso figurato:

Ad quod dicendum est, quod figurativa est locutio, cum dico, quod yle continebat in se rerum species, que nondum erant specificate. Sicut enim in ligno per potentiam fumus esse dicitur, quem ignis, in subiectam materiam agens, ipso actu instaurat, ita genera et species singulorum sublunari globo contentorum in yle per potentiam fuerunt, que postea actu generationis prodierunt. Sed nondum consonum videtur dicere, quod yle continebat quatuor elementa, cum nichil aliud fuerit yle quam quatuor elementa; et idem predicet: quatuor elementa fuerunt yle quod yle fuit yle. Et ita, si yle continebat quatuor elementa, videtur, quod continebat se ipsam, quod plane falsum est, cum nichil totum se ipsum contineat¹⁷.

16. *Ibidem*, p. 216: «At si instabit aliquis: yle fuit substantia corporea, ergo corpus, ergo locale; sed quis locus, etiam si locus esset, capax esset yles?, contra taliter opponentem breviter respondeo, quia, licet corpus dico, non statim locale concedo, nam et mundus iste corpus est, nec tamen locale assero».

17. *Ibidem*, pp. 216-217.

Allo stesso modo in cui si dice che il legno è fumo in potenza, anche i generi e le specie delle cose particolari sono contenuti in potenza nella materia prima e tratti all'essere attraverso la generazione. Tuttavia, sottolinea Morley, non ha senso dire che gli elementi siano propriamente contenuti nella materia prima, in quanto essi *sono* la materia prima. Pertanto, dato che non ha senso dire che qualcosa contiene sé stesso, neppure si può affermare che la materia contenga gli elementi, dato che equivarrebbe a dire che la materia contiene se stessa.

In questo contesto, Daniele di Morley risponde a un ulteriore dubbio che può emergere dalla stretta equivalenza ontologica tra materia prima ed elementi. Infatti, gli elementi sono numericamente molteplici, mentre la materia prima è una. Sembra quindi che l'identificazione tra materia ed elementi implichi l'esistenza di molteplici materie prime. La risposta di Morley si fonda su una considerazione mereologica: come qualsiasi corpo è costituito di parti che sono a loro volta dei corpi, anche la materia prima è costituita di parti (gli elementi) che sono al loro volta dei corpi. A sostegno di questa soluzione, Morley adduce l'esempio del fuoco: sebbene vi siano molti «fuochi» elementari, ci riferiamo al «fuoco» inteso come singolo elemento, non secondo una pluralità. Lo stesso ragionamento varrebbe per la materia prima, che è sia i quattro elementi che un corpo unico¹⁸. Quindi, l'obiezione sollevata non sembra essere fondata, almeno secondo Morley.

Terza obiezione: se è un corpo,
la materia prima deve essere colorata

La terza obiezione “aristotelica” (*fortassis Aristotelicus dicit*) ha dei

18. Cfr. *Ibidem*, p. 217. Evidentemente, il ragionamento di Morley si sviluppa tramite una discussione abbastanza ingenua tanto della possibilità della materia prima di avere delle parti quanto della distinzione tra specie e individui elementari. L'approccio di Morley sembra più retorico che teoretico, e si possono notare le peculiarità di una trattazione ancora aliena alle coordinate che caratterizzeranno le discussioni sulla materia prima nel tredicesimo secolo e le fonti principali di quel dibattito.

caratteri abbastanza peculiari. Il colore, quale proprietà dei corpi, sembra essere un aspetto caratterizzante di qualsiasi corpo. Quindi, se si ammette che la materia prima sia un corpo, si dovrà anche ammettere che essa sia colorata. Da un lato, Morley evidenzia come ci siano corpi, come i corpi celesti, che non sono colorati. Dall'altro, sottolinea come la corporeità di un corpo sia una qualificazione ontologica distinta dal suo essere colorato, quindi non sembra esserci un'implicazione per cui, se esiste un corpo, deve essere colorato. Inoltre, Morley evidenzia che se la materia non è altro che gli elementi, allora, dato che gli elementi non hanno alcun colore, neppure la materia prima deve averne. Infatti, il colore deriva dalle quattro qualità elementari e, quindi, un elemento preso individualmente non ha alcun colore. Pertanto, anche l'obiezione per cui la materia prima deve avere un colore risulta infondata¹⁹.

Quarta obiezione: la materia prima non può essere
né un elemento né un *elementatum*

La quarta e ultima obiezione è posta sotto la prospettiva platonica, che viene presentata come quella più sottile a livello teoretico. Si tratta di un passaggio molto interessante che recita come segue:

Ad ultimum vero gravius arguet et naturam rei subtilius investigabit hoc modo Platonius: yle fuit corpus, ergo elementum vel elementatum. Constat, quod elementatum non fuit, quia elementata, nisi per possibilitatem, nondum fuere. Iterum, si concedatur elementum fuisse, protinus concludet: Ergo fuit ignis vel aer vel aqua vel terra. Sed nullum istorum fuit; quare non fuit elementum. Quid igitur dicendum? *Quia ylen nec elementum nec elementatum fuisse constat et tamen corpus, concedo, quippe infinita huiusmodi corpora cognosco.* Huiusmodi enim sunt omnia stellaria corpora, ut in sequentibus determinabitur [...]²⁰.

L'obiezione si sviluppa sulla distinzione tra *elementum* ed *elemen-*

19. *Ibidem*, p. 217.

20. *Ibidem*, pp. 217-218, corsivo mio.

tatum. Tipica del dodicesimo secolo, tale distinzione considera gli *elementa* come gli elementi puri che tuttavia si trovano in natura sempre raggruppati in complessi elementari di diverso tipo detti *elementata*²¹. Gli *elementata*, quindi, sono composti di elementi i quali, evidentemente, costituiscono il loro livello base. In questo contesto dottrinale, ogni corpo deve essere un composto di *elementata* o di *elementa*. Pertanto, se si ammette che la materia prima sia un corpo, si dovrà ammettere parimenti che essa sia o gli elementi o gli *elementata*. Daniele di Morley fa presente come il *platonius* non ammetta che la materia sia un *elementatum* in quanto ogni *elementatum* viene all'essere *per possibilitatem*, ossia dalla potenza degli elementi quali suo sostrato. Tuttavia, la materia neppure può essere gli elementi, perchè in tal caso dovrebbe essere uno dei quattro elementi, che sono di specie distinte.

Basandosi sulla distinzione tra *elementum* ed *elementatum*, la quarta obiezione si pone nel solco del dibattito fisico e cosmologico del dodicesimo secolo. La distinzione tra questi due livelli della costituzione degli enti naturali venne accettata da Guglielmo di Conches, che la usa diffusamente nei suoi scritti²². Allo stesso tempo, si deve notare come la stessa distinzione si trovi alla base delle due refutazioni del caos primordiale elaborate da Gundisalvi nel *De processione mundi*:

Elementa constat ex materia et forma; elementa enim corpora sunt, quia circumscripta sunt et qualitates habent. Quaecunque autem constant ex aliquibus, posteriora sunt eis, ex quibus constant. Materia igitur et forma *priora sunt elementatis*. Sed chaos illa erat permixtio *ex elementis et elementatis*. Quare chaos illa de nihilo creata non est, quae siquidem ex multis corporibus commixta est.

21. Per un'analisi di questa distinzione, si veda I. CAIAZZO, *The Four Elements in the Work of William of Conches*, in OBRIST, CAIAZZO, *Guillaume de Conches*, pp. 3-66.

22. Si vedano, ad esempio, GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia mundi*, G. Maurach (ed.), University of South Africa, Pretoria 1974, pp. 21-22; e GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, É. Jeuneau (ed.), Brepols, Turnhout 2006, pp. 297-298. Sulle fonti usate da Guglielmo, si vedano: CAIAZZO, *The Four Elements in the Work of William of Conches*; e D. ELFORD, *William of Conches*, in P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 308-327.

Nulla enim res de nihilo creata esse dicitur, quae ex tam multis composita esse videtur. Quare chaos illa prima materia esse non potuit, quia creatio eorum simplicium eam antecessit, etsi non tempore, tamen causa. Item, quicquid resolvitur in aliqua, posterior est eis, in quae resolvitur; sed *chaos resolvitur in elementata et elementata in elementa, elementa vero in materiam et formam*. Cum igitur chaos multis corporibus posterior sit, profecto materia omnium corporum esse non potuit²³.

Il fulcro degli argomenti di Gundisalvi è molto vicino al punto mosso dalla quarta obiezione, nel senso più che nella lettera: non può essersi dato alcun caos primordiale in quanto né gli elementati né gli elementi coincidono con la materia prima, che è loro precedente e costituisce la potenza di entrambi. Pertanto, il caos elementare non deve essere considerato come «la materia di tutti i corpi».

Morley non refuta la quarta obiezione: concede che la materia non sia né un *elementatum* né un elemento, e tuttavia sia corporea. Il filosofo inglese sembra qui sospendere (senza problematizzare) l'assunzione (b) per cui la materia prima è identica agli elementi, ammettendo tuttavia l'assunzione (a): la materia è un corpo, sebbene non sia gli elementi.

Morley passa quindi a discutere nuovamente del caos primordiale alla luce di questa nuova impostazione data dalla discussione delle quattro obiezioni. Dal momento che il disordine implica il male, l'universo, nel suo stato iniziale, aveva alcune caratteristiche geofisiche diverse, ma era comunque ordinato:

Quia enim *omne inordinatum in se malum esse manifestum est, elementa in prima creatione* – licet non, prout nunc sunt, separata, tamen, ubi nunc sunt – *ordinata fuisse certum est*, ita tamen, quod terra cooperta fuit aquis, aer aliquantulum corpulentior quam modo sit, in latitudinem se usque ad maximam partem ignis extendebat. Ignis similiter aliquantulum spissior, nec fuerunt isti visibiles elementorum ornatus, qui nunc elementata vocantur²⁴.

La posizione di Morley si sviluppa a partire dalla stessa fonte

23. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, pp. 190-192, corsivo mio.

24. DANIEL MORLANENSIS, *Philosophia*, p. 218, corsivo mio.

usata da Gundisalvi nella sua refutazione della teoria del caos primordiale: Guglielmo di Conches. Tuttavia, mentre Gundisalvi si basa maggiormente sulle *Glosae super Platonem*, Daniele di Morley sembra usare la *Philosophia mundi*, dove Conches sottolinea come gli elementi fossero dove si trovano adesso, ma fossero diversi dal loro stato attuale²⁵. Coerentemente, Daniele di Morley può quindi “rigettare” la teoria del caos primordiale e affermare che l’universo è stato creato dal nulla, senza una materia precedente, in quanto Dio è il suo artefice.²⁶ Il mondo viene quindi all’essere ordinatamente (sebbene Dio separi gli elementi nei sette giorni della creazione attraverso la *dispositio*), e l’intero universo così costituito si fonda su quattro principi – *materia*, *forma*, *compositio* e *compositum*. E tra questi, la materia corrisponde ai quattro elementi, come riportato anche da Abu Ma’shar²⁷.

Conclusione

Le prospettive di Domenico Gundisalvi e Daniele di Morley rispetto al caos primordiale coincidono solo parzialmente nel rigettare questa ipotesi cosmogonica: Gundisalvi la rigetta pienamente mentre Morley tenta una mediazione tra le due posizioni. Le prospettive di entrambi si sviluppano su linee teoriche opposte. In questo

25. Cfr. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia mundi*, p. 28: «Fuerunt in prima creatione ubi nunc sunt, sed non qualia nunc sunt. Etenim terra omnino cooperta erat aquis, aqua vero spissior quam modo sit et ad magnam partem aeris elevata; aer autem spissior quam modo sit et obscurior, quippe cum neque sol neque luna neque aliae stellae essent, quibus illuminaretur. Ignis similiter spissior erat quam modo sit».

26. DANIEL MORLANENSIS, *Philosophia*, p. 218: «Sed huiusmodi chaos dissolutum est, cum incepit terra apparere et ornatus illius, quod operante natura factum est. Ylen itaque ordinatam concedo, et contradicenti ordinatam fuisse sic probō: Quis negat triplex esse genus operum? Omne namque opus aut est opus Dei aut opus nature aut opus artificis imitantis naturam».

27. *Ibidem*, pp. 222-223: «Sunt autem hec: materia, forma, compositio et compositum. Materia ut aqua, aer, terra, ignis; forma, qua unaquaque res in suo genere discernitur... compositio autem est in corporibus elementorum consonantia; compositum vero quod huiusmodi compositione effingitur...».

caso, il punto centrale che separa Gundisalvi e Morley è la diversità tra le loro dottrine della materia prima.

Gundisalvi elabora una dottrina della materia prima primariamente in ambito metafisico. In questo senso, la materia per Gundisalvi svolge un ruolo di fondamento universale del creato: non può essere corporea in quanto è il sostrato primo dell'intera creazione, tanto corporea quanto spirituale, tanto sublunare quanto celeste. Quale fondamento primo e radicale dell'universo creato, la materia in sé non ha alcuna proprietà se non quella di tendere alla molteplicità: non è una né è sostanza, quindi neppure può essere un corpo, tantomeno un corpo elementare. È la serie di forme che riceve a darle la specificazione richiesta per poter essere la materia degli elementi, come corporeità del cosmo, e la materia degli *elementata*, come sostrato elementare. Pertanto, non solo la materia prima non può essere identica agli elementi, in quanto ontologicamente remota da essi, ma neppure si può credere che l'universo ordinato sia stato preceduto da un momento di caos, dato che la creazione e l'ordinamento dell'universo coincidono con l'attribuzione di forme alla materia prima.

Al contrario, per Daniele di Morley la materia prima deve essere necessariamente corporea. Il suo ragionamento si basa sul famoso passaggio di Lucrezio per cui dall'incorporeo non può originarsi il corporeo. Essendo corporea, la materia è primariamente la materia degli elementi e corrisponde alla loro corporeità o agli elementi stessi. Se così non fosse, gli elementi non potrebbero essere corporei e quindi, non si darebbe alcuna corporeità nel mondo. Considerando la materia prima come corporeità elementare, Morley può quindi problematizzare la dottrina del caos primordiale evidenziando come la creazione implichi la venuta all'essere dal nulla degli elementi (e la loro corporeità) in modo ontologicamente collimante con gli elementi nella loro corrente sostanzialità. A livello ontologico, quindi, il caos primordiale è ridondante e, a livello teologico, è sbagliato in quanto implica un aspetto di negatività nell'azione creatrice. Pertanto, si può parlare di caos primordiale solo in senso lato.

Nonostante la diversità della loro impostazione metafisica, dunque, a livello fisico le teorie di Gundisalvi e Daniele di Morley sono abbastanza simili. Anche per Gundisalvi, infatti, la creazione del

mondo fisico corrisponde, sul piano temporale e cosmogonico, alla produzione degli elementi e la loro combinazione in *elementata*. Il punto focale dell'esame di Gundisalvi è la discrasia tra i livelli di analisi ontologica della costituzione del cosmo e quella cosmogonica dell'attualizzazione dell'universo dall'atto creativo di Dio. In altre parole, il piano di analisi ontologica "eccede" la semplice considerazione della sostanza attuale.

Un'ulteriore prossimità tra i due autori è data dal loro uso di Guglielmo di Conches come autorità di riferimento rispetto alla questione del caos primordiale. Questo dato lascia pensare che la discussione sul disordine originario fosse ormai giunta a uno stadio finale in cui le posizioni dei principali esponenti – Guglielmo di Conches e Ugo di San Vittore – erano state ormai assimilate dai partecipanti al dibattito. Tuttavia, si può anche notare una certa frammentazione delle posizioni di Guglielmo di Conches nella ricezione di Gundisalvi e Morley: il primo basa la sua discussione sulle *Glosae super Platonem* mentre il secondo sembra usare la *Philosophia mundi*. In questo senso, le diverse sfumature nelle posizioni mantenute da Guglielmo rispetto al caos primordiale si riflettono sul dibattito in modo diverso, svolgendo una funzione autoritativa esplicita che lascia intravedere la rilevanza attribuita a Guglielmo di Conches alla fine del dodicesimo secolo.

Da questo punto di vista, è possibile porre alcune domande di non facile risposta, ma che possono essere utili per il proseguimento della ricerca sulle "ontologie toledane" del dodicesimo secolo. Ammettendo che la *Philosophia* di Daniele di Morley sia stata scritta effettivamente come compendio degli insegnamenti ricevuti a Toledo, ci sono due ordini di questioni che dovrebbero essere discussi.

Un primo ordine è dato dalle fonti disponibili e usate a Toledo. Una comparazione tra le opere di Gundisalvi e la *Philosophia* di Morley, infatti, mostra una scarsa comunanza di fonti utilizzate, specialmente tra quelle tradotte a Toledo, laddove Gundisalvi utilizza quasi esclusivamente opere tradotte dalla propria squadra di traduttori mentre Morley sembra usare opere tradotte da Gerardo o da altri traduttori precedenti. Questo dato può essere accidentale e risultare dal diverso approccio dei due autori, più schiettamente filosofico nel caso di Gundisalvi, più propenso verso discipline

tecnico-scientifiche nel caso di Morley. In entrambi gli autori, le fonti chartriane e particolarmente Guglielmo di Conches giocano un ruolo importante. In questo caso, è possibile chiedersi se tale rilevanza sia un tratto specifico del contesto toledano, oppure se anche in questo caso si tratti di un dato accidentale derivato dalla presenza di queste opere tra i possedimenti del capitolo toledano.

Un secondo ordine di questioni parte da quest'ultimo aspetto. Fino a che punto è possibile riferirsi a un dibattito o perfino una tradizione toledana? Tracce di una discussione filosofica tra Gundisalvi e Ibn Daud sono state segnalate da Gad Freudenthal, rispetto a tematiche matematiche, e io stesso ho avuto modo di evidenziare alcune influenze specifiche di Ibn Daud su Gundisalvi rispetto all'ilemorfismo di quest'ultimo²⁸. È forse possibile intravedere qualcosa di simile nelle opposte posizioni di Gundisalvi e Morley – e quindi, se la trattazione di quest'ultimo si basasse effettivamente sugli insegnamenti di Galippus, tra Gundisalvi e Gerardo – rispetto allo statuto ontologico della materia prima? Al momento, non è possibile dare una risposta finale a questa domanda e solo ulteriori studi potranno gettare luce su questo aspetto.

Al contempo, si dovrebbe considerare per lo meno plausibile che dietro i riferimenti espliciti di Gundisalvi a Ugo di San Vittore e Ovidio quali fonti principali del caos primordiale si celino altri autori contemporanei e prossimi all'autore, i quali aderivano alla dottrina del caos primordiale oppure, senza aderirvi, proponevano refutazioni non collimanti con un'analisi metafisica del creato. Allo stesso modo, alcuni aspetti della discussione di Morley sembrano riecheggiare la trattazione gundisalviana. Tra essi, la quarta obiezione all'identificazione di materia ed elementi è l'esempio più notevole. Sebbene sia possibile ridurre entrambi i passaggi a fonti comuni (in primo luogo, Guglielmo di Conches), sembra altrettanto possibile considerarli degli indizi rispetto a un possibile dibattito toledano sull'origine dell'universo e la costituzione ontologica della natura. Infatti, anche ammettendo che entrambi derivino da una

28. Si vedano: G. FREUDENTHAL, *Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo*, «Aleph» 16 (2016), pp. 60-106; e N. POLLONI, *The Twelfth-Century Renewal*, pp. 253-262.

fonte comune, questa sarebbe utilizzata con opposte finalità da i due autori le cui attività sono prossime sia temporalmente che localmente. Anche in questo caso, soltanto una considerazione complessiva dei testi prodotti all'epoca a Toledo potrà far luce su questo aspetto filosoficamente minore ma storicamente centrale della filosofia latina della seconda metà del dodicesimo secolo.



«Tunc animalia animalium esu non vivebant» Nota sull'interpretazione di Roberto Grossatesta di Gn 1,28-30

PIETRO B. ROSSI*

Fra gli scritti di Roberto Grossatesta l'*Hexaëmeron* è la principale opera che testimonia nel modo in qualche misura sistematico la sua dottrina scritturistica e teologica¹. Si ritiene sia stata portata a termine negli anni che precedono immediatamente il suo magistero episcopale (1235-1253), dopo un itinerario scandito da interessi per l'astronomia, l'ottica e la filosofia naturale, la teoria della conoscenza scientifica e l'insegnamento della teologia, interessi caratterizzati dall'attenzione pionieristica per il "nuovo Aristotele" e per le conoscenze trasmesse al mondo latino dalle traduzioni dall'arabo e dal greco, culminato con le sue iniziative di traduzione dal greco. Nel suo *Hexaëmeron* il lettore ha modo di incontrare, di riconoscere e di vedere messi a frutto nuclei filosofici e non filosofici da lui accolti o rielaborati lungo la sua attività di maestro e poi di teologo e di pastore, le sue conoscenze scientifiche e la sua frequentazione dei testi sacri e dei Padri: un mondo – si può dire – caratterizzato dal segno distintivo degli apporti della tradizione teologica ed erudita elaborata lungo i secoli nel mondo bizantino, tramite la sua conoscenza della lingua greca².

Tutto questo è cosa nota a chiunque si occupi del pensiero medievale latino. Qui ci si propone di offrire un esempio, seppure ve-

* Università degli Studi di Torino.

1. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, R.C. Dales, S. Gieben O.F.M. Cap. (edd.), Published for The British Academy by the Oxford University Press, London 1982. Ringrazio Luigi Campi per alcuni suggerimenti e consigli.

2. Per una valutazione comparativa delle principali proposte relative alla cronologia degli scritti di Roberto Grossatesta anteriori all'elezione alla cattedra episcopale di Lincoln rinvio al saggio ROBERTO GROSSETESTA, *La luce*, Introduzione,

ramente circoscritto, di come, nel suo modo di interpretare alcuni versetti della *Genesis*, si incontrino elementi ricorrenti del suo lessico che rinviano alla sua posizione dottrinale e alla concezione che egli ha della teologia. O meglio, di come dovrebbe continuare ad essere la teologia, vale a dire esegesi della Scrittura e della tradizione interpretativa, non tanto o non soprattutto *disputatio*, secondo una prospettiva in cui a suo modo di vedere dovrebbe prevalere il fine: la dimensione pastorale³.

1. Non è certo necessario richiamare che sin dalle origini del Cristianesimo la pratica della astinenza in generale o da cibi particolari – e del digiuno – permeò la vita religiosa ed ascetica dei credenti, pratica che affondava le radici nelle culture antiche e derivava in particolare dalla tradizione ebraica, e pure influenzata dal mondo greco e latino⁴.

testo latino, traduzione e commento di C. Panti, Edizioni Plus – Pisa University Press, Pisa 2011, pp. 1-5, dove il lettore trova riferimenti alla bibliografia anteriore al riguardo, e alle pp. 182-191 che elencano i principali studi su Grossatesta a far capo dalla seconda metà del secolo scorso. Fra le pubblicazioni successive all'edizione di Cecilia Panti sono di particolare rilievo le raccolte: J.P. CUNNINGHAM (ed.), *Robert Grosseteste. His Thought and Its Impact*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2012; J. FLOOD, J.R. GINTHER, J.W. GOERING (eds.), *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu. New Editions and Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2013; J.P. CUNNINGHAM, M. HOCKNULL (eds.), *Robert Grosseteste and the Pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages*, Springer, Cham 2016.

3. Cfr. J.R. GINTHER, *Master of the Sacred Page. A Study of the Theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30-1235*, Ashgate, Aldershot 2004; J. McEVOR, *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, ISTeM Jaca Book, Milano 1996; M. O'CARROLL (ed.), *Robert Grosseteste and the Beginnings of a British Theological Tradition*. Papers delivered at the Grosseteste Colloquium held at Greyfriars, Oxford on 3rd July 2002, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2003; P. RAEDTS, *Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology*, Clarendon Press, Oxford 1987, ma se ne veda la recensione di J. GOERING in «Speculum» 63/4 (1988), pp. 984-987.

4. Per un primo approccio, si possono vedere le voci *Abstinence* e *Jeûne* rispettivamente in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. 1, Beauschesne, Paris 1932, coll. 112-133, e t. 8, Paris 1974, coll. 1164-1179. Per i molteplici temi, problemi e interpretazioni allegoriche della creazione dell'uomo e di Adamo-simbolo nella tradizione cristiana mi limito a rinviare il lettore al ricco volu-

Tenendo presente questa imponente tradizione di testi, usi e costumi, ci accostiamo ai versetti della *Genesi* cui ci si riferisce nel titolo che così suonano nella Vulgata:

²⁸ Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subijcite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus caeli. Et universis animantibus, quae moventur super terram. ²⁹ Dixitque Deus: Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam: ³⁰ et cunctis animantibus terrae, omnique volucris caeli, et universis quae moventur in terra, et in quibus est anima vivens, ut habeant ad vescendum. Et factum est ita⁵. (Gn 1,28-30)

Grossatesta commenta questi versetti all'interno della *Particula* VIII dell' *Hexaëmeron*, che si articola in un *Prooemium* e undici *Particule*, a loro volta suddivise in capitoli⁶. La *Particula* VIII è dedicata ai versetti 1,26-31, la pericope che chiude il cap. 1 con la creazione dell'uomo, la sua collocazione nel creato e con l'enunciazione della sua relazione con gli altri esseri viventi, al termine delle opere del sesto giorno che chiudono l'azione creatrice di Dio. I vv. 1,26-27 annunciano la creazione dell'essere umano, maschio e femmina, *ad imaginem et similitudinem* di Dio e la conseguente sua collocazione eminente fra le creature inanimate e animate⁷. La valenza dottri-

me miscelaneo A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Adam. Le premier homme*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012 (Micrologus' Library, 45); questioni filosofiche e dottrinali conseguenti la caduta dei progenitori sono affrontate nei contributi del volume G. BRIGUGLIA, I. ROSIER-CATACH (éds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, Publication de la Sorbonne, Paris 2016.

5. *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*, Editio electronica, M. Tvvedale et alii (edd.), Londini, MMV, p. 12.

6. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron, Particula VIII*, pp. 217-262. La suddivisione in *particule* è caratteristica anche del *De cessatione legalium* di Grossatesta (edd. R.C. Dales, E.B. King, Published for The British Academy by The Oxford University Press, London 1986) ed è indicata nei manoscritti. Il termine non denota una parte dell'opera, bensì del testo che è oggetto di commento, nel nostro caso la *Genesi*. Per questa accezione del termine si veda M. TEEUWEN, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2003, p. 228 n. 55.

7. Gn 1,26-27: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram:

nale di questo passo nel contesto del Cristianesimo ha dato origine a una ininterrotta tradizione esegetica e teologica che Grossatesta ben conosce e mette a frutto, attingendo ai Padri latini (soprattutto Girolamo e Agostino) e greci, alla *Glossa*⁸. Tuttavia, qui non si mira all'analisi di questo centrale nucleo dottrinale, ma a considerare una questione in qualche misura marginale rispetto ad esso, anzi quasi un corollario o forse, meglio, uno *scholium* nel contesto della tradizione esegetica.

Leggendo l'*Hexaëmeron* si nota che Grossatesta coglie qualunque sollecitazione sembri venire dal passo che sta interpretando per ricollegare la sua lettura ai molteplici rivoli della millenaria tradizione esegetica, e già nella *Particula* VII, cap. IX indugia a chiarire una possibile domanda del lettore, domanda che ha a che fare con la nostra indagine: «Sed nunquid nocerent bruta adinvicem et esset unum cibus alteri nisi homo peccasset?»⁹ Egli sta qui commentando Gn 1,24: «Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, et reptilia, et bestias terrae secundum species suas», e, proprio come fa Agostino nel *De Genesi ad litteram* che egli cita espressamente, avanza una serie di domande circa l'universo degli animali e i loro differenti comportamenti, e si chiede come si possa rendere ragione del fatto che certi animali nuocciano e causino danno ad altri animali, dal momento che questi comportamenti non sono riconducibili alle cause o spiegabili secondo le motivazioni che adduciamo quando valutiamo analoghi comportamenti di esseri umani che recano danno ai loro simili. La considerazione sottesa è: se il male, la sofferenza, l'aggressione, lo scontro fra gli esseri viventi dotati di anima sensitiva, alla luce della narrazione della Genesi, è

et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos»; cfr. *Biblia Sacra juxta Vulgatam, ad locum*.

8. Si veda la sintesi relativa alle fonti in ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, pp. xix-xxv. Gli editori ritengono che Grossatesta fosse già in grado di attingere direttamente a fonti greche, e a questo proposito segnalano che egli mostra di conoscere le omelie X e XI dell'*Hexaëmeron* di Basilio, non presenti nella parafrasi di Eustachio (pp. xxiv-xxv).

9. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, p. 204.

stato causato dal venir meno dell'armonia edenica conseguente il peccato dei progenitori, donde ha origine la ferocia fra gli animali tanto che gli uni diventano cibo per gli altri, dal momento che essi non hanno avuto responsabilità nella colpa? Nell'ampio brano riportato Agostino non mette in relazione con la caduta l'attuale stato degli animali e in qualche misura prende atto della situazione di fatto, nella quale ogni vivente risponde alle specificità della propria natura, caratterizzata da *mensura, numerus, ordo*¹⁰. Grossatesta va oltre e pone esplicitamente la questione in relazione ai versetti della Genesi 1,29-30 – sopra citati – nei quali il Creatore indica all'uomo di cibarsi dei frutti della terra, destinati come cibo anche a «cunctis animantibus terrae, omnique volucris celi, et universis que moventur in terra»: egli ritiene che «secondo la prima legge di natura e del primo stato della creazione, ogni animale terrestre si nutriva dei frutti e dei semi o di erbe o estremità delle piante». E così avrebbe continuato ad essere, se l'uomo non avesse peccato¹¹. Grossatesta chiude la parentesi aperta in questo contesto con un avviso al lettore, a sottolineare il valore ipotetico della sua interpretazione: «Et huic sentencie non consonat Basilius»¹². In effetti, Basilio nell'omelia IX potremmo dire faccia con efficacia una sorta di incitamento teso a mettere in evidenza la costante opera creatrice di Dio, opera

10. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, J. Zycha (ed.), Tempus-Freytag, Praga-Vindobonae-Lipsiae 1894 (CSEL 28), III, 16, pp. 81-82.

11. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, pp. 204, 28-205, 1: «Sed nunquid nocerent bruta adinvicem et esset unum cibus alteri nisi homo peccasset? Videtur quod non vescebantur bruta carnibus ante hominis peccatum, nec vescitura essent nisi homo peccasset, per hoc quod Deus dixit homini: *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna que habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam: et cunctis animantibus terre, omnique volucris celi, et universis que moventur in terra, ut habeant ad vescendum*. Ex hiis namque verbis patet quod secundum primam legem nature et condicionis prime, omnia terre animalia vescebantur fructibus et seminibus vel herbis vel arborum extremitatibus. Ex quo insinuari videtur quod non vescerentur cede mutua seu carnibus». Le nozioni di *prima lex nature et condicionis prime* mi sembra illustrino lo statuto del creato e delle creature prima del peccato, contrapposto alla condizione che subentrerà dopo il peccato; questa contrapposizione è discussa da Grossatesta nella *Particula I* del *De cessatione legalium*, pp. 7-75, in part. pp. 21-37.

12. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, p. 205, 2.

che non cessò il settimo giorno: «Adverte igitur Dei verbum currens per omnem creaturam. Quod quidem olim coepit, sed usque nunc operatur et properat»: quasi una esaltazione della funzione “conservatrice” della causa creatrice, funzione necessaria per il permanere del creato e di tutte le creature¹³. In questa prospettiva, anche ogni animale feroce e carnivoro è stato concepito dal Creatore per questa funzione, discorso analogo a quello di Agostino¹⁴.

2. La *Particula* VIII dell'*Hexaëmeron* si apre con la creazione dell'uomo e della sua collocazione eminente fra le creature da parte di Dio. Ai fini del nostro discorso è opportuno soffermarci sulla lettura fatta da Grossatesta del versetto 26, sulle parole del Creatore che assegnano all'uomo il dominio su tutti gli animali: «et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra». Come nel precedente, anche in questo luogo Grossatesta si pone nella prospettiva che legge l'azione divina alla luce della successiva scelta da parte dei progenitori di disobbedire al comando divino, prospettiva che egli trova già nella tradizione, secondo la quale il Creatore aveva attribuito all'uomo il dominio sugli animali perché «presciebat enim hominem adminiculo animalium adiutum iri post lapsum». Va notato, per inciso, che Grossatesta rinvia a Girolamo, mentre nella *Glossa* il passo, citato nell'*Hexaëmeron* in parte, è attribuito a Beda, cui rinviano anche gli editori, non avendo rinvenuto corrispondenza in Girolamo¹⁵. Nell'edizione del testo di

13. BASILIUS, *Homiliae in Hexaëmeron*, IX, 2, 1-3, in EUSTATHIUS, *Ancienne version latine des neuf Homélie sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, E. Anand de Mendieta, S.Y. Rudberg (edd.), Akademie Verlag, Berlin 1958, p. 114-115.

14. BASILIUS, *Homiliae in Hexaëmeron*, IX, 5, 1-17, in EUSTATHIUS, *Ancienne version latine des neuf Homélie sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, p. 120-122.

15. Grossatesta attribuisce questa interpretazione a Girolamo, ma gli editori rinviano a Beda (PL XCI, 31C-D). Nella *Glossa* si rinvia a Beda: «Beda. Queritur qua utilitate homo dominatum inter cetera animantia percepit et ad quos usus quæque solacia sunt hæc creata homini, si non peccaret. Sed forte quia peccatum presciebat deus hominem, et sic futurum mortalem quem creauerat immortalem ea primordialiter instituit, quibus se iam mortalis posset tueri, habens scilicet ex his alimentum et indumentum et laboris adiumentum. Postquam autem conditori subiectus esset noluit, iure dominium predidit. In testimonium vero prime

Beda troviamo, in effetti, un ampio brano nel quale si avvertono anche echi di Agostino¹⁶, dal quale Grossatesta prende spunto per proseguire il discorso sulla posizione preminente dell'uomo sulle altre creature animali «secundum eam partem qua est factus ad imaginem Dei». Non si deve certo interpretare il testo di Beda nel senso che l'essere umano non avrebbe avuto il dominio sugli animali se non avesse peccato, ma nel senso che Dio pose l'uomo al di sopra degli altri animali e che da questa originaria investitura discende la legittimazione del fatto che l'uomo possa sfruttare a proprio vantaggio – caduto – gli altri animali: «huius autem adiutorium preordinavit Deus homini lapsu de animalibus futurum»¹⁷, anche se, nella condi-

creationis legimus aues viris sanctis seruisse, et rictus bestiorum et serpentum venenum cessisse», cfr. *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81, Brepols, Turnhout 1992, ad locum.

16. BEDAE VENERABILIS Opera, Pars II: Opera exegetica, 1, *Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et electionem Ismahelis adnotationum*, C.W. Jones (ed.), Brepols, Turnhout 1968, p. 29: «Merito quaeritur in quam utilitatem homo dominatum in pisces et uolucres et animantia terrae cuncta perceperit, uel quos ad usos quaeue solatia sint haec creata homini si numquam peccaret. Cui sicut sequentia scripturae huius declarant, non haec ad escam sed herbae solum et arborum sunt fructus in prima conditione concessi. Nisi forte dicendum est quia peccaturum praesciebat Deus hominem et mortalem peccando futurum quem immortalem instituit quibus suam fragilitatem mortalis posset tueri, uel alimentum uidelicet ex his uel indumentum uel laborum siue itineris habens adiumentum. Nec quaesito dignum est quare non etiam nunc cunctis homo dominetur animantibus. Postquam enim ipse suo conditori subiectus esse noluit, perdidit dominium eorum quae suo conditore iuri subiecerat. Denique testimonium primae creationis legimus uiris sanctis atque humiliter Deo seruiantibus et aues obsequium praeuisse, et rictus cessisse bestiarum et uenenum nocere non potuisse serpentium». Anche Tommaso nella *Summa* attribuisce a Gerolamo questa interpretazione, e gli editori rinviano a Beda; cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Prima Pars, q. 96, a. 1: «3. Praeterea, Hieronymus dicit quod homini ante peccatum non indigenti, Deus animalium dominationem dedit; praesciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore post lapsum. Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum». A proposito dello scambio Beda/Gerolamo in Grossatesta si vedano: J.T. MUCKLE, *Did Robert Grosseteste Attribute the Hexameron of St. Venerable Bede to St. Jerome?*, «Mediaeval Studies» 13 (1951), pp. 242-244, e le considerazioni degli editori al riguardo: ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, pp. xxiii e xxix.

17. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, p. 236, 35-36.

zione postlapsaria, proprio per aver infranto l'armoniosa gerarchia degli esseri creati con la sua colpa è venuta meno la sottomissione a lui da parte degli animali:

Erant igitur in paradisi felicitate omnia animalia sub hominis imperio concorditer adinvicem et obedienter ad hominem viventia. Homine autem per peccatum recedente et declinante a sui superioris obedientia, iustum erat ut ordine naturali sibi subiecta sentiret adversum se per inobedientiam contumacia. Per quam iusticiam et caro facta est rebellans spiritui, et que exterius ratione carent repugnantia ipsi homini. Non tamen amisit homo naturalem potestatem dominii, id est rationis imperativam potestatem, ipsa quoque ratione carentia labente homine sunt deteriorata, et ad obediendum imperanti rationi minus habilia, non potest homo in sibi subiectis naturaliter explere pacatum et inperturbatum dominationis officium¹⁸.

Con il c. XXIV di questa *Particula VIII* ha inizio l'interpretazione letterale e poi allegorica dei vv. 28-29 da cui siamo partiti, ed è nella linea delle considerazioni finora richiamate che vanno letti e interpretati. Come si è detto, essi chiudono il c. 1 della *Genesi*, a coronamento dell'opera di Dio nel sesto giorno: dopo aver creato l'essere umano maschio e femmina, a sua immagine e somiglianza, dopo aver disegnato la sua missione nel mondo – «crescite et multiplicamini, dominamini» – gli indica con cosa e come nutrire se stesso, al pari di tutti gli altri esseri animati, attingendo alle creature vegetali e a tutte le forme dei loro frutti. «Et factum est ita»: l'azione creatrice è compiuta. La *Glossa* è quasi laconica e mette l'accento sulla bontà e l'armonia del creato:

Ecce dedi u<obis> o<mnem> h<erbam>. Beda. Patet quod ante peccatum hominis terra nichil noxium protulit. Non herbam venenatam, non arborem sterilem. Omnis enim herba et ligna data sunt hominibus et volatilibus et animantibus terre in escam. Vnde patet quod tunc animalia animalium esu non vivebant, sed concorditer herbis et fructibus vescebantur¹⁹.

18. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, pp. 237, 32-35, 238, 1-7.

19. *Biblia Latina cum Glossa ordinaria, ad locum*.

Grossatesta, prima di riprendere *verbatim* il testo della *Glossa*, ricapitola molto rapidamente quanto fin qui detto, sottolineando che Dio provvedeva anche al sostentamento dell'uomo e degli altri esseri animati affinché nulla mancasse²⁰. Ricorre poi al *Contra Julianum* e alle *Retractationes* di Agostino²¹ per fondare sulla sua *auctoritas* l'interpretazione "letterale" di questi versetti, così da poter confermare che, secondo la tradizione esegetica, l'uomo e gli animali terrestri tutti

avrebbero vissuto in comunione e in armonia di sole erbe da seminare e di frutti degli alberi, se l'uomo non avesse peccato. Né alcuni animali avrebbero aggredito altri, né si sarebbero cibati delle carni di altri animali, come anche l'uomo, che era stato loro preposto²².

La colpa della prima coppia umana spezzò l'armonia che regnava fra gli esseri viventi nella "prima età" del creato, e le vicende che seguirono portarono alla punizione del diluvio e al successivo nuovo patto di Dio con Noè e i suoi discendenti, una sorta di nuovo principio del cammino degli esseri umani, patto suggellato dalla garanzia dell'apparizione dell'arcobaleno dopo la pioggia, segno divino per confermare agli uomini che non ci sarebbe più stato un diluvio²³. Nel rinnovare il patto, Dio riprende il comando: «Cresci-

20. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, p. 248, I ss.: «Cap. XXIV. Facto itaque homine, dataque ei multiplicande prolis benedictione et omnium animantium universeque terre donacione, ne quid desit, dat victum necessarium in huius vite sustentacionem dicens: *Ecce dedi vobis omnem herbam*, et cetera, usque: *ut habeant ad vescendum*. Ex hiis itaque verbis, ut dicunt Beda et Ieronimus, patet quod ante peccatum hominis nil noxium terra produxit [...]».

21. AUGUSTINUS, *Contra Julianum libri sex*, IV, 69 (PL XLIV, cl. 772); SANCTI AUGUSTINI *Retractationum libri duo*, P. Knöll (ed.), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1902 (CSEL XXXVI), I IX, 4, p. 49.

22. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, p. 248, 25-29: «Ex hiis auctoritatibus patet, quod homo et omnia animantia terre de solis herbis seminalibus et lignorum fructibus communiter et concorditer vixissent, si homo non peccasset. Nec essent aliqua animalia aliis infesta, nec aliorum vescerentur carnibus, sicut nec homo qui erat ei prepositus».

23. *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*, Gn 9,11-15: «Statuam pactum meum vobiscum, et nequaquam ultra interficietur omnis caro aquis diluvii, neque erit deinceps diluvium dissipans terram. Dixitque Deus: Hoc signum foederis quod do inter me et vos, et ad omnem animam viventem, quae est vobiscum in

te, et multiplicamini, et replete terram», ma la relazione fra uomo e animali muta radicalmente, e la supremazia dell'uomo sugli altri esseri viventi si muta in dominio e sopraffazione:

Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. Il timore e il terrore di voi sia in tutti gli animali della terra e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono dati in vostro potere. Ogni essere che striscia e ha vita vi servirà di cibo: vi do tutto questo, come già le verdi erbe. Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè con il suo sangue. Del sangue vostro, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto a ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello²⁴.

La *Glossa* si sofferma in particolare sull'interpretazione di *terror* e *tremor*, termini che connotano la relazione uomo-animali, e si limita a notare che «mangiar carne sembra sia concesso dopo il diluvio a causa dell'infertilità della terra e della fragilità dell'uomo»²⁵. Grossatesta riprende dalla tradizione l'individuazione nelle mutate condizioni dell'uomo dopo la caduta – ormai debole perché esposto anche alla sofferenza e alla debolezza fisica oltre che spirituale – il motivo di quella specie di autorizzazione divina a poter esercitare anche violenza sugli animali fino ad ucciderli per nutrirsi.

Nel capitolo successivo, il XXV, passa dall'esegesi alla pastorale per stigmatizzare comportamenti e usi contemporanei lontani dalla naturale soddisfazione dei bisogni e contrari alla pratica della moderazione e della virtù dell'astinenza. Egli esordisce affermando con decisione che, da quanto detto, è chiaro che mangiar carne non è qualcosa che abbia a che fare con la buona condizione naturale dell'uomo, bensì che è piuttosto una concessione destinata a venire incontro alla sua debolezza o fragilità *ex remedio medicine*:

generationes sempiternas: arcum meum ponam in nubibus, et erit signum foederis inter me et terram».

24. Gn 9,1-5 (traduzione della Conferenza Episcopale Italiana).

25. *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*: «Esus carnum concessus videtur post diluvium propter infecunditatem terre et hominis fragilitatem».

come ai malati si danno cibi particolari adatti alla loro condizione, affinché progressivamente possano riprendersi e tornare ai normali cibi, così noi pure dobbiamo ricorrere a cibarci di carne come rimedio alla nostra infermità, dolerci della nostra condizione di malati e curarci con sollecitudine, affinché a poco a poco si possa essere in grado di superare la malattia così che si possa fare a meno dei cibi speciali, «contempti tandem cibariis naturalibus lege nature in paradiso concessis»²⁶. Se lo stato originario al momento della creazione rappresenta “lo stato di salute” dell’uomo e quello successivo alla colpa “lo stato di malattia”, l’uomo-credente deve impegnarsi per uscire dalla malattia, riguadagnando la condizione originaria.

Il vescovo di Lincoln, però, non predica l’astinenza totale dalle carni: nella condizione originaria l’uomo si cibava esclusivamente di erbe e frutti, ma il *viator* – potremmo dire – è comunque in una condizione segnata dalla “infermità”, dunque deve camminare verso la moderazione e l’astinenza, e non cedere alla gola e alla *voluptas*. Nella sua esortazione Grossatesta si muove sempre secondo la consueta analogia “condizione edenica = salute fisica e spirituale”, “condizione postlapsaria = infermità fisica e spirituale”, e, dopo aver lanciato uno strale contro le “mense dei ricchi” («Non igitur iacent se divites de mensis refertis varietate carnum, sed doleant velud de remediis egrorum, et suspirent ad mensam sanorum»)²⁷, cita un lungo brano dal *Quod nemo laeditur nisi a seipso*, nel quale Giovanni Crisostomo delinea anche un crudo quadro degli esiti dei banchetti che uniscono le cene ai pranzi, oltrepassando ogni limite, tanto che

ad cumulum malorum podagre tremor et immatura senectus accidit; et est eis vita semper cum medicis et medicamentis. Sensus autem ipsi tardi, graves, obtusi, et quodammodo iam sepulti²⁸.

26. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, p. 249, 5-14.

27. *Ibidem*, p. 249, 15-16.

28. *Ibidem*, pp. 249, 31-250, 1-3; A.-M. MALINGREY, *Une ancienne version latine du texte de Jean Chrysostome «Quod nemo laeditur...», «Sacris Erudiri»* 16 (1965), pp. 340, 54-60, 341, 6-18; per il testo greco: JEAN CHRYSOSTOME, *Lettre de l'exile. À Olympias et à tous les fidèles (Quod nemo laeditur)*, A.M. Malingrey (ed.), Cerf, Paris 2011, pp. 98, 55-61, 100, 11-19.

Come in un sermone, Grossatesta quindi esorta a voler far proprio uno stile di vita che imiti quello dei progenitori nel paradiso, fuggendo l'assunzione eccessiva e varia di cibi, limitandosi ai frutti, ai semi e alle cime-sommità delle piante, «sicut monet Basilius»²⁹.

Che il vescovo di Lincoln ritenesse l'intento pastorale centrale fra le sue funzioni è testimoniato dalla lettura di altri suoi scritti nei quali troviamo echi delle esortazioni qui fatte, e anche ulteriori richiami. Nel *Dictum* 36, un testo di un centinaio di nostre righe, dedicato al digiuno, che non sembra rivolto in particolare a monaci e ad ecclesiastici, ritroviamo le raccomandazioni a praticarlo secondo la tradizione cristiana, con la giusta disposizione dell'animo, ma anche la sottolineatura della benefica funzione sulla salute dell'individuo della pratica della moderazione, oltre al digiuno prescritto:

Ieiunium autem ipsum corporale nobis est necessarium, quia mensuram edendi licitam et a natura limitatam illectu libidinosi appetitus et voluptuosi frequenter excessimus. Iustumque est ut, sicut prave consentientes libidini fines debitos transgressi sumus, sic bene resistentes eidem citra fines concessos quandoque gradum sistamus, nec solum in ciborum abstinentia libidines gustus edomamus, sed et ceterorum sensuum, quibus ciborum copiam luxuriandi ministratur fomentum³⁰.

Ed entra pure nel merito della preparazione e quasi della tipologia dei cibi, preparazione che dovrebbe essere non elaborata e la tipologia non ricercata, specialmente per quanto riguarda la carne:

A quibus autem corporalibus cibus est ieiunandum? A nullis, dicit Augustinus, quasi a malis et inmundis, «quia omnia munda munda, et omnis creatura Dei bona, et nichil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur»; sed a multis utpote a lautioribus et

29. ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, p. 250, 10-14; BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme. Homélie X-XI de l'Hexaéméron*, A. Smets, M. Van Esbroeck (edd.), Cerf, Paris 1970, pp. 242-247.

30. ROBERTUS GROSSETESTE, *Dicta*, J. Goering, E.J. Westermann (edd.): *Dictum* 36. <*Sermo brevis de ieiunio*>, p. 56. La trascrizione dei *Dicta* corredata dall'individuazione delle fonti esplicitamente citate è consultabile sul sito https://issuu.com/ordereduniverse/docs/dicta_I-147_bodley_fp, ultimo accesso 19.05.2021.

a curiosioribus vel accuratioribus quasi non necessariis, quia moderare carniū usum pro tempore proprie Christianorum est, cui ieiunandum est non gulae, non avaritiae, non fame, sed Deo³¹.

Ulteriore segno della preminente finalità pastorale è il ricorso da parte del vescovo anche alla *Regula pastoralis* di Gregorio Magno, opera che ebbe straordinaria fortuna per tutto il Medioevo, tradotta anche nelle lingue volgari, in antico inglese da Re Alfredo³².

3. Come si collochi Grossatesta nel contesto della tradizione esegetica delle sei giornate della creazione è emerso anche da queste rapide note sulla particolare questione *De esu carniū*, dove egli mette a frutto l'ormai ricca collezione di passi raccolti nella *Glossa*, che al suo tempo era già uno strumento di lavoro ben costituito³³. Si è potuto constatare come egli attinga direttamente al commento di Beda alla *Genesi* e come nel ricorrere ai testi dei Padri vada ben oltre i rinvii che trova nella *Glossa*, aspetti questi messi in evidenza già dagli editori dell'*Hexaëmeron* e da precedenti studi ben noti³⁴. È risaputo che la particolare novità e originalità dell'approccio di

31. ROBERTUS GROSSETESTE, *Dicta: Dictum* 36, p. 57.

32. Per notizie e bibliografia su questa traduzione si veda C. SCHREIBER, *Se-aroðonca Hord. Alfred's Translation of Gregory the Great's Regula Pastoralis*, in N.G. DISCENZA, P.E. SZARMACH (eds.), *A Companion to Alfred the Great*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 171-199.

33. Cfr. i recenti lavori di A. HUTTON SHARP, *Textual Format and the Development of the Early Glossa on Genesis*, «Mediaeval Studies» 78 (2016), pp. 125-165, e EAD., *'Gilbertus Universalis' Reevaluated and the Authorship of the Glossa on Genesis*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 83.2 (2016), pp. 225-243, nonché la tesi di dottorato, frutto di una notevole ricerca che affronta molteplici aspetti della formazione iniziale e della progressiva evoluzione del testo della *Glossa*: *In principio: The Origins of the Glossa ordinaria on Genesis 1-3*, PhD Thesis, University of Toronto, 2015.

34. Cfr. la pur sintetica bibliografia in ROBERTUS GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, pp. 354-356. Per una indagine d'insieme sulla tradizione esameronale medievale è utile, anche se datata, la tesi di dottorato di G. FREIBERGS, *The Medieval Latin Exameron from Bede to Grosseteste*, University of Southern California, 1981, ricerca condotta sotto la direzione di Richard C. Dales, uno dei due editori dell'*Hexaëmeron* di Grossatesta.

Grossatesta al testo dei sei giorni della creazione risiede nelle molte osservazioni e notizie da lui attinte autonomamente alla tradizione lessicografica ed enciclopedica bizantina (*Lessico Suda, Etymologicum Gudianum*) e talvolta direttamente al testo greco dei Padri, ma questo non emerge dalle sue glosse di commento ai luoghi della *Genesi* qui considerati³⁵.

Sopra abbiamo accennato a Tommaso d'Aquino a proposito della citazione di Gerolamo³⁶, ma naturalmente anche in altri luoghi dei suoi scritti ci sono accenni al problema non di una difformità fra Gn 1,28-30 e Gn 9,1-5, ma a proposito delle parole che Dio pronuncia nel c. 1 che portano a ritenere che la supremazia dell'uomo su tutti gli animali non comportasse violenza e morte per essi, e che l'armonia regnasse anche fra gli animali, e il nuovo comando di Dio a Noé che autorizza lui e i discendenti ad usare anche violenza su di essi e a cibarsene³⁷.

E così anche per altri maestri, come Alessandro di Hales, per limitarci a un noto teologo, strettamente contemporaneo di Grossatesta, che fa un uso ampio e costante della *Glossa* e di altre *auctoritates* nella sua interessante e ben articolata questione *Utrum Adam dominabatur animalibus*³⁸. Al fine di situare meglio Grossatesta nel contesto esegetico e dottrinale della tradizione patristica e medievale della relazione edenica e postlapsaria fra uomo e animali, e per una lettura più approfondita della posizione di Tommaso, ma non solo la sua, sono via sicura le documentate e fini analisi di questo tema e delle problematiche connesse di alcuni contributi in volumi recentemente pubblicati³⁹.

35. Ad eccezione della probabile ma non del tutto sicura conoscenza delle omelie X-XI di Basilio, ma si veda sopra, n. 8.

36. Vedi n. 16.

37. Non occorre far presente che i relativi passi sono agilmente individuabili con l'*Index Thomisticus*.

38. Cfr. ALEXANDRI DE HALES *Summa theologica*, t. II, Prima pars secundi libri, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad claras aquas (Quaracchi) 1928, pp. 780-783.

39. Mi riferisco in particolare al contributo di P.-O. DITTMAR, *Le seigneur des animaux entre pecus et bestia. Les animalités paradisiaques des années 1300*, in *Adam. Le premier homme*, pp. 219-254, e al saggio di S. PERFETTI, *Animali pensati nella filoso-*

Come si è accennato all'inizio del paragrafo 1, la questione del nutrimento, della liceità o meno di cibarsi di animali in generale o di alcuni in particolare ha attraversato tutte le epoche, le differenti culture e le differenti forme di religione, e coinvolge in vario modo la nostra società. Nella Cristianità latina la questione *de esu carniū* e delle forme di astinenza ha attraversato i secoli fino all'Età moderna, coinvolgendo personaggi di rilievo, teologi e medici, monaci e laici, e la discussione si focalizzerà via via pro o contro le regole di ordini monastici che prescrivevano l'astinenza dal consumo di carne, regole eredi della tradizione anacoretica dei primi secoli del Cristianesimo, come recita anche la *Regula Magistri*, facendo tuttavia una eccezione:

Sed et carnibus esus infirmi omnino debilibus pro reparatione concedatur; at ubi meliorati fuerint, a carnibus more solito omnes abstineant⁴⁰.

La concessione di poter nutrirsi di carne per ristabilire la salute del corpo, quasi per riportare l'uomo all'equilibrio edenico, è come una linea ininterrotta che si diparte dall'interpretazione della *Genesi* e attraversa i secoli, se non i millenni.

fia tra medioevo e prima età moderna, Edizioni ETS, Pisa 2012, di cui si vedano i capitoli I. *Animali allegorici e animali naturali in età patristica e medievale*, pp. 13-32 e IV. *Ci può essere amicizia tra umani e animali? Tommaso d'Aquino e Barbara Smuts*, pp. 69-87.

40. *Regula Magistri*, caput XXXVI. *De infirmis fratribus*.



Bombologno da Bologna, l'Anonimo *Quid est Sapientia* e il soggetto della teologia nella seconda metà del XIII secolo

ADRIANO OLIVA *

Per rendere omaggio a Carla Casagrande, desidero offrirle uno squarcio sull'insegnamento della teologia impartito in Italia settentrionale, durante la seconda metà del XIII secolo. La questione del soggetto di una scienza è, all'epoca, argomento di dibattito sia in teologia che in filosofia: ho dunque scelto di pubblicare due brevi testi su questo tema, testimoni della riflessione intorno allo statuto della scienza teologica e, di riflesso, filosofica, in un'area geografica che, pur non godendo della reputazione di Parigi, non è per questo meno importante¹.

A Bombologno da Bologna ho già dedicato alcune ricerche, mentre, a proposito del commento tradito dal manoscritto Brescia, Bibl. Queriniana B.VI.2 – a torto attribuito prima a Fishacre e poi a Bombologno² –, avevo unicamente negato che si trattasse del commento di Bombologno³. Si credeva⁴, inoltre, che il commento del ms. queriniano fosse identico al commento anonimo trasmesso dal ms. Parigi, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14557: alcune dif-

* Commissio Leonina / CNRS Paris.

1. Vedi C. CASAGRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016 (Le vie della civiltà).

2. Per Fishacre: Fr. STEGMÜLLER, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1, Schöning, Würzburg 1947, p. 348. Per Bombologno: *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, t. 1, T. Kaeppli (ed.), S. Sabina, Roma 1970, pp. 246-247, rettificato poi da PANELLA, *Ibidem*, t. 4, T. Kaeppli († 1984), E. Panella (edd.), Istituto Storico Domenicano, Roma 1993, p. 55.

3. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences*, Vrin, Paris 2006 (Bibliothèque thomiste, 58), pp. 178-185: 178, n. 159; con l'edizione dell'a. 1 del prologo, *An theologia sit scientia*, pp. 179-184.

4. R.J. LONG, *The Science of Theology according to Richard Fishacre: Edition of the*

ferenze redazionali da me rilevate preparando queste pagine inducono, invece, a riconsiderare la loro relazione. Questo commento anonimo sarà designato con il suo incipit, *Quid est Sapientia*.

Attraverso lo studio del contenuto dei due articoli sul soggetto della teologia e l'analisi del metodo di lavoro comune ai due autori, intendo mettere in luce anche qualche aspetto delle loro tecniche di insegnamento e di redazione.

Bombologno da Bologna

I dati biografici di cui disponiamo permettono di situare l'attività di Bombologno a Bologna tra il 1266 e il 1279⁵. È menzionato in alcuni documenti: 1266 e 1269, in qualità di procuratore del convento cittadino; 1272 e 1273, come semplice teste; 1277 e 1279, come *lector* del convento, cioè responsabile della formazione ivi impartita. Il suo commento al I libro delle *Sentenze* pervenutoci è certamente posteriore al 1268, poiché egli cita spesso la I^a Pars della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, edita a Roma nel 1268. Poiché Bombologno sembra aver commentato più volte le *Sentenze*⁶, non possiamo dire se il commento pervenutoci sia il frutto del suo insegnamento come *lector* o sia anteriore a questo incarico.

Prologue to his Commentary on the Sentences, «Mediaeval Studies» 34 (1972), pp. 71-98: 75, n. 18.

5. A. OLIVA, *L'enseignement des Sentences dans les Studia dominicains italiens au XIII^e siècle: l'Alia lectura de Thomas d'Aquin et le Scriptum de Bombolognus de Bologne*, in K. EMERY, JR., J. COURTENAY, S.M. METZGER (eds.), *Philosophy and Theology in the Studia of Religious Orders and at Papal and Royal Court*, Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008, Brepols, Tournhout 2012 (Rencontres de Philosophie médiévale, 15), pp. 49-73 [con l'edizione dell'a. 4 del prologo di Bombologno, *An theologia sit practica*, pp. 70-73].

6. Lo si può evincere dalla raccolta di *Litteralia* che Bombologno ha fatto compilare a partire dal commento di Pietro di Tarantasia, e corretto di suo pugno, e dal *Sermo* che segue la raccolta: A. OLIVA, *I codici autografi di fra Bombologno da Bologna, O.P. e la datazione del suo Commento al I libro delle Sentenze (1268-1279c.)*, «Memorie Domenicane» 39 (2008), pp. 87-103 [con edizione del *Sermo fratris Bombologni eiusdem. In principio cuiuslibet libri Sententiarum ad libitum*, pp. 100-103].

Quello che invece avrei tendenza ad escludere è che Bombologno abbia insegnato le *Sentenze* a Parigi⁷. Da un lato, i commenti parigini di questo periodo, studiati con precisione da Pasquale Porro, attestano fin dai prologhi dibattiti molto più elaborati e su problematiche più complesse, rispetto ai due testi qui pubblicati⁸. Dall'altro lato, il fatto che l'Anonimo *Quid est Sapientia* – che si avvicina nello stile a quello di Bombologno – sia ripreso in un manoscritto certamente di ambito parigino e databile agli anni 1260 o 1270, induce alla prudenza rispetto alla possibilità che Bombologno abbia commentato o no le *Sentenze* a Parigi.

La tecnica redazionale di Bombologno è la medesima già descritta per gli articoli 1 e 4 del prologo⁹: Bombologno riprende, a volte letteralmente, alcuni passi di Tommaso o di Pietro di Taranasia, ma sempre seguendo una sua personale linea di riflessione. La nostra edizione fornisce un indizio sull'autografia del commento. In un passo che non è ispirato da un altro autore, «...cum unaqueque Persona sit tante *simplicitatis* quante est ipsa diuina essentia. *Set causa* doctrine liceat sic loqui» (l. 39-40), Bombologno interrompe la redazione dopo aver scritto «sim.<plicitatis>» e quando riprende a scrivere inizia direttamente con «Set causa...»; si accorge di aver omesso la fine della frase precedente e la pone a margine «plicitatis...essentia». Questo incidente di copia sembra provare che Bombologno redige a partire da note personali, il che spiegherebbe perché l'autografo, tanto del I che del III libro, sia estremamente corretto.

7. OLIVA, *I codici*, pp. 87-88.

8. Vedi P. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso. Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines*, in I. BIFFI, O. BOULNOIS, J. GAY ESTELRICH, R. IMBACH, G. LARAS, A. DE LIBERA, P. PORRO, F.-X. PUTALLAZ (a cura di), *Rinnovamento della «via antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book, Milano 2009 (Figure del pensiero medievale, 5), pp. 165-262.

9. Vedi sopra, note 3 e 5.

Il Commento anonimo *Quid est Sapientia*

L'edizione dell'a. 6 del prologo trasmesso dal ms. Brescia, Biblioteca Queriniana B.VI.2¹⁰ e dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14557, ff. 145ra-162¹¹, prova che il commento di Bombologna non è contenuto in questi due manoscritti.

Dal confronto del testo dei due manoscritti emerge che, pur fondamentalmente identico, il prologo generale presenta delle varianti redazionali, sia nell'*incipit*¹², che nel numero degli articoli del prologo. I primi sette articoli sono comuni ai due testimoni, ma Brescia aggiunge alla fine un articolo sulla certezza della scienza teologica¹³. Non si può dunque escludere che i due manoscritti attestino due redazioni differenti del medesimo commento, come è il caso per Annibaldo degli Annibaldi¹⁴.

10. Databile della seconda metà del XIII s., si tratta di un ms. di 140 ff., scritto a tutto rigo da una mano dell'Italia settentrionale (su 2 col. f. 140r, di altra mano, con la tavola delle distinzioni); solo l'iniziale del prologo è ornata (f. 1r), in stile italiano; le iniziali delle distinzioni sono talvolta scritte con inchiostro rosso, ma irregolarmente.

11. Il ms. si compone di due codici. Il primo, che trasmette il nostro commento (ff. 11ra-182vb), presenta scrittura e decorazione in stile parigino, databile della seconda metà del XIII s. Si veda la descrizione di R. MACKEN, *Bibliotheca manuscripta Henrici de Gandavo*, I, Introduction, Catalogue A-P, *Opera Omnia*, t. 1, Leuven University Press, Leuven, Brill, Leiden 1979, pp. 557-564.

12. Brescia, Bibl. Queriniana B.VI.2, f. 1r, [Br] incipit: «*Quid est Sapientia et [...] non preteribo ueritatem*. Verba ista scripta sunt Sap. VI, in quibus tangitur quadruplex causa libri Sententiarum, scilicet efficiens, materialis, formalis et finalis. Causa efficiens tangitur...»; Paris, BnF lat. 14557, f. 145ra, [P] incipit: «*Quid est Sapientia et [...] non preteribo ueritatem*. Et<c> Sap. VI. In hiis uerbis tangitur quadruplex causa libri: efficiens, materialis, formalis et finalis. Causa efficiens tangitur...»; ho segnalato in grassetto le differenze tra i due testi. Si noti che il prologo generale di Bombologna si apre con la stessa citazione scritturistica, ma tutto ciò che segue è ben differente dal commento del nostro anonimo.

13. Br f. 1v: «*Hic queruntur VIII. Primo utrum theologia [th'e sic] sit scientia. Secundo utrum ab aliis distincta. Tertio utrum in se sit una. Quarto qui et quot sunt modi exponendi eam et penes quid sumuntur. Quinto utrum sit practica uel speculatiua. Sexto quid sit subiectum in theologia. Septimo an conueniat ei modus inquisitiuus per rationes et argumenta. Octauo de eius certitudine*». P f. 145va: «*Hic queruntur VII. [...] Quinto utrum in practica uel speculatiua. Sexto quid sit subiectum in theologia. Septimo an conueniat ei modus inquisitiuus per rationes et argumenta*».

14. Cfr. OLIVA, *Les débuts*, pp. 166-178.

Per quanto riguarda l'a. 6 del prologo di cui si offre l'edizione, ho collazionato i due mss: essi presentano errori comuni evidenti che risalgono a un medesimo modello; tuttavia il testo del ms. bresciano è molto più corretto di quello del ms. parigino. Per quest'ultima ragione, nell'edizione riproduco il testo del ms. di Brescia, preferendo alcune sue lezioni, forse originarie – a partire dal criterio della *lectio difficilior* («manifesta», l. 32; «Christi incarnati», ll. 40 e 45) –, alle lezioni corrispondenti del ms. parigino, più comuni.

La tecnica compositiva del commento *Quid est Sapientia* è del tutto simile a quella descritta per Bombologno. Fonte principale ne è però il commento di Pietro di Tarantasia, che l'Anonimo spesso riassume o copia alla lettera.

Il soggetto della teologia in Bombologno e nell'Anonimo *Quid est Sapientia*

I due commenti, pur iniziando con lo stesso versetto Sap 6,24, hanno un'impostazione totalmente differente. Bombologno, a partire dal testo sacro, mostra come la Sapienza divina si dispieghi nei quattro libri delle *Sentenze*, senza mai fare riferimento alle quattro cause aristoteliche. Al contrario, l'Anonimo *Quid est Sapientia* mette subito in relazione il versetto biblico e le quattro cause, come Bonaventura¹⁵.

Riguardo la scienza teologica, i nostri due autori convergono nell'affermare che Dio ne è il soggetto principale, ma usano argomenti differenti per trarre questa conclusione. Dal punto di vista redazionale, le citazioni comuni ai due commenti sono autorità ricorrenti fin dalla prima metà del XIII s. e non denotano alcun rapporto speciale tra le due opere.

Nella sua conclusione principale, Bombologno segue, anche alla lettera, Tommaso, I^a Pars, q. 1, a. 7. Originale è invece l'idea che le

15. Vedi sopra n.12. Sull'uso delle quattro cause nei prologhi sulle *Sentenze*: OLIVA, *Les débuts*, pp. 263-268. Bisogna notare che, rispetto a Bonaventura che è ripreso probabilmente dal nostro autore, l'uso delle quattro cause in PETRUS DE TARANTASIA, *In I Sent.*, prooem. (ed. Tolosae, 1652, p. 1a) è, dal punto di vista redazionale, del tutto differente.

Persone divine possano avere il ruolo di «partes subiectiue» del soggetto, Dio (ll. 42-46); e precisa subito: «Absit tamen quod sint partes subiectiue eius, cum unaqueque Persona sit tante simplicitatis quante est ipsa diuina essentia. Set causa doctrine liceat sic loqui». «Causa doctrine»: eccoci davanti a un Bombologno insegnante, che si permette una spiegazione azzardata, immediatamente rettificata.

Originale è, a mia conoscenza, anche la sua tripartizione dei modi di intendere il soggetto (ed. ll. 20-32). Soggetto della teologia, inteso nel primo modo, come *minimum*, per Bombologno è Dio (posizione che è anche di Tommaso nella 1ª Pars); soggetto inteso nel secondo modo, come ciò che ammette principi e parti, di cui la scienza teologica prova le proprietà, è l'*ens diuinum cognoscibile per inspirationem*; soggetto della teologia inteso nel terzo modo è Cristo, quale fondamento e radice del contenuto della scienza. Si noti che Bombologno, indicando il secondo modo del soggetto, cita alla lettera Tommaso, che nell'a. 4 del prologo sulle *Sentenze* indica appunto l'*ens diuinum* come soggetto proprio della teologia, affermazione che non sarà ripresa nella 1ª Pars, q. 1, a. 7.

Questo tipo di tripartizione non si trova in questi stessi termini nei commenti alle *Sentenze* né più antichi né coevi. Tracce di questa divisione si trovano, invece, a proposito del soggetto della metafisica, in Bacone, con elementi simili in Fishacre e in Bonaventura¹⁶.

16. ROGERIUS BACON (?), *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphisica I-IV)*, R. Steele, F.M. Delorme (edd.), Claredon Press, Oxford 1932 (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, t. 11), p. 121. RICHARDUS FISHACRE, *In I Sent.*, prol.: «In aliis quidem scientiis videmus quidem aliquid esse minimum et aliquid subiectum et tertium summe compositum in illo genere. Sic dicitur geometria esse de puncto ut de minimo suo; de magnitudine immobili ut de subiecto; de corpore ut de summe compositum in illo genere. [...] Similiter estimo hanc scientiam esse de Deo tamquam de minimo et indivisibili, a quo fluit quicquid est in subiecto huius scientiae. De Christo vero est ut de maxime composito habens in se quasi partes componentes quaecumque sunt in subiecto huius scientiae. Sed de illo uno, quod est ex natura media et suprema, haec est scientia tamquam de vero subiecto. De quo uno Eph.³³: «Omnes unum sumus in Christo.» cioè: «...hoc unum, quod est Ecclesia, scilicet caput et membra», come aveva detto in precedenza (ed. in LONG, *The Science*, pp. 92-93). BONAVENTURA, *In I Sent.*, prol. q. 1, concl. (ed. Quaracchi, t. 1, p. 7), con un rinvio esplicito all'esempio concernente la lettera, elemento minimo di una sillaba, tratto da PRISCIANUS, *Institutiones Grammaticae*, l. I, c. 2 (ed. M.

Interessante anche l'uso delle fonti cui Bombologno ricorre per spiegare i tre tipi di soggetto, ossia Aristotele, Averroè e Avicenna: tali citazioni mostrano una buona conoscenza della filosofia, che ha forse insegnato nello *Studium* di San Domenico, dato che nel XIVs. gli sono attribuiti alcuni commenti filosofici: «Super Porphyrium. Super Predicamenta. Super Perihermeneias. Super Sex principia»¹⁷.

L'Anonimo *Quid est Sapientia* riprende abbondantemente, invece, il commento di Pietro di Tarantasia. Pur partendo a sua volta dalla tripartizione dionisiana in *substantia*, *uirtus* e *operatio* (ed. ll. 29-30), elabora una sua posizione originale: spiegando il triplice soggetto della teologia – Dio, Cristo e le opere della redenzione –, fa riferimento al *De anima* di Aristotele e alla maniera secondo la quale si conosce la sostanza dell'anima, soggetto della psicologia, a partire dalle sue potenze e operazioni. Ci si aspetterebbe quindi che Dio sia per lui il soggetto principale della scienza teologica; invece, applicando alla teologia questo ragionamento sviluppato a partire dal *De anima*, per ben tre volte dice che il soggetto è Dio o il Cristo incarnato, considerando così diversamente il Cristo, in quanto Dio e in quanto uomo. Tuttavia, alla fine della *responsio* afferma chiaramente: «Subiectum ergo theologie est Deus; materia uero omnes res diuine, in quantum esse diuinum participant». La disgiunzione «Dio o Cristo incarnato» fa pensare che l'Anonimo consideri il Cristo *subiectum theologie*, in quanto è Dio, ma lo consideri *materia*, in quanto è incarnato¹⁸.

Se nella *responsio* l'Anonimo riprende Tarantasia, anche a proposito della «substantia diuina» come soggetto, tuttavia per la disgiunzione «Dio o il Cristo incarnato», sembra ispirarsi piuttosto a Odo Rigaldi: «Christus, vel etiam Deus»¹⁹. L'uso stesso di *Chri-*

HERTZ, in *Grammatici Latini*, t. 2, Teubner, Leipzig 1855, p. 6, ll. 6-11). — Ricordo che a Bologna è conservato ancora oggi un ms. del commento di Fishacre, proveniente da San Domenico: Bibl. Univ., 1546 (metà XIII s.).

17. Cfr. OLIVA, *I codici*, p. 88.

18. ANONYMUS, *Quid est Sapientia*, In *I Sent.* prol., a. 6, ad 2.c: «Quod obicitur de toto Christo capite cum membris patet responsio, quia bene concedo quod totum est materia, non tamen totum est subiectum» (sottolineature mie).

19. ODUS RIGALDUS, *Quaestio de scientia theologiae*, I, q. 3, resp., «Similiter est in theologia assignare subiectum intentionis, quod quidem est unum, scilicet

stus, nel ms. di Brescia, piuttosto che di *Verbum* – come sarebbe più corretto – nel manoscritto di Parigi, riecheggia il passo di Rigaldi: questa, assieme alle altre lezioni proprie al ms. queriniano, induce a supporre una certa originalità del ms. bresciano rispetto al parigino. Sembra plausibile l'ipotesi di un qualche legame del commento anonimo con la tradizione francescana (suggerito anche dall'uso delle quattro cause alla maniera di Bonaventura), se non di una dipendenza da Rigaldi²⁰, nonostante le riprese letterali di Tarantasia.

In conclusione, questa breve presentazione dei due articoli inediti di cui pubblico qui di seguito l'edizione, mi sembra mostrare l'originalità dei rispettivi autori, che elaborano una riflessione personale, nonostante si servano del testo di altri. In questo modo, l'insegnamento, *doctrina*, di Bombologno e dell'anonimo vengono ad iscriversi in una sorta di *traditio studii* e i loro commenti si rivelano fonti significative per approfondire la nostra conoscenza della teologia e del suo insegnamento a Bologna e nell'Italia settentrionale nel corso della seconda metà del XIII secolo.

Christus, vel etiam Deus» (ed. Sileo, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Antonianum, Roma 1984, p. 33, ll. 87-88). Non ho trovato in altri testi, anteriori al nostro commento, l'uso della disgiunzione «Dio o Cristo incarnato» per identificare il soggetto della teologia.

20. Si vedano, per esempio, i testi citati alle note 24, 26 e 36 dell'edizione.

<BOMBOLOGNI DE BONONIA
Prologus super I Sententiarum>
<Articulus 3*>

- Ad tertium sic proceditur. <1.> Videtur quod Deus sit subiectum theologie, quia illud proprie est subiectum in aliqua scientia quod in ea principaliter intenditur et sub cuius ratione omnia que determinantur in scientia considerantur. Set Deus in theologia principaliter intenditur sub cuius ratione cetera que determinantur in scientia considerantur. Considerantur enim omnia in quantum diuina sunt et diuinitatem aliquantulum participant, sicut omne ab ipso procedit et in eum ducit. Vnde 'theologia dicitur a theos quod est deus et logos quod est sermo'¹. Ergo etc.
- 10 <1.1> Contra. Hugo de Sancto Victore² in libro De sacramentis dicit quod 'aliarum scientiarum opera³ conditionis sunt materia, theologie uero opera reparationis'. Non ergo Deus.
- <2.> Preterea. Magister⁴ et Augustinus dicit⁵ quod theologia est 'de rebus et de signis' et 'de rebus fruibilibus et utilibus'; set omnia
- 15 que sunt, aut sunt fruibilia aut utilia⁶. Ergo est de omnibus.
- <3.> Preterea. Glosa super Psalterio⁷ dicit quod totus Christus, caput cum membris, est subiectum.

* Bologna, Bibl. Univ. 1506, f. 4vb-5ra [Bo]. — I corsivi nel testo indicano una citazione letterale; gli apici '...' racchiudono una citazione *ad sensum*.

1. Di origine agostiniana (*De civ. Dei*, VIII,1), questa autorità si diffonde nel medioevo secondo la formulazione di HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, II, 3 (ed. Buttner, p. 25, u. 14-16): vedi THOMAS DE AQUINO, *In I Sent.*, prol., a. 4, arg. 1 (ed. Oliva, pp. 325-326, l. 1-5, con le fonti dettagliate).

2. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacram.*, prol. 2 (PL 176, col. 183C).

3. opera] materia *praem. et del.* Bo

4. Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, I, d. 1, c. 1 (ed. Grottaferrata, t. I.2, p. 55, n. 1), da AUGUSTINUS HIPPOCRATENSIS, *De doctr. christ.*, I, c. 2 (CCSL 32, p. 7, u. 1-2).

5. dicit] *sic* Bo

6. utilia] *scripsi* utilibus Bo

7. Cfr. *Glossa Ordinaria*, *L. Psalmorum*, prol. (PL 113, 844B-C); PETRUS LOMBARDUS, *Glossa in Psalmos* (PL 191, 59C). La fonte sembra essere CASSIODORUS, *In Psalterium*, praef., c. 13 (PL 70, 17-18). Per il XIII secolo: B.T. COOLMAN, *On the Subject-Matter of Theology in the Summa halensis and St. Thomas Aquinas*, «The Thomist» 79 (2015), pp. 439-466: 442.

Responsio. Subiectum in scientia tripliciter dicitur⁸. Vno modo minimum indiuisibile, in quo stat resolutio omnium que sunt in scientia et quod tale minimum dicatur subiectum patet quia primo Posteriorum⁹ Philosophus, dicens quod 'de subiecto oportet precognoscere quid est et quia est', exemplificat [5ra] de unitate. Alio modo¹⁰ dicitur subiectum quod habet principia et partes de quibus proprietates probantur in scientia, quia una est scientia, etc. Tertio modo subiectum dicitur quod est fulcimentum et causa esse eorum que determinantur in scientia¹¹. Quo ad primam considerationem, dicit Comentator¹² quod subiectum prime philosophie est Deus. Quo ad secundam dicit Philosophus¹³ quod ens. Quo ad tertiam dicit Auicenna¹⁴ quod substantia: per substantiam enim, ut

8. Non ho trovato una fonte diretta della divisione che segue. Essa è tuttavia sovrapponibile alla tripartizione di Bacone (?) a proposito del soggetto della metafisica: ROGERIUS BACON (?), *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphisica I-IV)*, R. Steele, F.M. Delorme (edd.), Claredon Press, Oxford 1932 (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, t. 11), p. 121. Vedi anche RICHARDUS FISHACRE, *In I Sent.*, prol.: ed. in LONG, *The Science*, pp. 92-93; BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sent.*, prol., q. 1, concl. (ed. Quaracchi, t. I, p. 7). Presento questi testi nello studio che precede.

9. Cfr. ARISTOTELES, *Post.*, I, 1 [71a11-16] rec. Guillelmi (AL VI.1-4, p. 285), citato in THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I^a Pars, q. 1, a. 7, arg. 1; Id. *In Post.*, I, 2 (ed. Leon., t. 1* 2, p. 12, con la n. 115); si veda Id., *In Metaph.*, X 1 (ed. Marietti, n. 1950).

10. Cfr. ARISTOTELES, *Post.*, I, 10 [76b11-15] rec. Guillelmi (AL VI.1-4, pp. 295-296).

11. Cfr. ROGERIUS BACON (?), *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphisica I-IV)*, t. 11, p. 121, ll. 12-15: «Secundo modo dicitur subjectum in Metaphisica in ratione <originis> et radices, et hoc modo substantia que est radix et origo omnium eorum que sunt et fundamentum». Vedi anche BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q.2, resp.: «Potentia autem materiae dupliciter potest comparari ad formam: aut in quantum praebeet ei *fulcimentum in ratione entis*, et sic considerat metaphysicus; aut sub ratione mobilis, et sic considerat naturalis philosophus» (ed. Quaracchi, p. 96, il corsivo è mio).

12. dicit commentator] *sup. u. Bo* — Cfr. AVERROES, *In Phys.*, II, 26 (ed. Venezia 1562, t. 4, f. 59ra); Id., *In Metaph.*, IV 1 (*ibidem*, t. 8, f. 64). Vedi J.F. WIPPEL, *The Latin Avicenna as Source for Thomas Aquinas's Metaphysic*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 37 (1990), pp. 51-90: 57, n. 12, dove si trova una lista di passi complementari di Averroè.

13. ARISTOTELES, *Metaph.*, IV, 1 [1003a21-24] rec. Guillelmi (AL XXV 3.2, p. 67, ll. 1-6).

14. AVICENNA, *Philosophia Prima*, I, 1-2 (Avicenna Latinus, ed. S. van Riet, p. 10, l. 79sqq); vedi THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, V, 7 (ed. Marietti, n° 842).

30 habetur .4. Metaphysice¹⁵, *continuantur alie res et per eam uocantur, dicuntur*. Dicunt ergo quidam¹⁶ quod primo modo subiectum in theologia est Deus¹⁷. Secundo, *ens diuinum cognoscibile per inspirationem*¹⁸. Tertio modo Christus¹⁹, quia nostrum esse in genere moris et gratie est per Christum, sicut esse accidentis in genere nature per
35 substantiam²⁰.

Contra hoc obicitur quia etsi minimum in genere possit dici subiectum, non tamen principaliter set per quandam assimilationem ad unum subiectum. Deus autem in theologia est principale subiectum: sicut²¹ enim se habet obiectum ad potentiam uel habitum,
40 sic subiectum ad scientiam. Principaliter autem et proprie assignatur obiectum alicuius potentie uel habitus illud sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam uel habitum, sicut lapis et homo referuntur ad uisum in quantum sunt colorata, quia *color est motus uisus secundum actum lucidi*, ut dicitur secundo De anima²². Omnia autem
45 tractantur in sacra Scriptura sub ratione diuina²³ uel quia sunt Deus uel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Et ita Deus principaliter et proprie subiectum est in theologia²⁴.

15. ARISTOTELES, *Metaph.*, IV, 2 [1003b16-17] interpr. Scoti: «Et scientia quae est scientia in rei veritate in omnibus rebus est scientia rei prioris per quam *continuantur aliae res et propter quam vocantur et dicuntur*» (in AVERROES, *In Metaph.*, ed. Venetiis, 1562, t. 8, f. 65raC; corsivi miei).

16. quidam] mg. Bo

17. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In I Sent.*, prolog., a. 4, resp. (ed. Oliva, *Les débuts*, pp. 327-328, n. 25-26).

18. *Ibidem*, p. 328, l. 33.

19. Cfr. *Ibidem*, p. 327-328, n. 22-23.

20. Cfr. ARISTOTELES, *Metaph.*, VI, 4-VII, 1 [1028a1-31]; VII, 4 [1030a10-14; 1030a17-32] rec. Guillemi (AL XXV 3.2, pp. 131-134; 137-138).

21. Il passo «sicut...De anima» (ll. 31-35) è una rielaborazione di *Summa theologiae*, I^a Pars, q. 1, a. 7, resp., dove però non compare il riferimento al *De anima* (cito il seguito alla nota 24; si noti che questa argomentazione non si trova nel prologo di Tommaso d'Aq. sulle *Sentenze*).

22. ARISTOTELES, *De anima*, II 7, [418a31-b1] transl. Iacobi (ed. R.-A. Gauthier, in *Anonymi Magistri Artium Lectura in librum De anima*, Grottaferrata 1985, p. 303), traduzione che differisce dalla *recensio* Guillelmi.

23. diuina] dei pr. m. et corr. sup. u. Bo

24. THOMAS DE AQUINO, I^a Pars, q. 1, a. 7, resp.: «*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut*

Possumus autem dicere quod loco parcium subiectiuarum subiecti,
 quod est Deus, sunt tres Persone. Absit tamen quod sint partes
 50 subiectiue²⁵ eius, cum unaqueque Persona sit tante simplicitatis
 quante est ipsa diuina essentia²⁶. Set causa doctrine liceat sic loqui.
 Proprietates que ostenduntur sunt propria Personarum attributa
 communia et effectus creaturarum, quibus etiam illucescit nobis
 diuina essentia, ut dictum est²⁷.
 55 Et per hoc patet solutio ad obiecta in contrarium. Est enim theolo-
 gia de Deo principaliter, ut de subiecto intentionis quem notificare
 intendit. De aliis uero ut de subiecto executionis, tamquam de hiis
 per que notificat. Subiectum intentionis in arte domificatoria sunt
 domus, subiectum executionis materia circa quam negotiatur, ut
 60 lapides et ligna. Set quia opera restaurationis specialius ipsum noti-
 fican, quia in ratione summi boni beatificantis, sic enim est finis ra-
 tionalis creature²⁸. Opera autem conditionis conueniunt remotius;
 ideo dicit Hugo²⁹ quod materia sacre Scripture que est propter ho-
 minem, cuius finis est diuina beatitudo, sunt opera restaurationis.

ad principium et finem. Unde sequitur quod *Deus* vere sit *subiectum* huius scientiae.»
 (sottolineo le parole riprese alla lettera; per «Dei», si veda la nota precedente); il
 concetto è espresso diversamente nel *In I Sent.*, prol., a. 4, resp. (ed. Oliva, p. 328,
 ll. 34-38).

25. subiectiue] *scripsi* sub'tie Bo

26. (sim-)plicitatis...essentia] *mg.* Bo – per l'importanza di questo incidente di
 copia, si veda sopra p. 339 .

27. Cfr. ll. 35-37 e 5-6.

28. Il paragrafo «Est enim theologia...rationalis creature» (ll. 47-52) è ripreso
 quasi alla lettera da PETRUS DE TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, ad 3, che l'Anony-
 mus *Quid est Sapientia* invece riassume nel *Contra* a.

29. Cfr. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacram.*, prol. (PL 176, coll. 183C-184A).

<ANONYMI QUID EST SAPIENTIA
Prologus super I Sententiarum>
<Articulus 6*>

- Sexto queritur quid sit subiectum in theologia. <1.> Quod¹ signa
et res uidetur Magister dicere in principio Primi² ubi dicit: *Preuia³*
Dei gratia innotuit sacre Pagine tractatum circa res uel signa precipue⁴
uersari. Contra. Iam sequeretur⁵ quod esset generale ad omnes
5 scientias et non esset una scientia distincta.
<2.> Item Hugo de Sancto Victore in libro De sacramentis⁶ dicit
quod 'aliarum scientiarum materia sunt opera conditionis, theo-
logie uero opera restaurationis'. Item⁷ contra. Non omnia que in
theologia determinantur⁸ pertinent ad opera restaurationis.
10 <3.> Item uidetur quod Deus sit subiectum, quia secundum Philo-
sophum in primo libro⁹ De anima¹⁰: 'honorabilior est scientia que
est de subiecto honorabiliore'. Ergo honorabilissima que est de su-

* Brescia, Bibl. Queriniana B.VI.2, ff. 3v-4r [Br]; Paris, BnF lat. 14557, f. 147va-b [P]. — I corsivi nel testo indicano una citazione letterale; gli apici '...' racchiudono una citazione *ad sensum*.

1. Quod] quid Br
2. PIETRO LOMB., *Sententiae*, I, d. 1 (ed. Grottaferrata, 1971, p. 55, ll. 7-8).
3. preuia] prima P
4. precipue] iter. P
5. sequeretur] uidetur et *praem.* P
6. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacram.*, prol. 2 (PL 176, col. 183). — L'arg. 2 è citato alla lettera da PETRUS DE TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, arg. 3.
7. Item] *om.* P
8. determinantur] terminantur P
9. in primo libro] in principio libri P
10. Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, I, 1 [402a1-4] rec. Guillelmi: «Bonorum et honorabilium noticiam opinantes, magis autem alteram altera aut secundum certitudinem aut ex eo quod meliorum quidem et mirabiliorum est, propter utraque hec anime ystoriam rationabiliter utique in primis ponemus» (ed. Gauthier in ed. Leon., t. 45, 1, p. 3, con il comm. di Tommaso, pp. 4-5, ll. 43-96). Vedi PETRUS DE TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, arg. 2: «Secundum philosophum in principio lib. de anima. Honorabilior est scientia, quae est de honorabiliore subiecto. Ergo honorabilissima, quae est de honorabilissimo &c.» (ed. Tolosa 1652, p. 4).

- biecto honorabilissimo, scilicet de Deo; talis autem¹¹ est theologia.
 <4.> Item 'theologia denominatur a¹² theos quod est Deus et logos
 15 quod est sermo¹³': aut ergo quia est a Deo aut quia est de Deo; si
 primo modo, ergo omnis scientia potest dici theologia, quod fal-
 sum est; si quia est de Deo, [4r] ergo Deus est subiectum.
 Contra. <a.> Boetius¹⁴ libro De Trinitate¹⁵: 'simplex forma est; su-
 biectum¹⁶ fieri non potest'.
 20 <b.> Item¹⁷ quamuis secundum Philosophum I Phisicorum¹⁸ effi-
 ciens, forma et finis in eadem substantia¹⁹ cause concidant – idem
 enim secundum substantiam est finis nature generantis, forma ge-
 nerati²⁰ et principium²¹ efficiens generandi simile sibi²²; non tamen

11. autem] om. P

12. a] ad P

13. Di origine agostiniana (*De civ. Dei*, VIII, 1), questa autorità si è diffusa nel medioevo secondo la formulazione di HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, II, 3 (ed. Buttner, p. 25, u. 14-16). L'arg. 4 è citato alla lettera da PETRUS DE TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, arg. 1. Si deve però notare che, come in Tommaso, è qui seguito dal *Contra* a con la citazione di Boezio, che in Pietro segue invece l'arg. 2bis, ripreso dall'Anonymus Q. come arg. 3 (compreso il rinvio al *De anima*). Vedi THOMAS DE AQUINO, *In I Sent.*, prol., a. 4, arg. 1 (ed. Oliva, pp. 325-326, ll. 1-5, con le fonti dettagliate).

14. Boetius] om. P

15. Cfr. BOETHIUS, *De Trin.*, c. 2 (ed. Moersch, p. 170, u. 92-94, 102-104): «Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum est, et est id quod est Quocirca hoc vere unum, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est. Neque enim subiectum fieri potest: forma enim est, formae uero subiectae esse non possunt». L'adagio, in una forma simile a quella del *Contra* a, è già usato da Alberto Magno nel commento al I e al II libro delle *Sentenze* (1242 c.) e Tommaso d'Aquino lo usa nel luogo parallelo del suo prologo, *In I Sent.*, prol., a. 1, arg. 1: «Simplex forma subiectum esse non potest» (ed. Oliva, p. 326, l. 4, con la nota).

16. subiectum] Deus *praem.* P

17. Item] om. P

18. In verità: ARISTOTELES, *Phys.*, II, 7 [198 a 24-27]. L'arg. *Contra* b è copiato integralmente da PETRUS DE TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, arg. 2, che rinvia correttamente al libro II. L'argomentazione si trova in BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sent.*, prol., a. 1, set c. 2, senza però alcun riferimento esplicito ad Aristotele; vedi anche ODUS RIGALDUS, *In I Sent.*, prol. q. 1, arg. 4, *contra* (citato sotto nota 24).

19. eadem substantia] eandem substantiam P

20. generati] generandi P

21. principium] forma *praem. et del.* Br

22. simile sibi] inu. P

- simul concidunt in unum²³ materia et finis quia materia est quid
 25 imperfectissimum, finis uero optimum. Deus uero est finis theolo-
 gie, Ro. X: *Finis legis Christus*. Non ergo materia.
 <c.> Item super principium Psalterii²⁴ dicit quedam Glosa quod
 materia sacre Scripture est totus Christus, capud cum membris,
 non ergo tantum Deus.
 30 Responsio²⁵. Secundum quosdam²⁶ de subiecto theologie est loqui
 tripliciter secundum tria que sunt in unoquoque ente completo,
 scilicet quo ad *substantiam*, *uirtutem*²⁷ et *operationem*²⁸. Primo modo
 subiectum theologie est Deus; secundo modo Christus qui est '*uir-*
 35 *tus Dei Patris*'²⁹; tertio modo opera restaurationis per Christum
 facta. Vnde subiectum totum theologie est substantia diuina per
 Christum in operibus reparationis manifesta³⁰. De operibus uero
 creationis agitur ibi per accidens ut manifestius pateant opera re-
 stauracionis.

23. simul ... unum] in unum concidunt simul P

24. Psalterii] ph *praem. et del.* Br — Cfr. *Glosa Ordinaria, L. Psalmorum*, prol. (PL 113, 844 B-C); vedi ODUS RIGALDUS, *In I Sent.*, prol. q. 1, arg. 4 (ed. Sileo, pp. 96-97, con la nota 9, p. 30). — L'arg. *Contra c* è ripreso quasi alla lettera da PIETRO DI TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, arg. 4.

25. La prima parte della *responsio* «Secundum quosdam...Set contra.» (l. 24-30) è copiata quasi integralmente da PIETRO DI TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, resp., e anch'egli inizia la *responsio* con «Secundum quosdam ...».

26. Cfr. ODUS RIGALDUS, *In I Sent.*, prol. q. 1, resp.: «Solutio. Dicendum ad hoc quod sicut Dionysius in Hierarchia supermundana ponit tria – substantiam et uirtutem et operationem – sic et nos haec tria considerare possumus in subiecto theologiae. [...] Secundum hoc, ergo haec tria complectendo simul, solet dici quod subiectum totius theologiae est diuina substantia manifestanda per Christum in opere restaurationis» (ed. Sileo, p. 98, ll. 50-63). La *Summa fr. Alexandri* riprende anche quest'argomento, ma usa *essentia* al posto di *substantia*, tuttavia conclude: «Unde secundum hoc Theologia est scientia de substantia diuina cognoscenda per Christum in opere reparationis»: *Summa fr. Alexandri*, tract. intr., q. 1, c. 3, resp. (ed. Quaracchi, t. I, p. 6a).

27. uirtutem] uirtutum P

28. Ps.-DIONIGI, *De caelesti hier.*, 11, 2, interpr. Sarraceni et Roberti (ed. [Ph. Chevallier], *Dionysiaca*, t. 2, p. 930; la traduzione dell'Eriugena ha *essentia* al posto di *substantia*).

29. Cfr. I Cor. 1, 24.

30. manifesta] manifestata P

Set contra hoc est³¹. Videmus enim quod apud Philosophum est una
 40 scientia de anima et in anima est reperire ista tria³² et de istis tribus
 determinatur in libro De anima³³. Et tamen in libro De anima non
 dicitur subiectum uirtus anime uel operatio anime, set ipsa essentia
 anime, cuius ratio est quia etsi in <libro De> anima determinetur
 45 de obiectis ad cognitionem actuum, de actibus ad cognitionem po-
 tentiarum, de potentiis ad cognitionem anime, tamen quia omnia
 ista determinantur propter cognitionem anime, anima subiectum
 est. Ita cum omnia que determinantur in theologia, determinentur
 propter cognitionem Dei uel Christi³⁴ incarnati, Deus uel Verbum
 incarnatum subiectum est in theologia. Illud enim de quo est³⁵
 50 principalis intentio est subiectum in scientia³⁶. Tamen quemadmo-
 dum in aliis scientiis determinatur de multis ad deueniendum in³⁷
 cognitionem subiecti, ita in theologia determinatur de multis ad
 deueniendum in cognitionem³⁸ et fidem et amorem Dei siue Chri-
 sti³⁹ incarnati. Vnde⁴⁰ notandum quod differt subiectum et materia.
 55 Subiectum enim in scientia est illud de quo principaliter agitur et

31. La prima parte di questo *Set contra* «Videmus...incarnati» (ll. 33-44) non è ripresa da Pietro di Tarantasia, ma pare una elaborazione personale dell'Anonimo.

32. tria] tercia P

33. Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, I, 1 [402a7-10] (ed. Gauthier in ed. Leon., t. 45, I, p. 3) e THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, loc. cit. (p. 6, ll. 166-171); si veda anche *I^a Pars*, q. 75, prol.: «Et quia secundum Dionysium Angel. hier. tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet *essentia*, *virtus* et *operatio*, primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio ea quae pertinent ad operationem eius».

34. Christi] Verbi P

35. est] om. P

36. Cfr. ODUS RIGALDUS, *Quaestio de scientia theologiae*, I, q. 3, resp., dove non solo è sviluppato il ruolo dell'*intentio* e l'esempio della *ars domificatiua* (vedi sotto l. 45, esempio addotto in molti commenti), ma si trova anche l'identificazione del soggetto con Dio o Cristo, ma lì nell'ordine inverso: «Similiter est in theologia as-signare subiectum intentionis, quod quidem est unum, scilicet Christus, vel etiam Deus» (ed. Sileo, p. 33, ll. 87-88).

37. in] ad P

38. subiecti ... cognitionem] hom. om. P

39. Christi] Verbi P

40. Quest'ultima parte del *Set contra* è ripresa quasi alla lettera da PIETRO DI TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, resp.

ad quod omnia alia reducuntur et sub cuius⁴¹ ratione aliquo modo continentur et per quod scientia distinguitur et ideo etiam ab eo⁴² intitulantur. Materia uero dici potest omne illud de quo⁴³ in scientia tractatur, quicquid sit illud. Verbi gratia artis domificatiue⁴⁴ subiectum est domus, materia uero ligna et⁴⁵ lapides et huiusmodi. Subiectum ergo theologie est Deus; materia uero omnes res diuine, in quantum esse diuinum participant.

<1.> Quod obicitur de rebus et signis, responsio. Non omne illud de quo determinatur in scientia est subiectum, set oportet quod aliquo modo reducatur ad subiectum, uel tanquam pars uel effectus uel passio; nam scientia est unius generis subiecti, partes et passionnes considerans⁴⁶.

<2.> Quod obicitur de operibus restaurationis, responsio⁴⁷. De solo Deo est theologia ut de subiecto, cuius proprietates⁴⁸ notificare intendit; de aliis uero tanquam de materia per⁴⁹ quam notificat. Ad notificandum autem Deum in ratione finis⁵⁰ beatificantis⁵¹ magis ordinantur opera restaurationis quam alia; ideo dicitur⁵² materia sacre Scripture.

<a.> Quod obicitur quod Deus non sit subiectum quia simplex forma est etc., responsio⁵³. Illud quod dicit Boetius intelligitur de subiecto nature, non doctrine, quia per hoc quod aliquid⁵⁴ dicitur subiectum doctrine, nichil ponitur in subiecto ipso, set in docente,

41. cuius] *scripsi* eius Br P

42. ab eo] *om.* P

43. quo] illud *add. et del.* Br

44. domificatiue] *scripsi* domificate Br domificatione P

45. et] *om.* P

46. Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I 10 [76b11-15] rec. Guillelmi (AL VI.1-4, pp. 295-296).

47. Questa risposta riassume PIETRO DI TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, ad 3.

48. proprietates] pietas P

49. per] propter P

50. finis] *scripsi* fini Br summi P

51. beatificantis] deifi^{is} P

52. dicitur] dicuntur P

53. Risposta ripresa quasi integralmente alla lettera da PIETRO DI TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, ad 1.

54. aliquid] anima P

sicut per laudationem⁵⁵ Cesaris nichil ponitur in ipso Cesare set in laudante⁵⁶.

- 80 <b.> Quod obicitur de fine et materia, responsio⁵⁷. Duplex est materia⁵⁸, scilicet ex qua, que est pars rei et est subiectum operationis nature: hec non concidit cum fine. Est etiam materia circa quam, que est obiectum operationis anime: hec concidere potest. Vnde uirtus altissima, scilicet caritas⁵⁹, idem habet pro obiecto et fine; et
85 similiter theologia que est summa scientia et⁶⁰ altissima scientia.
<c.> Quod obicitur de toto Christo capite cum membris patet responsio, quia bene⁶¹ concedo⁶² quod totum est materia, non tamen totum est subiectum.

55. laudationem] ipsam *add.* P

56. L'esempio di Cesare e della lode è presente in Pietro di Tarantasia, qui copiato, ma si trova già sviluppato da Giovanni di Rupella a proposito della grazia e integrato nella *Summa fr. Alexandri*, III, pars 3, inq. 1, tr. 1, q. 2, cap. 1, art. 1, contra: «Sicut se habet laus ad laudantem et laudatum, ita se habet gratia ad gratificantem et gratificatum sive ad acceptantem et acceptatum; sed laus non ponit aliquid in laudato, sed in laudante, quia indifferenter est de ente et de non-ente: unde possumus laudare Caesarem, qui non est, de sapientia, nec tamen in eo ponitur sapientia» (ed. Quaracchi, t. 4, p. 956). Il tema della *laus Caesaris* attraversa l'antichità e il medioevo, ma il suo uso, in questa accezione, nella teologia medievale mi risulta raro: Bonaventura, che riprende l'articolo della *Summa fr. Alexandri* quasi integralmente, lo lascia cadere (BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 26, q. 1).

57. Risposta ripresa quasi integralmente alla lettera da PIETRO DI TARANTASIA, *In I Sent.*, prol., a. 3, ad 2.

58. Questa distinzione si trova, nel senso del nostro autore, in numerosi commenti; vedi, per es., BONAVENTURA, *In I Sent.*, prol., a. 1, ad 2 (ed. Quaracchi, t. I, p. 6a), che avevo segnalato a proposito dell'argomento *Contra b*, n. 18.

59. caritas] car' P

60. summa scientia et] *om.* P

61. quia bene] *om.* P

62. concedo] enim *add.* P

Parole e comportamenti in tempo di peste

Michele Savonarola e Girolamo Manfredi tra medicina e astrologia

GABRIELLA ZUCCOLIN*

La pandemia di Covid-19 ha inevitabilmente ridestato l'attenzione sugli eventi pandemici o epidemici del passato, e soprattutto su quelli riconducibili alla peste. Intendo qui soffermarmi su un piccolo tassello di queste vicende, in particolare sui trattati *de peste* composti da due importanti medici del XV secolo, Michele Savonarola e Girolamo Manfredi. Il primo – per richiamare solo qualche dato essenziale utile a inquadrare le due figure – nasce a Padova intorno al 1385 e si forma allo Studio patavino, che vive in quel tempo il periodo del suo massimo splendore¹. Per ovvie ragioni cronologiche, Savonarola non è allievo di Pietro d'Abano (1250-1316), ma il *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum* di quest'ultimo è continuamente citato nelle sue opere, e rappresenta anzi il testo fondamentale su cui egli fonda la propria conoscenza teorica della medicina. Non si tratta di un dettaglio, per quel che mi propongo di mostrare, dal momento che Savonarola crede fermamente, sulla scorta di Pietro, che il vero medico debba essere ben istruito in astrologia. E tuttavia nei suoi testi, come vedremo, la componente astrologica subisce un significativo ridimensionamento, o quanto meno la sua funzione viene circoscritta entro un perimetro ben delimitato. Una cautela già colta da Danielle Jacquart che aveva messo in evidenza tre caratteristiche principali dell'approccio di Sa-

* Università degli Studi di Pavia.

1. Sulla figura di Michele Savonarola rimando soprattutto a C. CRISCIANI, G. ZUCCOLIN (a cura di), *Michele Savonarola. Medicina e cultura di corte*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011 (Micrologus' Library, 37) e G. ZUCCOLIN, *Michele Savonarola medico humano. Fisiognomica, etica e religione alla corte estense*, Edizioni di Pagina, Bari 2018 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 26).

vonarola, e cioè: 1. una marcata attenzione per il paziente e le sue sofferenze, che ha davvero poco di retorico (come è ben dimostrato, per esempio, dalla scelta, praticata e raccomandata, di utilizzare narcotici o analgesici per sedare il dolore, in maniera maggiore rispetto ai suoi contemporanei); 2. l'adozione di una rigorosa etica professionale incentrata sulla prudenza e sulla circospezione che il medico deve mostrare nel rapporto con i pazienti; 3. una certa resistenza appunto, o almeno riluttanza, a utilizzare l'astrologia in medicina, per quanto nei suoi testi Savonarola si lamenti invece talvolta del fatto che «haec conditio», quella cioè dell'influsso astrologico, «a paucis medicis scrutatur»².

A questi tre punti individuati da Jacquart ne aggiungerei un quarto: l'utilizzo di tecniche mnemoniche per esporre i contenuti della dottrina medica. Vedremo meglio cosa intendo a breve, attraverso un solo esempio, ma in generale i testi di Savonarola abbondano di casi anche molto interessanti e al limite del lecito – in termini di temi o immagini scabrose, ridicole e volutamente “forti” – di utilizzo di queste tecniche mnemoniche. Lo stesso tema è peraltro anche puntualmente teorizzato in una rubrica che Savonarola dedica alla diminuzione preternaturale della memoria all'interno del suo manuale latino di pratica medica *Practica maior*³.

2. Cfr. D. JACQUART, *En feuilletant la Practica maior de Michel Savonarole: quelques échos d'une pratique*, in CRISCIANI, ZUCCOLIN (a cura di), *Michele Savonarola*, pp. 59-82, in part. pp. 64-67; EAD., *Médecine et alchimie chez Michel Savonarole (1385-1466)*, in J.-C. MARGOLIN, S. MATTON (éds.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Vrin, Paris 1993, pp. 109-122, ripubblicato in EAD., *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XII^e s.-XV^e s.)*, Variorum, Aldershot 1997, XV. La citazione di Savonarola è invece tratta dalla *Practica maior*. tract. VI, c. 21, apud Iuntas, Venetiis 1559, f. 263raA.

3. Ed è in questa rubrica, su cui mi riprometto di tornare in futuro e che sembra raccogliere sia l'eredità della mnemotecnica ciceroniana della *collocatio imaginis in locis*, sia l'idea di una “medicina della memoria” che si rifà alle opere mediche di Avicenna e Averroè, che (per primo in questi termini, da quanto per ora ho potuto indagare) Savonarola propone questo esempio: «Debent ita imagines notae in istis locis collocari cum motibus talibus, ut per eas valeamus memorari, verbi gratia, volo memorari de xx nomibus sic faciam in primo loco. Ego imaginem Petri mihi notissimi locabo cum urinali in manu pleno urina quem fundet super Iacobum mihi notissimum, et ex isto actu horum duorum ego memoror, et sic duorum nominum memoriam mihi faciam. In secundo loco ponam Martinum

Girolamo Manfredi nasce invece a Bologna, verosimilmente intorno al 1430, quando Savonarola, già quarantacinquenne, esercita da quasi vent'anni come medico pratico, e – dettaglio non irrilevante – lo fa senza aver ancora preso alcun incarico didattico universitario (insegnerà solo dal 1433, prima a Padova e poi, dal 1440, per un breve periodo anche a Ferrara dove è chiamato come medico di corte da Niccolò III d'Este, e dove Savonarola continuerà a operare come medico pratico per molti altri anni, fino a quando, ormai anziano, verrà chiamato al servizio privato di Borso d'Este).

Lo scarto cronologico di circa mezzo secolo fra i due autori e medici è dunque importante, così come sono molte le differenze tra l'ambiente accademico medico padovano e quello bolognese del periodo, ma è proprio a Ferrara, città d'adozione di Savonarola, che nel 1455 Girolamo Manfredi si laurea in Arti. Sappiamo poi che Manfredi si laurea in Medicina a Bologna nel 1466, che è anche l'anno di morte di Savonarola. A Bologna, Manfredi insegnerà astronomia e medicina fino all'anno della sua morte, il 1493, con successo crescente, come attesta il salario assai più alto rispetto a quello della gran parte dei suoi colleghi medici e artisti⁴.

Si può pertanto dire che è l'ambiente ferrarese della seconda metà del XV secolo ad accomunare Michele e Girolamo: un ambiente stimolante soprattutto per gli studi medico-astrologici. Così come centri di indubbia rilevanza, per la stessa ragione e nello stesso periodo, sono anche Padova e Bologna. Medicina e astrologia:

mihi notissimum, nam oportet imagines istas esse notissimas, qui ponet digitum suum in pixide, et extrahet unguentum, quo cum digito unget orificium ani Socratis mihi notissimi. In tertio ponam Andream mihi notissimum, qui cum manu de mortario extrahet emplastrum quod ponet super faciem Francisci, vel alios ridiculos actus fabricando ex quibus memoriam confirmabo de talibus nominibus, et ita pariformiter procedatur in aliis», *Practica maior*. tract. VI, c. 1, ed. Venetiis 1559, ff. 61rbD-61raE.

4. Su Girolamo Manfredi si vedano soprattutto A.L. TROMBETTI BUDRIESI, *Girolamo Manfredi, magister di medicina e astrologia a Bologna*, e A.M. NADA PATRONE, *Girolamo Manfredi nella cultura medica e astrologica d'età umanistica*, entrambi in G. MANFREDI, *Liber de homine. Il Perché*, A.L. Trombetti Budriesi, F. Foresti (edd.), Edizioni Luigi Parma, Bologna 1988, pp. 9-24; A.L. TROMBETTI BUDRIESI, *Manfredi, Girolamo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 68, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2007, pp. 696-700.

è proprio il diverso rapporto o equilibrio tra queste due discipline che da una parte contraddistingue i due trattati *De peste* composti da Savonarola e Manfredi rispetto alla trattatistica precedente, e dall'altra marca anche una differenza tra l'uno e l'altro. Per quel che riguarda il primo aspetto, sarà sufficiente ricordare come Samuel Cohn, nel suo discusso libro del 2002 *The Black Death Transformed*, abbia suggerito che la trattatistica *de peste* dal Medioevo fino al XVIII secolo sarebbe stata caratterizzata da una sostanziale fissità e uniformità di temi e contenuti – una circolarità e una mimeticità che non si ritroverebbero in egual misura in altri generi letterari⁵. Lasciando qui completamente da parte la discussione del tema principale del volume di Cohn – cioè l'ipotesi che le caratteristiche della peste nera medievale, o della cosiddetta seconda pandemia, siano riferibili a un morbo epidemiologicamente diverso da quello identificato nel XIX secolo da Yersin – ciò su cui non concordo è proprio l'affermazione di questa generica omogeneità e ripetitività dei trattati *de peste*.

Per questo ritengo utile mettere a confronto i casi di Savonarola e Manfredi, consapevole che questa operazione potrebbe essere estesa ad altri autori di trattati o opuscoli sulla peste. Per il secolo XV, per fare solo un esempio, si potrebbe considerare anche Marsilio Ficino (1433-1499), il cui *Consilio contro la pestilentia* è pubblicato a Firenze nel 1481 (successivamente all'epidemia dell'autunno 1478)⁶. Medico dell'anima ma anche del corpo, come amò sempre considerarsi in ragione degli studi medici effettuati a Bologna (anche se, per quanto ne sappiamo, non praticò mai veramente l'arte medica), Marsilio approfondisce nel suo testo la nozione di *spiritus* e quella di veleno, e dedica un numero di pagine maggiore rispetto ai suoi predecessori a teriaca e mitridato, tracciando anche una specie di storia erudita dell'utilizzo passato di queste sostanze. Relativamente all'astrologia, Marsilio assume inoltre una posizione che si colloca nel solco di quanto già sostenuto nel 1477 nella sua *Dispu-*

5. Cfr. S.K. COHN, *The Black Death Transformed: Disease and Culture in Early Renaissance Europe*, Arnold – Oxford University Press, London-New York 2002.

6. Cfr. T. KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007.

tatio contra iudicium astrologorum, che costituisce una critica radicale dell'astrologia giudiziaria e una rivendicazione della provvidenza e della libertà umana (temi che saranno poi ripresi da Pico della Mirandola nelle più note *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*). Evidentemente, il *consilium* di Marsilio è tutto tranne che mimetico rispetto ai testi di Savonarola o di Manfredi.

Tornando a questi ultimi: Michele Savonarola, come già notato, prima di essere medico accademico è medico pratico, esercita la propria professione sul campo. La scalata compiuta da Manfredi – medico, intellettuale e astrologo – nel mondo accademico bolognese è invece legata soprattutto alla notorietà dovuta all'essere estensore ufficiale dei pronostici astrologici annuali per la città di Bologna per conto dello *Studium*. Ogni anno, per obbligo di contratto, Manfredi firma e dà infatti alle stampe un *iudicium*, o pronostico, degli eventi che probabilmente occorreranno nella città l'anno seguente, sulla base dell'esame della posizione degli astri⁷. Oltre a tale *iudicium* astrologico, Manfredi diffonde ogni anno anche un *tacuinus* sanitario che riporta l'indicazione dei giorni e delle ore più idonei a somministrare le cure mediche⁸. La sua fama lo rende un richiestissimo e autorevole estensore di oroscopi anche per molti cittadini influenti e per i Bentivoglio, signori di Bologna nel XV secolo. Questa attività gli riserva anche qualche difficoltà, poiché viene fatto oggetto talvolta di diffide ufficiali da parte di famiglie regnanti non bolognesi, subisce minacce, e in un caso viene temporaneamente allontanato dall'insegnamento a causa di pronostici negativi – accuse dalle quali Manfredi sa comunque puntualmente difendersi. Non può, invece, difendersi dalle accuse mosse all'astrologia divinatrice e a lui stesso da Giovanni Pico della Mirandola nelle già ricordate *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (iniziate nel 1492 e pubblicate postume nel 1494) perché, come già ricordato, Manfredi muore nel 1493⁹. Pur percorrendo la pericolosa

7. Cfr. A. SERRA ZANETTI, *I pronostici di Girolamo Manfredi*, in *Studi riminesi e bibliografici in onore di C. Lucchesi*, Stab. Grafico Flli Lega, Faenza 1952, pp. 193-213.

8. Cfr. A. SORBELLI, *Il Tacuinus dell'Università di Bologna e le sue prime edizioni*, «Gutenberg Jahrbuch» 13 (1938), pp. 109-114.

9. Per Pico, va ricordato incidentalmente, i cieli e le stelle non emanano infatti

strada dell'astrologia, egli resta comunque uomo vicino alla Chiesa (anche per via della posizione dei suoi fratelli, che conseguono entrambi la laurea in diritto canonico e ottengono incarichi di prestigio) e non incorre mai nelle maglie dell'Inquisizione. Nonostante il suo profilo accademico, Manfredi ama rivolgersi a interlocutori anche non specialisti e intende indirizzare a un pubblico più ampio i contenuti della sua dottrina. Di qui la scelta di comporre in volgare le sue opere maggiori: il *Liber de homine* (anche intitolato *Il Perché*, 1474)¹⁰ e il *Tractato de la pestilentia*¹¹, alle quali dà un taglio di alta divulgazione, ponendo sempre grande attenzione al legame tra scienza medica e astrologia: è attraverso quest'ultima in effetti che Manfredi intende dare maggiore dignità culturale alla medicina.

Anche Savonarola è noto per la propria copiosa produzione in volgare oltre che in doppia redazione (volgare e latina), tanto che Riccardo Gualdo lo ha potuto definire «un classico umanista bilingue»¹². Tale produzione va letta alla luce di un organico programma di divulgazione e insieme di educazione concepito su misura per il principe estense e la sua corte, un programma che si rifà – come rilevato già molti anni fa da Jole Agrimi, e poi da Chiara Crisciani e da me stessa – al modello pedagogico pseudo-aristotelico

alcun influsso, ma solo luce e calore; non sono cause dirette dei fenomeni, bensì cause remote e lontanissime che determinano in modo uniforme tutta la realtà sublunare e non sono quindi in grado di offrire indicazioni utili intorno agli accadimenti terreni particolari. Nel restituire ai fenomeni le *cause proprie e prossime*, Pico oppone alle pseudoragioni della letteratura astrologica antica e medievale il recupero della genuina filosofia naturale e biologica di Aristotele, tentando al contempo di comprendere le esigenze psicologiche e sociali a cui l'astrologia – questa vera e propria sopravvivenza degli antichi culti astrali all'interno della civiltà cristiana – cerca di rispondere. In questo senso Pico ricostruisce il culto astrologico nei secoli come una sorta di “storia filosofica” della superstizione. Cfr. almeno M. BERTOZZI (a cura di), *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputations contro l'astrologia divinatoria*, Leo S. Olschki, Firenze 2008.

10. Cfr. *supra*, nota 4.

11. Cfr. G. MANFREDI, *Tractato de la pestilentia. Tractatus de peste*, T. Duranti (ed.), Clueb, Bologna 2008.

12. R. GUALDO, *Le cure e i bagni del principe nelle opere di Michele Savonarola*, in P. ANDREOLI NEMOLA, O.S. CASALE, P. VITI (a cura di), *Gli umanisti e le terme*, Conte, Lecce 2004, pp. 189-206: 191.

del *Secretum secretorum*¹³. Anche il *De preservatione a peste et eius cura* di Savonarola, nonostante il titolo latino, è composto in volgare tra il 1444 e il 1449. Disponiamo per questo testo dell'edizione di Luigi Belloni del 1953¹⁴, ma (a parte qualche brevissima nota di Tiziana Pesenti nei suoi contributi del 1977 e del 1984¹⁵, che però si concentrano soprattutto sulla produzione medica padovana, e latina, di Savonarola) non disponiamo di alcuno studio monografico sul trattato. A differenza di altri testi medici e non medici ferraresi di Savonarola, che sono in doppia redazione (per esempio quello sulla grappa, oppure il trattato etico-politico sul buon governo *Del felice progresso di Borso d'Este / De felici progressu*), il *De preservatione a peste* rimane in volgare, in linea con l'intento divulgativo che accomuna molta della trattatistica *de peste* del secolo XV, e contiene, nel prologo, un'apologia dell'uso del volgare in medicina che in parte deroga dalle giustificazioni sull'utilizzo del volgare contenute in altri testi dello stesso Savonarola. Mi spiego meglio: la peste, come sembra, non discriminava alcuna classe sociale, e questo fa sì che il trattato savonaroliano – pur potendosi definire nei termini di un classico *regimen sanitatis* e contenendo al suo interno anche, si potrebbe dire, dei micro-*regimina sanitatis*, più che altro brevi frasi, adattati a particolari categorie di persone (per esempio i collerici, i melancolici, i flemmatici, gli uomini robusti, le donne e così via) – esuli dal complessivo programma educativo per l'aristocrazia basato sul modello del *Secretum* a cui ho appena fatto riferimento. Nonostante rimanga chiaro che anche i potenziali utenti del *De preservatione* non potes-

13. Cfr. J. AGRIMI, *Ingeniosa scientia naturae. Studi sulla fisiognomica medievale*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002 (Millennio medievale, 36), in part. p. 61; C. CRISCIANI, *Michele Savonarola medico: tra Università e corte, tra latino e volgare*, in N. BRAY, L. STURLESE (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2003 (Textes et Études du Moyen âge, 21), pp. 433-449; ZUCCOLIN, *Michele Savonarola medico humano*, pp. 79-90.

14. Cfr. M. SAVONAROLA, *I trattati in volgare della peste e dell'acqua ardente*, Atti del LIV Congresso Nazionale della Società italiana di medicina interna (Roma, 12-14 ottobre 1953), L. Belloni (ed.), Stucchi, Milano 1953, pp. 1-41.

15. Cfr. T. PESENTI, *Michele Savonarola a Padova: l'ambiente, le opere, la cultura medica*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova» 9-10 (1977), pp. 1-38; EAD., *Professori e promotori di medicina nello studio di Padova dal 1405 al 1509. Repertorio bibliografico*, Lint, Padova-Trieste 1984, in part. pp. 187-196.

sero appartenere che agli strati elevati della popolazione, possiamo cioè concedere ai libri sulla pestilenza, o perlomeno e certamente a questo libro sulla pestilenza, quel carattere squisitamente divulgativo che in altre opere mediche volgari di Savonarola viene calibrato con molta più attenzione. Diverso in parte, come vedremo fra poco, è secondo me anche il caso del *De peste* di Manfredi. Nel *De preservatione*, la scelta della lingua volgare da parte di Savonarola è motivata soprattutto da ragioni umanitarie e di sensibilità sociale: l'opera, uscendo dai *topoi* retorici dei prologhi, è forse realmente destinata anche a quei gruppi delle più diverse condizioni sociali che non trovavano alcun aiuto nel momento dell'epidemia – “perché la cosa, quanto è più comune, siando buona, tanto più de divinità partecipa”¹⁶. Al primo capitolo infatti – sostanzialmente un *regimen sanitatis* adattato alla profilassi della pestilenza¹⁷ – se ne aggiungono altri due in cui l'autore si vede costretto a derogare, sia pure con cautela, a una regola che sottende tutta la sua opera, e cioè che solo e soltanto gli uomini dell'arte possono definire una corretta diagnosi e soprattutto prestare cure mediche. Nel secondo capitolo è trattata la sintomatologia per cui «l'omo po intendere di essere pestilentiato», quindi per cui l'individuo può fare un'autodiagnosi, mentre il terzo ed ultimo capitolo si occupa molto ottimisticamente di definire «il modo de la cura quando infirmati serano»¹⁸. Il trattato comincia, dopo la canonica invocazione a Dio, con la giustificazione degli sforzi del medico:

Suono pur alcuni che credono a tal cossa rimedio alcuno non essere,
ma che Idio solo zìò adopera, quando alcuno di ciò guarisce. Questo

16. SAVONAROLA, *I trattati in volgare della peste*, p. 5.

17. Il trattato sulla peste rientrerebbe così nell'ambito di quelli che Pedro Gil Sotres, nella sua analisi e classificazione delle tipologie di *regimina* medievali, considera come *regimina* specialistici preventivi. Cfr. P. GIL SOTRES, *Le regole della salute*, in M.D. GRMEK (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale. I: Antichità e Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 399-438; Id., *Els regimina sanitatis*, in ARNALDUS DE VILLANOVA, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, L. García Ballester, J.A. Paniagua, M.R. McVaugh (edd.), *Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona*, Barcelona 1996 (Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia, 10/1), pp. 17-110.

18. Così Savonarola stesso si riferisce al contenuto dei due capitoli nel Prologo del trattato; cfr. SAVONAROLA, *I trattati in volgare della peste*, p. 4.

tal dire serebe a ogni effecto chi viene sempre infrangibile risposta; seria apresso accusar Idio glorioso, che a simplici virtute dato non havesse, cuome herbe, minerale et huius: che ziò frustatorio serebe stato, se cussi adoperasse. [...] Ma se la infermità è debile, come nel suo principio, po lo homo, per virtù di li simplici e compositi, cussi tal infirmità inanti che se confermano ben liberare¹⁹.

È su queste premesse che Savonarola sviluppa quindi il suo trattato, con le rubriche dedicate a ciascuna delle sei *res non naturales*; con le ricette per i ricchi e quelle per i meno fortunati; con i suoi canoni, che sono quelli della tradizione, a cui però aggiunge le raccomandazioni individualizzate per preti e frati (ai quali viene suggerito il modo di confessare i moribondi in sicurezza)²⁰; il monito, se possibile, a tenersi lontani dai barbieri, «homeni in tal tempo de havere suspecti» per ovvie ragioni; la raccomandazione a non abbandonare i pascoli e gli animali al pascolo, ma di fare comunque molta attenzione, e il suggerimento, in parte controcorrente, di evitare di esagerare con i salassi, che debilitano il paziente. Talvolta infatti, spiega Savonarola, l'evacuazione spontanea, di qualsiasi natura essa sia (epistassi, emorroidi, vomito o evacuazioni intestinali), è di gran lunga preferibile e non va in nessun caso contenuta.

Quel che sembra mancare nel trattato di Savonarola è una discussione delle cause: non ve n'è traccia, così come non c'è traccia dell'astrologia. In realtà, Savonarola aveva già discusso delle cause della peste nella sua *Practica canonica de febribus*, composta in latino prima del 1439, quindi prima del trasferimento a Ferrara, ma anche in questo caso i riferimenti alla superiore radice causale astrologica sono ridotti ai minimi termini²¹. Accanto ai tanti possibili confronti, alcuni già tentati, tra le opere in volgare scritte a Ferrara da Michele e le sezioni della sua enciclopedia medica latina, la *Practica maior*, cui questi trattati corrispondono, sarebbe quindi interessante svilupparne anche uno tra il trattato in volgare *De preservatione a peste* e la *Practica canonica de febribus*, perché è proprio a quest'opera, e al

19. *Ibidem*, p. 6.

20. *Ibidem*, p. 20.

21. Cfr. M. SAVONAROLA, *Practica canonica de febribus*, per Dyonisium de Bertochis, Bononiae 1487; apud Iuntas, Venetiis 1552 (a cui faccio riferimento).

capitolo 9 *De febribus acutis pestiferis* in particolare, che Savonarola si riferisce quando rimanda nello scritto in volgare al suo «tractato litterale»²². Il capitolo 9 del *De febribus* è diviso in sei rubriche sulle definizioni e cause delle febbri pestifere, sui segni prognostici, sulle modalità di preservazione, sui segni dimostrativi, sulla cura e da ultimo sulle ghiandole e i carbonchioli. Dal solo raffronto degli indici è facile rilevare come la definizione, l'individuazione delle cause e dei segni pronostici della malattia non siano oggetto di analisi nel testo volgare, che come notato si limita a dare indicazioni preventive, a elencare i segni della malattia già in atto e a suggerire il modo di curarla. Il che non significa necessariamente che il trattato volgare sia una mera semplificazione della sezione latina: l'aspetto più interessante di questo tipo di confronti sta invece proprio nella possibilità di testare di volta in volta la non equivalenza, nel caso di Savonarola, tra divulgazione, volgarizzazione e semplificazione di temi e concetti – una dinamica molto istruttiva per la nostra comprensione dei processi sottesi al volgarizzamento della medicina che ho già cercato di ricostruire per il *De regimine praegnantium* di Savonarola, cioè il primo trattato ginecologico-ostetrico e pediatrico mai scritto in una lingua volgare nell'Occidente latino²³.

Uno degli elementi forse più originali e significativi del *De preservatione a peste* volgare di Michele è il ricorso a una tecnica mnemonica utile per ricordare, in sole dieci parole, cosa si debba evitare e cosa si debba invece ricercare in tempo di peste. Savonarola viene infatti in aiuto al lettore spiegando che ci sono «cinque effe» da cui rifuggire in tempo di pestilenza – cinque cose cioè che iniziano con la lettera F – e altre «cinque effe» che occorre invece ricercare e praticare nello stesso periodo. Quelle da evitare sono *fames*, *fatica*, *fructus*, *femina*, *flatus*, quelle da ricercare sono *flebotomia*, *focus*,

22. SAVONAROLA, *I trattati in volgare della peste*, p. 40. Nell'edizione veneziana della *Practica canonica de febribus* citata nella nota precedente il cap. 9 si trova ai ff. 31va-47vb.

23. Cfr. M. SAVONAROLA, *A Mother's Manual for the Women of Ferrara: A Fifteenth-Century Guide to Pregnancy and Pediatrics*, G. Zuccolin (ed.), English trans. M. Marafioti, Iter Press, New York-Toronto 2022 (*The Other Voice in Early Modern Europe*, 89).

*fuga, fricatio, fluxus*²⁴. Alcune di queste cose – di queste F – sono da rifuggire sempre, in accordo ad alcuni principi base della medicina antica che sono pienamente condivisibili anche oggi: evita *fames* e *fatica*, cioè nutriti bene e cerca di non stancarti, poiché un fisico debole e denutrito è sicuramente più a rischio contagio, e il binomio carestia-epidemia non era certo sfuggito ai medici medievali e nemmeno a quelli antichi. La terza F, *fructus*, va evitata perché nel Medioevo la frutta era considerata un alimento piuttosto ambiguo: se quella secca veniva considerata nutriente e per molti versi anche terapeutica, i frutti freschi e dolci, secondo i medici medievali, annacquavano invece il sangue, generavano umori grossolani e vapori e predisponavano il corpo alla putrefazione. Sulla ragioni della quarta F, *femina*, che implica evidentemente l'indicazione all'astinenza sessuale, non mi dilungo, salvo citare qualche parola tratta questa volta dal testo di Manfredi, che è sempre molto esplicito, a scanso di ogni possibile equivoco, ma al contempo incline ad accettare eccezioni (in senso evidentemente molto "machista", se mai si può usare un aggettivo del genere per il Quattrocento): «el coito superchio se de' evitare e non se de' usare, se non quando l'homo ha una gran volontà & è molto stimolato dala natura e debbasse fare a degiuno e risguardare bene de havere a fare cum persone che non seano amorbate»²⁵ – giusto per sottolineare l'ovvio. Più interessante è comprendere le motivazioni della quinta F, *flatus*, che significa contemporaneamente vento, esalazione, ma anche fiato, respiro. E riassume in un unico termine quello che era il paradigma della scienza medica dell'epoca in materia di contagio, ovvero la teoria "areista" che individuava nel miasma, nei vapori e negli umori corrotti e putrefatti l'eziologia più diretta della pestilenza. Come evidente, l'impossibilità intellettuale (e tecnologica) di intuire la presenza del batterio e il ruolo vettoriale della pulce del ratto impedisce ai medici di concepire anche l'aria come semplice vettore, come un qualcosa che potrebbe trasportare qualcos'altro, e li porta a pensare invece all'aria come corrotta e velenosa in sé. E tuttavia, dalla parte opposta, ciò non impedisce loro di fornire indicazioni

24. Cfr. SAVONAROLA, *I trattati in volgare della peste*, p. 15.

25. MANFREDI, *Tractato de la pestilentia*, p. 122.

profilattiche genuinamente anti-contagio. Ancora Manfredi, a testimonianza di un concetto di contagio forse confuso ma non senza risvolti igienici importanti, osserva:

E s'el fosseno alchuni che volesseno medicare o attendere amorbati [...] pigli modo che lo amorbato non li refiada in bocha, ma se l'è possibile che tra el morbato & lui sia una teglia de brase [...]. Item non smanezi cosa nisuna che esca fora del corpo del pestilenciato, perché tutto è veneno²⁶.

Savonarola da parte sua, come già notato, si preoccupa per i preti e i frati chiamati a confessare il malato spesso moribondo raccomandando l'adozione di alcune precauzioni in qualche modo classiche: far sì che il malato sia sempre più in alto rispetto a chi gli fa visita, igienizzare la stanza con acqua e aceto, e se possibile stendere un lenzuolo imbevuto di aceto fra il malato e il confessore.

Passando ora alla categoria delle F da ricercare: *flebotomia*, *focus*, *fuga*, *fricatio*, *fluxus*, direi che il filo rosso che le collega può essere individuato nell'impotenza terapeutica dei medici, che possono solo limitarsi a consigli preventivi volti a purificare ancora una volta l'aria (il *fuoco* era essenziale per dissolvere l'umidità dell'ambiente e con essa i vapori umidi pestilenziali) e soprattutto purificare anche il corpo dalle superfluità in eccesso, sottoponendo quindi a salassi l'individuo sano (*flebotomia*), assicurando una buona motilità intestinale con un regime alimentare corretto (è quello intestinale, appunto, il *fluxus* a cui si fa riferimento) e praticando dei salutari massaggi (*fricatio*) che dovrebbero in questi periodi infausti sostituire l'esercizio fisico. Verrebbe qui da istituire un'analogia, solo in apparenza fuori luogo, con i nostri giorni, per spezzare una lancia in favore dell'ozio da quarantena, contro tutti i cultori dell'esercizio fisico a ogni costo: «Aprite le orecchie» – scrive Savonarola – «voy nobili [...]: i nobili in tal tempo per lo exercitio grande nel payzare, cazare et cetera morti sono»²⁷. Gli fa eco Manfredi: bisogna «fare che l'homo non se rischalde cum forte exercicio [...] perché el forte exercicio rischalda el corpo & fa aperire le porosità cuta-

26. *Ibidem*.

27. SAVONAROLA, *I trattati in volgare della peste*, p. 14.

nee & le vie che vano al core, in modo che l'aere pestifero po più convenientemente penetrare al core. Et etiam, lo exercicio fa per anhelito attrahere più aere a sì, & consequenter molto aere infecto se attraheria al core»²⁸. E Manfredi conclude, con la sua consueta chiarezza: «bisogna aduncha fare pocho exercicio al tempo de la peste, zoè per l'aere infecto, ma se el vole fare exercicio, facesse ne la camera dove sia l'aere rectificato»²⁹. L'ultima F è quella più praticata, quella che non conosce varianti sostanziali con l'avvicinarsi dei secoli, delle teorie mediche, degli agenti patogeni: si tratta della *fuga*, da interpretare non tanto, o meglio, non solo come allontanamento da un luogo determinato quanto come isolamento. Non intendo soffermarmi sull'ovvietà epidemiologica per cui chi fugge senza sapere di essere già malato non fa che propagare il contagio, dal momento che in questo caso la fuga espande, non certo contiene la pestilenza, cosa che nel Medioevo è sicuramente accaduta (e anche oggi continua sicuramente ad accadere). Mi riferisco invece alla fuga dei presunti sani dai luoghi frequentati dagli infetti, che Savonarola definisce canone «vero più che niuno altro, e ogni zorno provato»³⁰. «E questa medicina» – continua – «certo è la migliore, e a chi puotte più salutifera»³¹. Vorrei soprattutto sottolineare l'inciso «a chi puotte», perché l'isolamento e la fuga, lontano o all'interno della propria casa, sono un lusso non concesso a tutti, un privilegio vero e proprio: Savonarola, da buon «medico humano», la definizione che dà di se stesso proprio all'inizio del trattato, lo sa bene. Infine, sempre parlando di fuga, Michele spiega che sarebbe bene fuggire anche da tutt'altra categoria di cose, che richiamano il pretesto narrativo del *Decamerone* di Boccaccio: «Fuze le rixe, tristitie, melenconie, i gran pensieri, e specialiter il pensiero di la morte, di la peste»³². E anche qui penso si possa aggiungere: ci provi chi può.

Il *Tractato degno et utile de la pestilentia* di Girolamo Manfredi fu stampato a Bologna per i tipi di Giovanni Schreiber nel 1478, e ri-

28. MANFREDI, *Tractato de la pestilentia*, p. 120.

29. *Ibidem*.

30. SAVONAROLA, *I trattati in volgare della peste*, p. 6.

31. *Ibidem*.

32. SAVONAROLA, *I trattati in volgare della peste*, p. 15.

pubblicato tradotto in latino dallo stesso Manfredi nel 1479 (per Giovanni Walbeck e Enrico di Colonia)³³. Proprio come Savonarola prima di lui, il medico dichiara di essere stato mosso alla compilazione da compassione e pietà per gli ammalati e di aver scritto in volgare perché neppure i medici osavano avvicinarsi ai malati di peste. E, come Savonarola, anche Manfredi insiste sullo stato di angosciosa disperazione degli appestati e sulla loro debilitazione fisica e morale: i due trattati spiccano nell'ambito della vasta produzione di opere mediche sulla peste per la sensibilità sociale di entrambi gli autori, dal momento che anche Manfredi dichiara di voler recare giovamento a tutte le classi sociali. Manfredi lega tuttavia lo sviluppo e il diffondersi della peste come di altre malattie epidemiche (e non epidemiche) agli influssi astrali. Non sorprende, in questo senso, che nel trattato venga dedicata grande attenzione all'astrologia diagnostica: sono infatti le costellazioni e i corpi celesti il motivo principale della corruzione dell'aria, dell'acqua e della terra da cui si generano le malattie. D'altra parte, anche gli individui sono predisposti a contrarre il morbo secondo il loro segno zodiacale, che risulta poi decisivo anche per il successo delle terapie. I nove capitoli del trattato vertono in successione (1) sulla definizione del morbo, (2) sulle sue cause, (3) sui segni pronostici, (4) sui segni dell'aria, (5) sulla predisposizione degli uomini, (6) sulla predisposizione dei luoghi, (7) sui segni dimostrativi, (8) sui possibili modi di preservarsi dalla malattia, (9) sulle possibili terapie. Nell'approccio di Manfredi è evidente il trionfo del "paradigma del veleno" e anche la maggiore importanza data all'idea del contagio interumano, sempre ribadendo però la causazione remota di matrice astrologica: nel caso delle epidemie tutto si avvelena, non solo l'aria, ma anche l'acqua e gli oggetti. Meriterebbe un maggiore approfondimento in questo senso il dubbio finale del cap. 4, che sembra addirittura escludere l'aria come ragione principale³⁴.

33. Per la recente edizione dei due trattati cfr. *supra*, nota 11.

34. MANFREDI, *Tractato de la pestilencia*, p. 26: «Qui sono alchune gran difficoltà, le quale bisogna discutere. La prima dubitatione si è se li corpi celesti possono generare infirmità pestilencial ne' corpi humani, non corrumppando l'aere, né l'acqua, né la terra, e vogliamo probare che si per ragioni efficacissime, e dicano

Pochi anni dopo il trattato sulla pestilenza, Manfredi mette mano al *Centiloquium de medicis et infirmis*³⁵: si tratta di un'opera, questa volta latina, di medicina astrologica dedicata a Giovanni Bentivoglio e al suo primogenito. Qui viene espressa ancora più chiaramente la convinzione che le malattie siano dovute essenzialmente all'influenza negativa degli astri, in particolare dei pianeti Marte e Saturno, la cui congiunzione libera esalazioni velenose che, penetrando nel corpo, lo fanno ammalare. Nel proemio del *Centiloquium* Manfredi pone esplicitamente che il medico che opera senza conoscere l'astrologia non sarà mai perfetto («*medicus tamen sine astrologia perfectus esse non potest*»); lo stesso principio viene ribadito nella prima massima dell'opera («*Quavis medicina de se scientia sit perfecta: medicus tamen in opere suo sine astrologia non est perfectus*»), e non solo perché ogni parte del corpo andrebbe messa in relazione con un segno zodiacale – su questa corrispondenza dovrebbero basarsi tutte le indicazioni diagnostiche e terapeutiche –, ma anche perché in termini astrologici bisognerebbe leggere persino il rapporto personale tra medico e paziente, che è legato agli influssi astrali al pari di tutte le relazioni umane.

Solo qualche considerazione conclusiva. Il compito dello storico, secondo Paul Veyne, è quello tracciare le «reti di relazioni» specifiche e puntuali di un particolare evento o di un particolare testo, e non quello di creare astrazioni e quadri d'insieme, che possono risultare utili solo dal punto di vista euristico³⁶. Lo storico vero – che si interessi della storia generale o di quella del pensiero filosofico, medico, teologico, e così via – non può cavarsela così a buon mercato: il suo lavoro, o il suo dovere, consiste piuttosto nel fare un «catalogo delle differenze», nell'essere più sensibile alla discontinuità e agli scarti, anche minimali, che alle grandi narra-

li medici quello che se vogliano». Tra i quattro modi astrologici di generazione della peste individuati dall'autore, il secondo «non è per infectione de aere, ma per contagione» e il terzo «è quando regna una certa constellatione putrefactiva non sopra de l'aere, ma sopra de certi homeni».

35. G. MANFREDI, *Centiloquium de medicis et infirmis*, per Bacielerium de Bacieleris, Bononiae 1489.

36. P. VEYNE, *L'inventaire des différences. Leçon inaugurale au Collège de France*, Seuil, Paris 1976.

zioni continuistiche e agli affreschi d'insieme. Dai pochi, essenziali aspetti richiamati, è possibile provare a cogliere qualche differenza significativa tra i trattati *de peste* di Michele Savonarola e Girolamo Manfredi, per quanto entrambi appartengano più o meno alla stessa stagione e alla stessa tipologia. Un primo elemento di divergenza sta nel fatto che la parte medica del *Tractato degno et utile de la pestilencia* di Manfredi è in realtà destinata ad essere utile a pochissime persone. E questo non tanto perché, come ben spiega Duranti nella sua introduzione all'edizione del testo, il volgare di Manfredi sia comunque elitario, per pochi, così come è esplicita la destinazione elitaria di certe ricette e cure mediche dagli ingredienti particolarmente pregiati e certo irrimediabili ai più, quanto per motivi puramente astrologici. Il cap. 5 del trattato inizia in questo modo: «[I]n questo capitulo noi vogliamo narrare quanto pertene al natural philosopho & medico, quali homini sono più dispositi & capaci dela predicta infectione, e poi noi diremo quanto pertene a lo astrologo»³⁷. L'argomento della predisposizione per così dire "medico-fisiologica" – che, nella tradizione avicenniana, è essenzialmente riportata all'eccesso di umori cattivi, all'alimentazione scarsa o inadeguata, o ancora al possesso di corpi «di rara testura e compagine», caratterizzati da «pori aperti» – viene di fatto ridimensionato e scavalcato dall'argomento della predisposizione altrettanto individuale, ma su base astrologica:

Queste sono le manerie de gli homini li quali facilmente ricevono l'aere infecto, secondo la cognitione sensuale del medico, el quale in questa cosa non po dare vera determinatione, perché in vero noi habiamo veduto spesse volte homini che hanno tutte le conditione che dice Avicenna, zoè corpi mali mundi, pieni de cativi humori, humidi, le porosità del corpo aperte, in grandissime pestilencie et aere corrupto e non havere alchuno male. Et habiamo veduto homini mundi de humori, che vivono cum bona regula, non tropo humidi, ma de temperata complexione, amorbarse & morire. E cosi habiamo veduto che in una casa serà uno amorbato e lì seranno alchuni repleni de cativi humori e non la pigliarà, et qualche un che serà più netto e de migliore vita la pigliarà. Unde per le re-

37. MANFREDI, *Tractato de la pestilencia*, p. 120.

gule de medicina non se po perfectamente dilucidare questo passo, imperhò bisogna che per la via de astrologia se determine questo quesito, zoè quali homini sono dispositi a l'aere pestifero.

Dicamo aduncha che sono tre manerie de homini. Alchuni che nascono sotto uno pianeto che non è possibile che morano de pestilencia, né anche che la posseno pigliare cum gran vehemencia. E quisti tali homini siano de qualuncha complexione, vivano in qualuncha modo, fazano qualuncha mestieri, stiano tra l'aere pestifero o tra amorbati quanto se vogliano, che may non se amorbaranno, o al mancho non se amorbaranno per modo che morano, e di quisti noi habiamo veduti assay.

Alchuni altri homini sono nasciuti sotto uno pianeto che de necessità quanto al corso naturale de i cieli bisogna & è necessario che morano de infirmità acuta & venenosa. E questi tali siano de temperata complexione, usi bono regimine nela vita soa, che stando nel aere pestifero o approximandose a qualche amorbato se amorbarano e morirano de morbo.

Sono alchuni altri che sono indifferente, che non hano forte constellatione ne la sua natività de morire de infermità acuta & venenosa, né anche de non morire, ma indifferenter possono ricevere el morbo & non riceverlo quanto è in sua natura. E sopra quisti tali se debiano intendere le regule poste di sopra da Avicenna. [...] E questo non se po cognoscere se non per l'hora de la natività propria de ciaschuno³⁸.

Nonostante quel che Manfredi stesso si premura di precisare nel *Centiloquium*, questo approccio limita evidentemente in modo sostanziale non solo il campo di intervento pratico (*in opere*), ma lo stesso ambito scientifico della medicina. Il caso della peste spinge così Manfredi a operare un vero e proprio salto da un modello epistemologico medico (fondato anche e soprattutto sull'autonomia relativa della medicina stessa come sapere scientifico) a un modello prevalentemente, se non essenzialmente, astrologico: un salto che circa quarant'anni prima Michele Savonarola si era invece ben guardato dal fare.

38. MANFREDI, *Tractato de la pestilentia*, pp. 54-56.



Un'indagine sul tirannicidio

Giovanni di Salisbury e Salvo Montalbano

MASSIMO PARODI*

Nell'ultimo romanzo di Andrea Camilleri – *Riccardino* –, pubblicato dopo la sua scomparsa, il commissario Montalbano indaga su uno strano omicidio che, pur sembrando, per molti versi, causato da motivi di gelosia provocata dai comportamenti a dir poco discutibili della vittima nei confronti delle mogli di tre amici, presenti sulla scena dell'omicidio, sembra in realtà nascondere moventi ben più complessi collegati a traffici illeciti in cui sono coinvolti i quattro protagonisti, la vittima e i tre amici. Uno dei quattro è parente di un vescovo il quale, con modi indiretti e curiali, interviene ripetutamente sul commissario, per coprire il probabile colpevole, ma soprattutto per comprendere che cosa in effetti Montalbano stia scoprendo.

A un certo punto del romanzo, fingendo di sottoporgli alcune domande in vista di un'intervista da pubblicare su un giornale, il vescovo pone una questione assai curiosa:

Giovanni di Salisbury amico e ausiliario di Thomas Becket, al quale il poeta T.S. Eliot ha dedicato la tragedia intitolata *Assassinio nella cattedrale*, afferma la liceità del tirannicidio. San Tommaso, in merito, scrive che chi uccide il tiranno è lodato, ma non aggiunge che sia lodevole.

Lei, dottor Montalbano, arresterebbe un tirannicida?

Il commissario riflette a lungo sul senso della strana domanda e, quando ne comprende il significato, la traduce in questi termini:

* Università degli Studi di Milano.

Mettiamo che il movente non sia passionale, ma la causa scatenante consista in una specie di rivolta contro la prepotenza, lo spadroneggiare di Riccardino. In questo caso lei, commissario, come pensa di doversi comportare?

In tal modo può elaborare una risposta che, nello stesso stile usato dall'alto prelato, riesce a dire e non dire, ma fa comprendere di avere capito la finalità della finta intervista. Ammettendo che «è la prima volta, in vita mia, che sento nominare Giovanni di Salisbury perciò non mi sento di rispondere», ricorre poi a una precisazione, attribuita a Tommaso, affermando che, se si sta parlando di chi si impadronisce del potere con la forza e versamento di sangue, *negando libertà e giustizia*, allora certo che, in quanto commissario, arresterebbe il colpevole di assassinio, *pronto però a togliergli subito dopo le manette o a costituire un comitato in sua difesa*.

Canterbury

A quegli avvenimenti Montalbano stava pensando, mentre visitava la cattedrale di Canterbury, dove si era recato, concedendosi finalmente una vacanza insieme a Livia, dopo essersi letto il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, spinto dalle parole del vescovo. Si guardava intorno, alla ricerca di tracce dell'*assassinio nella cattedrale*, quando gli parve di notare un'ombra dietro una colonna.

M. – Dev'essere la conseguenza della lettura delle migliaia di pagine che mi sono imposto per cercare di capire qualcosa di quel pensatore, che mai avevo sentito nominare, e che improvvisamente ha invaso la mia vita.

G. – Sono io, sono chi ti ha tormentato le notti con i suoi esempi infiniti tratti dalla letteratura antica, chi ti ha proposto Giovenale, Orazio e Giulio Cesare, chi ti ha fornito una specie di sillabario per recuperare la cultura classica che non hai mai coltivato con attenzione.

M. – E che cosa ci fai qui, a quasi un millennio dalla tua morte?

G. – È una specie di inquieto e ricorrente rimorso per quanto accadde quel 29 dicembre del 1170, quando veniva ucciso il mio

signore, maestro e amico e io non seppi né convincerlo a cercare riparo dai colpi dei cavalieri venuti a provocarlo, per ucciderlo, né rimanergli vicino, come fecero invece altri dei presenti, nel momento supremo del suo supplizio. Mi rifugiai dietro una colonna e dietro quella colonna torno a immaginare di essermi comportato diversamente e a rivivere con rimorso quei momenti terribili.

M. – Tu forse sai che io sono un commissario di polizia, che ti ho conosciuto durante un'indagine e che non ho potuto fare a meno di leggere le tue innumerevoli parole come fossero una sorta di interrogatorio, da cui ho cercato di fare emergere qualche elemento che mi chiarisse, almeno parzialmente, la tua dichiarazione, rimasta famosa nei secoli, sul dovere di uccidere il tiranno.

G. – Sei arrivato a qualche conclusione interessante?

M. – Non saprei dire con sicurezza, ma sul tuo conto mi si sono presentati sospetti che mi hanno dato molto da pensare e mi hanno fatto balenare conclusioni inaspettate¹.

G. – Raccontami, ti prego, della tua indagine su di me.

M. – Cercherò di farlo, ma dovrei ricostruire con te alcuni passaggi essenziali della tua vita e della tua opera.

G. – D'accordo, mi incuriosisci. Possiamo allora cominciare da qui.

1. Spesso le parole pronunciate dai due personaggi provengono dal *Policraticus*. Sono state ovviamente modificate per adattarle alle esigenze del dialogo, per cui sembra inutile riportare in nota il testo latino originale che non necessariamente corrisponde esattamente al testo del discorso. Ci si limita dunque, nella maggioranza dei casi, a indicare libro, capitolo e paragrafo del *Policraticus* in cui vengono espressi i concetti utilizzati, seguendo per altro le indicazioni di Giovanni stesso: «Queste stesse parole di cui faccio tanto uso non sono sempre le mie, senonché tutto ciò che altri hanno bene espresso è diventato mio ed ora, per compendiarlo, ricorro al mio modo di parlare» (1.prol. 12) e, con riferimento ai *Saturnali* di Macrobio e alle *Lettere a Lucilio* di Seneca, «dobbiamo in certo modo imitare le api: esse volano cogliendo qualcosa da ogni fiore e poi mettono in ordine ciò che hanno ammassato, lo distribuiscono nei favi e trasformano i vari succhi in un unico sapore con un sistema di miscelazione loro particolare» (7.10.13). Per la traduzione si fa riferimento soprattutto a GIOVANNI DI SALISBURY, *Il policratico, ossia Delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, Ugo Dotti (ed.), 4 voll., Aragno, Torino 2011.

Le colonne della cattedrale scompaiono. Si accendono molte candele poste su preziosi candelabri. Compaiono lunghi tavoli imbanditi e sale lentamente un rumore di fondo, fatto di parole, di risate e di imprecazioni.

La Corte

G. – Ti ho portato nell’ambiente della corte perché la mia carriera – o almeno quella che si potrebbe definire *politica* – inizia proprio in mezzo a questa confusione da cui ho imparato molte cose importanti.

M. – Me lo aspettavo e la descrizione dei tuoi rapporti con tutti questi uomini che circondano re Enrico e il suo cancelliere Becket mi hanno molto interessato, anche se confesso che proprio su questo aspetto dei tuoi racconti avrei qualche critica da muoverti. Spero si possa parlare tra noi in tutta franchezza perché, come tu stesso hai detto, la libertà approva una critica mossa in spirito di carità (7.24.22).

G. – Certamente. In fondo siamo qui proprio per scoprire qualcosa di cui forse io stesso non mi rendo pienamente conto e poi so che tu non sei incline a rivolgere agli altri osservazioni troppo dirette, mentre preferisci giri di parole, anche spiritosi, che sono una specie di attacco figurato, dissimulato con gentilezza, fino al punto da risultare talvolta persino piacevole per chi ne è oggetto (7.25.29).

M. – Tu insisti spesso, nelle pagine del *Policraticus*, sul tempo sprecato nella vita di corte, in mezzo a quelle che definisci quisquiglie, sciocchezze – *nugae* – descrivendo un ambiente vacuo, dedito a cose irrilevanti (1.prol.7), in un intreccio di inutili rapporti che, se mi permetti di usare una metafora dei miei tempi, che tuttavia si collega a un’immagine anche da te spesso usata, potremmo definire *teatrino della politica*.

G. – Dapprima ho sopportato in silenzio, anche perché si fa molti nemici chi mette a nudo le stupidaggini che si sentono in questo ambiente, ma poi non ho resistito perché lo sdegno sempre più grande rischiava comunque di rendersi visibile in ogni caso (3. prol.1).

M. – Mi offri lo spunto per una prima considerazione che si può riferire in un certo senso a tutte le questioni che affronti nella tua opera. Quasi sempre descrivi quanto si dovrebbe o si vorrebbe fare e poi, immediatamente dopo, ti soffermi su quanto diversamente si è

deciso di fare. E non è un vezzo solo stilistico; arrivi spesso a qualche conclusione prendendo le mosse da premesse che sembrano andare in tutt'altra direzione.

G. – Forse è giusto quello che dici e, con ogni probabilità, deriva dal mio modo di pensare su cui ci soffermeremo più avanti. Ora vorrei giustificare il mio atteggiamento nei confronti della corte, facendoti notare l'insensatezza delle occupazioni che tengono impegnati i suoi frequentatori.

M. – Sì, ricordo che in particolare te la prendi con la passione per la caccia, che veniva organizzata quasi come una campagna militare, ma contro un esercito di animali e che terminava, nel caso si fosse conclusa con l'uccisione di una preda importante, come un cervo o un cinghiale, con grida di trionfo, suono di corni e grida di vittoria (1.4.6). Però – tu lo sai certamente – vivevate negli anni in cui la politica dei governanti normanni tendeva ad affermare la proprietà dei signori e soprattutto del re su tutta la fauna che popolava boschi e foreste (1.4.30), ma fingi di non comprendere che si tratta di politica e di economia e non solo di frivolezze di corte.

G. – La trovo una critica troppo dura, perché io stesso non ho dimenticato di sottolineare i danni che venivano subiti dai contadini costretti a lasciare i loro campi, senza poter seminare o portare le greggi al pascolo, e dovendo privarsi persino degli alveari dove vivevano liberamente le api (1.4.31).

M. – E subito dopo, descrivendo una scena quasi teatrale, con personaggi che entrano e altri che escono, descrivi l'arrivo di altri, anch'essi dediti a una sciocca occupazione, quella del gioco con i dadi in cui si mette a rischio il proprio destino a ogni lancio (1.5.1).

G. – Non sei forse d'accordo?

M. – Se fosse come tu dici sarei certamente d'accordo, ma il gioco che descrivi non è affatto un gioco d'azzardo, ma uno strumento didattico che veniva usato soprattutto per imparare i fondamenti della *Aritmetica* di Boezio. Quando spieghi come si arrivi alla vittoria costruendo con le proprie pedine, su cui compare un numero, determinate proporzioni nel campo avversario (1.5.3), non puoi non sapere che si tratta della famosa *Ritmomachia*, quasi impossibile da giocare in quanto finalizzata soprattutto alla conoscenza dell'aritmetica.

G. – Ma infatti non dimentico di citare i grandi uomini, persino

Pitagora, che da tale gioco si lasciarono coinvolgere, trovando in esso uno strumento per affrontare meglio anche le questioni filosofiche (1.5.4).

M. – Vedi, pure in questo caso poni una premessa e poi la annulli nello svolgimento del discorso.

G. – Non posso negarlo, ma aggiungerei che dipende dal filo del ragionamento e dalla direzione che gli si vuole dare.

M. – Ecco, proprio qui ti volevo. Questo *dipende* sembra decisivo in tutti i tuoi argomenti. In termini più raffinati, si tratta del grande spazio che riservi alle cosiddette *circostanze*, delle quali la tua formazione retorica ti porta ad occuparti anche nell'altra tua grande opera, il *Metalogicon* (in particolare 1.19).

G. – Credo proprio che tutto vada giudicato tenendo ben presenti le situazioni effettive – di luogo, tempo, modo, persona e causa (8.12.46) – in cui le cose si svolgono. Persino la caccia può essere ammessa, se si svolge nei luoghi opportuni e senza recare danno ai proprietari (1.4.41) e persino i doni che vengono offerti ai funzionari pubblici, spesso causa di corruzione, possono assumere un valore positivo, se si tiene conto di chi li offre, per quale motivo e in che momento vengono dati (5.10.15).

M. – Si comprende benissimo, dalla lettura delle tue pagine, che la base fondamentale dei tuoi ragionamenti è la moderazione, che a un certo punto richiami con le famosissime parole – *ne quid nimis* (1.4.41) – con cui Terenzio raccomanda di non cadere mai negli eccessi.

G. – Questo è l'essenziale. Anche il gioco può essere utile, quando allevia il peso di grandi preoccupazioni e permette di godere di un periodo di utile distrazione (1.5.7), ma soprattutto non si deve mai dimenticare che, nei limiti dell'onesto e dell'utile, la corte stessa ha necessità di determinati beni il cui possesso deve quindi essere considerato del tutto legittimo (4.4.7).

M. – E siamo di nuovo al punto che richiamavo prima. Quel *dipende* implica naturalmente una considerazione dell'utile e dell'onesto, che difficilmente sono individuabili di per sé, ma rimandano probabilmente a un ulteriore *dipende* in una catena che rischia di non avere termine.

G. – È la filosofia stessa a prescrivere il senso della misura e questo ha valore a qualsiasi livello della vita di un individuo o di una società

(8.8.2), perché vale per tutti (4.8.1), anche nel caso, appena ricordato, dei funzionari e dei magistrati che possono accettare doni, ma con senso della misura (5.15.9; 5.10.13).

M. – Capisco, ma se posso permettermi una battuta, naturalmente in spirito di carità, mi sembri davvero un poco eccessivo in questa tua insistenza sul senso della misura. Quando ad esempio ti soffermi sugli eccessi dei banchetti, elencando liste interminabili di vivande – che tra l'altro sembrano in parte adattarsi ai miei gusti per l'abbondanza di frutti di mare e di pesci (8.7.31) – ti spingi fino a una affermazione che lascia molto perplessi. Lodi infatti con parole molto particolari – *liberalissimus*, *civilissimus*, *facetissimus* – quel padre di famiglia che riuscì a saziare cinquemila invitati con soli cinque pani (8.9.9). Devi ammettere che occorre un certo coraggio per usare il miracolo della moltiplicazione dei pani, attribuito a Gesù, come esempio di banchetto sobrio e misurato.

G. – Effettivamente devo ammettere che forse mi sono lasciato un po' prendere la mano dal filo del ragionamento. E tu mi sembra sia stato piuttosto attento, nella tua indagine, a mettere in luce alcuni punti delicati del mio discorso. Potrei dire che ti trovo assolutamente immune da uno dei difetti che risulta particolarmente odioso nella vita di corte e cioè dall'adulazione.

M. – Sei molto severo nei confronti di questo vizio diffuso purtroppo in ogni tempo, in ogni gruppo di persone dove esistano chiari rapporti di potere. Tu ritieni non esista niente di peggio che ingannare con le parole, le azioni e i gesti colui con il quale si dovrebbe invece avere un rapporto leale (3.4.2) e, ricorrendo spesso a Gnatone, personaggio descritto da Terenzio (3.4.3), proponi una specie di fenomenologia dell'adulatore che trovo molto divertente.

G. – Quanti infatti ne ho visti, nella vita di corte, che cercano di capire in silenzio quanto altri abbiano in mente, di comprenderne in anticipo le intenzioni, in modo da potersi mostrare del tutto in accordo con la loro volontà. E pure in questo caso immagino che mi muoverai qualche critica, perché immediatamente dopo, dico anche che è difficile dire chi sia peggiore tra l'adulatore e colui che è contento di essere adulato, in quanto accecato dalla vanità (3.5.8).

M. – No; in questo caso, intendo essere ancora più severo e rimproverarti di esserti concessa una qualche forma di adulazione. Mi

sembri alquanto incline a questo atteggiamento quando parli ad esempio dei re inglesi, da Guglielmo il Rosso, che nominò arcivescovo di Canterbury quell'Anselmo d'Aosta di cui hai scritto una vita, a Enrico I e a Enrico II di cui tessi grandi lodi, definendolo il miglior re che abbia avuto l'Inghilterra (6.18.7), accostandolo a Neottolema, il figlio di Achille che andò in guerra ancora fanciullo (6.18.14) e concludendo che sarebbe troppo lungo elencare tutte le imprese, che è giusto ammirare, se pur impossibile descriverle tutte (6.18.17).

G. – Devo ammettere che i miei sentimenti nei confronti di Enrico sono assai mutati nel corso del tempo e, dopo l'assassinio di Becket, dovrei riflettere a lungo su quali siano ora.

M. – Io sono quasi sicuro che oggi metteresti anche il tuo re dalla parte di quei tiranni che arrivi a dire sia lecito uccidere.

G. – Forse. Ma non credo sia questo l'oggetto fondamentale della tua indagine, perché non credi si tratti del punto decisivo, come non lo credevi nel corso della tua inchiesta sulla morte di Riccardino.

M. – Quello che mi interessa è andare più a fondo, sempre che sia possibile, nei motivi che ti hanno spinto a sostenere questa tua idea, diventata famosa nel corso dei secoli, della liceità del tirannicidio.

G. – Devi ammettere che non è difficile distinguere il tiranno, che opprime il popolo con un dominio violento, dal principe, che lo governa secondo le leggi, che sono immagine della giustizia e della volontà divine (8.17.2-3). Per questo il principe deve essere amato, mentre il tiranno può persino essere ucciso (8.17.5).

M. – Ma non mi convinci. La prima volta, nel tuo libro, in cui ammetti la possibilità del tirannicidio, tale possibilità sembra assunta senza bisogno di argomentazioni a sostegno e per dimostrare una tesi diversa. Per usare il linguaggio dei tuoi amici logici, tu poni come premessa maggiore il fatto che sia lecito adulare chi è lecito uccidere, come premessa minore il fatto che sia lecito uccidere il tiranno, per concludere che dunque è lecito adulare il tiranno (3.15.2). Può darsi che io non riesca a penetrare fino in fondo il tuo pensiero, ma mi pare troppo contorto e inaspettato per essere preso alla lettera. Sembra che tu voglia solamente dimostrare che è sempre lecito adulare i tiranni (8.18.34) e mi sembra francamente esagerato inserire il tirannicidio come elemento medio per una dimostrazione di questo genere.

G. – Ma mi sembra ovvio che si dia per scontato che uccidere il tiranno è cosa equa e giusta perché per mezzo della spada deve perire chi per mezzo della spada ha esercitato il potere (3.15.2).

M. – Però sembra che il sillogismo serva per dimostrare la liceità non del tirannicidio, ma dell'adulazione. Non vorrei pormi sul terreno di un'analisi di carattere psicologico, ma sento un qualche retro-pensiero che non viene espresso.

G. – Sembra quasi che tu mi stia accusando di aver voluto soprattutto giustificare il fatto di essere caduto talora, come mi hai prima fatto notare, in atteggiamenti adulatori nei confronti del re. Eppure mi sembra evidente che insisto sul fatto che il tiranno abbatte ogni norma di giustizia ricorrendo alla violenza (3.15.3) e che compie dunque un crimine pubblico contro l'autorità stessa della giustizia che va quindi legittimamente punito (3.15.4).

M. – Questo è vero, ma è anche vero che, col tuo solito modo di argomentare, immediatamente dopo la tesi viene ammorbidita da considerazioni di segno diverso. Come tutta la tradizione di pensiero politico che ti precede, anche tu ti richiami all'autorità della lettera ai Romani (13.1) secondo cui ogni autorità proviene da Dio che rappresenta dall'eternità il fondamento di un ordinato potere (4.1.5) e ritieni dunque che un capo vada comunque rispettato, almeno fino a quando i suoi vizi non lo rendano molto pericoloso (6.2.2) e devi ammettere che il concetto di *molto pericoloso* è straordinariamente vago.

G. – Non mi è chiaro dove tu stia cercando di portarmi.

M. – Anche parlando del potere ecclesiastico sostieni dapprima che quanto viene imposto dall'autorità papale va comunque accettato, anche se – aggiungi – non sempre il papa va imitato nei suoi comportamenti (6.24.15), ma poi precisi che, pur essendo necessario sottoporsi all'autorità costituita, secolare o religiosa che sia, lo si deve fare fino a che essa si subordina a Dio e ne segue i comandamenti, altrimenti è certamente meglio preferire Dio al suo rappresentante (6.25.1).

G. – Ora mi pare di intravedere un filo conduttore nelle tue osservazioni e per questo ti invito a seguirmi, lasciando la corte, fino all'altro luogo che ha determinato le circostanze decisive alla mia vita.

Diminuiscono i rumori, le luci si affievoliscono, il soffitto sembra perdere di consistenza, ricompaiono le grandi colonne che si erano viste all'inizio e in lontananza si ode un canto religioso.

La Cattedrale

G. – Ti ho riportato nella cattedrale perché mi pare inevitabile che tu mi spinga ora a prendere in considerazione i miei rapporti con l'arcivescovo di Canterbury, della cui fine siamo entrambi consapevoli, e penso sia importante che i temi di cui si discorre appaiano coerenti con le situazioni in cui ci si trova e con l'espressione che si assume (7.12.14).

M. – Hai compreso bene, perché non mi è chiaro il vostro rapporto e soprattutto la relazione che avete costruito entrambi con i due mondi, della corte e della cattedrale, in cui vi siete mossi nel corso della vita.

G. – Personalmente mi ero stancato delle frivolezze della corte, o del *teatrino della politica* – per usare l'espressione da te suggerita – ma fu proprio l'amico Tommaso a cercare di convincermi a sopportare ancora la situazione in cui ci trovavamo, e a resistere almeno fino a quando Dio non ritenesse di mutare le nostre condizioni (7.prol.1). Mi incitò ad addolcire la situazione dedicandomi alla lettura e allo studio (1.prol.2), anche se risulta assai difficile essere nello stesso tempo filosofo e uomo di corte, ubbidire, fare molte cose senza averne voglia, riuscendo a riservarsi pochissimo tempo per ciò che si vorrebbe invece fare (1.prol.3).

M. – Nei tuoi discorsi hai sempre la tendenza a trasformare problemi e situazioni in questioni di tipo morale, ma io ho l'impressione che Becket cercasse anche di spiegarti che la vita politica ha le sue regole, che possono sembrare sciocchezze, ma servono per intrecciare i rapporti attraverso i quali vengono prese le decisioni.

G. – Può essere e infatti egli era cancelliere di re Enrico e completamente immerso nella costruzione di rapporti all'interno del regno e verso i sovrani stranieri.

M. – D'altra parte tu stesso ammetti che il suo comportamento si conservava virtuoso pur in mezzo alle frivolezze della corte, non

si lasciava corrompere e resisteva alle lusinghe del potere (5.10.27), mentre insisti sugli aspetti esclusivamente negativi della vita di corte, arrivando a dire che essa sembra seducente perché in fondo offre la possibilità di mangiare il pane altrui (7.16.5).

G. – Proprio così.

M. – Allora permettimi una critica, sempre in spirito di carità: è difficile non essere presi dal sospetto che nei suoi confronti tu ti sia concesso, forse tuo malgrado, una qualche forma di adulazione, facendone un caso più unico che raro.

G. – Preferirei parlare di sincera ammirazione e non di adulazione, ma comprendo il tuo gioco e penso sia difficile dimostrarti il contrario. D'altra parte si viveva in una situazione di corruzione diffusa, di lotte per il potere, di aspirazioni irrefrenabili, nella quale sembrava eccezionale chi riuscisse a mantenere moderazione e senso della misura.

M. – Sottolinei spesso che questi fenomeni deprecabili si erano ormai diffusi anche all'interno dell'ambiente ecclesiastico, dove si poteva assistere a forme di vero e proprio saccheggio (7.17.13), dove gli altari stessi si potevano acquistare come una merce qualunque (7.17.21) e il disprezzo della giustizia dava origine a forme di tirannia (8.17.10).

G. – È vero. Persino le cariche episcopali, che richiederebbero senso di responsabilità e di giustizia, venivano ansiosamente ricercate e si era costretti ad assistere ai comportamenti di quanti, una volta divenuti vescovi, si abbandonavano all'ozio o addirittura a opere di vanità (8.17.31).

M. – Eppure – scusami la pignoleria – non manchi di segnalare che uno dei mezzi per fare carriera ecclesiastica era anche quello di assumere il ruolo di funzionari del principe secolare e sembri dimenticarti, o non dimentichi affatto, che il futuro arcivescovo di Canterbury era appunto cancelliere del regno (8.17.49).

G. – Non me ne lasci passare una; forse ti ho irritato con la lunghezza del mio scritto, che tu non esiterai a rimproverarmi come mancanza di senso della misura.

M. – Non è così. Effettivamente all'inizio, quando si considera la mole dei tuoi volumi che ci si propone di leggere, si viene presi da una specie di crisi di panico, ma poi si capisce che anche la

lunghezza e la prolissità hanno un senso preciso nel tuo modo di sviluppare gli argomenti. Come ti ho già fatto notare, l'andamento regolare della tua maniera di procedere è quasi sempre di costruire argomenti che vanno in una direzione per poi mostrare che ne esistono altri che vanno nella direzione opposta. Se il tuo stile fosse breve e conciso, rischieresti di sembrare uno che si contraddice a ogni passo, mentre la fatica stessa che occorre per seguirti è garanzia che non stiamo scherzando e che le cose si presentano davvero in questo modo.

G. – Attento all'adulazione.

M. – Anche il discorso sulla corruzione all'interno della chiesa sembra condurre a una conclusione che tuttavia non resiste ad altre affermazioni, quando sostieni ad esempio che la Chiesa di Roma non può essere giudicata dall'uomo, in quanto generata dalla stessa volontà di Dio e dunque depositaria di un privilegio divino che la deve rendere libera da ogni giudizio negativo (8.17.38).

G. – Lo credo davvero.

M. – Ma devi ammettere che, esattamente come nel caso del tirannicidio, la tua penna descrive una situazione difficilmente comprensibile, in cui si prende atto della corruzione diffusa, ma, nello stesso tempo, del privilegio divino di cui la chiesa è depositaria.

G. – Le cose stanno davvero in questo modo.

M. – L'ho capito e ho capito che ritieni contraddittoria, o almeno mai pienamente coerente, proprio la realtà che descrivi, riuscendo anche a intuire motivi profondi di contrasti futuri.

G. – Credo ti riferisca al fatto che difendo il diritto della chiesa, in base al diritto e alle consuetudini, di amministrare la giustizia al proprio interno, avvalendosi di giudici ecclesiastici, e allo stesso modo sostengo la tesi per cui chi usa violenza verso un membro del clero può essere assolto solo dalla suprema autorità ecclesiastica, cioè dal pontefice di Roma (5.5.5).

M. – Esattamente. E mi ha colpito che tu abbia individuato con anni di anticipo, proprio uno dei motivi delle tensioni che si verranno a creare tra re Enrico e l'arcivescovo di Canterbury, il tuo amico Tommaso che in precedenza, nel ruolo di cancelliere, si era schierato a favore del sovrano.

G. – Arrivo persino a fare riferimento al giudizio di Enrico, per

sostenere che tra i membri del clero si può trovare ogni tipo di male (5.16.11).

M. – Definendolo nuovamente *felicissimo re degli Inglesi e invito duca dei Normanni e di Aquitania* (5.16.11), forse con un pizzico di adulazione, che non nascondi neppure nei confronti di Adriano, il pontefice inglese, con il quale tieni a far sapere esiste una grande familiarità, al punto che nulla ti nasconde dei suoi pensieri quando discorrete tra voi durante i tuoi periodi romani (8.23.45).

G. – Devi comunque ammettere che non risparmi neppure all'ambiente ecclesiastico le critiche che si merita, estendendo anche il concetto stesso di tirannia alla violenza che viene esercitata su qualunque gruppo, sia pure ristretto, di persone sottoposte al dominio di qualcuno (7.17.8).

M. – Certo, ma anche con riferimento alla possibile tirannia ecclesiastica, trovi subito il modo per ridimensionare le tue affermazioni ricordando che comunque non ci si deve sottrarre al potere apostolico, così come a quello regale (7.21.22), e che in ogni caso anche i tiranni sono ministri di Dio che, per punire i malvagi e mettere alla prova i buoni, volle un capo per entrambi gli ambiti, lo spirituale e il secolare (8.18.1).

G. – Abbiamo già visto che ogni potere viene da Dio e quindi ogni potere è buono anche se talora può apparire cattivo (8.18.7).

M. – E non posso non farti i complimenti per la splendida metafora, di evidente sapore agostiniano, secondo cui il colore scuro o nero può sembrare non conveniente per un dipinto, ma assume un significato quando viene osservato nell'insieme del quadro (8.18.8).

G. – Penso che le cose stiano davvero in questo modo; non possiamo comprendere ogni avvenimento, quando lo vediamo da vicino, ma nel complesso del quadro o della storia riusciamo a coglierne il senso.

M. – Perciò concludi che il modo migliore per sperare di liberarsi dalla tirannia è di fare affidamento sulla clemenza di Dio, pregandolo di liberarci dal peso che ci opprime (8.20.28). Conclusione – devi ammettere – un po' deludente per chi sembrava aver proposto la liceità del tirannicidio.

G. – Il problema, secondo me, deriva dal tentativo orgoglioso che tu e i tuoi contemporanei avete fatto per liberarvi di Dio, e

quindi non capite che senso ha per noi fare riferimento a lui; se traduci in termini per te più comprensibili, non puoi negare che nell'ordine del mondo, in quel poco ordine che il mondo mostra di avere, o nell'ordine della storia possono avere senso e mostrare un qualche significato sia la ribellione sia la sopportazione. Se non mi prendi in giro, dirò che *dipende* dalle circostanze.

M. – Ecco ricomparire, secondo me, quel retropensiero cui ho già fatto cenno: in modo a volte più evidente e a volte meno, in mezzo alle tue tirate contro l'adulazione, la corruzione e gli altri vizi del tuo tempo, compare la figura di Becket, quasi che i conti con lui rimangano sempre da definire con maggiore precisione.

G. – Non nego affatto che la sua presenza sia per me fondamentale, ma non capisco perché tu debba parlare di retropensiero.

M. – Ad esempio, mentre stai facendo polemica contro le superstizioni di cui sono vittime i cortigiani, ti rivolgi a lui con parole che è difficile non considerare adulatorie, parli della sua *divina sapienza* e affermi che la rettitudine dei suoi comportamenti è garanzia di un serio impegno filosofico (2.prol.2).

G. – Non si tratta di adulazione, ma di vera ammirazione per la sua condotta di vita.

M. – Su questo permettimi di avere qualche dubbio, dal momento che viene il sospetto che tu pensi a lui anche quando polemizzi con quanti si danno da fare per raggiungere il potere, cercando la familiarità con chi il potere lo ha già raggiunto, immischiandosi negli affari politici, provando affannosamente tutte le strade che potrebbero portarli al risultato che inseguono (7.17.10).

G. – Spero tu mi creda se ti dico che non avevo la minima intenzione di sostenere quanto tu sospetti.

M. – D'altra parte ritieni anche che l'adulazione sia particolarmente turpe quando si rivolge agli uomini che rappresentano l'autorità costituita (3.5.11) e non mi permetterei mai di accusarti di avere assunto consapevolmente atteggiamenti di questo genere. Per questo parlavo di retropensiero.

G. – Capisco ed effettivamente immagino che qualche dubbio possa venire, quando ad esempio, prendendomi gioco degli adulatori, ricordo le enfatiche espressioni con cui si rivolgono ai potenti, parlando di saggezza, cortesia, generosità e virtù; e tu sospetti che

qualcuna di quelle espressioni io abbia usato in altri luoghi nei confronti del cancelliere (3.6.5).

M. – Mi ha colpito molto anche un altro passo della tua opera, dove, nel contesto della ricordata polemica contro le superstizioni, affermi tuttavia di non volerti spingere fino a negare che talvolta grandi avvenimenti siano preceduti da segni premonitori (2.22.8), ma soprattutto ammetti che, quando si prevede un avvenimento futuro, nella mente dell'uomo si produce un'immagine, che si accompagna con un *motus* – una specie di agitazione – che non credo debba presentarsi in qualsiasi occasione. Mi viene da pensare che il riferimento sia a qualche esperienza particolarmente drammatica e coinvolgente dal punto di vista personale (2.22.8). Posso farti una domanda che potrebbe suonare stravagante e impertinente?

G. – Prova.

M. – Non è per caso che tu, a forza di complimenti, o forse accenni di adulazione, di polemiche contro la vita politica e contro le manovre per arrivare al potere, nella tua immaginazione abbia, in qualche misura e con grande agitazione, immaginato l'assassinio di Becket?

Improvvisamente le colonne diventano più semplici e squadrate, la riposante penombra dell'ambiente si rischiarà e alcune luci illuminano in modo particolare una parte della sala leggermente rialzata.

Il Teatro

G. – Ti ho portato in un teatro perché – ricordo ancora una volta – la saggezza filosofica induce ad adattare i discorsi ai luoghi, alle circostanze e alle persone presenti (8.10.13).

M. – Il luogo è quanto mai adatto, anche al modo in cui tu stesso hai costruito la tua opera, non cercando la finezza delle argomentazioni o l'eleganza delle parole, ma rimanendo sempre fedele a un linguaggio semplice che spinge a superare il senso letterale dei discorsi, per cercare di coglierne il significato più profondo (7.prol.7). Hai mescolato considerazioni serie a considerazioni meno serie, affermazioni false e affermazioni vere (7.prol.8), per dare l'impressio-

ne che solo attraverso l'infinita serie di biforcazioni si possa davvero pensare di avvicinarsi alla verità.

G. – È certamente così e quanto non ho trovato nei libri ho appreso dall'esperienza quotidiana, mentre per le questioni più esplicitamente filosofiche mi è sempre parso più opportuno assumere il criterio probabilistico degli Accademici, in modo che ciascuno possa mantenersi libero nel proprio giudizio (7.prol.9) e non venga influenzato da quelle temerarie definizioni che taluni filosofi pensano di poter proporre (7.prol.10).

M. – Tu dici di aver assunto la posizione scettica con riferimento alle questioni filosofiche più impegnative, e questo è sicuro, ma secondo me si tratta di un atteggiamento che domina tutta la tua visione del mondo e della vita. Spesso sembri dubitare della stessa esperienza che pure difendi come fonte privilegiata di certezze.

G. – Fin qui non sono disposto a seguirti perché ho sempre pensato che non ci sia niente di più sciocco che dubitare di tutto e rimanere sempre indecisi di fronte a qualsiasi scelta (7.2.1); anche il dubbio va usato con moderazione, con il tanto raccomandato senso della misura (7.1.15).

M. – A questo proposito devo dire che molto mi ha colpito una considerazione che tu avanzi a proposito del pensiero di Agostino, e che mi ha fatto conoscere un pensatore ben lontano da quello che talvolta ho incontrato nelle mie letture. Riferendoti evidentemente anche alle pagine in cui egli mette in discussione la posizione degli Accademici, tu sostieni però che ricorre assai spesso, nel corso della sua personale ricerca, alla loro tipica tendenza a rimettere in discussione molti problemi che altri filosofi avevano presuntuosamente ritenuto di avere risolto (7.1.10).

G. – Se mi costringi a scegliere, arrivo persino a dire che è meglio dubitare di tutto anziché accontentarsi di pericolose e temerarie definizioni che dovrebbero spingere a ritenere conclusa la ricerca (2.22.4).

M. – Eppure anche tu talvolta generalizzi e proponi concetti generali che sembrano imbrigliare la realtà, come quando – per rimanere ai discorsi che abbiamo fatto prima – riconduci a un unico concetto sia il principe che governa con violenza e contro la legge, sia il vescovo che acquista la propria carica mediante corruzione o maneggi poco raccomandabili.

G. – Hai colto un punto decisivo della riflessione filosofica dei miei tempi, anzi di tutti i tempi, cui spesso ci si riferisce come alla questione degli universali. Quando l'intelletto umano riflette su aspetti dell'esperienza o su concetti astratti, la ragione interviene sforzandosi di cogliere somiglianze e dissomiglianze, che cosa rimanga inalterato nelle differenze e che cosa renda differenti aspetti a prima vista identici. Indagando su quanto appare o non appare comune alle diverse cose, scopre che alcune situazioni si presentano come generalizzazioni, universali appunto, mentre altre rimangono nella propria singolarità (2.18.11). È in questa maniera che gli uomini hanno dato una sistemazione alle loro conoscenze della natura, del mondo, degli uomini stessi.

M. – Capisco, ma naturalmente tu pensi che nessuna di tali generalizzazioni sia definitiva e si debba essere sempre pronti a metterle in dubbio per proporre di alternative.

G. – Per questo mi sento Accademico e attribuisco tanta importanza alle circostanze, perché forse solo il sapersi adattare alle diverse situazioni è caratteristica propria del sapiente, cioè la stabile capacità di non essere mai stabile. Persino di fronte alle esplicite falsità di recite o rappresentazioni affidate a mimi e a istrioni, il sapiente sa cogliere le circostanze che possono renderle utili e istruttive (1.8.10).

M. – Il riferimento al teatro per te è molto più significativo perché, appunto generalizzando, affermi che la vita degli uomini e la loro storia sembra essere una rappresentazione in cui ciascuno è chiamato a incarnare un personaggio e, ricorrendo alle parole di Petronio, arrivi a sostenere che le azioni compiute dagli uomini nella confusione di questo mondo sono assai più simili a quelle che si vedono nelle commedie che non alle imprese degli eroi (3.8.1). Tu aggiungi poi un'osservazione che mi pare assai rilevante e mi ripropone quel retropensiero di cui ti ho già parlato. Osservi infatti che molto spesso un personaggio definisce con precisione la propria funzione nella rappresentazione quando viene associato a un altro personaggio, al punto che, se accade che i personaggi vengano allontanati o separati, il loro ruolo perde la possibilità di svolgere il proprio compito (3.10.1). Tu porti molti esempi, come al solito, tratti dal mito o dalla storia romana, ma mi fai sorgere

un dubbio e cioè se questa acuta osservazione per cui le due parti non possono stare l'una senza l'altra (8.1.2) non possa essere riferita anche a te e Becket.

G. – Mi stai proponendo una conclusione clamorosa, che noi si sia parti della rappresentazione che ho costruito proprio io e che ho talmente insistito sulla descrizione dei personaggi da non essere più in grado di tornare alla realtà (3.8.3).

M. – Per essere più precisi il sospetto che mi viene è non che non si possa tornare alla realtà, ma che non esista una realtà al di fuori della rappresentazione.

G. – In effetti è la diversità delle circostanze a indurre a mutare atteggiamenti e questi atteggiamenti sono governati dal beffardo gioco della fortuna la quale, come fosse regista della recita, è capace di portare uno sconosciuto fino al trono oppure di rovesciare il soglio regale riducendo in catene chi prima era re (3.8.5).

M. – Per questo forse dici che la vita degli uomini è simile più a una tragedia che a una commedia, dal momento che quasi nessuna vicenda umana presenta un lieto fine e che quanto inizialmente appare dolce finisce quasi sempre per rivelarsi amaro (3.8.6).

G. – Si può aggiungere che il teatro in cui si svolge questa immensa tragedia o commedia è perfettamente adatto alla rappresentazione perché è vasto quanto il mondo e non si può entrare o uscire da esso fino a che rimaniamo prigionieri della nostra carne (3.8.16).

M. – Io direi meglio che non è vasto come il mondo ma è il mondo, da cui è impossibile uscire, o da cui forse si può uscire in un unico modo.

G. – Non riesco a immaginare quale sia questo modo.

M. – Ma sei tu stesso a suggerirlo, quando osservi che se tutti si comportano da istrioni è pur necessario che qualcuno faccia da spettatore. È l'unico modo probabilmente per sottrarsi al teatro della vita anche se si deve onestamente ammettere che pure quello dello spettatore è un ruolo previsto dal copione, il ruolo di chi osserva e cerca di non lasciarsi assorbire fino in fondo dal gioco in cui tutti si perdono.

G. – Onestamente non penso di essermi spinto fino alle estreme conclusioni cui tu stai cercando di condurmi.

M. – Certo che no; se tu avessi teorizzato esplicitamente una posizione filosofica di questo genere, avresti scritto solo uno dei tanti ruoli da recitare. Tu invece ti nascondi dietro la modestia per dimostrarti consapevole di non poter proporre una vera e propria dottrina filosofica (8.prol.3).

G. – Quindi a tuo parere anche il mio academismo è un modo per non partecipare fino in fondo alla commedia?

M. – Ne sono assolutamente sicuro. Tu vuoi essere lo spettatore e, come si può invocare il dubbio a proposito di questioni enormi come quella del libero arbitrio (7.I.II), ci si può sicuramente rifugiare nell'incertezza per una questione come quella del tirannicidio. E quanto sanno di copione per una recita le pagine in cui escludi il ricorso ai veleni, in quanto ritieni che, se pure i tiranni vanno tolti di mezzo, bisogna comunque rimanere nei limiti del rispetto e della lealtà (8.20.25). Sembra una questione estetica, per me del tutto incomprensibile, che però mi convince sempre più della mia conclusione.

G. – Allora la tua indagine è finita?

M. – Ho capito che vuoi essere lo spettatore, vuoi stare al di sopra delle vicende di chi crede di vivere e non sa di recitare soltanto una parte. Vuoi, con un po' di presunzione, ergerti a osservatore che non sa mai bene fino a che punto partecipare a quanto sta osservando. È inutile allora domandarsi se valga la tesi della ribellione al tiranno o quella della sopportazione, perché valgono entrambe, secondo le circostanze, secondo la scena che si sta rappresentando. Trovo sconcertante una certa somiglianza che sembra avvicinare il tuo discorso al mio stesso modo di condurre le indagini, durante le quali spesso mi accade di ergermi a spettatore, di osservare i comportamenti altrui senza neppure avere il coraggio di concludere come sarebbe richiesto dalle regole e dalle leggi. Con una certa presunzione mi accade di sentirmi autorizzato a non arrivare fino in fondo, perché una conclusione definitiva sarebbe come una di quelle definizioni temerarie che tu cerchi di sfuggire. Se fossi costretto a rinchiudere in una formula la tua posizione o, per rimanere nel gioco dell'indagine, se dovessi formulare un'accusa, la indicherei come assoluta volontà di non arrivare mai a una conclusione.



Tommaso d'Aquino “grecista”

Intorno a un'ottocentesca immagine della filosofia italiana

LUCA BIANCHI *

Nell'introdurre l'importante volume *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, da loro curato, Carla Casagrande e Gianfranco Fioravanti precisano sin dall'inizio che esso non tratta della «filosofia italiana» bensì del «ritorno in Italia della filosofia entro coordinate temporaneamente e spazialmente determinate, dopo un silenzio durato almeno sette secoli». Quel lungo silenzio – come essi subito chiariscono – ovviamente non dipese dall'interruzione di ogni attività di pensiero ma dalla scomparsa dei filosofi come gruppo sociale identificabile, cultori di una disciplina dotata di sue caratteristiche specifiche che poteva essere studiata e insegnata attingendo a un determinato *corpus* di testi e impadronendosi di precisi strumenti intellettuali. Secondo Casagrande e Fioravanti tale silenzio venne interrotto grazie a una «migrazione filosofica da Parigi a Bologna, una migrazione in senso stretto, non solo di contenuti, di tecniche di pensiero e di atteggiamenti, ma proprio di uomini, anzi, di un solo uomo, quel Gentile da Cingoli, che nel 1295 inaugura il primo corso in assoluto di filosofia entro un'università italiana»¹. Si potrebbe forse articolare questo quadro allargando l'attenzione dall'università di Bologna ad altri contesti, geografici e istituzionali, nei quali nell'Italia del Duecento si ricominciò a “fare filosofia”. Non si può però non apprezzare il modo in cui Casagrande e Fioravanti hanno impostato il problema, invitando i loro collaboratori a ricostruire concrete vicende di uomini, testi, dottrine in un periodo

*. Università degli Studi di Milano.

1. C. CASAGRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. ix-x.

e in un'area geografica ben definita, così evitando gli anacronismi e gli equivoci nei quali finisce quasi sempre per cadere chi si mette alla ricerca dei caratteri, o degli "stili", che sarebbero stabilmente presenti nel pensiero "italiano" e ne sancirebbero la "diversità"².

Ho ricordato di recente che coloro i quali, negli ultimi decenni, hanno proposto nuove versioni dell'antica idea che questa "diversità" effettivamente esiste hanno in genere dato per acquisita la tesi secondo cui essa si sarebbe manifestata a partire dal Rinascimento: una tesi di origine gentiliana che in realtà non è affatto ovvia e che si impose solo dal secondo Dopoguerra, grazie soprattutto ad Eugenio Garin, in alternativa a confusi ma interessanti tentativi compiuti nei primi decenni del Novecento di anticipare il «cominciamento del pensiero italiano» al medioevo³. Vorrei ora richiamare l'attenzione sul fatto che già nell'Ottocento taluni si erano mossi in questa direzione, assegnando a Dante un ruolo da protagonista nella creazione, o nella "rinascita", della "filosofia italiana": basti pensare all'ingiustamente dimenticata *Introduzione alla storia della filosofia italiana ai tempi di Dante*, stampata a sue spese dal marchese Pompeo Azzolino nel 1839; all'opuscolo *San Tommaso, Aristotele e Dante, ovvero della prima filosofia italiana*, pubblicato nel 1869 da Francesco Palermo; o ancora all'intervento di Luciano Fabiani su *Il pensiero filosofico italiano da Dante ai tempi nostri*, del 1890⁴. Se quest'ultimo, farraginoso intervento offre solo la conferma di come, nel XIX secolo, il nome di Dante sia stato preso a pretesto per dar voce ai più singolari orientamenti ideologici e politici, il lavoro di Azzolino ha, pur nei suoi limiti, uno spessore metodologico

2. In proposito mi permetto di rimandare a L. BIANCHI, *La "specificità italiana": note sulla filosofia in Italia fra medioevo e Rinascimento*, «Rivista di Filosofia» 111 (2020), pp. 3-31.

3. *Ibidem*, pp. 3-13. La formula citata è di E. GARIN, *Storia della filosofia italiana. Terza edizione con una nuova appendice bibliografica*, Einaudi, Torino 1978, vol. 1, p. 23 – di cui si vedano le pp. 3-28 per una ricostruzione del dibattito, sviluppatosi fra XVIII e XX secolo, sull'esistenza di una "filosofia italiana".

4. Cfr. P. AZZOLINO, *Introduzione alla storia della filosofia italiana ai tempi di Dante*, s.e., Bastia 1839; F. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante, ovvero della prima filosofia italiana*, Cellini, Firenze 1869; L. FABIANI, *Il pensiero filosofico italiano da Dante ai tempi nostri*, Zirardini, Ravenna 1890.

così notevole che mi riservo di dedicargli uno studio approfondito. Qualche osservazione merita però anche il saggio di Palermo, che non è solo uno dei numerosi documenti nei quali vediamo formarsi, ben prima di quanto in genere non si pensi, la "leggenda" del tomismo di Dante⁵, ma anche un testimone precoce dell'emergere di una particolare interpretazione della storia della filosofia medievale che condiziona a lungo la ricerca.

Nato a Napoli nel 1800, scrittore versatile capace di spaziare dalla letteratura alla storia, dall'etica alla religione, nel 1849 Francesco Palermo fu incaricato dal granduca Leopoldo II di Toscana di curare la biblioteca Palatina, allora conservata a Palazzo Pitti⁶. Oltre a sostenere una politica di nuovi acquisti, Palermo si impegnò in un ambizioso lavoro di catalogazione, riorganizzazione e valorizzazione del patrimonio della biblioteca e, fra il 1853 e il 1868, pubblicò tre corposi volumi su *I manoscritti Palatini di Firenze*⁷. Poiché nell'introduzione al terzo volume, che forniva l'edizione dei *Dialoghi filosofici* di Orazio Rucellai e di un volgarizzamento del *De natura rerum* di Telesio, egli aveva fatto cenno ad alcuni protagonisti

5. In proposito rimando a L. BIANCHI, «L'Alighieri è nostro»: la riappropriazione cattolica di Dante e la "leggenda" del suo tomismo (in corso di stampa negli atti del convegno «Contra Dantem: tra antidantismo e indebite riappropriazioni», svoltosi all'Università degli Studi di Milano il 16-17 novembre 2020), con riferimenti al lavoro di Palermo su Aristotele, Tommaso e Dante. A mia conoscenza l'unico studioso che vi avesse fatto rapidamente cenno è L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del Tomismo*, IPL, Milano 1986, p. 188, n. 181.

6. Sull'attività del Palermo a Firenze e il suo controverso ordinamento della biblioteca Palatina, cfr. M. ROSSI, *Bibliografia, bibliofilia e biblioteconomia alla corte dei granduchi di Toscana Ferdinando III e Leopoldo II*, Vecchiarelli, Roma 1996, pp. 185-201.

7. F. PALERMO, *I manoscritti Palatini di Firenze ordinati ed esposti*, Biblioteca Palatina, Firenze 1853-1868, 3 voll. Va segnalato che il secondo volume offriva fra l'altro un'edizione delle chiose anonime al *Paradiso* presenti nel codice palatino 180. Bruno Nardi ben conosceva quest'edizione, che citò: cfr. B. NARDI, *Dal Convivio alla Commedia (Sei saggi danteschi)*, Istituto storico per il Medioevo, Roma 1992 (ristampa anastatica dell'edizione di Roma 1960), p. 19, n. 34. Ciò rende ancor più eloquente il suo assoluto silenzio sull'opuscolo *San Tommaso, Aristotele e Dante*, fatto circolare in appendice al volume terzo de *I manoscritti palatini*.

della filosofia italiana⁸, nel 1869 Palermo decise di ampliare la sua analisi stendendo il già citato opuscolo su Aristotele, Tommaso e Dante. Esso nacque in un clima culturale contraddistinto da due principali fenomeni. Da un lato gli interventi di Terenzio Mamiani, di Antonio Rosmini, di Vincenzo Gioberti avevano riaperto il dibattito intorno alla tradizione filosofica nazionale, sulla cui esistenza si era interrogato Bertrando Spaventa in celebri lezioni del 1861-62; d'altro lato nel 1865 le celebrazioni del sesto centenario della nascita del sommo poeta, «ultima scena del favoloso dramma risorgimentale»⁹, avevano alimentato nuove polemiche fra quanti proponevano immagini “laiche” della sua opera – letta in chiave protestante, anticattolica, anticlericale, iniziatico-esoterica, repubblicana, persino socialisteggiante – e quanti ne difendevano invece un'interpretazione neoguelfa. Partecipando con entusiasmo alla “riappropriazione cattolica” di Dante, Palermo ritenne necessario inquadrarne l'attività all'interno di una ricostruzione complessiva dello sviluppo della filosofia in Italia dalle origini sino al tardo medioevo, che ne evidenziasse la naturale inclinazione cristiana. Egli quindi ripercorse rapidamente la prima ricezione del pensiero greco nel mondo latino, soffermandosi su Boezio che considerò il fondatore della “filosofia italiana”, per dedicare poi maggiore attenzione allo sviluppo dell'aristotelismo nel secolo XIII¹⁰.

È interessante notare come, nel farlo, egli abbia abbozzato molti dei motivi che sarebbero divenuti canonici nelle storie della filosofia di impostazione neoscolastica, da Talamo a Mandonnet (che come vedremo lo citeranno), da Masnovo a Grabmann, da Gilson a Van Steenberghen. Palermo infatti sostenne che il ritorno di Aristotele in Occidente rappresentò una sfida per la Cristianità soprattutto a causa di Avicenna e Averroè – o, per usare la sua terminologia, della «nuova peste» degli «Arabi», che avevano «ma-

8. PALERMO, *I manoscritti Palatini*, vol. 3, pp. xxiii-xxiv.

9. L'espressione è di C. DIONISOTTI, *Varia fortuna di Dante*, ora in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967 (Piccola Biblioteca Einaudi, 163), pp. 255-303: 285 (ma si vedano le pp. 279-285 sull'importanza delle celebrazioni dantesche di quell'anno).

10. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, pp. 7-11.

nomesso» Aristotele, attribuendogli testi non autentici ed empì¹¹; che fu quindi indispensabile elaborare un neoaristotelismo cristianizzato, contaminato col platonismo e opportunamente depurato dagli elementi pagani e islamici; che questo disegno fu elaborato da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino riprendendo un'intuizione di Boezio; che Tommaso, però, non fece altro che realizzare una politica culturale dettata dal papato¹². Secondo Palermo, infatti, già Gregorio IX, mitigando l'«eccessivo rimedio» delle precedenti proibizioni ecclesiastiche, aveva invitato a «sceverar l'Aristotele vero dal contraffatto»¹³. Tommaso si sarebbe poi proposto di «abbassare in tutto i Peripatetici, mondificare Aristotele, fuor del quale non si vedeva filosofia, lucidamente determinarlo»¹⁴; e lo avrebbe fatto «richiesto dal Sommo Pontefice», «compiendo in più vasto modo il fatto di Alberto Magno, la volontà de' Romani Pontefici»¹⁵, cioè riuscendo a dimostrare quella «necessaria armonia» fra ragione e fede «promossa in origine dalla Chiesa», «voluta, sollecitata da' Romani Pontefici, quando, altrove come in Parigi, e in Italia ben innanzi, si aveva Aristotele per eretico, insidioso»¹⁶.

L'insistenza di Palermo su quest'ultimo punto non sorprende, tenuto conto che egli scriveva in un periodo in cui la polemica contro il positivismo e l'influenza di suggestioni neoguelfe spingevano molti intellettuali cattolici a enfatizzare il ruolo del papato come istituzione che, lungi dal difendere posizioni oscurantiste, favorì il progresso del sapere. Notevole però è il taglio tutto "italiano" del suo discor-

11. *Ibidem*, p. 12.

12. *Ibidem*, pp. 15, 30, 34, 38.

13. *Ibidem*, p. 14. L'idea che Gregorio IX, con gli interventi del 1231, abbia in certo senso fondato l'aristotelismo latino ha largamente circolato nella storiografia di orientamento neoscolastico per tutto il Novecento. Ho proposto una ricostruzione diversa e meno agiografica del ruolo del pontefice in L. BIANCHI, *Aristotle as a Captive Bride: Notes on Gregory IX's Attitude toward Aristotelianism*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER, M.-A. ARIS (Hrsg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Aschendorff, Münster 2005 (Subsidia Albertina-Albertus Magnus Institut Bonn, 1), pp. 777-794.

14. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, p. 15.

15. *Ibidem*, pp. 38, 41.

16. *Ibidem*, pp. 30, 34.

so. Pur senza riprendere il tema giobertiano del “primato”, Palermo narra una storia – diametralmente opposta a quella efficacemente ricostruita nel volume curato da Casagrande e Fioravanti – in cui le vicende parigine sono solo accennate, non c’è *translatio studii* se non direttamente dal mondo greco a quello latino-italiano e Tommaso è il campione di una filosofia che assume un valore universale ma è, per sua essenza, profondamente “nazionale”. È verosimilmente per questa ragione che Palermo non fa alcun cenno al libro, da tempo tradotto e assai influente in Italia, di Frédéric Ozanam su *Dante et la philosophie catholique au XIII^e siècle*¹⁷. Invano si cercherebbero poi nelle sue pagine riferimenti a due lavori pubblicati nel decennio precedente, sempre in Francia. Mi riferisco a *La philosophie de Saint Thomas d’Aquin* di Charles Jourdain, prima grande monografia sul pensiero dell’Aquinates, che aveva insistito sul suo legame con l’Università di Parigi e sottolineato, al contempo, la larga diffusione del suo pensiero¹⁸; in secondo luogo al saggio di Ernest Renan su *Averroès et l’averroïsme*, che pure avrebbe potuto offrire a Palermo qualche più solido argomento per fondare la sua diffidenza verso il pensiero arabo. Renan, però, forniva un ritratto dell’Aquinates troppo complesso per i suoi gusti, perché sosteneva che il filosofo e teologo domenicano fu «al tempo stesso il più serio avversario che la dottrina averroista abbia mai incontrato e, lo si può dire senza paradosso, il primo discepolo del gran Commentatore»¹⁹. Richiamandosi al lavoro degli eruditi del Sei e Settecento come De Launoi, Du Boulay, Brucker e Tiraboschi, ma avvalendosi principalmente delle fonti dirette, in larga parte manoscritte, che gli erano disponibili alla Palatina, Palermo descrive così il «rinnovamento» della filosofia nella penisola italiana come un processo essenzialmente endogeno e molto lineare, in cui sarebbero identificabili tre fasi.

17. Cfr. A.-F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au XIII^e siècle*, Debécourt, Paris 1839. Il saggio di Ozanam ebbe vasta risonanza anche in Italia, dove fu tradotto già nel 1841. Sulla sua genesi e il suo significato si veda almeno M. SCOTTI, *Il Dante di Ozanam e altri saggi*, Olschki, Firenze 2002, pp. 1-66.

18. Cfr. C. JOURDAIN, *La philosophie de Saint Thomas d’Aquin*, 2 voll., Hachette, Paris 1858.

19. Cfr. E. RENAN, *Averroès et l’averroïsme*, Maisonneuve et Larose, Paris 2002 (ristampa, con introduzione, della prima edizione del 1852), p. 173.

La prima fase è quella segnata dall'azione di Tommaso che, «estirpando i Peripatetici e gli Arabi, rannodava, mediante Boezio, la nostra latina tradizione»²⁰. Secondo Palermo, spinto da Urbano IV «che chiamava a filosofare d'intorno a sé, e forniva ogni mezzo agli studiosi», Tommaso da un lato «leggeva Aristotele in Roma, il 1261» e, «rimondato il Filosofo dalla gruma de' chiosatori», scopriva le verità appartenenti all'«ordine di natura»; d'altro lato metteva mano alla *Summa Theologiae*, «dove continuamente sparge novella luce sulla intera filosofia». Di qui la conclusione che nel XIII secolo si ebbe in Italia un'autentica "rinascita" della filosofia, frutto della lotta condotta contro la «barbarie» dalla Chiesa e dal suo campione, Tommaso d'Aquino:

fatto certissimo egli è, che da' Romani Pontefici, nella Chiesa, e per San Tommaso principalmente, fu la filosofia liberata dalla barbarie, e disposta a fiorire e fruttificare²¹.

La seconda fase del «rinnovamento» della filosofia italiana è quella legata allo sviluppo del tomismo. Palermo non studia, come aveva fatto pochi anni prima Jourdain, la diffusione delle idee dell'Aquinate fra discepoli e oppositori, i contrasti dottrinali interni ed esterni all'ordine domenicano e la formazione di una "scuola" teologica tomista di dimensione europea²². In modo discutibile ma originale per l'epoca egli si interessa esclusivamente alla circolazione delle idee dell'Aquinate, in Italia e in volgare, specie attraverso la predicazione. Di qui l'attenzione da lui rivolta a figure allora poco frequentate, come Iacopo Passavanti, Bartolomeo di San Concordio, Luca Mannelli e, soprattutto, Giordano da Pisa²³: il frate domenicano – cui Car-

20. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, p. 3 (Avvertenza). La frase è ripresa alla lettera da PALERMO, *I manoscritti Palatini*, vol. 3, p. xxiii.

21. Cfr. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, pp. 15, 21-27, 30, 41. Nel ricamare sui rapporti fra Tommaso e Urbano IV Palermo si riallaccia a una lunga tradizione, risalente a Tolomeo da Lucca che è una delle sue fonti dichiarate.

22. JOURDAIN, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, vol. 2, pp. 110-236. Alle pp. 128-133 Jourdain non mancava di includere Dante fra i «discepoli» dell'Aquinate.

23. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, pp. 31-37.

la Casagrande ha dedicato di recente un contributo importante²⁴ – le cui prediche quaresimali Palermo aveva incontrato nel suo lavoro di catalogazione dei codici palatini, dedicando loro una lunga scheda ove gli spunti critici verso le parziali edizioni di Manni (1739) e Moreni (1830, 1831) si accompagnavano a un giudizio entusiastico sull'autore. A suo avviso infatti nelle sue prediche Giordano aveva non solo raggiunto elevati livelli letterari ma offerto «lampi di scienza anche non teologica, degni di esser considerati»²⁵.

Secondo Palermo – che sorvola su qualche anacronismo – nel contesto di questa diffusione vernacolare del tomismo si colloca anche la terza fase del «rinnovamento» filosofico italiano, quella segnata dal lavoro di Dante. Va detto che Palermo si era già soffermato sulle sue opere filosofiche nel *Discorso I*, premesso all'edizione delle *Rime di Dante Alighieri e Giannozzo Sacchetti* da lui curata nel 1857. Qui, dopo aver tratteggiato qualche aspetto della vita di Dante, Palermo aveva approfondito la concezione dantesca del rapporto fra poesia e filosofia e, mettendo in parallelo passi della *Vita Nuova*, del *Convivio* e della *Commedia*, aveva presentato Dante come colui che aveva consentito di uscire dalla «barbarie» del medioevo, indicando agli uomini il cammino necessario a raggiungere una perfetta sintesi fra vita attiva e vita contemplativa:

Laonde, ai popoli Cristiani sepolti nella barbarie, non de' barbari conquistatori, ma della stessa loro ignoranza e corruzione, egli, parola ed esempio per ogni tempo, venne quasi celestialmente acciocchè risorgessero alle due vite. E la contemplativa, come a lui piacque chiamarla, dettò nella Vita Nuova e nelle altre liriche; e

24. C. CASAGRANDE, «Accordossi Cristo con Aristotile». *Storie di filosofi nella predica sulla felicità di Giordano da Pisa O.P.*, in Ch. KEISER, L. MEIER, O.M. SCHRADER (Hrsg.), *Die Nackte Wahrheit und ihre Schleier. Weisheit und Philosophie in Mittelalter und Früher Neuzeit – Studien zum Gedenken an Thomas Ricklin*, Aschendorff, Münster 2019 (Dokimion, 42), pp. 161-172. A p. 166 Casagrande parla del lavoro di «acculturazione filosofica dei fedeli» compiuto da Giordano. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, p. 32, aveva sostenuto che «il discepolo di San Tommaso, col bel parlare, fatto efficace viemaggiormente dalla sua pura vita, scolpiva nel popolo, che alta e mirabil cosa è filosofia. E predicando in Firenze, dove il popolo poco innanzi avea dato voce d'incredulo al Cavalcanti, perché di professione filosofo».

25. PALERMO, *I manoscritti Palatini*, vol. I, pp. 223-227.

la civile nel suo libro di Monarchia. Il Convito, con le altre minori opere, o guida a penetrare la sua teorica, o compimento. E la Divina Commedia poi, questa, l'immenso esempio della dottrina, le due vite in atto, composte fra loro insieme ad un fine²⁶.

L'attribuzione di una funzione messianica a Dante – «nuovo sole» che riuscì a dissipare le «tenebre» e fu, come preannunciato nella dedica al granduca Leopoldo II, «promettitore di Galileo» – ritorna con toni lievemente meno enfatici nell'opuscolo su *San Tommaso, Aristotele e Dante* che stiamo qui analizzando²⁷. In quest'opuscolo, però, viene introdotto un elemento aggiuntivo cioè la convinzione, diffusa all'epoca, che la *Commedia* rappresenti una sorta di "traduzione poetica" del pensiero tomista o, per usare i termini dello stesso Palermo, che «la stessa filosofia che San Tommaso, illustrandola, aveva concordato alla fede» fu «mirabilmente» presentata da Dante in lingua volgare «col velame poetico, colla bellezza:

Se non che o[r]mai guasto il latino comunemente, e sorto in Italia, quasi sole, il nuovo volgar Toscano; fu in questo nuovo volgare che si compì l'accordo agl'Italiani del Rivelato, della ragione e del bello. E massimamente ciò col Poema sacro; in cui la filosofia di Tommaso fu celebrata, e per sempre, filosofia di tutta la nazione, di tutti i popoli Cristiani²⁸.

26. *Rime di Dante Alighieri e Giannozzo Sacchetti messe ora in luce sopra codici Palatini da Francesco Palermo*, Cellini, Firenze 1857, pp. xii-xiii. Anche nel 1860 Palermo attribuisce enfaticamente a Dante il merito di aver fatto uscire l'umanità dalla «barbarie» medievale, contrapponendo la *Divina Commedia* a l'*Acerba* di Cecco d'Ascoli. Se quest'opera gli sembrava una «nebbia, in cui sono accumulati gli errori più pestilenti di ogni età, e soprattutto del Medio Evo», la *Commedia* al contrario «è come lucidissimo sole, che sorge miracoloso dalla lunga notte del Medio Evo; che tutto raccoglie in sé, e il vero perpetuo della Chiesa, e la sapienza dell'età classiche, e la forza spontanea dell'intelletto; dissipando così le tenebre, accumulate principalmente nella barbarie; rischiarendo il breve sogno di questa vita, e l'eterno; affidando l'uomo nella grandezza propria alla sua natura, ch'è l'anima libera, acciocché liberamente obbedisca alla ragione e alla Fede»: cfr. PALERMO, *I manoscritti Palatini*, vol. 2, p. 246.

27. *Ibidem*, pp. pp. LXXV-LXXVI, CXXXVIII-CXXXIX. Sul modo in cui Palermo impongono il rapporto Dante-Galileo cfr. BIANCHI, *L'Alighieri è nostro*, pp. 206-209.

28. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, pp. 31, 39. Sulla *Commedia* come "volgarizzamento" del tomismo cfr. BIANCHI, *L'Alighieri è nostro*, pp. 230-236.

Nel contesto di questa narrazione, volta ad affermare la centralità dell'Aquinate all'interno di una tradizione filosofica cristiana squisitamente latino-italiana, fondata da Boezio nel VI secolo, poi rifondata dal papato nel XIII e infine propagata in lingua volgare da Dante²⁹, Palermo resuscita un fantasma che circolava da tempo nella letteratura apologetico-erudita, specialmente anche se non esclusivamente domenicana: quello del Tommaso grecista. La presenza sia nelle sue opere teologiche sia nei suoi commenti aristotelici di calchi dal greco (come *eutrapelia*, sui cui Carla Casagrande si è soffermata di recente³⁰), di annotazioni grammaticali e sintattiche sulla lingua greca, di richiami all'*alia littera*, di osservazioni sul valore delle diverse traduzioni dei Padri greci e delle opere di Aristotele, sulla struttura interna di queste opere e sulla loro autenticità hanno indotto ben presto alcuni studiosi a chiedersi se l'Aquinate conoscesse il greco. Discussa seriamente a partire dal Seicento, quest'ipotesi fu accolta assai favorevolmente nell'Italia del Settecento: nel 1738, esaltando la sua «erudizione nelle umane lettere, e nelle arti», il domenicano Tommaso Tavella attribuì all'Aquinate un «assoluto e pieno comprendimento» del greco³¹; nel 1750 Bernardo Maria De Rossi (*De Rubeis*) spese pagine e pagine della trentesima delle sue dissertazioni *De gestis, et scriptis, ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis*

29. L'idea che Dante abbia riassunto in sé l'intera tradizione della filosofia "italica" iniziata con Boezio era chiaramente enunciata già da AZZOLINO, *Introduzione alla storia della filosofia italiana ai tempi di Dante*, pp. 26, 28: «Adunque Boezio fu il banditore di una filosofia che le repubbliche Italiane dovevano ridurre in atto, e che Dante era riserbato a ridurre in un grande sistema»; «In lui [Dante] gli elementi di quell'italica filosofia di che apparve un'ombra di sintesi in Boezio, si riunirono tutti onde risplendere in nuova ordinata forma di unità sull'età future». In Palermo, tuttavia, la continuità fra Boezio e Dante può realizzarsi solo grazie alla mediazione di Tommaso, vero perno intorno cui ruota l'intera filosofia italiana. Nello studio ricordato qui sopra, n. 5, Luciano Malusa presenta Palermo come una sorta di precursore del gesuita Giovanni Maria Cornoldi, che apertamente identificava filosofia italiana e tomismo: cfr. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, vol. 1, p. 188, n. 181.

30. C. CASAGRANDE, *Affabilità, verità, eutrapelia. Le virtù della communicatio in alcuni commenti all'Etica Nicomachea dei secoli XIII e XIV*, «Philosophical Readings» 12 (2020), pp. 139-149; su Tommaso si vedano in particolare le pp. 140-142.

31. G.T. TAVELLA, *Delle lodi di San Tommaso d'Aquino intorno all'erudizione sua nelle umane lettere, e nelle arti*, Franchelli, Genova 1738, p. 5.

– poi incluse nel primo volume dell'*Editio Leonina* – per mettere in luce le capacità filologiche di Tommaso, a suo dire sorrette da precise competenze linguistiche³²; nel 1759 l'erudito teatino Giangirolamo Gradenigo dedicò proprio a Tommaso un capitolo dei suoi *Ragionamenti intorno alla letteratura greco-italica*, volti a combattere la tesi che fra XI e XIV secolo la lingua greca fosse sconosciuta in Italia³³. Tanto il De Rossi quanto il Gradenigo indicavano fra le loro fonti privilegiate la *Dissertatio utrum sanctus Thomas calluerit linguam græcam*, pubblicata nel 1667 dal domenicano francese Bernard Guyard, che aveva apertamente difeso – contro Jean De Launoi, il cosiddetto *dénicheur des saints* – l'idea che Tommaso avesse ottima padronanza del greco³⁴.

È curioso constatare che il lavoro di Guyard aveva suscitato serie perplessità proprio in Antonio Magliabechi, l'erudito che dal 1673 era stato bibliotecario dei granduchi di Toscana e ne aveva custodito e catalogato i fondi³⁵. Verosimilmente ignaro della posizione critica assunta in materia dal suo illustre predecessore, Francesco Palermo non si accontentò di combattere l'antica convinzione, divulgata anche da storici del valore del Brucker, secondo cui l'Aquinate aveva interpretato Aristotele basandosi su scorrette traduzioni arabo-latine. Pur ripetendo la tesi vulgata secondo la quale Guglielmo di Moerbeke avrebbe redatto le sue nuove versioni greco-latine su richiesta del confratello domenicano, Palermo si avventurò ad affermare che nello stendere i suoi commenti Tommaso non si avvale di queste versioni ma sfruttò la sua conoscenza diretta del

32. J.F.B.M. DE RUBEIS, *De gestis, et scriptis, ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis Dissertationes criticae, et apologeticae*, Pasquali, Venetiis 1750, pp. 303-309.

33. G. GRADENIGO, *Intorno alla letteratura greco-italiana*, Rizzardi, Brescia 1759, pp. 56-62.

34. B. GUYARD, *Dissertatio utrum sanctus Thomas calluerit linguam græcam*, Le Cointe, Parisiis 1667.

35. Come risulta da una lettera da lui inviata all'amico Lorenzo Panciatici, Antonio Magliabechi riteneva che la questione sollevata da Guyard riguardasse «materia odiosa» e si dichiarò «strabiliato» dal fatto che taluni avessero trovato convincenti gli argomenti del domenicano francese che, a suo giudizio, «prova malissimo al maggior segno» la tesi «che San Tommaso sapeva la lingua greca». La lettera è edita in *Raccolta di prose fiorentine. Parte quarta. Volume primo contenente lettere*, Tartini e Franchi, Firenze 1734, pp. 226-227.

testo greco: avendo studiato a Napoli, «dove lo studio del greco continuava», egli lo avrebbe imparato sin dalla gioventù e la sua «scienza di essa lingua vedesi manifesta nelle sue opere»³⁶.

Sarebbe inutile analizzare in dettaglio i tanti passi che Palermo menziona a sostegno della sua tesi. Se alcuni – come la celebre annotazione sull'origine del *Liber de causis* – erano stati utilizzati già nel corso del dibattito sei-settecentesco, altri erano stati menzionati da Amable e Charles Jourdain, che nelle loro pionieristiche *Recherches critiques sur l'âge et l'origines des traductions latines d'Aristote*, mai citate da Palermo, avevano trattato la questione in modo ben più prudente, limitandosi a sostenere che nel commentare Aristotele l'Aquinate aveva privilegiato versioni «derivate dal greco»³⁷. Palermo vedeva invece in quei passi la prova della «leggerezza di chi affermò aver lui esposto Aristotele sopra una versione», mentre sarebbe evidente che «col greco risana le lezioni». In altri termini, la «istancabil cura», la «continua diligenza nel ricercare, discuter le lezioni» confermerebbero

la falsità, ch'e' comentasse il testo tradotto; e traduzione o araba, o quella di fra Guglielmo dal greco. Alla quale poteva egli istigare il frate, in beneficio comune; ma non, come si è dimostrato, a fondarvi il lavoro sopra Aristotele³⁸.

La critica contemporanea ha pienamente confermato le conclusioni dei Jourdain, travolgendo le più audaci congetture di Palermo sulla capacità dell'Aquinate di andare oltre le traduzioni latine per comprendere Aristotele nella sua lingua, la cui totale infondatezza da oltre mezzo secolo risulta del tutto evidente³⁹.

36. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, p. 17.

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. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain*, Joubert, Paris 1843 (la prima edizione, opera del solo Aimable, fu pubblicata nel 1819).

38. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, pp. 17-19.

39. Per riprendere le parole di un maestro come Lorenzo Minio-Paluello, «quando Tommaso d'Aquino contrappone un testo aristotelico che aveva già acquistato diritto di cittadinanza in forma arabo-latina alla "littera graeca", al testo autentico, egli si rifà, naturalmente, non al greco, ma alla versione nuova, o cor-

Per limitarsi a un solo esempio, Palermo si sofferma sul passo del commento al *De anima* relativo all'inizio del terzo libro, cioè II, c. 14, 424b22: «*Quod autem non sit sensum alter preter quinque. "Apud Grecos hic incipit tercius liber", et satis rationabiliter: ex hinc enim Aristotiles ad inquirendum de intellectu accedit*»⁴⁰. Secondo il curatore dell'edizione critica di questo commento, René-Antoine Gauthier, tale passo prova semplicemente che, di fronte alle incertezze della tradizione esegetica greca e latina sul punto di stacco fra il secondo e il terzo libro, Guglielmo di Moerbeke, che lavorò rivedendo una versione deteriore della *translatio vetus* ove verosimilmente si indicava 427a17 come inizio del terzo libro, aggiunse una nota marginale per segnalare che numerosi manoscritti greci lo facevano cominciare un po' prima, a 424b22; Tommaso, «che di per sé non disponeva di alcun mezzo per conoscere l'usanza dei Greci», si limitò a inserire nel suo commento questa nota marginale, a partire dall'esemplare della *Nova* che aveva sottomano – un esemplare peraltro imperfetto che, come mostra sempre Gauthier, l'ha spesso indotto in errore⁴¹.

Ma se le certezze di Palermo si sono dimostrate illusorie e il suo nome è da tempo giustamente dimenticato dagli studiosi della filosofia del Duecento, le pagine da lui dedicate al Tommaso "grecista"

retta, per lo più di Guglielmo di Moerbeke: il latino proveniente dal greco è per lui autentico; il latino dall'arabo deve essere o respinto o vagliato sul greco». Cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Aristotele dal mondo arabo a quello latino*, ora in Id., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Hakkert, Amsterdam 1972, pp. 501-535: 522 (il saggio risale al 1965).

40. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri de anima*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia* (Editio Leonina), vol. 45, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1984, p. 173.

41. *Ibidem*, pp. 210*-214*. Per gli errori che Tommaso ha ereditato dalla copia imperfetta della *Nova* a sua disposizione, *ibidem*, pp. 175*-199*. Un esame approfondito di come, nel commentare la *Metafisica*, Tommaso si confronta con una molteplicità di traduzioni latine è stato compiuto da Th. RILEY, *The alia littera in Thomas Aquinas' Sententia libri Metaphysicae*, «*Mediaeval Studies*» 50 (1988), pp. 559-583. Egli dimostra che Tommaso prese in considerazione quattro versioni greco-latine e un'arabo-latina, preferendo di norma la *translatio moerbekeana*, ma spesso attingendo alle note marginali o interlineari presenti nei manoscritti a lui accessibili.

Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri de anima*, p. 175*.

furono ricordate ancora da Pierre Mandonnet⁴² ed erano state attentamente discusse da uno dei “padri fondatori” della medievistica di orientamento neoscolastico, Salvatore Talamo. Pur lodando la «pregevolissima Dissertazione di Francesco Palermo» e rifiutandosi di «negare all’Angelico Maestro certa conoscenza del greco», Talamo aveva infatti espresso il suo dissenso rispetto a ipotesi che considerava eccessive:

Ma da ciò non si creda che noi ammettessimo la opinione dell’e-rudito Francesco Palermo, che l’Angelico Dottore non sopra una versione ma sì sul testo greco avesse esposto e commentato Aristotele. Questo per verità non ci pare accettevole⁴³.

Va ricordato che il lavoro di Talamo – la cui terza edizione, riveduta e ampliata, fu data alle stampe nel 1881, quando egli si trovava ormai da due anni a Roma, chiamato personalmente da papa Leone XIII – era volto a rivendicare il ruolo decisivo della teologia scolastica nella costruzione del pensiero europeo⁴⁴. Il suo Tommaso, sommo esponente di questa tradizione di pensiero, era il creatore di una filosofia cristiana cui si attribuiva un valore universale e perenne, perciò priva di specifici connotati “nazionali”. Era anche un raffinato studioso del pensiero di Aristotele, dotato di scrupoli filologici che lo portavano a interpretarne i testi con sottigliezza, grazie alla piena padronanza di adeguate tecniche ermeneutiche. Ma non era più tenuto a incarnare quella completa sintesi di grecità, latinità e italianità che Francesco Palermo aveva creduto di trovare in lui, nella particolare atmosfera nazionalistica creatasi negli anni in cui Firenze, divenuta capitale del Regno, era l’epicentro delle celebrazioni per il sesto centenario della nascita di Dante: il poeta che per alcuni restava “il ghibellin fuggiasco” ma che agli occhi di Palermo rappresentava colui che «vestì colle

42. Cfr. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIII^e siècle. Deuxième édition revue et augmentée*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1908-1911 (Les Philosophes Belges, 6-7), vol. 2, pp. 40-41, n. 1.

43. S. TALAMO, *L’aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia. Studi critici. Terza edizione notevolmente accresciuta*, S. Bernardino, Siena 1881, pp. 337, n. 1, e pp. 339-340 (la prima edizione fu pubblicata a Napoli nel 1873).

44. Significativi in questo senso i riferimenti al De Maistre, *ibidem*, pp. 53, 130.

immagini, con la bellezza» il nucleo teorico della «prima filosofia italiana», cioè «quella, che Boezio in prima, e san Tommaso sopra ogni dire, armonizzavan col Rivelato»⁴⁵.

45. PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante*, p. 7.



Bibliografia di Carla Casagrande

GABRIELLA ZUCCOLIN

Libri

- (con S. VECCHIO) *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987 [traduzione francese con integrazioni al testo e aggiornamento bibliografico: *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Préface de J. LE GOFF, Cerf, Paris 1991].
- (con S. VECCHIO) *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000 [traduzione francese: *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Aubier, Paris 2003]; [traduzione ungherese: *A hét főbűn – A bűnök középkori története*, Europa Könyvkiadó, Budapest 2011].
- (con S. VECCHIO) *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015.

Curatele

- Prediche alle donne del secolo XIII*, Bompiani, Milano 1978.
- (con S. VECCHIO) *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno della Società per lo Studio del Pensiero Medievale, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999.
- (con C. CRISCIANI e S. VECCHIO) *Consilium. Teoria e pratica del consigliare nella cultura medievale*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004.
- (con S. VECCHIO) *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009.
- (con G. FIORAVANTI) *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016.

Articoli in rivista e contributi in volume

- (con S. VECCHIO) *L'interdizione del giullare nel vocabolario clericale del XII e XIII secolo*, in *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini*, Atti del II Convegno di Studio del Centro di studi sul teatro medioevale e rinascimentale (Viterbo 17-19 giugno 1977), Bulzoni, Roma 1978, pp. 207-258; pubblicato anche, rivisto e ampliato, in J. DRUMBL (a cura di), *Il teatro medioevale*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 317-368.
- (con S. VECCHIO) *Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XII^e et XIII^e siècles)*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 34/5 (1979), pp. 913-928.
- I concetti di ordo e di status in un manuale di predicazione del secolo XIII: il De eruditione praedicatorum di Umberto da Romans*, in *Atti del XXV Congresso Nazionale di Filosofia* (Pavia 19-23 settembre 1975), vol. II, Società Filosofica Italiana, Roma 1980, pp. 206-213.
- (con S. VECCHIO) *Metafore della lingua. Custodia della bocca e disciplina della parola nei secoli XII e XIII*, in M. VEGETTI (a cura di), *Nuove antichità. Metafore dell'immaginario, produzione di saperi, figure del sacro*, «Aut Aut» n.s. 184-185 (1981), pp. 51-56; pubblicato anche in B. GENTILI, P. PAIONI (a cura di), *Oralità. Cultura, letteratura, discorso*, Atti del Convegno Internazionale (Urbino 21-25 luglio 1980), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 635-662.
- Le regole del parlare e del tacere: la disciplina in locutione di Ugo di San Vittore*, in E. BECCHI (a cura di), *Per una storia del costume educativo (età classica e medioevale)*, «Quaderni della Fondazione G.G. Feltrinelli» 23 (1983), pp. 127-147.
- Parlare e tacere. I consigli di un giudice del secolo XIII*, in E. BECCHI (a cura di), *Storia dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1987, pp. 165-179.
- (con S. VECCHIO) *Cronache, morale, predicazione: Salimbene da Parma e Jacopo da Varagine*, «Studi Medievali» 3^a serie, 30/2 (1989), pp. 749-788.
- La donna custodita*, in G. DUBY, M. PERROT (a cura di), *Storia delle donne*, vol. II: *Il Medioevo*, a cura di C. KLAPISCH-ZUBER, Laterza, Bari-Roma 1990, pp. 88-128 [tradotto in francese, inglese, tedesco, spagnolo, portoghese, olandese, giapponese].
- (con S. VECCHIO) «Non dire falsa testimonianza contro il tuo prossimo»: il decalogo e i peccati della lingua, in D. ROMAGNOLI (a cura di), *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed Età Moderna*, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 83-107 [traduzione francese in *La Ville et la Cour. Des bonnes et des mauvaises manières*. Préface de J. LE GOFF, Fayard, Paris 1995, pp. 89-115].
- (con S. VECCHIO) *La classificazione dei peccati tra settenario e decalogo. Teolo-*

- gia e pastorale (secc. XIII-XV), «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 5 (1994), pp. 331-395.
- La moltiplicazione dei peccati. I cataloghi dei peccati nella letteratura pastorale dei secoli XIII-XV*, in *La peste nera. Dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Atti del XXX Convegno storico internazionale (Todi 10-13 ottobre 1993), CISAM, Spoleto 1994, pp. 253-284.
- Fama e diffamazione nella letteratura teologica e pastorale del sec. XIII*, «Ricerche storiche» 26 (1996), pp. 7-24.
- Predicare la penitenza. La Summa de poenitentia di Servasanto da Faenza*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), CISAM, Spoleto 1996, pp. 59-101.
- Le calame du Saint-Esprit. Grace et rhétorique dans la prédication au XIII^e siècle*, in R.M. DESSI, M. LAUWERS (dir.), *La parole du prédicateur, V^e-XV^e siècle*, Centre d'études médiévales, Nice 1997, pp. 237-254.
- Il peccato di far ridere. Derisione, turpiloquio, stultiloquio e scurrilità nei testi teologici e pastorali del secolo XIII*, in R. ALESSANDRINI, M. BORSARI (a cura di), *Il sorriso dello spirito. Riso e comicità nella cultura religiosa dell'Occidente*, Fondazione San Carlo – Banca Popolare dell'Emilia Romagna, Modena 2000, pp. 77-105.
- I sette vizi capitali: introspezione psicologica e analisi sociale*, «Etica & politica / Ethics & Politics» 4/2 (2002), rivista on-line, EUT Edizioni Università di Trieste. (https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5488/1/Casagrande_E%26P_IV_2002_2.pdf)
- Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII)*, «Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies» 10 (2002), pp. 33-53.
- Figure di donne*, in D. ROMAGNOLI (a cura di), *Il Medioevo europeo di Jacques Le Goff*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2003, pp. 393-397.
- Specchio di croce. Domenico Cavalca e l'ordine degli affetti*, in C. BINO, M. GRAGNOLATI (a cura di), *Il corpo passionato*, «Comunicazioni sociali. Rivista di media, spettacolo e studi culturali» 2 (2003), pp. 221-230.
- Uomini e donne tra lussuria e castità*, in A. SANTORI (a cura di), *Chi sono io, chi sei tu. L'uomo, la donna, il rapporto con l'alterità dal Medioevo a noi*, Andrea Livi Editore, Fermo 2003, pp. 91-102.
- Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni*, in A. MARINI (a cura di), *Agostino di Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, Franco-Angeli, Milano 2004, pp. 65-75.
- Quand la tristesse était un péché*, «L'Histoire» 285 (2004), pp. 40-43.
- Thomas d'Aquin et la nécessité du plaisant repos*, «Magazine littéraire» 433 (2004), pp. 50-52.

- Virtù della prudenza e dono del consiglio*, in C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO (a cura di), *Consilium. Teoria e pratica del consigliare nella cultura medievale*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 1-14.
- Guglielmo d'Auvergne e il buon uso delle passioni nella penitenza*, in F. MORENZONI, J.Y. TILLIETTE (dir.), *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 189-201.
- Le roi, les anges et la paix chez le franciscain Gilbert de Tournai*, in R.M. DESSI (dir.), *Prêcher la paix et discipliner la société (XIII^e et XV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 141-153.
- L'Université, un monde très masculin!*, «L'Histoire» 297 (2005), pp. 46-49.
- Motions of the heart and Sins. The Specchio de' peccati by Domenico Cavalca O.P.*, in R. NEWHAUSER (ed.), *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2005, pp. 128-144.
- Ridere in Paradiso. Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati*, in F. MOSETTI CASARETTO (a cura di), *Il riso. Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali*, Atti delle Prime Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Siena, 2-4 ottobre 2002), Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 177-193.
- Le philosophe dans la tempête. Apathie et contrôle des passions dans les exempla*, in T. RICKLIN, D. CARRON, E. BABEY (dir.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Actes du colloque international 23-25 octobre 2003, Université de Neuchâtel, Vrin, Paris 2006, pp. 21-33.
- Per una storia delle passioni nell'Occidente. Il Medioevo cristiano* (De civ. Dei, IX, 4-5; XIV, 5-9), «Peninsula» 3 (2006), pp. 11-18.
- (con S. VECCHIO) *Les théories des passions dans la culture médiévale*, in P. NAGY, D. BOQUET (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Beauchesne, Paris 2008, pp. 107-122.
- Sermo affectuosus. Passions et éloquence chrétienne*, in P. von Moos (Hrsg. / dir.), *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jh.)*, Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII^e-XVI^e siècle), vol. 1, LIT Verlag, Zürich-Berlin 2008, pp. 519-532.
- Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza*, in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO (a cura di), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 31-47.
- Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen Âge» 121 / 2 (2009), pp. 257-265.

- Peccato e filosofia, in U. Eco (a cura di), *Il Medioevo*, vol. 5: *Medioevo centrale. Filosofia, Scienze, Letteratura*, Federico Motta Editore, Milano 2009, pp. 135-151.
- Astensione dalle opere servili e santificazione delle feste: il lavoro nell'esegesi del terzo precetto (secoli XIII-XIV)*, in A. CACCIOTTI, M. MELLI (a cura di), *La grazia del lavoro*, Atti del VII Convegno storico (Greccio 8-9 maggio 2009), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 59-75.
- La mala taciturnitas tra il dovere della correzione e il piacere dell'affabilità*, «Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies» 18 (2010), pp. 225-239.
- Ragione e passioni: Agostino e Tommaso d'Aquino*, «Giornale critico della filosofia italiana», Anno 87(89)/3 (2008), pp. 421-434; pubblicato anche in S. BACIN (a cura di), *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 173-191.
- (con S. VECCHIO) *Dalla aedificatio all'affabilitas. Le virtù della conversazione nella cultura medievale*, «I castelli di Yale» 12 (2012), pp. 21-34.
- Le emozioni e il sacramento della penitenza*, in M. SODI, R. SALVARANI (a cura di), *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 213-231.
- (con S. VECCHIO) *Alle origini del modello cristiano delle passioni: Agostino, Cassiano, Gregorio*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress (Rome, 29 October – 1 November 2005), Brepols, Turnhout 2012, pp. 189-207.
- (con S. VECCHIO) *Les passions, la mystique, la prière. Affectivité et dévotion dans la pensée de Jean Gerson*, «Revue Mabillon. Revue Internationale d'Histoire et de Littérature Religieuses» 24/85 (2013), pp. 99-129.
- (con S. VECCHIO) *Mala lingua. Discipline de la parole et du silence dans la culture médiévale*, in F. CABARET, N. VIENNE-GUERRIN (dir.), *Mauvaises langues!*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Rouen 2013, pp. 301-314.
- Affabilitas. Nascita di una (piccola) virtù*, in C. D'AMICO, A. TURSI (eds), *Studium philosophiae. Textos en homenaje a Silvia Magnavacca*, Editorial Rthesis, Buenos Aires 2014, pp. 70-76.
- Sermo potens. Rhétorique, grâce et passions dans la prédication médiévale*, in N. BÉRIOU, J.-P. BOUDET, I. ROSIER-CATACH (dir.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2014, pp. 225-237.
- (con S. VECCHIO) *En Italie. Une empathie de longue durée*, in J. REVEL, J.-C. SCHMITT (dir.), *Une autre histoire. Jacques Le Goff (1924-2014)*, Editions EHESS, Paris 2015, pp. 89-95.

Multe sunt questiones de divisionibus peccatorum: vizi, virtù e facoltà dell'anima in alcuni testi teologici del secolo XIII, in G. ANDENNA, E. FILIPPINI (a cura di), *Responsabilità e creatività. Alla ricerca di un uomo nuovo (secoli XI-XIII)*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 89-106.

From Vigilance to Temperance: The Senses, the Passions, and Sin, in M. BAGNOLI (ed.), *A Feast for the Senses. Art and Experience in Medieval Europe*, The Walters Art Museum, Baltimore 2016, pp. 85-93.

Les passions d'Adam selon Augustin et Thomas d'Aquin, in I. BOEHM, J.-L. FERRARY, S. FRANCHET D'ESPÈREY (dir.), *L'Homme et ses Passions*, Actes du XVII^e Congrès international de l'Association Guillaume Budé (Lyon 26-29 août 2013), Les Belles Lettres, Paris 2016, pp. 561-568.

(con S. VECCHIO) *Les passions avant et après la chute. Modèle thomasiens et tradition augustinienne*, in G. BRIGUGLIA, I. ROSIER-CATACH (dir.), *Adam, La nature humaine, avant et après. Epistémologie de la Chute*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016, pp. 153-171.

Entre justice et humilité. Les vertus du respect chez Thomas d'Aquin, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 101 (2017), pp. 219-237.

Les vertus chez Philippe le Chancelier, théologien et prédicateur, in G. DAHAN, A.-Z. RILLON-MARNE (dir.), *Philippe le Chancelier. Prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 111-124.

Tommaso d'Aquino: onori e virtù, in G. ZUCCOLIN (a cura di), *Summa doctrinae et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 277-292.

“Accordossi Cristo con Aristotile”. *Storie di filosofi nella predica sulla felicità di Giordano da Pisa O.P.*, in C. KAISER, L. MAIER, O.M. SCHRADER (Hrsg.), *Die nackte Wahrheit und ihre Schleier: Weisheit und Philosophie in Mittelalter und früher Neuzeit. Studien zum Gedenken an Thomas Ricklin*, Aschendorff, Münster 2019, pp. 161-171.

(con S. VECCHIO) *Alle origini dell'ottica morale. Il Dictum 41 di Roberto Grosseteste*, in L. BIANCHI, O. GRASSI, C. PANTI (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, Aracne, Roma 2019, pp. 35-47.

La ricerca della perfezione nel Liber de humanis moribus per similitudines attribuito ad Anselmo di Aosta, in C. PANTI, N. POLONI (a cura di), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2019, pp. 57-65.

Transmutatio corporalis. Les corps et les passions selon Thomas d'Aquin, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 103 (2019), pp. 649-671.

- (con S. VECCHIO) *Vizi e virtù del gioco. L'eutrapelia fra XIII e XV secolo*, in F. ACETO, F. LUCIOLI (a cura di), *Giocare tra Medioevo ed età moderna*, Fondazione Benetton-Viella, Treviso-Roma 2019, pp. 21-36.
- Affabilità, verità, eutrapelia. Le virtù della comunicazione in alcuni commenti all'Etica Nicomachea dei secoli XIII e XIV*, «Philosophical Readings» 12/1 (2020), pp. 139-149.
- Retorica delle passioni. La preghiera tra anima e corpo*, in G. GUBBINI (ed.), *Body and Spirit in the Middle Ages: Literature, Philosophy, Medicine*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 271-284.
- Il "dolore responsabile". La contrizione alle origini della penitenza*, «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica» 8/1 (2021), pp. 225-236.
- In humilitate superiores sibi invicem arbitantes (Phil. 2:3-4). Humility toward the Others between Theology and Pastoral Care (13th c.)*, in S. NEGRI (ed.), *Representations of Humility and the Humble*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, pp. 63-81.

Voci enciclopediche, cataloghi, recensioni e altri contributi

- Medioevo*, in F. PAPI (a cura di) *Dizionario Marx-Engels*, Zanichelli, Bologna 1983, pp. 240-245.
- Recensione di: C. BRÉMOND, J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT, *L'exemplum* (Brepols, Turnhout 1982; *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 40), «Cristianesimo nella storia» 5 (1984), pp. 622-625.
- Recensione di: A. BOUREAU, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* (Cerf, Paris 1984), «Cristianesimo nella storia» 6 (1985), pp. 413-415.
- Recensione di: B. DUNN-LARDEAU (dir.), *Legenda Aurea. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la Legenda Aurea: texte latin et branches vernaculaires* (Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris 1986), «Cristianesimo nella storia» 9 (1988), pp. 195-197.
- Recensione di: T. GREGORY (a cura di), *I sogni nel Medioevo* (Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985), «Cristianesimo nella storia» 9 (1988), pp. 634-637.
- Andrea Della Torre*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 37, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1989, pp. 516-518.
- Ludovico Della Torre*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 37, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1989, pp. 597-600.
- Recensione di: L. ALLEGRI, *Teatro e spettacolo nel Medioevo* (Laterza, Roma-Bari 1988), «L'indice dei libri del mese» 6 (1989), p. 28.
- Recensione di: D.R. LESNICK, *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality* (University of Georgia

- Press, Athens 1989), «*Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung*» 3 (1990), pp. 390-393.
- Domenico da Leonessa, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 40, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991, pp. 628-630.
- (con M.A. CASAGRANDE MAZZOLI e S. VECCHIO) *Catalogo dei manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, vol. 7: *Novara, Palermo, Pavia (Biblioteca Universitaria di Pavia: Fondo Aldini)*, Olschki, Firenze 1993, pp. 109-272.
- Enrico da Rimini, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 42, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 756-757.
- Facino d'Asti, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 44, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994, pp. 105-106.
- Recensione di: T.L. AMOS, E.A. GREEN, B.M. KIENZLE (eds), *De ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages* (Medieval Institute Publications, Kalamazoo 1989), «*Cristianesimo nella storia*» 15 (1994), pp. 207-210.
- Alessandro Fassitelli di Sant'Elpidio, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 45, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1995, pp. 289-291.
- Recensione di: J.M. POWELL, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992), «*Studi medievali*» 36 (1995), pp. 288-292.
- Recensione di: L.-J. BATAILLON, *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et Documents*, éd. par D. D'AVRAY, N. BÉRIOU, (Variorum, Aldershot 1993), «*Cristianesimo nella storia*» 16 (1995), pp. 187-189.
- Recensione di: G. TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico* (La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994), «*L'indice dei libri del mese*» 12 (1995), p. 43.
- (con S. VECCHIO) *Péché*, in J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, Paris 1999, pp. 877-891 [traduzione italiana in *Dizionario dell'Occidente medievale*, vol. 2, Einaudi, Torino 2004, pp. 871-884].
- Recensione di: M. SOLOMON, *The Literature of Misogyny in Medieval Spain. The Arcipreste de Talavera and the Spill* (Cambridge University Press, Cambridge 1997), «*Studi medievali*» 40 (1999), pp. 487-488.
- (con M.A. CASAGRANDE MAZZOLI) *Catalogo dei manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, vol. 10: *Arezzo, Borgomanero, Novara, Palermo, Pavia, Sansepolcro, Siena, Stresa (Almo Collegio Borromeo, Biblioteca del Seminario Vescovile, Biblioteca Civica 'Carlo Bonetta')*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, pp. 149-194.
- Giacomo della Marca, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 54, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 14-220.

- Recensione di: DHUODA, *Handbook for her warrior son*. Liber Manualis, ed. M. Thiébaux, (Cambridge University Press, Cambridge 1998), «Studi medievali» 43 (2002), pp. 500-501.
- Recensione di: R. LIBRANDI, A. VALERIO, *I sermoni di Domenica de Paradiso* (Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999), «Studi medievali» 43 (2002), pp. 482-483.
- Recensione di: F. SOMERSET, *Clerical Discourse and Lay Audience in Late Medieval England* (Cambridge University Press, Cambridge 1998), «Studi medievali» 43 (2002), pp. 494-495.
- Iacopo da Varazze, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 62, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2004, pp. 92-102.
- Recensione di: R. NEWHAUSER, *The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Lityerature* (Cambridge University Press, Cambridge 2000), «Studi medievali» 45 (2004), pp. 213-217.
- Recensione di: R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed Età moderna* (il Mulino, Bologna 2002), «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 58 (2004), pp. 237-240.
- Recensione di: D. D'AVRAY, *Medieval Marriage Sermons* (Oxford University Press, Oxford 2001), «Studi medievali» 46 (2005), pp. 405-408.
- Elemosina, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 4, Bompiani, Milano 2006, pp. 3299-3300.
- Recensione di: A. RIGON, *Dal libro alla folla. Antonio da Padova e il francescanesimo medievale*, (Viella, Roma 2002), «Studi medievali» 48 (2007), pp. 46-49.
- Faute/Réparation*, in R. AZRIA, D. HERVIEU-LÉGER, D. IOGNA-PRAT (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris 2010, pp. 378-380.
- Premessa a F. ALESSIO, *Il pensiero dell'Occidente feudale*, Hoepli, Milano 2019, pp. IX-XV.



Indice dei nomi

- Abacuc, profeta, 54
Abdullah ('Abd Allāh), padre di
 Maometto, 126
Abel, E., 61
Abelardo, v. Pietro Abelardo
Abele, 221, 222, 238, 243
Abraham ibn Daud, traduttore,
 301, 318
Abramo, 107
Al-Ghazali (al-Ġazālī), 112
Albumasar (Abū Ma'shar al-Balḥī),
 315
Acampora-Michel, E., 103
Achille, 25, 249, 256, 380
Adamo, 220, 222, 237, 238, 243,
 322, 334
Adamo di Usk, 292
Adnès, P., 159, 186
Adriano IV, papa, 385
Aggeo, profeta, 213, 214
Agostino d'Ipbona, 12, 15, 52, 83,
 95, 96, 99, 101, 107, 110, 116,
 157, 159, 168, 173, 174, 179,
 186, 187, 324-327, 329, 345, 388
Agrimi, J., 82, 88-90, 93, 360, 361
Alano di Lille, 90, 93, 154, 155,
 203, 204
Albertano da Brescia, 41
Alberto Magno, 220, 350, 397
Alcuino di York, 203
Aldridge, H.R., 92
Alessandro V, papa, 64
Alessandro Magno, 20, 225, 228,
 232, 235-239, 241-244
Alessandro di Hales, 161, 334
Alfonso III d'Aragona, 277
Alfredo il Grande, 333
Alici, L., 187
Alighieri, Dante, v. Dante Alighieri
Allacci, L., 283
Allard, B., 133
Almerico di Serravalle, 69, 70
Alonso del Real, C., 304
Alonso di Cartagena, 289
Althoff, G., 192
Amalrico di Augerio, 288
Ambrogio, 107, 159
Ambroise, B., 118, 122
Amos, profeta, 213, 215
Anand de Mendieta, E., 326
Anciaux, P., 142
Andenna, G., 29, 155
Andrea, apostolo, 213-215
Andreani, L., 46, 50
Andreoli Nemola, P., 360
Angela da Foligno, 51

- Angelo Clareno, 279
 Annibaldo degli Annibaldi, 340
 Anselmo d'Aosta (Anselmo di Canterbury), 101, 107-109, 380, 382-384
 Anticristo, 266, 267, 272, 281
 Antonio de Arisiis, 61
 Arbib, D., 122
 Aris, M.-A., 397
 Aristotele, 14, 83, 98, 103, 110, 157, 158, 168, 174, 175, 233, 247, 264, 274, 277, 303, 310, 321, 343, 346, 347, 349, 350, 352, 353, 395-397, 399, 402-406
 Arnaldo da Villanova, 21, 88, 92, 271-273, 275-278, 281, 362
 Arnolfo di Liegi, 287
 Arrigoni, Giovanni, vescovo di Lodi, 64
 Arsendi, Ranieri, 63
 Artifoni, E., 15, 29, 33, 35, 37
 Arvieu, E. d', 122, 129
 Assalonne, figlio di re Davide, 218, 222
 Astiage di Persia, 103
 Aubert, G., 78
 Auerbach, E., 206, 208
 Aurell, M., 275, 281
 Austin, J.L., 117, 118, 120
 Averroè, v. Ibn Rušd
 Avicebron, v. Ibn Gabirol
 Avicenna v. Ibn Sīnā
 Avril, F., 206, 210, 217
 Azzolino, P., 394, 402
 B[.] da Saliceto, 65
 Bacco, 239
 Bakker, P.J.J.M., 44
 Baldassarre Cossa di Napoli, 64
 Baldassarre di Padova, 69
 Baldo degli Ubaldi, 63
 Balibar, E., 122, 132
 Balić, C., 113
 Banti, O., 173
 Barański, Z.G., 27, 28,
 Barb, A. 120
 Barbanti, M., 171
 Barlaam di Seminara, 289
 Baron, R., 154
 Bartolomeo, apostolo, 213-215
 Bartolomeo di San Concordio, 399
 Bartolomeo Gozzadori di Mantova, 16, 67-71
 Bartuschat, J., 29, 169
 Baschet, J., 204
 Basilio di Cesarea, 324-326, 332, 334
 Baumann, N., 187
 Baur, L., 98
 Bautz, M., 197
 Bayle, P., 123
 Beale-Rivaya, Y., 301
 Beatrice, 20, 254, 263
 Beccarisi, A., 52
 Beda il Venerabile, 255, 256, 326-328, 333
 Beer, R., 111, 112
 Bejczy, I.P., 156, 158, 188
 Belloni, L., 361
 Beltran, V., 40
 Benedetto III, papa, 299
 Benrath, G., 96, 103
 Berengario di Tours, 122
 Beriou, N., 117
 Bernardo di Chiaravalle, 159
 Bernardo Gui, 288
 Bernardo, vescovo di Tripoli, 269
 Berndt, R., 164
 Bernhard, G., 226
 Berthier, J.J., 149

- Bertolucci Pizzorusso, V., 40
 Bertozzi, M., 360
 Beyssade, C., 130
 Bianchi, L., 23, 77, 99, 102, 394,
 395, 397, 401, 402
 Biard, J., 78
 Bibi, A., 18, 126-128
 Biffi, I., 339
 Biller, P., 142
 Bischetti, F., 33,
 Bisson, T.N., 278
 Boccaccio, Giovanni, v. Giovanni
 Boccaccio
 Boespflug, F., 123
 Boezio, Anicio Manlio Torquato
 Severino, 23, 51, 264, 350, 353,
 396, 397, 399, 402, 407
 Bohigas i Balaguer, P., 281
 Bolton Halloway, J., 27
 Bombologno da Bologna, 22, 337-
 345
 Bonaventura da Bagnoregio, 203,
 209, 341, 342, 344, 346, 350,
 354
 Bonifacio VIII, papa, 73, 169, 269,
 272, 273, 276-278
 Borso d'Este, 357
 Bossy, J., 164
 Boucheron, P., 167
 Boudet, J.-P., 117
 Boulay, C.-E. du, 398
 Boulnois, O., 339
 Bouquet, D., 193, 194
 Bourdieu, P., 122
 Boureau, A., 284
 Boyle, L., 149, 162
 Bray, N., 263, 361
 Bressuire, Pierre, 203
 Bridges, J.H., 43
 Briguglia, G., 29, 116, 323
 Brilli, E., 169
 Broad, J., 199
 Broomfield, F., 150
 Browe, P., 46
 Brown-Grant, R., 195
 Brown, D.C., 77
 Brucker, J.J., 398, 403
 Brunelli, G.A., 93
 Brunetto Latini, 27, 28, 41, 42
 Brungs, A., 100
 Buddensieg, R., 96
 Burcardo di Worms, 90
 Burger, C., 147
 Burkhardt, J., 269
 Burnett, Ch., 302
 Busic, J., 301
 Butler, J., 122
 Buttimer, C.H., 345, 350
 Cachey, T.J. Jr., 27, 28,
 Caiazzo, I., 306, 313
 Caino, 221, 222, 237, 243
 Calcidio, 308
 Callistene (Pseudo-), 234
 Callus, D.A., 98
 Calvet, A., 88
 Camilleri, A., 23, 373
 Campi, L., 17, 95, 97, 100, 102,
 321
 Cantagalli, Paolo da Sulmona, 65
 Cantagallo, Giovanni, vescovo di
 Novara, 64, 67
 Capdevila, I., 40
 Cappelli, Pasquino, 61
 Caraffi, P., 185, 186, 188, 198
 Carlo V, re di Francia, 207, 223
 Carlo di Valois, 169, 278
 Carrai, S., 41
 Carreras i Artau, J., 273
 Carron, D., 19, 169

- Carton, R., 58
 Cary, G., 233
 Casagrande, C., 11-13, 15, 17-20, 23, 24, 37, 39, 40, 43, 78, 88, 92, 96, 99, 115, 116, 118, 125, 130, 131, 142, 150, 152, 153, 155, 156, 158, 162, 164, 186, 196, 197, 199, 203, 255, 256, 337, 393, 398-400, 402
 Casale, O.S., 360
 Cassiano, Giovanni, 151, 153, 203
 Cassiodoro, Flavio Magno Aurelio, 345
 Caterina da Siena, 197
 Cattermole, C., 261
 Cecco d'Ascoli (Francesco Stabili), 401
 Celestino V, papa, 276
 Cervantes, Miguel de, 232
 Cesalli, L., 130, 131
 Cesare, Gaio Giulio, 354, 374
 Chandelier, J., 91
 Charageat, M., 40,
 Chevallier, Ph., 351
 Chiaro dei Girolami, 170
 Christine de Pizan, 19, 185-202
 Cicerone, Marco Tullio, 14, 30, 32, 49, 62, 75, 83, 157
 Cinelli, L., 149
 Cipriani, M., 306
 Ciriaco d'Ancona, 290
 Ciro il Grande, 103
 Clemente IV, papa (Gui Foucois), 46
 Clemente V, papa, 273
 Cleopatra, 249
 Coehlo, A.M., 208
 Cohn, S.K., 358
 Colantonio, L., 173
 Coletti, V., 37,
 Collon, G., 135
 Colombo, Cristoforo, 282
 Colombo, M., 28,
 Conti, A.D., 100
 Coolman, B.T., 345
 Copeland, R., 103
 Cornoldi, G.M., 402
 Corrado III Hohenstaufen, 226, 231
 Corrado d'Hirsau, 204
 Coste, J., 81
 Courtenay, J., 338
 Cox, V., 42
 Crisciani, C., 17, 37, 39, 43, 52, 81, 82, 88-91, 93, 355, 356, 360, 361
 Crisostomo, v. Giovanni Crisostomo
 Crousse, E., 266
 Crouzet, D., 80
 Cunningham, J.P., 322
 Curtius, E.R., 188
 Dahan, G., 146, 156
 Dahhaoui, Y., 139
 Dales, R.C., 98, 321, 323, 333
 Dalila, 219, 222
 Damasceno, v. Giovanni Damasceno
 Daniele di Morley, 21, 301, 302, 307-318
 Daniele, profeta, 213-216
 Dante Alighieri, 20, 23, 247, 248, 250-264, 394-396, 400-402, 406
 Davide, 206, 214-216, 218, 222, 274, 278
 Davidsohn, R., 169
 Davis, C.T., 167
 De Adalma, C., 261
 De Angelis, G., 41
 De Lagarde, G., 168
 De Launoi, J., 398, 403
 De Matteis, M.C., 167, 169

- De Palz, Jean, 147
 De Rossi (De Rubeis), J.F.B.M.,
 402, 403
 De Vincentiis, A., 235
 Dekkers, E., 99
 Delorme, F.M., 342, 346
 Deproost, P.-A., 266
 Desmons, E., 124
 Devisse, J., 38
 Didone, 249
 Diez, A., 149
 Dimmick, J., 103
 Dindimo, re dei Bragmani, 20, 225,
 228, 233-237, 239, 242, 244, 245
 Dionigi Aeropagita (Pseudo-), 351
 Dionisotti, C., 396
 Discenza, N.G., 333
 Dittmar, H., 134
 Dittmar, P.-O., 334
 Divizia, P., 28,
 Döllinger, J.J.I. von, 283, 284
 Dombart, B., 173, 187
 Domenico Gundisalvi, 21, 301-307,
 313-318
 Dotti, U., 375
 Doucet, V., 161
 Dreyer, M., 196, 397
 Dronke, P., 313
 Duby, G., 186
 Duhem, P., 50, 58
 Duns Scoto, v. Giovanni Duns
 Scoto
 Dupont Breck, A., 101
 Duran, E., 282
 Duranti, T., 360, 370
 Dziewiki, M.H., 111
 Ebendorfer, Tommaso, 292
 Eberardo II di Bamberga, 227
 Eckhart von Hochneim (Meister
 Eckhart), 52
 Egel, N., 44
 Eiximenis, Francesc, 282
 Elena, 249
 Elford, D., 313
 Elia, profeta, 232
 Eliot, T.S., 373
 Eloisa, 251
 Emery, K. Jr, 151, 338
 Enea, 259, 260
 Enguerrand Quarton, 207
 Enoch, profeta, 232
 Enrico VI Hohenstaufen, 226, 227,
 229-231
 Enrico I d'Inghilterra, 380
 Enrico II d'Inghilterra, 376, 380,
 382, 384, 385
 Enrico di Gand, 171, 172
 Epifanio (Pseudo-), 233
 Etico Istrico, 233
 Eudes de Sully, 139
 Eustachio, 324, 326
 Eva, 209, 220, 222, 238
 Evagro Pontico, 203
 Ezechiele, profeta, 214-216
 Fabiani, L., 394
 Faini, E., 28
 Falke, T.H.M., 277
 Favret-Saada, J., 121, 131
 Fayolle, C., 173
 Federico I Hohenstaufen (Barba-
 rossa), 226, 227, 229, 231
 Federico II Hohenstaufen, 270, 271
 Federico d'Aragona (Federico III di
 Sicilia), 276
 Fédou, M., 164
 Ferdinando di Trastamara, 282
 Fiamma, Galvano, 288, 292, 296
 Ficino, Marsilio, 358, 359

- Fidora, A., 306
 Filemone, 211, 212
 Filippini, E., 29, 155
 Filippo, apostolo, 213-215
 Filippo IV il Bello, 272, 278
 Filippo da Ferrara, 232
 Filippo di Mézières, 289
 Filippo il Cancelliere, 156, 158
 Finke, H., 272, 278
 Fioravanti, G., 11, 16, 23, 82, 88,
 171, 337, 393, 398
 Firey, A., 150
 Firth, J.J.F., 150
 Flood, J., 322
 Foà, S., 27
 Foester, T., 226
 Fogleman, A., 94
 Folena, G., 33
 Foresti, F., 357
 Foresti, Iacopo Filippo, 289, 292,
 297, 298
 Forrai, R., 45
 Fraipont, J., 99
 Francesca da Rimini, 247, 249-251
 Franceschino di Aristotele da Sul-
 mona, 62
 Francesco d'Assisi, 51, 55
 Francesco da Barberino, 207
 Francesco il Vecchio di Carrara, 71
 Freeman Sandler, L., 207, 208
 Fregoso, Battista, 292
 Freibergs, G., 333
 Freudenthal, G., 318
 Friedrich, J., 284
 Frigo, A., 171, 173
 Fumagalli Beonio Brocchieri, M., 100
 308, 318
 Galuzzi, M., 88
 Galvano da Levanto, 88
 Gambale, G., 256, 258
 Gamberini, A., 169
 Ganshof, F.L., 38
 García Ballester, L., 362
 Garin, E., 394
 Garrigues, L., 82
 Gauthier, R.-A., 158, 174, 183, 186,
 347, 349, 352, 404, 405
 Gay Esterlich, J., 339
 Geay, B., 122
 Gemoll, W., 103
 Genet, J.-P., 169
 Gentile da Cingoli, 393
 Gentile da Foligno, agostiniano,
 278, 279
 Gentile, G., 23
 Gentili, S., 29, 30, 116
 Gerardi, R., 116
 Gerardo da Cremona, 301, 302,
 308, 317, 318
 Gereby, G., 45
 Geremia, profeta, 214, 215
 Gerolamo, 266, 268
 Gerson, Giovanni, v. Giovanni
 Gerson
 Gesù Cristo, 16, 18, 44-47, 49-55,
 57, 59, 66, 79, 85, 91, 96, 105,
 113, 126, 134, 136-138, 140,
 142, 143, 145, 146, 154, 157,
 160, 185, 186, 205, 206, 208,
 209, 210, 217, 218, 220, 224,
 269, 273, 277, 296, 342-345,
 347, 351, 352, 354
 Ghisalberti, A., 20, 262, 263
 Ghosh, K., 97
 Giacobbe, 74
 Giacomo, apostolo, 255, 257

- Giacomo Minore, apostolo, 213-215
 Giacomo II, re d'Aragona, 272, 275-278
 Giacomo da Carrara, 61
 Giacomo della Torre (Iacopo da Forlì), 17, 69, 82, 83
 Giadina, F.R., 171
 Giamboni, Bono, 16, 27-32, 34-42
 Giasone, 256
 Gieben, S., 321
 Gil Sotres, P., 88, 362
 Gillon, L.-B., 171
 Gilson, É., 396
 Ginevra, 251
 Ginther, J.R., 98, 322
 Gioacchino da Fiore, 204, 205, 271, 282
 Gioberti, V. 396
 Gioele, profeta, 214, 215
 Giordano da Pisa, 399, 400
 Giordano, C., 261
 Giosuè, 206
 Giovanna (Jutta, Anna, Agnese, Glancia), papessa, 21, 283-285, 289, 291, 292, 294-297, 299
 Giovanni, apostolo, 45, 66, 85, 138, 210, 213-215
 Giovanni (Anglicus, Margantinus, Maguntinus, di Magonza), papa, 21, 284-287, 290-292, 294, 295, 299
 Giovanni XXIII, antipapa, 65
 Giovanni Alessandrino, 82
 Giovanni Bentivoglio, 369
 Giovanni Boccaccio, 289, 292, 293, 297, 367
 Giovanni Burcardo di Strasburgo, 289
 Giovanni Crisostomo, 331
 Giovanni da Canneto, 63, 66
 Giovanni da Lampugnano, 64, 67
 Giovanni Damasceno, 51, 158
 Giovanni dei Coltellini di Bologna, 64
 Giovanni di Mailly, 283, 285, 290, 298
 Giovanni di Mirefeld, 91
 Giovanni di Rupella, 160-162, 354
 Giovanni di Rupescissa, 278-281
 Giovanni di Salisbury, 23, 373-391
 Giovanni di Thilrode, 288
 Giovanni di Torquemada, 289
 Giovanni di Winterthur, 286, 289
 Giovanni Duns Scoto, 113
 Giovanni Gerson, 12, 15, 17, 77, 79, 80, 82-85, 87, 88, 90, 92-94
 Giovanni Hus, 289, 292, 294
 Giovanni Ispano, 301
 Giovanni Pico della Mirandola, 359, 360
 Giovanni Scoto (Eriugena), 351
 Giovenale, Decimo Giunio, 374
 Giraud, C., 140
 Girolamo, 324, 326, 327, 334
 Girolamo di Salvi del Chiaro, 170
 Gispert, P., 282
 Giuda, apostolo, 141, 215, 222, 228
 Giuditta, 221, 222
 Giuseppe Flavio, Tito, 233
 Glorieux, P., 77, 80, 93, 133
 Gnatone, 379
 Godwin, F.G., 207, 220
 Goering, J.W., 322, 332
 Goffredo da Viterbo, 20, 225-229, 231-233, 235-238, 299
 Goffredo di Courlon, 288
 Gog, 233
 Golia, 218, 222
 Golob, N., 226

- Gonzales, D., 187, 200
 Goubier, F., 100, 130, 131
 Grabmann, M., 396
 Gradenico, G., 403
 Gran, Heinrich, 134
 Grassi, O., 52, 99, 102
 Green, K., 188, 199
 Gregorio Magno, papa, 104, 105, 107, 110, 203, 333
 Gregorio VIII, papa, 226, 229
 Gregorio IX, papa, 397
 Grellard, C., 78, 93
 Grice, H.P. 118, 130
 Griveau-Genest, V., 78
 Grmeck, M.D., 362
 Grondeux, A., 130, 131
 Gros, J.-M., 123
 Gryson, R., 266
 Guadagnini, E., 34
 Guadalajara Medina, J., 281
 Guaineri, Antonio, 93
 Gualdo, R., 360
 Guentert, G., 253
 Guérard, B., 136
 Guglielmo II d'Inghilterra, 380
 Guglielmo di Albalato, 278
 Guglielmo d'Auvergne, 18, 91, 133-147
 Guglielmo di Auxerre, 158
 Guglielmo di Conches, 21, 306, 313, 315, 317, 318
 Guglielmo di Ferrières, cardinale, 272
 Guglielmo di Moerbeke, 403-405
 Guglielmo Peraldo, 18, 116, 118, 149, 151, 152, 154-161, 165, 203, 256
 Guido Cavalcanti, 400
 Guido da Montefeltro, 256
 Guidotto da Bologna, 30
 Guillaume II de Seignelay, 136
 Gundisalvi, v. Domenico Gundisalvi
 Guyard, B., 403
 Haas, B., 204
 Hamburger, J.F., 204
 Hamesse, J., 103
 Hasenhor, G., 77
 Hausmann, F., 226
 Haverkamp, A., 226
 Hemmerli, Felix, 289
 Henri de Mondeville, 85
 Herbers, K., 284
 Herold, Basilius Johannes, 231, 299
 Hertz, M., 343
 Hicks, E., 187, 200
 Hilka, A., 235
 Hobbins, D., 77
 Hocknull, M., 322
 Hoenen, M.J.F.M., 100
 Honnefelder, L., 397
 Honoré, miniatore, 217
 Horton-Smith Hartley, P., 92
 Houser, R.E., 156
 Hus, Jan, v. Giovanni Hus
 Hutton Sharp, A., 333
 Iacopo da Varazze (da Voragine), 227, 287, 288
 Iacopo Passavanti, 399
 Ibn Gabirol, 303, 305, 306
 Ibn Rušd, 109, 110, 112, 343, 346, 347, 356, 396
 Ibn Sīnā, 112, 158, 303, 305, 343, 346, 356, 370, 371, 396
 Igor Mineo, E., 169, 173
 Ihm, S., 89
 Ildegarda di Bingen, 51, 224
 Imbach, R., 201, 339
 Inglese, G., 258

- Innocenzo III (Lotario de Segni),
 papa, 27, 28, 204
 Innocenzo VII, papa, 61, 62, 64
 Interminelli, Alessio, 256
 Iogna Prat, D., 209
 Ippocrate, 85
 Isacco, 74
 Isaia, profeta, 54, 214, 215
 Isidoro di Siviglia, 275
 Isotta, 249

 Jacquart, D., 82, 93, 355, 356
 Jacquemart de Hesdin (Pseudo-), 213
 Jacquemart de Hesdin, 212
 Jadin, L., 269
 Jans der Enikel, 286, 289
 Jean de Montagnac, 207
 Jean de Papeleu, 217
 Jean de Sy, 207
 Jean le Noir, 135, 136, 212
 Jean Pucelle, 20, 207, 212, 217
 Jeanne de Belleville, 207
 Jeauneau, È., 313
 Jebb, S., 43
 Jerjen, V., 204
 Jesse, padre di re Davide, 218, 222
 Jones, C.V., 327
 Jordan, M.D., 151
 Joseph ben Gorion (Josephus
 Gorionides, Pseudo-Josephus,
 Josippon), 233, 234
 Jostmann, C., 270, 271
 Jourdain, A., 404
 Jourdain, C., 398, 399, 404

 Kalb, A., 173, 187
 Kaluza, Z., 77
 Kant, I., 130
 Kantorowicz, E., 19, 168, 173
 Käppeli, T., 151, 337

 Katinis, T., 358
 Katzenellenbogen, A., 204
 Kaup, M., 276, 277, 279
 Keiser, Ch., 400
 Keller, H., 41
 Kempshall, M.S., 168, 178, 181
 Kerner, M., 284
 King, E.B., 323
 King, S., 232
 Kirkha, A., 89
 Klapisch-Zuber, C., 186
 Knoll, P., 329
 König-Pralong, C., 201
 Kramp, I., 135
 Krestschner, M.T., 206
 Kreytens, R., 149
 Künzle, P., 149

 Lacorne, D., 120
 Lambertazzi, Giovanni, 71
 Lamberto de Saint-Homer, 204
 Lancillotto, 251
 Langton, Stefano, 158
 Langum, V., 91
 Laónikos Chalkondýlēs, 289
 Laras, G., 339
 Larsen, A., 100
 Latham, R.E., 102
 Laurent d'Orléans, 206, 207
 Lavocat, F., 123
 Le Feron, B., 133
 Le Franc, Martin, 289, 292, 296,
 298
 Le Goff, J., 115
 Le Gouge, T., 204
 Lechler, G., 103
 Lecuppre-Desjardin, E., 167
 Lehey, S.E., 49
 Leonardi, T., 204
 Leone IV, papa, 286, 287, 290, 291,

- 299
 Leone XIII, papa, 406
 Leone arciprete, 234
 Leone di Oddone di Orvieto, 288
 Leopoldo II di Toscana, 395, 401
 Lerner, R.E., 267-269, 276, 277, 279
 Leroquais, V., 206
 Leveleux-Teixeira, C., 40, 118, 124, 125, 131
 Levy, I.C., 45, 46, 49, 100
 Libera, A. de, 339
 Liborio, M., 232
 Lindberg, D.C., 58
 Lombardo, L., 27, 28
 Long, R.J., 337, 342, 346
 Loschi, Antonio, 6
 Loserth, J., 102, 104, 106
 Lotario II, 226
 Lottin, O., 154
 Lubac, H. de, 44
 Luca, evangelista, 54, 103, 210
 Lucrezio, Tito Caro, 316
 Ludovico d'Aragona, re di Sicilia, 280
 Luigi IX (il Santo), 219, 222
 Luigi X, 217
 Lutero, Martin, 90
 Lutz, E.C., 77, 204
- Macario Romano, 232
 Macken, R., 340
 Macrobio, Ambrogio Teodosio, 375
 Macy, G., 45, 46, 47, 48, 49, 56,
 Maddalena degli Scrovegni, 61
 Maestro del duca di Bedford, miniatore, 216
 Maggini, F., 33
 Maggioni, G.P., 20
 Magliabechi, A., 403
- Magog, 233
 Maistre, J. de, 406
 Malachia, profeta, 211, 212, 214, 215
 Malingrey, A.-M., 331
 Maloney, T.S., 52
 Malusa, L., 395, 402
 Mamiani, T., 396
 Mammola, S., 82
 Mancini, F., 152
 Mandonnet, P., 396, 406
 Manfredi, Girolamo, 22, 355, 357-360, 362, 365-371
 Mangaro, P., 171
 Mannelli, Luca, 399
 Manni, D.M., 400
 Manuele II Paleologo, 64
 Manzoni, A., 232
 Maometto [Muḥammad], 122, 126, 127, 228
 Marafioti, M., 364
 Marchesin, I., 204
 Marco, evangelista, 210
 Marco da Canetulo, 65
 Margerie, B. de, 54
 Margolin, J.-C., 356
 Maria Vergine, 185, 186, 199, 200, 209-211, 218
 Martin, H. 77
 Martin, J., 174
 Martinez, T., 40
 Martino Polono (Martino di Tropicau), 21, 227, 286-293, 297, 299
 Martino V, papa, 64
 Marviglia, M., 43
 Masново, A., 396
 Massa, E., 43
 Matteo, evangelista, 137, 139, 210, 213-215
 Matteo vicentino, cancelliere scalligero, 61

- Matthew, F.D., 102
 Mattia di Kemnath, 292, 296
 Mattia, apostolo, 211, 214, 215
 Matton, S., 356
 Maunder, C., 199
 Maurach, G., 308, 313
 Mayer, C., 187
 Mazour-Matusevich, Y., 93
 Mazza, E., 54
 Mazzarelli, C., 247
 McEvoy, J., 322
 McManamon, J., 71
 McVaugh, M.R., 277, 362
 Meier, L., 400
 Meiss, M., 213
 Meizoz, J., 78
 Melchisedech, re di Salem, 205
 Metodio (Pseudo-), 233
 Metzger S.M., 338
 Mews, C.J., 42, 188
 Meyer, L., 233
 Michea, profeta, 213-215
 Michele di Corbeil, 136
 Migliorati, Giovanni, cardinale, 61
 Migliorati, Ludovico, 64
 Milhou, A., 275, 281
 Milner, S.J., 32,
 Minio-Paluello, L., 404, 405
 Minnis, A.J., 142
 Modena, E., 155
 Mölk, U., 234
 Mompuccio dei Girolami, 170
 Moos, P. von, 42, 168
 Moreni, D., 400
 Morenzoni, F., 18, 133, 140, 155
 Morerod-Fattebert, C., 280
 Moreschini, C., 350
 Morghen, R., 251
 Mosè, 113, 144, 205, 275
 Mosè Maimonide, 122
 Moulinier-Brogi, L., 91
 Muckle, J.T., 327
 Mulchahey, M.M., 149
 Müller-Luckner, E., 192
 Müller, I., 89
 Müller, I.J., 102
 Müller, J.-D., 192
 Mulligan, K., 130
 Muntaner, Ramon, 277
 Muzzarelli, M.G., 186, 187, 189
 Nada Patrone, A.M., 357
 Nardi, B., 395
 Nederman, C.J., 42
 Nèftali, 73
 Negri, S., 19, 159, 187, 196
 Neottolemo, 380
 Nerone, Claudio Cesare Augusto
 Germanico, 281
 Newhauser, R., 151, 160, 197
 Niccolò da Facino, 61
 Niccolò III d'Este, 357
 Nicola di Occam, 90
 Nimrod, re del Shinar, 229
 Noè, 329, 330, 334
 Nogarola, Angela, 61
 O'Carrol, M., 322
 Obrist, B., 306, 313
 Ochoa, X., 149
 Odo Rigaldi, 343, 344, 350-352
 Oliva, A., 22, 337-340, 343, 345,
 347, 348, 350
 Olivier de Clisson, 207
 Oloferne, 221, 222
 Olszewski, M., 90
 Omero, 25, 249
 Orazio, Flacco, Quinto, 374
 Orosio, Paolo, 27, 28
 Osea, profeta, 66, 214, 215

- Ottman, J.R., 133
 Ottone di Frisinga, 227-229
 Ovidio Nasone, Publio, 254, 256,
 306, 308, 318
 Ozanam, F., 398

 Pächt, O., 224
 Palermo, F., 23, 394-407
 Palladio, Andrea, 234
 Panciatici, L., 403
 Pandolfo III Malatesta, 61
 Panella, E., 167-170, 173, 182, 337
 Paniagua, J.A., 88, 362
 Pannonio, Giano, 289
 Panti, C., 99, 102, 322
 Paolo, apostolo, 45, 57, 84, 111,
 205, 209, 211, 212, 214, 255
 Paolo Malatesta, 249, 251, 252, 258
 Paravicini Bagliani, A., 21, 46, 50,
 88, 93, 283, 284, 323
 Pardoe, D., 284
 Pardoe, R., 284
 Paride, 249
 Parodi, M., 23
 Pastoreau, M., 265
 Patroclo, 25
 Patschovsky, A., 204, 271
 Paveau, M.-A., 124
 Peitz, R., 92
 Pellegrini, P., 28
 Perarnau i Espelt, J., 273, 274
 Perczel, I., 45
 Pereira, M., 16
 Perfetti, S., 334
 Perret, R., 128, 129
 Perrier, J., 174
 Perrot, M., 186
 Pesenti, T., 361
 Peters, J., 103
 Petrarca, Francesco, 70, 71
 Petrocchi, G., 251
 Pfister, F., 234
 Piccolomini, Enea Silvio, 292
 Picone, M., 253, 254
 Pier Damiani, 106
 Pierre d'Ailly, 93
 Pietro, apostolo, 45, 106, 209, 210,
 214, 218, 219, 222, 268, 285,
 293, 294, 297, 298
 Pietro III d'Aragona, 277
 Pietro IV d'Aragona, 280
 Pietro I di Castiglia, 280, 281
 Pietro Abelardo, 106, 251
 Pietro Comestore, 233
 Pietro d'Abano, 355
 Pietro da Candia, arcivescovo di
 Milano, 61, 64
 Pietro da Castelletto, 64
 Pietro degli Alboini da Mantova,
 70
 Pietro di Sabina, 278
 Pietro di Tarantasia, 22, 338, 339,
 341, 343, 344, 348-354
 Pietro Ispano (Giovanni XXI,
 papa), 171, 177
 Pietro Lombardo, 173, 345, 349
 Pinckaers, S., 164
 Pircio, amante di Giovanna, 295
 Pizzimento, P., 254
 Platone, 305
 Plinio, Caio Secondo (il Vecchio),
 83
 Plummer, A., 284
 Poirel, D., 306
 Polloni, N., 21, 301, 303, 306, 309,
 318
 Ponzio Pilato, 137, 143
 Poole, R.L., 102, 103
 Pope, S.J., 162
 Porro, P., 95, 339

- Portier, P., 120
 Potestà, G.L., 21, 272
 Pou Y Marti, J.M., 273, 281
 Pregnotato, F., 28
 Prisciano, 342
 Prudenziò, Aurelio Clemente, 29, 203
 Putallaz, F.-X., 339
 Putzo, C., 204
- Qalā'ūn, sultano, 269
 Quidlichino di Spoleto, 233
 Quilligan, M., 188, 195
- Rabano Mauro, 203, 204
 Rädle, F., 234
 Raedts, P., 322
 Raimondo di Peñafort, 149-151, 161
 Rainaldo di Dassel, 227
 Rainini, M., 204, 206, 272
 Ramsey, S.D., 39
 Rand, E.K., 264
 Ranulfo de la Houblonnière, 48
 Raoul de Châteauroux, 47
 Raulin, Jean, 147
 Reimbert, nipote di Goffredo da Viterbo, 226
 Remigio dei Girolami, 19, 167-183
 Renan, E., 398
 Renedo Puig, X., 282
 Requesens, J., 282
 Revest, C., 69, 70, 82
 Reynolds, B.K., 199
 Ricard, C., 198
 Riccardo Fishacre 337, 342, 343, 346
 Riccobaldo da Ferrara, 288
 Riccobono, M.G., 259
 Richards, E.J., 185, 199
- Riera i Melis, A., 272
 Rijk, L.M. de, 177
 Riley, Th., 405
 Rillon-Marne, A.-Z., 156
 Riveault, M., 208
 Robert, A., 78, 91, 130, 131
 Roberto d'Uzès, 288
 Roberto di Flamborough, 150
 Roberto Grossatesta, 22, 98, 99, 101, 103, 111, 203, 321-334
 Roboamo, re di Giuda, 221, 222
 Robson, J.A., 101,
 Rodolfo Ardente, 125, 130
 Rogge, J., 196
 Rose, V., 302
 Rosier-Catach, I., 17, 18, 29, 53, 54, 116-118, 323
 Rosmini, A., 396
 Rossi, L.C., 251, 252
 Rossi, M., 395
 Rossi, P.B., 22
 Rosso, P., 82
 Rousseau-Jacob, I., 279-281
 Rousselot, P., 249
 Rubin, M., 47, 59
 Rucellai, O., 395
 Rudberg, S.Y., 326
 Rudolf von Ems, 233
 Ruggero Bacone, 16, 43-60, 342, 346
 Rupp, T., 168, 178, 180-182
 Rusconi, R., 150
 Rushdie, S., 123
- Saccenti, R., 158
 Salmanasar, re dell'Assiria, 233
 Salomone, 221, 261
 Salomone di Costanza, 224
 Salvarani, R., 150
 Samuele, profeta, 218, 222

- Sansone, 219, 222
 Santi, F., 50, 55
 Sara, 107
 Sarubbi, A., 172
 Saul, 222
 Savonarola, Michele, 22, 92, 355-368, 370, 371
 Sbisà, M., 120
 Scavizzi, B., 273
 Schernberg, Dietrich, 289, 292, 295
 Schmitt, F.S., 109
 Schmitt, J.-C., 19, 190, 204-206
 Schnapp, A., 213
 Schneider, R., 41
 Schneider, W.C., 196, 197
 Schrader, O.M., 400
 Schreiber, C., 333
 Schulze, C., 89
 Schumacher, L., 161
 Scott, W., 232
 Scotti, M., 398
 Segre, C., 27, 259
 Selge, K.-V., 271
 Semiramide, 198, 249
 Seneca, Lucio Anneo, 14, 62, 75, 83, 157, 375
 Senofonte, 103
 Serio, M., 89
 Serra Zanetti, A., 359
 Servio, Mario Onorato, 249
 Sharp, T., 142
 Shertz, C.-M., 189
 Sicardo da Cremona, 227
 Sigfrido di Ballhausen, 286
 Sigismondo, imperatore, 63
 Signorelli, Luca, pittore, 266
 Signorolo degli Omodei jr., 61
 Silano, P., 46
 Sileo, L., 344, 351
 Simon, P., 187, 200
 Simone, apostolo, 214, 215
 Simone da Cascina, 63, 87, 93
 Simonetta, S., 17, 95, 100, 112
 Simonetti, M., 95
 Simpson, J., 103
 Siraisi, N., 82
 Smalley, B., 97, 99, 100, 135
 Smets, A., 332
 Smith, L., 142
 Socrate (di Tebe), 73
 Sodi, M., 150
 Sofonia (Sofronia), profeta, 213-215
 Sommerlechner, A., 29
 Sorbelli, A., 359
 Soriani Innocenti, M., 63, 87
 Soto Bruna, M.J., 304
 Soukup, P., 97
 Spagnoli, Battista, 298
 Spanheim, F., 283
 Spaventa, B., 396
 Sperber, D., 130, 265, 266
 Speroni, G.B., 29, 30, 31, 35, 36, 38
 Stasch, F., 147
 Staub, K.H., 134
 Steele, R., 55, 342, 346
 Stefano di Borbone, 285
 Stegmüller, F., 337
 Sterling, C., 206, 207
 Steward, H.F., 264
 Stoneman, R., 234
 Strawson, P.F., 128
 Sturlese, L., 263, 361
 Sy di San Giorgio, 65
 Szarmach, P.E., 333
 Taddeo, apostolo, 211, 212, 214, 215
 Talamo, S., 396, 406
 Tanzini, L., 40, 41
 Tassi, F., 28
 Tavella, G.T., 402

- Taviani, P.E., 282
 Teeuwen, M., 323
 Telesio, Bernardino, 395
 Terenzio Varrone, Marco, 378, 379
 Tester, S.J., 264
 Teti, 239
 Thévenaz Modestin, C., 280
 Thilrode, Giovanni, 288, 289
 Thomas Becket, 373, 376, 380, 382, 384, 386, 387, 390
 Thomson, R.M., 42
 Tilliette, J.-Y., 133
 Timoteo, 211
 Tiraboschi, G., 398
 Tito, discepolo di Paolo, 211
 Tollet, A.-I., 126
 Tolomeo da Lucca, 174, 287
 Tomasi, O., 69, 70
 Tommaso, apostolo, 108, 213-215
 Tommaso d'Aquino, 15, 18, 19, 23, 45, 51, 54-56, 122, 128, 129, 161-165, 167, 175, 183, 203, 220, 247-249, 252, 255, 261, 327, 334, 338, 339, 342, 345, 346-347, 349, 350, 352, 373, 374, 393, 395-407
 Tommaso del Garbo, 94
 Tommaso di Cantimpré, 268, 269
 Tommaso di Chobham, 150, 155
 Torquati, M., 234
 Torrell, J.P., 162
 Toste, M., 172
 Tremp, E., 77
 Trenkler, E., 216
 Trevisan, Zaccaria, 64
 Tristano, 249
 Trombetti Budriesi, A.L., 357
 Trottman, Ch., 35
 Tschümperlin, R., 204
 Tubach, F.C., 47, 48
 Tweedale, M., 323
 Ugo di Fouilloy, 89
 Ugo di Novocastro, 278, 279
 Ugo di San Vittore, 154, 155, 306, 309, 317, 318, 345, 348, 349, 350
 Ulisse, 25, 253, 256-258
 Umberto da Romans, 11, 85, 90, 149, 161
 Urbano III, papa, 226, 227, 229, 230
 Urbano IV, papa, 46, 399
 Urmson, J.O., 117
 Vaccaro, G., 34
 Valente, L., 130, 131
 Valois, N., 133, 135
 Van Ausdall, K., 45, 46, 49
 Van Bruaene, A.-L., 167
 Van Esbroeck, M., 332
 Van Maerlant, J., 288, 289
 Van Riet, S., 346
 Van Steenberghen, F., 396
 Vannier, M.-A., 196
 Varela-Portas de Orduna, J., 260, 261, 262
 Varela, C., 282
 Vauchez, A., 93, 280
 Vecchio, S., 12, 18, 20, 37, 39, 78, 96, 99, 115, 118, 125, 130, 131, 142, 150, 152, 153, 155, 158-160, 164, 197, 203, 247, 255, 256
 Vegezio, Publio Flavio, 27, 28
 Vergerio, Pier Paolo, 16, 71
 Verweij, M., 151
 Veyne, P., 369
 Viera De Sousa, S.R., 208
 Vigh, E., 258
 Vigna, C., 249

- Virgilio Marone, Publio, 249, 252,
 254, 259, 260
 Visconti, Giangaleazzo, 61, 64, 67
 Vitelli, Biordo, 61
 Viti, P., 360
 Volpato, A., 197
- Waitz, G., 226
 Walters, L.J., 187
 Wannenmacher, J.E., 270, 271
 Warr, C., 89
 Wayne, W.D., 130
 Weber, L. J., 226, 230
 Weijers, O., 302
 Wenck, Giovanni, 292
 Wenzel, S., 151, 152
 Werner, fratello di Goffredo da
 Viterbo, 226
 Westermann, E.J., 332
 Wicki, N., 156
 Willemsen, C.A., 272
 Willems, R., 99
 Wilson, D., 130
 Winter, U., 134
- Wirth, J., 207
 Wolf, J., 283
 Wood, R., 397
 Worm, A., 204
 Wyclif, Giovanni, 17, 95-113, 292,
 296
- Year, M.K.K., 89
 Yersin, A., 358
 Young, S.E., 279
- Zaccaria, profeta, 211, 213-215
 Zalta, E.N., 130
 Zanettini, Giacomo, 69, 70
 Zarri, G., 93
 Zeeman, N., 103
 Zhang, X., 200
 Zimmermann, H., 41
 Zimmermann, M., 186
 Zink, M., 186, 191
 Zorzi, A., 167, 169
 Zuccolin, G., 22, 43, 48, 92, 355,
 356, 361, 364
 Zycha, J., 325

Indice dei manoscritti

Bamberg, Staatsbibliothek, Hist. 3, E.III.14: 234, 235

Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 26: 133, 134, 136

Berlin, Staatsbibliothek, Lat. qu. 70: 289

Bologna, Biblioteca Universitaria, 1506: 345

—, 1546: 343

Brescia, Biblioteca Queriniana, B.VI.2: 337, 340, 349

Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, Arm. LIV 17: 281

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 205: 273

—, Pal. lat. 600: 292

—, Vat. lat. 3822: 270, 271

—, Vat. lat. 4464: 82

—, Vat. lat., 2484: 94

—, Vat. lat. 2037: 231

—, Vat. lat. 3824: 273

Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs 514: 134

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr., G 4. 936: 182

Firenze, Biblioteca Riccardiana, 784: 61

Gent, Universiteitsbibliotheek, 439: 288

Hamburg, Kunsthalle, Fr. 1: 207

London, British Library, Yates Thompson, 27: 213, 214

Lucca, Biblioteca Statale, cod. lat. 1942: 224

Madrid, Real Academia de la Lengua, 18: 280

Magdeburg, Domgymnasium, 229: 134

Milano, Biblioteca Nazionale Braidense (Brera), AD IX.7: 160

Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire (Section médecine), H. 222: 231

München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18307: 133, 134

—, cod. lat. 13002: 224

Oxford, Bodleian Library, 798: 111

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 5212: 207

Paris, Bibliothèque Mazarine, 870: 206

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Fr., 9220: 205

—, Fr., 14939: 207

—, Fr., 938: 206

—, Lat. 14532: 133

—, Lat. 4894: 225, 229, 231, 299

—, Lat. 4895A: 231

—, Lat. 5003: 231

—, Lat. 16417: 160

—, Lat. 10483: 206, 207, 211, 212, 217, 220, 223

—, Lat. 10484: 206, 211, 219, 223

—, Lat. 3255: 210, 223

—, Lat. 18014: 213, 215

—, Lat. 919: 213, 215

—, Lat. 1052: 210, 217-219, 223

—, Lat. 14557: 337, 340, 349

—, Nouv. acq. lat., 3255: 207, 217, 223

—, Nouv. acq. lat., 3145: 213, 214

—, Rothschild, 2529: 213, 215

Pisa, Biblioteca Cateriniana, 62: 134

Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana,
Cors. 1256 (40 E 3): 273

Tours, Bibliothèque municipale, 77: 135
—, 520: 280

Troyes, Médiathèque du Grand Troyes, 1536: 133, 134

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 1227: 133, 134
—, 1855: 215, 216

Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Rehdiger, 280: 271



FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale
Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
4. Marialucezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 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 principi 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
ISBN 979-12-5994-462-7, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 23 euro
17. Elisa Bisanti, Alessandro Palazzo (edited by)
New Perspectives on the Platonic Tradition in the Middle Ages. Sources and Doctrines
ISBN 979-12-5994-510-5, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro

18. Chiara Crisciani, Gabriella Zuccolin (a cura di)

Verba et mores. Studi per Carla Casagrande

ISBN 979-12-5994-693-5, formato 14 x 21 cm, 444 pagine, 24 euro





Finito di stampare nel mese di ottobre del 2022
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma