

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume X – Issue 3 – 2018

ISSN 2036-4989

Special Issue:
La filosofia medievale e le lingue volgari

Guest Editor:
Gianluca Briguglia

ARTICLES

- La filosofia medievale e le lingue volgari
Gianluca Briguglia 166
- Vêtir l'humilité: de Bono Giamboni à Boccacce
Silvia Negri..... 168
- “*Io, Brunetto Latini*”. Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il *Tesoretto*.
Gianluca Briguglia 176
- Compagnevole per natura*. L'animale politico (e il regime politico) nelle traduzioni del *De regimine principum*
Fiammetta Papi 186
- Il *Convivio*, ovvero il primo trattato filosofico in italiano
Gianfranco Fioravanti 197
- “*E vale altanto questa parola monarcie in franciesco quanto sengnoria d'un uomo tutto solo*”. Il volgarizzamento toscano anonimo del *Defensor pacis*
Lorenza Tromboni 203
- La philosophie en langue vulgaire comme projet pédagogique
Alessandra Beccarisi 213
- Une philosophie pour l'Ici et Maintenant? L'œuvre française de Nicole Oresme
Sophie Serra 221
- “*Panser d'or en avant a vous meismez seulement*”: le récit du moi comme ressort de l'expression en langue vulgaire chez Jean Gerson
Isabel Iribarren..... 229



PHILOSOPHICAL READINGS
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

EDITOR

Marco Sgarbi
Università Ca' Foscari Venezia

ASSOCIATE EDITOR

Eva Del Soldato
University of Pennsylvania

ASSISTANT EDITOR

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

ASSISTANT EDITOR

Matteo Cosci
Università Ca' Foscari Venezia

REVIEW EDITOR

Laura Anna Macor
Università degli Studi di Firenze

EDITORIAL BOARD

Alessio Cotugno, Università Ca' Foscari Venezia	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezzioli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Sandro Mancini, Università di Palermo
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Laura Boella, Università Statale di Milano	Pier Marrone, Università di Trieste
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Università degli Studi di Verona
Seung-Kee Lee, Drew University	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

La filosofia medievale e le lingue volgari

Gianluca Briguglia

Il rapporto tra la filosofia medievale e le lingue volgari, a lungo negletto o trascurato, ha guadagnato da qualche tempo un'importanza crescente, collocandosi anche alla convergenza di interessi e linee di ricerca diversi.

Se la trasformazione delle lingue volgari, sollecitate dai cambiamenti sociali, istituzionali e politici, è naturalmente un tema classico e fertilissimo degli studi sulla lingua, per l'ambito degli studi storico-filosofici la questione è posta con successo soprattutto da alcuni lavori di Ruedi Imbach¹ tra gli anni '80 e '90, la cui linea interpretativa è stata rilanciata di recente in un nuovo volume scritto con Catherine König-Pralong². Le lingue volgari sono in questa visione del fenomeno gli strumenti di costituzione di una filosofia per i laici, cioè per quel vasto e differenziato pubblico di persone che non conosce il latino, ma che è desideroso (o che sente di aver bisogno) di conoscere alcuni elementi del pensiero filosofico, scientifico, storico. Con ciò stesso, quella linea storiografica intende mettere sotto pressione l'assunto storiografico secondo il quale la filosofia medievale sarebbe esclusivamente una filosofia di chierici, cioè di quel ceto che ha accesso al latino e che legge, scrive, produce una cultura filosofica in lingua latina, cioè la lingua della chiesa, delle scuole dei monasteri, delle scuole cattedrali e delle università. Il nuovo peso assegnato invece alle lingue volgari avrebbe così il merito di ampliare la nozione stessa di ciò che è filosofico, rideterminando il campo dell'indagine e quindi mostrando l'esistenza di nuovi contesti della cultura filosofica e anche nuovi protagonisti.

Su questo nuovo interesse storiografico si sono innervate linee ulteriori e approfondimenti. Un corposo articolo recente di Irene Caiazzo³, per fare un esempio, retrodata il fenomeno del rapporto tra volgari e filosofia al XII secolo, seguendo le piste tracciate da Imbach del destinatario o autore della filosofia (laico), della lingua (volgare) e del carattere di filosofia pratica di questo nuovo orizzonte e confermando che uno degli ambienti più favorevoli a questa contaminazione è quello delle corti, che potremmo definire luogo laico per eccellenza. Proprio sull'aspetto pratico e in particolar modo politico si era concentrato un volume curato da chi scrive e da Thomas Ricklin, che individuava appunto nel pensiero politico, e in un arco di tempo molto lungo, le contaminazioni culturali e filosofiche che l'uso delle lingue volgari esigevano⁴, mentre le varie sollecitazioni di un grande convegno italiano, a cura di Loris Sturlese e

Nadia Bray, avevano mostrato come il tema si irraggiasse su altri saperi, per esempio quelli scientifici⁵.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma i problemi del contesto, della progettualità filosofica e politica e della particolare natura dei testi filosofici in volgare rimangono sempre centrali e la loro analisi esige, in prospettiva, una messa in comune di competenze di contatti tra gli studiosi sempre più sistematici e raffinati. In primo luogo perché il tema della divisione tra laici e chierici non può essere irrigidito, dal momento che i testi in volgare non sono sempre prodotti da laici – laici nel doppio senso di non consacrati e di non capaci di scrivere in latino – così come non lo sono sempre i destinatari. Inoltre molta parte del pensiero medievale che dovremmo considerare “laico” – a utilizzare in modo troppo fisso le definizioni tematiche che ne possiamo dare – è scritta in latino. Non solo, lo stesso problema dell'uso della lingua volgare non va confuso con l'idea teleologica della nascita di una lingua “nazionale”, che affascinava le storiografie ottocentesche. E non va neppure dimenticato che non tutti i latini sono lingua accademica o tecnica; basti pensare a certe espressive scritture cronachistiche, indirizzate allo stesso ceto destinatario delle scritture volgari. Insomma non sono possibili generalizzazioni; troppo ampia è la periodizzazione investita dal fenomeno della filosofia in volgare, troppo differenti le aree e le lingue, troppo particolari i singoli progetti politici e culturali che danno vita a imprese di traduzione, di vol-garizzazione, di produzione di sapere filosofico o pratico.

In questo numero monografico su “Filosofia medievale e le lingue volgari” vengono presentati saggi che toccano diverse lingue volgari e diversi contesti. Un primo momento di confronto tra alcuni degli autori ha avuto luogo in una giornata di studio organizzata presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Strasburgo nell'inverno 2016 e a quel dibattito originario si è aggiunta la partecipazione di altri studiosi.

Come si vedrà, gli approcci al tema sono molteplici, così come multiforme è il problema. In alcuni casi, come nell'articolo di Silvia Negri, si segue la concreta pista dello slittamento di senso di alcune espressioni, come quella di “vestirsi d'umiltà”, in questo caso, nel passaggio tra le lingue e tra i generi. Qui la natura di ciò che può essere inteso come un testo filosofico viene ampliata fino a comprendere autori come Bono Giamboni e Boccaccio, cioè toccando implicitamente una delle poste in gioco della nozione di filosofia in volgare nel medioevo. Altri

testi, come quello di Fiammetta Papi sui volgarizzamenti di Egidio Romano o quello di Lorenza Tromboni sul volgarizzamento di Marsilio da Padova, fanno luce, con metodi diversi, sulle torsioni concettuali a cui sono sottoposti testi più strettamente filosofici nella loro traduzione in una lingua volgare. L'esempio del *De regimine principum* è interessante anche perché il testo italiano è volgarizzamento del testo francese, che a sua volta volgarizza il testo latino. Si tratta dunque di un caso di studio, come Papi mostra, di eccezionale importanza. Anche il testo marsiliano italiano è volgarizzamento della copia francese, che però non ci è giunta, e Tromboni ricostruisce l'adattabilità del volgarizzamento italiano alla situazione politica che l'ha prodotto. L'articolo di chi qui scrive tenta invece una rilettura globale del pensiero politico di Brunetto Latini a partire dalle sue scelte contenutistiche e linguistiche, con il doppio registro dell'italiano e del francese, e cerca di mostrare come il progetto di Brunetto prepari e accompagni culturalmente i cambiamenti politici di cui è tra i protagonisti. Gianfranco Fioravanti si concentra sul caso di studio per eccellenza, il *Convivio* di Dante Alighieri. Il *Convivio*, con la sua chiara visione del pubblico a cui è destinato, con la sua capacità di costruire un lessico filosofico e con la profondità filosofica dei suoi argomenti, si presenta qui come il primo trattato di filosofia in italiano.

Nel caso di Meister Eckhart e della cosiddetta filosofia renana, trattati da Alessandra Beccarisi, il problema dell'auditorio, dei destinatari, è cruciale, tanto da creare addirittura uno spazio di pericolo: fino a che punto i laici, *illitterati* e digiuni di filosofia, possono accedere a concetti e nozioni di grande astrazione, anche se fondamentali anche per la coscienza della propria fede? Quello di Eckhart è dunque anche e soprattutto un progetto pedagogico e morale che nella lingua germanica trova un cemento e uno strumento nuovo e indispensabile. Tenta un approccio generale al tema della lingua filosofica in volgare francese in Oresme il saggio di Sophie Serra. Viene qui mostrata e ribadita la sensibilità linguistica di Oresme, che non si limita, come altri suoi contemporanei del suo stesso ambiente, a tentare, per conto del re, di tradurre i testi latini in un francese che non si è ancora davvero messo alla prova, ma capisce il valore politico delle traduzioni filosofiche e aristoteliche e comprende che la lingua volgare è uno strumento duttile che va raffinato, come il suo auditorio. Di Jean Gerson non si può certo dire, come del resto non lo si può dire di molti altri autori citati in questo volume, che sia un laico. Eppure una parte sostanziosa della sua opera è scritta in francese. Isabel Iribarren sceglie nel suo saggio di porre in evidenza il caso di alcuni sermoni presenti in due lingue. Il volgare sembra avere, diversamente da altri autori che abbiamo qui menzionato, una superiore capacità introspettiva, almeno rispetto a temi relativi alla riflessione sulla morte e sul miglioramento di se stessi. Il perfezionamento morale e l'uso di uno stile di *sancta rusticitas* che si adatta meglio al tono familiare della lingua materna si potenziano a vicenda, mostrando un ulteriore momento di tacita riflessione sulla lingua e su una filosofia in volgare.

Non si tratta insomma di proporre linee unitarie di interpretazioni globali, perché il quadro è in grandissima parte ancora da ricostruire, ma di mostrare il lavoro su

alcune tessere specifiche, ciascuna con le proprie traiettorie, che contribuiscono però ad allargare in modo significativo l'orizzonte del problema e al tempo stesso a meglio determinarlo.

Note

¹ R. Imbach, *Laici in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam, Grüner, 1989 e Id., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Éditions universitaires-Cerf, Fribourg-Paris, 1996 (tr. it. *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di Pasquale Porro, Marietti, Genova-Milano 2003).

² R. Imbach-C. König-Pralong, *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïques au Moyen-Âge?*, Vrin, Paris 2013 (tr. it. *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, Carocci, Roma 2016).

³ I. Caiazzo, *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus*. I laici e la filosofia nel secolo XII, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 63/2 (2016), p. 347-380.

⁴ G. Briguglia-T. Ricklin, *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to Renaissance*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2011.

⁵ L. Sturlese-N. Bray, *Filosofia in volgare nel medioevo*. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Lecce, 27-29 settembre 2002, FIDEM, Louvain-La-Neuve 2003.

Vêtir l'humilité: de Bono Giamboni à Boccacce*

Silvia Negri

Abstract: Representations of humility deserve far more scholarly attention and analysis than they have thus far received only by way of exception. This paper aims at partially filling this historiographical gap by considering topical accounts of humility in some Italian sources from the late 13th - early 14th centuries, especially in Bono Giamboni, Dante Alighieri and Giovanni Boccaccio. In particular, the paper focuses on the recurring theme of "dressing humility" in the works of the above mentioned authors with the aim to study and contextualize semantic shifts and usages of a literal and metaphorical juxtaposition – that of humility and dress – which already knew a long biblical and monastic tradition.

Keywords: Humility, Representations of; Dante Alighieri; Bono Giamboni; Giovanni Boccaccio; Dressing Humility.

Dans son grand *Catalogue de l'Iconologie* l'érudit italien du XVI^{ème} siècle Cesare Ripa propose quatre figures représentant les caractéristiques iconographiques de l'humilité¹. Il s'agit de quatre femmes dont les corps, la gestuelle et le maintien manifestent les signes de la vertu «de la bassesse des 'mérites propres'²» «par laquelle les hommes réalisent leur infériorité par rapport aux autres³». La première croise les bras sur sa poitrine et dans l'une de ses mains tient une balle en signe d'humilité «pour cette raison que plus elle frappe fort la terre, plus haut elle rebondit⁴»; une autre baisse les yeux et porte dans ses bras un Agneau, signe du Christ et animal docile par excellence⁵; la troisième se courbe sous le poids de «la mémoire des péchés» et porte un fardeau sur l'épaule droite tandis que sa main gauche tient un «panier de pain⁶»; la dernière porte la main gauche à son cœur et ouvre la droite en signe de «patience», tandis qu'elle piétine une vipère (symbole de haine) qui s'enroule sur un miroir brisé (symbole de l'amour de soi) et sur une tête de lion (animal de l'orgueil)⁷. En plus d'entremêler toutes ces références bibliques et littéraires, Cesare Ripa ne manque pas de décrire les robes des femmes qui mettent en scène l'humilité: l'une est gris ardoise⁸, l'autre blanche comme la pureté qui naît de l'humilité⁹, l'autre encore est faite de bure¹⁰. Du reste, l'*Iconologie* s'attarde volontiers sur les vêtements de ces allégories féminines: la «Fatigue», par exemple, est «mal vêtue et porte du vert¹¹»; la «Foi catholique» porte du blanc¹²; la «Sévérité» est «une vieille femme, portant l'habit royal¹³»; et enfin, l'«Orgueil» est décrit par Ripa sous les traits d'une «femme belle et altiè-

re, vêtue d'une noble nuance de rouge¹⁴». La couleur, la facture et l'étoffe du vêtement expriment, dans l'univers symbolique de Ripa et de son lectorat, les caractéristiques essentielles des notions représentées – au même titre que les objets ou les animaux qui accompagnent ces personnifications. Toutefois, dans le cas de la figure de l'humilité, le recours à la tenue vestimentaire concrète va de pair avec le fardeau cette fois-ci symbolique pour produire une double signification. En effet, la troisième des représentations de l'humilité selon Ripa n'est pas uniquement vêtue de toile de bure: celle-ci piétine «divers habits de valeur¹⁵». L'humilité, selon l'auteur, est «le volontaire abaissement de soi par amour pour Dieu, qui méprise les commodités et les honneurs¹⁶», et sa personnification exprime l'abaissement de soi non seulement par le fait de revêtir un habit modeste mais parce que celui-ci est un habit de pénitence, qui manifeste aux regards la modestie de l'âme. Dame Humilité opte délibérément pour cet habit et rejette, d'un geste éloquent, la pompe des étoffes: «Ainsi l'on désigne, par la présente figure, celui qui pourrait se vêtir richement mais choisit la toile de jute¹⁷».

Au XVI^{ème} siècle, lorsque Ripa décida d'insérer parmi les éléments de l'*Iconologie* celui de l'humilité, le lien matériel et symbolique entre *humilité* et *vêtement* jouissait déjà d'une longue histoire. Que l'humilité puisse – et même doive – être *portée sur soi*, était en effet déjà un enseignement biblique. Il suffit de se rappeler les versets de Paul qui invite à porter le costume de l'humilité: «En tant qu'élus de Dieu, saints et aimés, revêtez-vous donc de tendre compassion, de douceur, d'humilité, de modestie, de patience¹⁸». Le sac de jute, puis le vêtement de toile de bure, de facture extrêmement modeste a, d'après le récit véterotestamentaire, fini par s'imposer en tant qu'habit accompagnant le rituel de la pénitence¹⁹.

À partir du XIII^{ème} siècle, le précepte selon lequel il fallait conserver une certaine modestie dans ses vêtements a, comme on le sait, été au fondement de la tradition franciscaine²⁰. La Règle de saint François prévoyait pour les frères qui avaient déjà fait vœu d'obéissance de porter des habits humbles et de les rapiécer «avec du sac ou d'autres morceaux de toile²¹». Ce précepte s'ajoutait à ceux qui commandaient de renoncer à toute propriété pour servir «le Seigneur dans la pauvreté et l'humilité²²», où là encore les deux termes «pauvreté et humilité» forment comme toujours dans les écrits de François, un binôme indissociable. Aux vêtements «humbles» la Règle oppose ceux qui sont «douillets» et «colorés²³». De la même manière, dans sa *Legenda Maior*, Bonaventure décrit l'aversion de François, une fois converti, pour la «*mollities*» et la «*leni-*

tas» des vêtements, où les démons trouvent un terrain fertile pour leurs tentations²⁴. Par ailleurs, l'abandon par François de tous ses vêtements – au point de demeurer nu face au prêtre et à l'évêque – marque dans le récit hagiographique la conversion du jeune homme et son entrée dans une nouvelle dimension, celle des enfants de Dieu²⁵. Même chez le François sur le point de se convertir, Bonaventure relate le désir de se dépouiller de ses propres vêtements «aliquando dissuens, aliquando scindens» pour les offrir aux mendiants²⁶. Ainsi, François abandonne les habits de ce bas-monde et revêt l'esprit de pauvreté, humilié et piété²⁷.

Les lieux communs qui font de l'habillement modeste le signe et le symbole de l'humilité, tout autant que l'idée d'un manteau d'humilité à endosser, ont connu une grande fortune non seulement dans la tradition monastique médiévale, mais aussi dans le domaine de la production textuelle italienne à caractère *philosophique* et *d'édification*, au cours des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles. Ce vers du Chant de Dante dans la *Vita Nuova* nous revient en mémoire: «Elle apparaît si douce et si honnête», dans lequel la dame du poète «s'avance et elle entend qu'on la loue, vêtue de douceur et de modestie²⁸». Dante (parmi bien d'autres encore) constitue l'une des sources explicitement citées par Cesare Ripa pour la première de ses quatre personnifications de l'humilité, mais il n'est pas la seule autorité des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles à avoir recouru d'une manière plus ou moins originale, au motif de l'*habit d'humilité*. Avant d'en analyser certains des éléments les plus significatifs, dans un parcours qui nous mènera de Bono Giamboni à Boccace en passant par Dante, il est nécessaire de proposer une introduction plus générale.

Remarques générales sur les représentations de l'humilité

Les réflexions que nous soumettons ici s'inscrivent dans le cadre de la recherche que nous menons, plus largement, sur les motifs, les figures et les lieux communs de l'humilité et de l'être-humble dans le Moyen-Âge occidental et au-delà. Au fondement de nos travaux se trouve l'idée qu'à chaque représentation spécifique de l'humilité correspondent des manières bien particulières de comprendre et de représenter l'intériorité et le soi, les rapports intersubjectifs, le lien entre l'individu et la transcendance, etc. La compréhension des manières de représenter l'humilité, ainsi que des objectifs de ces représentations dans des contextes hétérogènes, doit pourtant être accompagnée de l'étude de leurs présupposés moraux, anthropologiques, politiques, théologiques – et plus généralement, culturels. Durant les siècles que, par convention, nous nommons «médiévaux», toute une variété d'expressions figurées de l'humilité a vu le jour, tant du point de vue de la forme que de l'intention, bien que certaines traditions historiographiques aient cherché à faire du Moyen Âge chrétien un espace de création homogène duquel aurait émergé une culture unifiée de l'humilité. Par ailleurs, ce qui est signifié par le terme «humilité» et ses corrélatifs s'est transformé au gré des contextes intellectuels et matériels dans lesquels ils se sont trouvés impliqués – comme c'est le cas pour tout objet culturel, politique, religieux ou

encore philosophique. Bien évidemment, si l'on s'arrête sur les sources de nature textuelle, la langue (et tout le poids de la culture qu'elle porte en elle) dans laquelle on a écrit sur l'humilité durant le Moyen Âge a joué un rôle non-négligeable dans la définition et la transformation des représentations de l'humilité. À cet égard, les études consacrées au thème de l'humilité au Moyen Âge se concentrent pour la plupart sur l'humilité dans les sources en latin²⁹. Il existe évidemment des exceptions remarquables, en particulier dans le cas des recherches sur les œuvres en Moyen-Allemand de Maître Eckhart et de ceux que l'on appelle les «mystiques rhénans³⁰». En ce qui concerne la langue vulgaire italienne, peu de choses ont été écrites.

Pourtant, les témoignages en vernaculaire sur l'humilité sont riches et variés. L'«*humilitate*» va même jusqu'à faire l'objet d'un traité autonome en italien à la fin du XV^{ème} siècle, lorsque Jérôme Savonarole compose une lettre-essai connue dans l'édition de 1492 sous le nom de «*Traité sur l'humilité*³¹», auquel fait écho quelques années après un «*Traité sur l'humilité*» rédigé par le théologien et canoniste régulier Pietro da Lucca († 1522)³². Cependant, c'est dès le XIII^{ème} siècle, que les sources en langue vulgaire à caractère moral et d'édification (comme l'anonyme *Fleurs des vertus*³³) ont consacré des pages à l'humilité, à sa définition et à ses symboles. Des commentaires bibliques en vulgaire, et en particulier les «*Splamenti*» sur les *Proverbes de Salomon*, ont ainsi pris l'humilité pour sujet³⁴. De surcroît, nous avons déjà évoqué l'importance du thème de l'humilité dans la littérature franciscaine qui, comme on le sait, s'exprime aussi en vulgaire italien. Cecco D'Ascoli a lui aussi chanté l'humilité en vers, au début du XIV^{ème} siècle dans son *Acerba Aetas*³⁵. Et, toujours au XIV^{ème}, le dominicain florentin Jacopo Passavanti a réservé à l'humilité dans son *Miroir de la vraie pénitence* tout un traité en cinq chapitres, dans lequel il cite à côté de la Bible, Ambroise, Augustin, Cassien, Grégoire et la Règle de Saint Benoît, Thomas d'Aquin et les Vies des Pères traduites en vulgaire par un autre dominicain, Domenico Cavalca³⁶. De la même manière, on peut également remarquer des usages propres du terme et du concept d'humilité dans la prose et les vers des Stilnovistes.

Nous nous concentrerons ici sur un usage spécifique de l'humilité en vulgaire italien. Et plutôt que d'analyser les motifs de l'humilité d'après une seule source particulière ou dans un genre littéraire particulier, nous nous proposons plutôt d'étudier, comme annoncé, une certaine *figure* de l'humilité: celle du «manteau d'humilité», dans certaines de ses occurrences les plus significatives au tournant des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles.

De l'*habitus* à l'*habit*: Bono Giamboni

Bono Giamboni (~1240~1292), juge et homme de lettres florentin, auteur d'importants travaux de mise en langue en vulgaire et de plusieurs textes en prose de caractère allégorique dans une optique d'édification, précéda Dante en proposant dans son *Libro de' vizî e delle virtudi* une façon originale de traiter conjointement les *topoi* de l'humilité et du vêtement vil³⁷.

Selon la description qu'en fournit Cesare Segre, «le *Livre* peut être considéré comme une série d'exposés dogmatiques ou pédagogiques, insérés dans un cadre narratif³⁸». Le cadre est dessiné par la rencontre entre Bono, qui ouvre le récit à la première personne en se lamentant sur les malheurs de sa propre condition, et Philosophie, qui exhorte le narrateur à tourner ses regards vers «les plaisantes choses du ciel» au lieu de continuer à fixer les «choses obscures de la terre³⁹». «Maîtresse des Vertus⁴⁰», Philosophie s'offre d'œuvrer pour la guérison du malade⁴¹. Après avoir compris que «la pauvreté est la droite voie par laquelle on peut arriver le plus sûrement au royaume des Cieux⁴²», le protagoniste demande à Philosophie de le guider sur la voie difficile qui mène au Paradis ainsi qu'à la «belle compagnie des Vertus⁴³». Philosophie y consent, et conduit Bono dans son voyage à la recherche de la vertu. La première rencontre que font Bono et la Philosophie – par laquelle débute la partie pédagogique de son ouvrage – est celle de la Foi Chrétienne. Elle soumet le narrateur à un examen sur les dogmes de la religion chrétienne, à la suite duquel il est admis au sein du bataillon des fidèles. Dans la description de Bono, on remarque que la Foi se tient au cœur du magnifique temple qu'a fait construire Salomon. Siégeant sur un fauteuil majestueux, elle était pourtant, écrit l'auteur, «vêtue d'un habit humble dans lequel elle était toute enveloppée⁴⁴». Peu après, dans l'un des dialogues avec Philosophie, le narrateur demande à la Foi pour quelle raison elle est «très humblement (*vilissimamente*) vêtue, et mal fagotée», et si elle est, peut-être, «une pauvre reine⁴⁵». La Philosophie explique alors que la Foi est, bien au contraire, «la reine la plus riche⁴⁶»; elle «ne se préoccupe ni de manger, ni de boire avec raffinement, ni de se vêtir», «puisqu'il sait qu'à Dieu ne plaisent pas ces choses⁴⁷».

Le voyage de Bono et de Philosophie se poursuit jusqu'à une montagne du sommet de laquelle ils aperçoivent tous deux, dans la plaine en contrebas, deux armées qui s'apprêtent à s'affronter: d'un côté se tiennent les Vertus, de l'autre, les Vices. Le récit se poursuit sur de nouveaux enseignements de Philosophie qui, à la demande de Bono, décrit un à un les belligérants. Plus loin, la Foi chrétienne descendra sur le champ de bataille pour défaire la Foi «Juive» et la Foi païenne, tandis que les Vertus vaincront les Vices. Dans cet affrontement, les références à l'humilité sont indissociables de la description des Vertus. À ce moment du récit Philosophie a déjà défini l'«Humilité» comme le «capitaine» des Vertus, «chef et fondement de tous ceux qui veulent se consacrer au service de Dieu⁴⁸». Mais plus tard dans le récit, Humilité apparaît comme un «capitaine», tantôt subordonné à la Fortitude au côté de la Magnificence, l'Engagement, la Sûreté, la Fermeté, la Patience, la Persévérance, la Longanimité, la Mansuétude⁴⁹, tantôt subordonné à l'armée de la Tempérance, au côté cette fois de Continence, Chasteté, Pudeur, Abstinence, Parcimonie, Honnêteté et Vergogne⁵⁰. Mais c'est au-delà de cette ubiquité⁵¹ que la définition de l'Humilité laisse voir ses éléments les plus intéressants. Dans sa version la plus achevée, cette duplicité peut être décrite ainsi: «L'Humilité est une Vertu grâce à laquelle l'homme revêt une contenance modeste (*vile abito*) et cache le bien qu'il fait afin de ne pas en faire étalage devant les gens; et elle se divise en trois catégories: dans la première, l'homme montre de la déférence envers son supé-

rieur, et celle-ci est dite suffisante; dans la seconde, il montre de la déférence envers son égal, et celle-ci est dite parfaite; dans la troisième, l'homme montre de la déférence envers son inférieur, et celle-ci est dite surabondante⁵²». La référence aux trois modes de l'humilité est «classique⁵³». Identifier l'Humilité par l'acte de porter un habit vil (et non l'inverse), est en revanche propre à Bono Giamboni – du moins dans l'état actuel de nos connaissances. De surcroît, il est certain que dans la *Psychomachia* de Prudenno (qui constitue l'une des sources principales de Bono), l'humilité, la «*mens humilis*», était équipée d'armes de moindre importance («*vilibus telis*⁵⁴»). Toutefois, la définition de Bono va plus loin que la fonction figurative de la personnification de la vertu. L'usage du terme d'«habit» par Bono est significatif: le terme «*abito*» traduit parfois les mots latins «*indumentum, vestis, vestimentum, ornatus*» et fait donc référence à l'habillement, la mode, la manière de se vêtir⁵⁵; mais il traduit aussi parfois le terme latin «*habitus*», dans le sens de la qualité, la disposition acquise par l'exercice répété⁵⁶. Ce terme d'«*habitus*», est propre à la tradition aristotélicienne latine, pour exprimer l'essence même de la *virtus*⁵⁷. Il nous semble que c'est sur cette double signification du mot que joue Thomas de Celano (c. 1190 - c. 1265) dans sa *Vita secunda*, lorsqu'il décrit François d'Assise comme «*Humilis habitu, humilios sensu, humilimus reputatu*», où «*habitus*» indique le lien entre l'âme et le corps⁵⁸. Mais l'emploi du terme par Bono Giamboni est moins subtil, puisque chez lui la référence au vêtement semble devoir être prise presque littéralement si l'on en croit le passage cité plus haut où la Foi est dépeinte portant des vêtements dits «humbles» ou pour mieux dire, «vils».

«*D'umiltà vestuta*»: Dante

Les études dantesques ont mis en évidence la centralité de l'humilité «dans l'éthique de Dante dès la fin de l'époque de la *Vita Nuova*⁵⁹». Vertu courtoise du «fidèle servent», chantée par Dante à la manière «Stilnoviste» symétriquement aux vertus féminines de noblesse, gentillesse et honnêteté, l'humilité revêt selon Francesco Tateo une signification de plus en plus spécifiquement spirituelle depuis la *Vita Nuova* jusqu'au *Convivio*, jusqu'à devenir «presque le fil conducteur du second cantique, étant à proprement parler indissociable du thème de la pénitence et de la rédemption⁶⁰». Le vers de Dante que nous avons cité plus tôt («Elle, en entendant les louanges qu'on lui fait, s'avance revêtue de douceur et de modestie⁶¹»), est probablement le plus connu de toute une série de passages de la *Vita Nuova* où le poète mêle le champ sémantique de l'humilité à celui de la vêtue. Parcourons-les brièvement:

La première apparition de Béatrice à Dante, sur laquelle s'ouvre la *Vita Nuova*, présente déjà une indication quant à l'habit de la jeune dame: «Elle apparut vêtue de couleur très noble, d'un rouge sang humble et honnête, avec la ceinture et les ornements qui convenaient à son très jeune âge⁶²». L'honnête humilité, mais également la noblesse et l'humilité du vêtement – et par extension, celles de Béatrice – sont présentées dans une superposition des vertus additionnées de l'étoffe *et* de la jeune dame.

Une indication chromatique liée d'une certaine façon à cette «apparence humble» nous est donnée plus tard par Dante, en *VN*, XXIII, c'est-à-dire dans le cadre de sa vision de la mort de sa gente dame: «Et il me semblait que des dames la couvraient, je veux dire sa tête, avec un voile blanc; et il me semblait que sa face était si empreinte d'humilité qu'elle paraissait dire: «Je suis là où l'on voit le Principe de la paix⁶³»». Dans cette imagination du poète, le blanc, couleur traditionnellement associée à la pureté, couvre la tête de Béatrice et semble faire écho à l'humilité de son visage lui-même – tandis que le regard du poète narrateur descend depuis la tête vers le visage de la dame⁶⁴. «L'*umilitade*» de Béatrice s'étend alors comme une lumière qui se diffuse sur Dante lui-même, lequel, pâle, invoque la Mort pour lui-même: «Je fus pris d'une telle humilité en la contemplant au cours de cette vision, que j'invoquais la mort et disais: «Très douce Mort, viens à moi ! Et ne sois pas cruelle avec moi, puisque, d'avoir occupé un tel lieu, tu dois être devenue magnanime. Or viens à moi, qui te désire tant ! Et tu le vois, car je porte déjà ta couleur⁶⁵»». Dans la chanson correspondante, Dante décrit la vision de sa «dame morte», voilée, comme celle d'une figure qui «emportait avec elle une humilité vraie⁶⁶», incarnant encore «l'humilité elle-même⁶⁷».

En XI, 1, Dante lui-même (ou plutôt, son visage), est amené à revêtir l'habit de l'humilité. Le poète y décrit l'effet bénéfique causé par la rencontre avec sa dame, grâce à laquelle il oublie toute offense et querelle, et se réchauffe à la «flamme de la charité». Les propos de Dante sont débordants d'amour: «Et, à qui m'eût alors demandé quelque chose, ma seule réponse aurait été «Amour», le visage vêtu d'humilité⁶⁸».

C'est une nouvelle fois à l'occasion d'une apparition de Béatrice, dans la prose qui précède la chanson *Si gente*, qu'apparaît également finalement l'idée d'un «vêtement d'humilité». Dante explique comment le passage «sur le chemin» de sa «très gente dame» provoque un effet d'admiration stupéfaite, mêlée d'intimidation, sur les «gens» qui se trouvent là. Comme une aura de vertu qui se propagerait, de la dame du poète émane de l'«honnêteté» et de la «douceur honnête et suave» qui s'étendent aux autres; elle suscite des paroles d'émerveillement et des soupirs muets⁶⁹. Et pourtant, malgré ces louanges dont elle pourrait s'enorgueillir, «couronnée et vêtue d'humilité, elle s'avancait, ne montrant aucune fierté de ce qu'elle voyait et entendait⁷⁰». L'humilité, couronne de vertu, est portée par Béatrice comme un habit et un couvre-chef⁷¹, et créé ainsi un vernis d'immunité contre les empresses des autres, un bouclier opaque dans lequel ne se reflète pas la «gloire» que pourraient susciter les réactions d'émerveillement à son passage. Dans le même ordre l'idée, on peut à nouveau citer le vers «Elle va, en entendant les louanges qu'on lui fait, et s'avance revêtue de douceur et de modestie» qui chantait Béatrice s'avancant, les oreilles réceptives aux compliments des autres, mais sauvegardée par son linge d'humilité et de douceur.

Ainsi, l'habit et les couleurs reflètent l'humilité de Béatrice. Et celle-ci, depuis sa chanson, porte l'humilité comme un vêtement. Le visage de Dante s'habille également d'une humilité qui reflète la plénitude d'amour qui lui vient de la vision de Béatrice. Dans le jeu de miroirs et d'entrelacements de sens mis en scène par l'auteur,

l'humilité est l'enveloppe et l'humble n'est autre que celui qui se laisse envelopper. Une analyse de toutes les occurrences des termes associés à «humble» et «humilité» dans la *Vita Nuova*, révèle l'importance du champ sémantique de la «vision», de «l'apparence» (*sembianza*), et de «l'apparition⁷²». En effet, l'humilité-vêtement s'offre au regard; et en tant que visible, cette humilité donne naissance à l'humilité chez celui qui peut l'observer. Pour le dire autrement, il nous semble que cette humilité peut se laisser définir comme un affadissement de l'incarnat, une certaine modération dans la couleur, en même temps qu'une sobriété des réactions et de la gestuelle ou, de manière plus générale, comme une discrétion des formes, une modération du geste et une tranquillité des sens. L'humilité de la *Vita Nuova* possède alors une valeur éminemment esthétique. Et en même temps qu'elle acquiert cette valorisation avant tout esthétique, elle devient critère moral.

Cette observation trouve sa confirmation par exemple dans le *Convivio*. Dans la chanson «Amour, qui dans mon entendement raisonne», Dante contraste la beauté frivole des dames qui manquent de calme et d'humilité avec la beauté de Béatrice «exemple d'humilité⁷³». Dans ce sens, la signification de «l'habit d'humilité» semble être davantage métaphorique que tangible, et la fonction de l'habit d'humilité ou de l'habit humble outrepassé celle du symbole qui, à partir de l'extériorité et du sensible renvoie à l'intériorité de l'âme vertueuse. Avec l'expression «vêtement d'humilité», c'est l'essence même de l'humilité qui se laisse dire, selon la conception dantesque. Et celle-ci, pour devenir une valeur doit devenir visible: car par le fait même de se montrer, et de se montrer mesuré et convenable, le soi se protège de toute défiguration⁷⁴.

La tradition du «vêtement d'humilité»: après Dante jusqu'à Boccace

Les études dantesques ont identifié les sources du syntagme «vêtue d'humilité» qui revient fréquemment dans la *Vita Nuova*. Il s'agit du passage paulinien auquel nous avons fait référence au début de cet article (et duquel provient aussi la combinaison entre l'humilité et la douceur), mais aussi d'un fragment du *De Amore* d'Andrea Cappellano⁷⁵. En effet, dans le deuxième livre, parmi les causes pour lesquelles l'amour d'une femme pour un homme peut s'affaiblir, Cappellano cite l'orgueil excessif de ce dernier. «Humilitatis ornatu vestiri», se vêtir d'humilité serait au contraire une caractéristique plus seyante à l'amant⁷⁶. À travers cette dernière référence se dessine l'horizon de la littérature amoureuse, réaménagée dans une optique stilnoviste, et au sein de laquelle ce syntagme s'est durablement installé après son occurrence chez Dante. En effet nous le retrouvons dans l'une des *Rimes* d'Onesto de Bologne (1240ca-1303ca), en référence à la «mienne dame⁷⁷», ainsi que dans un essai de Lapo Gianni où celles qui sont «vêtues d'humilité et de courtoisie» sont les «nouvelles Grâces», ou encore dans les vers de remerciements que le poète lui-même adresse à sa bien-aimée⁷⁸. C'est à ce même syntagme exactement («être vêtue d'humilité») qu'a encore recours celui qui semble être Boccace pour la traduction en vulgaire de Cappellano⁷⁹.

Chez Boccace, en effet, l'expression «vêtu(e) d'humilité» semble si profondément intériorisée qu'elle peut être employée dans différents contextes. On en trouve quatre occurrences dans divers textes en langue vulgaire. Dans le livre IV du *Filocolo* – romance amoureuse de jeunesse, écrite vers 1337 – Fiammetta est «vêtue d'humilité». Dans la scène en question, à peine la «reine» a-t-elle entendu les propos grandioses et élogieux de l'Amour qui se dissimule sous les traits d'un esprit malicieux, que pourtant elle demeure imperturbable: «Et elle, vêtue d'humilité, entendant ces propos tenus sur elle, gardait le visage impassible, sans aucune réponse⁸⁰». Exactement comme pour Béatrice dans la *Vita Nuova*, de laquelle Boccace semble s'inspirer⁸¹, pour Fiammetta le «vêtement d'humilité» est un rempart qui empêche de s'enorgueillir des compliments reçus⁸². Même dans le poème épique la *Théséide. Des noces d'Emilie*, composée comme le poème précédent à Naples autour de 1339-1340, Boccace attribue le «vêtement d'humilité» à une autre dame, Émilie, sœur de l'Amazone Hippolyta, et que se disputent les soldats Arcita et Palémon. Cependant, ici le ton est fortement ironique et comique. Après avoir décrit le moment où depuis leur cellule, Arcita et Palémon aperçoivent pour la première fois Émilie qui traverse le jardin et en tombent instantanément amoureux, l'auteur s'engage dans la description de la jeune dame. Émilie sait qu'elle est vue, et jette des regards furtifs vers la fenêtre derrière laquelle se tiennent les deux jeunes gens. Quand elle s'est assurée que ceux-ci la regardent, «comme si elle n'en avait rien remarqué», elle commence à chanter; «Et là sur l'herbe faisant de petits pas / parmi les arbustes, d'humilité vêtue, / avec une grâce toute féminine elle allait et s'ingéniait / à plaire davantage qui la regardait⁸³». L'incise fait sans aucun doute écho à Dante. Comme dans le passage de la *Vita Nuova* cité abondamment, ce qui arrive à Béatrice finit par arriver aussi à Émilie qui est complimentée mais n'en est pas consciente. Toutefois, la dame ici se réjouit des louanges et son «vêtement d'humilité» dissimule bien mal sa satisfaction, et n'est donc qu'une enveloppe extérieure, privée de substance. En effet, Boccace continue à broder la scène en employant des propos peu flatteurs à l'égard d'Émilie et des femmes en général, emplies de vanité, empressées à plaire, «dénudées de toute autre valeur»: «Elle ne portait en elle aucune pensée d'amour / qu'elle aurait ressenti, mais la vanité, / qui est innée au cœur de toutes les femmes, / de faire voir aux autres leur beauté; et presque dénudées de toute autre valeur, elles se satisfont d'en être complimentées, et pour plaire elle font les ingénues, / asservissant les autres / en restant libres elles-mêmes⁸⁴».

Les deux occurrences successives de cette expression, marquent cependant un changement de registre de la part de l'auteur. En s'émancipant de la référence à l'apparition «merveilleuse» de la dame, le «vêtement d'humilité» prend des nuances plus franchement morales. Dans le poème allégorique *Amoureuse vision* (dont la première rédaction se situe entre 1342 et 1343), la signification de l'expression semble double, à la fois métaphorique et littérale: «Vêtu d'humilité, pudique et chaste», Boèce se tient au côté d'Avicenne et il figure dans le grand tableau admiré par Boccace dans la stance du «noble château» qui lui apparaît en rêve et qui est dédié à la gloire de ce monde⁸⁵. La juxtaposition des trois attributs «vêtu d'humilité»,

«pudique» et «chaste» dépeint les caractéristiques *morales* «monastiques» de Boèce. Mais puisque Boccace décrit alors une scène de fresque, le lecteur peut grâce à elles légitimement se représenter l'auteur de la *Consolation de Philosophie*, particulièrement populaire au Moyen Âge, habillé modestement⁸⁶.

On retrouve enfin le syntagme dans les *Rime*, en C (CIII), où Boccace la fait prononcer par une voix céleste. Par une nuit sereine, le poète mire le ciel étoilé et les «choses qui lui sont supérieures», quand au loin il aperçoit une «flamme plus claire que le jour» qui sur sa trajectoire semble «vouloir s'en retourner à son lieu propre⁸⁷». Le poète semble alors percevoir une voix en provenance de cette flamme: «Celui qui avec moi désire être, il lui faut être doux et obéissant / et vêtu d'humilité⁸⁸». La juxtaposition de la douceur et de l'humilité rappelle le «avec douceur, vêtue d'humilité» dantesque, autant que le précédent biblique paulinien. Mais sein du couple «obéissant» / «humble» résonne la tradition monastique, et plus particulièrement bénédictine, selon laquelle l'obéissance est la condition *sina qua non* de l'humilité⁸⁹. Dans un tel contexte, l'expression prend une valeur purement métaphorique et renvoie à une qualité spirituelle nécessaire pour accéder au «règne sacré des gens bienheureux⁹⁰».

Conclusions

De l'Humilité-Capitaine de guerre des Vertus à la Foi chrétienne de Bono Giamboni; de la Béatrice de Dante à l'Émilie de Boccace qui «avec une grâce toute féminine» enjôle deux amoureux; des «vers» humbles et courtois de Lapo Gianni à l'humble, pudique et chaste Boèce de *l'Amoureuse Vision*, la galerie des figures analysées, toutes vêtues d'humilité (ou ayant des vêtements humbles), présente une anticipation intéressante de la dame-humilité d'Orlandi dans la posture de refus à l'égard des habits précieux, sans pour autant en épuiser la puissance explicative. Il s'est ici agi de tenter de tracer des démarcations entre la définition de Bono Giamboni – qui identifie l'humilité par la capacité à porter un habit vil – et la personification du choix d'une tenue vile dans *l'Iconologie*.

Passons à nouveau en revue les sources des treizième et quatorzième siècles que nous avons analysées, afin que nos remarques prennent une forme conclusive. Pour le Dante de la *Vita Nuova*, l'humilité du vêtement et le vêtement d'humilité sont des figures d'une valeur avant tout esthétique. De toute façon, c'est à la lumière de l'apothéose de Béatrice, et du rôle moral et spirituel attribué à l'humilité dans le *Convivio* et la *Divine Comédie*, qu'il faut comprendre la modération des couleurs et la tranquillité du visage et du corps de la dame (et de Dante lui-même) comme expression de la parfaite conjonction entre intériorité et apparence. L'enveloppe, le manteau d'humilité, correspond à une qualité de l'âme et en est le miroir. Celui-ci reflète la modestie intérieure de celui qui s'y mire, au-delà de son apparence. Mais en même temps, le manteau d'humilité crée un fossé entre cette apparence et le monde extérieur: sa surface extérieure est opaque, et il rejette la lumière de la vaine gloire de la foule.

C'est également sur l'opposition entre «l'intérieur» et le «dehors» qu'a joué Bono Giamboni – avant Dante, qu'il a peut-être inspiré. Il avait rappelé comment

l'humilité permet que le bien que l'on fait n'apparaisse pas aux yeux de la foule. Pourtant, en définissant l'humilité comme l'acte de se vêtir modestement, Bono a amoindri la portée métaphorique de la figure du vêtement d'humilité, en le plaçant plutôt sur le plan concret du textile. Dans le *Livre des Vices et des Vertus*, les allusions à la pauvreté comme instrument de salut pourraient de surcroît être interprétées comme des échos de la morale franciscaine – échos qui se retrouvent dans la représentation de la dame-humilité par Orlandi.

Si le syntagme dantesque «vêtu(e) d'humilité», sur lequel nous nous sommes appuyés, a fini par être utilisé à la manière des Stilnovistes qui l'avaient réincorporé dans le cadre de la sensibilité de l'amour courtois, avec Boccace l'expression se trouvait appliquée à des contextes plus ou moins mondains. Il est indéniable que pour Boccace, le vêtement (cette enveloppe qui met en évidence le mode d'apparaître) et l'intériorité qu'il recouvre sont dissociés. L'habit d'humilité peut renfermer un esprit humble, comme dans le cas du philosophe Boèce, aussi bien qu'il peut renvoyer à une vanité mal dissimulée, comme pour l'Émilie de la *Théséide*.

D'un point de vue conceptuel, l'humilité qui s'exprime par le vêtement ou que l'on revêt elle-même – et dans le dernier cas, elle est alors une vertu authentique ou sa manifestation –, cette humilité apparaît dans tous les cas antagonique plus à la vaine gloire que à la superbe, qui lui est diamétralement opposée dans un paradigme théologique de type augustinien où le Christ et Marie d'un côté, et Lucifer de l'autre, sont les deux pôles extrêmes.⁹¹ Ainsi, le premier couple de notions «humilité» / «superbe» s'est trouvé défini à travers l'opposition entre «amour de Dieu» et «amour de soi», renvoyant à la volonté propre et la désobéissance; dans les textes que j'ai cités il s'agit de décrire le rapport entre soi et les éloges d'autrui, entre le désir des honneurs et de la gloire et les mérites personnels réels. Par conséquent, ce qui était en jeu était en réalité la capacité de discerner entre ce dont il est licite et convenable de se vanter, ou non. Par ailleurs, comme l'ont bien montré les travaux de Maria Giuseppina Muzzarelli, la condamnation de la vanité, attribuée avant tout à la femme et qui s'exprime à travers ses tenues luxueuses, est déjà affirmée à partir du XIII^{ème} siècle dans les homélies dominicaines et franciscaines⁹².

La référence aux analyses de M. G. Muzzarelli ouvre vers une brève remarque finale sur les contextes dans lesquels se sont diffusés ces lieux communs sur l'habit d'humilité dans les textes en vernaculaire italien. Puisque les textes que j'ai cités sont l'expression – bien que sur des modes variés – d'une culture commune et citadine de la fin du XIII^{ème} et du début du XIV^{ème} siècles, il ne sera pas hors sujet d'en rappeler une circonstance historique: à partir de la seconde moitié du XIII^{ème} siècle, les administrations communales italiennes (mais le phénomène ne fut pas limité à l'Italie) édictèrent des lois, toujours plus détaillées, pour réglementer le luxe. La première législation somptuaire florentine fut par exemple promulguée à Florence en 1292 et elle visait à inculper les femmes et leurs dépenses considérées comme superflues⁹³. En 1292, Bono Giamboni était peut-être encore en vie, et Dante avait déjà en partie rédigé la *Vita Nuova*. Dans une telle perspective, le recours à la métaphore du vêtement d'humilité est peut-être le reflet d'une mentalité particulièrement attentive à

discipliner les vertus des âmes – et avant tout celles des femmes, d'ailleurs – jusqu'à recourir pour cela au tissu.

Notes

* Cette étude n'aurait pu être finalisée sans le soutien financier de la Fritz Thyssen Stiftung. J'adresse tous mes remerciements à Sophie Serra pour avoir préparé la version française de cet article.

¹ Le *Catalogue* fut publié pour la première fois en 1593. Je cite ici sa version augmentée par Cesare Orlandi publiée à Pérouse en 1767 (la plus tardive): Cesare Ripa, *Iconologia, notabilmente accresciuta d'Immagini, di Annotazioni, e di Fatti dall'abate Cesare Orlandi (...)*, Perugia 1767, V, 406-407. Pour un tableau synoptique des occurrences du mot «humiltà» dans les différentes versions du texte, voir M. Tung, *Two Concordances to Ripa's Iconologia*, New York, AMS Press, 1993, 38-39, 96-96.

² Cesare Ripa, *Iconologia*, V, p. 406: «Tutti segni dell'interior cognizione della bassezza de' propri meriti, nel che consiste principalmente questa virtù».

³ *Ibid.*, p. 407: «L'umiltà è quella virtù dell'animo, onde gli uomini si stimano inferiori agli altri».

⁴ *Ibid.*: «La palla si può dire che sia simbolo dell'Umiltà, perciocché quanto più è percossa in terra, tantoppiù s'innalza».

⁵ *Ibid.*, p. 407.

⁶ *Ibid.*, p. 407: «Donna, che nella spalla destra porta un sacchetto pieno e colla sinistra mano una sporta di pane. (...) Il sacchetto che aggrava è la memoria de' peccati, che abbassa lo spirito degli umili».

⁷ *Ibid.*, p. 408.

⁸ *Ibid.*, V, p. 406.

⁹ *Ibid.*, V, p. 407.

¹⁰ *Ibid.*, V, p. 408.

¹¹ *Ibid.*, III, p. 19.

¹² *Ibid.*, III, p. 43.

¹³ *Ibid.*, V, p. 111.

¹⁴ *Ibid.*, V, p. 255.

¹⁵ *Ibid.*, V, p. 407: «Sarà vestita di sacco, e calpesterà diversi vestimenti di valore».

¹⁶ *Ibid.*, V, p. 407: «L'Umiltà deve essere una volontaria bassezza di pensieri di sestesso, per amor di Dio, disprezzando gli utili, e gli onori».

¹⁷ *Ibid.*, V, p. 407: «Ciò si mostra colla presente figura, che potendosi vestire riccamente, si elegge il sacco».

¹⁸ *Vulgate*, Col. 3, 12: «induite vos ergo sicut electi Dei sancti et dilecti viscera misericordiae benignitatem humilitatem modestiam patientiam».

¹⁹ Voir par exemple E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, Aubier, 1966 (Théologie, 65), p. 114ss. Marie-Emmanuelle Simon a récemment analysé dans certaines pièces de théâtre des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles les significations du geste de changement de vêtement, et en particulier le fait de revêtir l'habit d'humilité, comme un acte emblématique sur le chemin de la conversion et de l'exercice de vertu qui lui est lié: placé au début ou à la fin de la confession, ce geste matérialise le repentir – ou sa possibilité prochaine. En conclusion, l'auteure souligne la multiplicité des significations du changement de vêtement, ou du moins du fait de revêtir le vêtement d'humilité: «Le geste qui se réalise sur scène renvoie pour le spectateur à trois choses (...): l'archétype théologique en est l'admirable échange: le Christ s'abaissant à revêtir l'humanité et réciproquement l'humanité revêtant le Christ. Le type liturgique en est le vêtement baptismal, influencé par le rite de la prise d'habit monastique. La signification symbolique du geste relativement au contexte pénitentiel est elle-même double: ce vêtement est le signe et le moyen extérieurs d'une conversion de l'homme intérieur». M-E. Simon, «Revêtir le vêtement d'humilité. Lecture d'un geste du théâtre allégorique des XVe-XVIe siècles à la lumière du *De institutione novitiorum* de Hugues de Saint-Victor», in M. Guay, M.-P. Halary, P. Moran (éd.), *Intus et Foris. Une catégorie de la pensée médiévale?*, Paris, PUPS, 2013, p. 223-237.

²⁰ Voir par exemple J.-B. Freyer, *Der demütige und geduldige Gott. Franziskus und sein Gottesbild – ein Vergleich mit der Tradition*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Theologiae – Sectio Spiritualitatis, Theses, 318, Mönchengladbach, Kühlen, 1991, et A. Müller, «*Nudis pedibus ad remotissimas partes mundi*. Armut und Demut als 'Rüstzeug' mendikantischer Heidenprediger», in: G. Melville, A. Kehnel (éds.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*, Vita regularis, 13, Münster, Lit, 2001, 117-133.

²¹ François d'Assise, *Regula bullata*, II, 17, in *Fontes Franciscani*, Enrico Menestò e Stefano Brufani (éds.), Assise, Porziuncola, 1995, p. 173: «Et fratres omnes vestimentis vilibus induantur et possint ea reperiare de saccis et aliis peciis cum benedictione Dei».

²² *Ibid.*, VI, 3: «Et tanquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro elemosyna confidenter».

²³ *Ibid.*, II, 18, p. 173.

²⁴ Bonaventure de Bagnoregio, *Legenda Maior*, V, 2, 2-4, in *Fontes Franciscani*, Enrico Menestò e Stefano Brufani (éds.), Assise, Porziuncola, 1995, p. 814-815: «Vestis horrebat mollitiem, asperitatem amabat, asserens, propter hoc Ioannem Baptistam ore divino fuisse laudatum. Si quando vero in data sibi tunica lenitatem sentires, chordulis eam contegebat interius, quia non in casualis pauperum, sed in palatiis principum, iuxta Veritatis verbum vestimentorum dicebat requirendam esse mollitiem. Experientia enim certa didicerat, daemones asperitate terri, delictis autem et mollibus ad tentandum fortius animari».

²⁵ *Ibid.*, II, 4, 1-8, p. 789-790.

²⁶ *Ibid.*, I, 6, 4, p. 786: «Pauperibus etiam mendicantibus non solum sua, verum etiam se ipsum cupiebat impendere, aliquando vestimenta exuens, aliquando dissuens, aliquando scindens ad largiendum eis, cum prae manibus alia non haberet».

²⁷ *Ibid.*, I, 6, 1, p. 785: «Induit ex tunc spiritum paupertatis, humilitatis sensum et affectum intimae pietatis».

²⁸ Dante Alighieri, *Vita Nuova*, XXVI, 6, v. 5-8; trad. fr. *Vie nouvelle*, trad. J.-C. Vegliante, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 101 (trad. ici légèrement modifiée): «Ella si va, sentendosi laudare, / benignamente d'umiltà vestuta; / e par che sia una cosa venuta / da cielo in terra a miracol mostrare».

²⁹ Pour une perspective uniquement philosophico-théologique, les travaux de R.-A. Gauthier demeurent fondamentaux: R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951. Sur les conceptions de l'*humilis/humilitas* chez Augustin, Benoît de Nursie, Grégoire le Grand, Bernard de Clairvaux et Thomas d'Aquin, la littérature secondaire est abondante.

³⁰ Voir par exemple récemment M.-A. Vannier (éd.), *L'humilité chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues. Demut in Eckhart und Cusanus*, Paris, Beauchesne, 2016 et A. Palazzo, «De sonne antwert gode: umiltà e naturalia in Meister Eckhart», in A. Palazzo, F. Bonini, A. Colli (éds.), *La nobiltà nel pensiero medievale*, Dokimion, 41, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2016, p. 181-200.

³¹ Voir Jérôme Savonarole, *Trattato dell'umiltà*, in *Operette spirituali*, Mario Ferrara (éd.), vol. 1, Rome, Belardetti, 2002, p. 131-155.

³² Parmi les multiples éditions de cette oeuvre à la Renaissance, on peut consulter Pietro da Lucca, *Trattato della Humilita*, Venise, éd. Francesco Bindoni et Mapheo Pasini, 1537.

³³ Anonyme, *Fiore di virtù*, §31, Agenore Gelli (éd.), Florence, Felice Le Monnier, 1856, p. 85-88.

³⁴ Voir Girardo Patecchio da Cremona, *Splanamento de li Proverbi di Salomone*, v. 113-190, in G. Contini (éd.), *Poeti del Duecento*, vol. I, Milan/Naples, Ricciardi, 1960, p. XX.

³⁵ Cecco d'Ascoli, *L'acerba (Acerba aetas)*, II, §10, Marco Albertazzi (éd.), Trento, La Finestra, 2002, p. XX.

³⁶ Voir Iacopo Passavanti, *Lo specchio della vera penitenza, Trattato della umiltà*, Ginetta Auzzas (éd.), Florence, Accademia della Crusca, 2014, p. 385ss.

³⁷ Sur Bono Giamboni en général, voir S. Foà, «Bono Giamboni», in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 54, Rome, Treccani, 2000, p. 302-304.

³⁸ Bono Giamboni, *Il libro de' vizi e delle virtudi e Il trattato di virtù e di vizi*, Cesare Segre (éd.), «Introduzione», p. XVIII. Pour la traduction en français du Livre, voir Bono Giamboni, *Le Livre des vices et des vertus*, tr. Sylvain Trousselard et Elisabetta Vianello, Paris, Classiques Garnier, Textes littéraires du Moyen Âge, 23, 2013. Voir également J. Bartuschat, «Racconto allegorico e insegnamento didattico: appunti sul *Libro de' vizi e delle virtudi* di Bono Giamboni», *Rassegna europea di letteratura italiana*, 5/6, 1995, p. 43-61.

³⁹ Bono Giamboni, *Il libro de' vizi e delle virtudi*, §II, p. 5, 1-2; trad. fr. p. 31.

⁴⁰ *Ibid.*, §XI, p. 24, 1; trad. fr. p. 65.

⁴¹ Sur le rôle de Philosophie dans l'oeuvre de Bono, voir J. Bartuschat, «Visages et fonctions de la philosophie dans l'allégorie de Bono Giamboni», *Revue des études italiennes*, 43, 1997, p. 5-21.

⁴² Bono Giamboni, *Il libro de' vizi e delle virtudi*, §XI, p. 25, 1; trad. fr. p. 65.

⁴³ *Ibid.*, §XI, p. 26, 14-15; trad. fr. p. 67. Les vertus sont définies comme des «coutumes courtoises et plaisants régiments». *Ibid.*, §XI, p. 26, 16-17; trad. fr. p. 67.

⁴⁴ *Ibid.*, §XV, p. 32, 6; trad. fr. p. 79.

⁴⁵ *Ibid.*, §XIX, p. 38, 2-4; trad. fr. p. 89.

⁴⁶ *Ibid.*, §XIX, p. 39, 7; trad. fr. p. 89.

⁴⁷ *Ibid.*, §XIX, p. 39, 9; trad. fr. p. 91.

⁴⁸ *Ibid.*, §XI, p. 27, 25; trad. fr. p. 69: «Ma fanno di loro gente un capitano c'ha nome Umiltà, quando in servizio d'alcun loro amico vanno a conquistare questo regno; e mettonlo innanzi a tutte le cose, perch'egli è capo e fondamento di tutti coloro che vogliono intendere al servizio di Dio».

⁴⁹ *Ibid.*, §XXXIV, p. 59, 7; trad. fr. p. 131.

⁵⁰ *Ibid.*, §XXXV, p. 60, 4; trad. fr. p. 135.

⁵¹ Sur ce sujet, et sur le rapport avec les définitions données dans le *Traité*, voir Bono Giamboni, *Il libro de' vizi e delle virtudi*, «Introduzione», p. 17, n. 1.

⁵² *Ibid.*, §XXXV, p. 61, 15; trad. fr. p. 135-137: «La Umiltà è virtù per la quale l'uom porta vile abito, e 'l ben che fa nasconde acciò che non appaia di fuori; e dividesi in tre parti: per la prima s'umilia l'uomo al maggiore, e questa è detta bastevole; per la seconda s'umilia al pare, e questa è detta perfetta; per la terza s'umilia l'uomo al minore, e questa è detta sopraabbondevole». La première définition est plus concise: «Umiltà è virtù per la quale sofferà l'uomo di portare vile abito, e il ben che fa nasconde, acciò che non appaia di fuori a le genti». *Ibid.*, §XXXIV, p. 60, 16; trad. fr. p. 132.

⁵³ On peut par exemple se reporter à la *Summa de arte predicatoria* d'Alain de Lille. Voir Bono Giamboni, *Il libro de' vizi e delle virtudi*, p. 61, n. 3.

⁵⁴ Aurelius Prudentius Clemens, *Psychomachia*, M. P. Cunningham (éd.), *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, Turnhout, Brepols, 1966, v. 204, p. 158.

⁵⁵ Consulter l'article «Abito», in *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, 4^{ème} édition, vol. 1, col. 1, Florence, 1729-1738, p. 18-19.

⁵⁶ Voir *Ibid.*

⁵⁷ Voir par exemple Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 55, a.1 («Utrum virtus humana sit habitus»), in *Thomae Aquinatis Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII*, vol. 6, Rome, 1891, p. 349ss.

⁵⁸ Thomas de Celano, *Vita secunda*, CII, 8, *Fontes Franciscani*, Enrico Menestò e Stefano Brufani (éds.), Assise, Porziuncola, 1995, p. 568, 8: «Humilis habitu, humilior sensu, humillimus reputatus».

⁵⁹ F. Tateo, «Umiltà», in *Enciclopedia Dantesca*, vol. 5, Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1976, p. 819-821, ici p. 819. Si veda anche l'entrée «umile» *ibid.*, 818-819.

⁶⁰ Cf. Tateo, «Umiltà», 820.

⁶¹ Dante Alighieri, *Vita Nuova*, XXVI, 6, v. 6; trad. fr. p. 101.

⁶² Dante Alighieri, *Vita Nuova*, XXVI, II, 3; trad. fr. p. 19: «Apparve vestita di nobilissimo colore, umile e onesto, sanguigno, cinta e ornata a la guisa che a la sua giovanissima etade si convenia». D'après Domenico De Robertis, «Béatrice s'habillait en rouge, mais un rouge passé», «conforme à la mesure de modestie et de spiritualité de laquelle le couple de termes «humble et honnête» forme la définition technique (...) et de laquelle le terme «sanguin» donne la signature chromatique». Cf. Dante Alighieri, *Vita Nuova*, Domenico De Robertis (éd.), in *Dante Alighieri, Opere Minori*, I, 1, Domenico De Robertis et Gianfranco Contini (éds.), Milan/Naples, Ricciardi, 1984, p. 30. Dans sa récente étude sur les fonctions figuratives, Marthe Kleinmans souligne, dans les couleurs utilisées pour la description de Béatrice dans la *Vita Nuova*, comment l'utilisation du terme «sanguin» pour désigner la couleur rouge renvoie de manière délibérément ambiguë à la Passion du Christ et au sang des martyrs d'un part, et à la passion sexuelle d'autre part (M. Kleinmans, «Colore rettorico oder color del core: Dantes Farben der Glückseligkeit», *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 85/86, 2010/2011, p. 37-72, plus particulièrement p. 51-52).

⁶³ Dante Alighieri, *Vita Nuova*, XXIII, 8-10; trad. fr. p. 83: «... e pareami che donne la covrissero, cioè la sua testa, con uno bianco velo; e pareami che la sua faccia avesse tanto aspetto d'umiltade, che pareo che dicesse: 'Io sono a vedere lo principio de la pace'. In questa imaginazione mi giunse tanta umiltade per vedere lei, che io chiamava la Morte, e dicea: 'Dolcissima Morte, vieni a me, e non m'essere villana, però che tu dei essere gentile, in tal parte se' stata! Or vieni a me, che molto ti desidero; e tu lo vedi, ché io porto già lo tuo colore'».

⁶⁴ Sur l'apparition de Béatrice «en blanc» dans la *Vita Nuova*, voir les remarques de M. Kleinmans, «Colore rettorico...», p. 52-53, et p. 61-62.

⁶⁵ Dante Alighieri, *Vita Nuova*, XXIII, 9-10.

⁶⁶ *Ibid.*, XXIII, 26; trad. fr. p. 89 légèrement modifiée.

⁶⁷ *Ibid.*, XIII, 27; trad. fr. p. 89 légèrement modifiée. Aux passages déjà signalés s'ajoute l'apparition d'Amour à Dante en IX, 3. Quelques jours après la mort de la «très gente dame», le poète, en proie aux soupçons de l'angoisse, se rend dans une autre ville lorsqu'apparaît devant lui, en imagination, l'Amour, «très doux seigneur», «sous les traits d'un pèlerin à peine couvert par des étoffes grossières», le regard le plus souvent tourné vers le sol.

⁶⁸ *Ibid.*, XI, 1; trad. fr. p. 39: «... e chi allora m'avesse domandato di cosa alcuna, la mia risponzione sarebbe stata solamente 'Amore', con viso vestito d'umiltate». De Robertis remarque que «con evidente superamento di ogni residuo elemento figurativo...qui vestito d'umiltate detto del viso significa al massimo atteggiato a umiltà» (Dante Alighieri, *Vita Nuova*, p. 69, note).

⁶⁹ *Ibid.*, XXVI, §1-3.

⁷⁰ *Ibid.*, XXVI, 2; trad. fr. p. 99: «Ella coronata e vestita d'umiltate s'andava, nulla gloria mostrando di ciò ch'ella vedea e udià».

⁷¹ Au sujet du couple couronne/habit, De Robertis renvoie au *Tesoretto* de Brunet Latin, 34-35 (Dante Alighieri, *Vita Nuova*, p. 179, note).

⁷² Voir par exemple Dante Alighieri, *Vita Nuova*, XXII, 9; trad. fr. p. 77: «Voi che portate la sembianza umile, / con li occhi bassi, mostrando dolore, / onde venite che 'l vostro colore par divenuto de pietà simile?»; ou encore *Vita Nuova*, XXI, 3, où à l'effet sensoriel s'ajoute encore l'effet visuel: «Ogne dolcezza, ogne pensiero umile / nasce nel core a chi parlar la sente, / ond'è laudato chi prima la vide». En XXXI, 10, 21 l'humilité de Béatrice fend les neuf cieux, et fait même s'émerveiller Dieu. Dante écrit de Béatrice: «ita...in l'alto cielo» (10, 15): «ché luce de la sua umiltate / passò li cieli con tanta vertute, che fè maravigliar l'eterno sire».

⁷³ Dante Alighieri, *Convivio*, III, Canzone: «Amor che nella mente mi ragiona», v. 68-70. Voir Tateo, «Umiltà», p. 820: «Il principio secondo cui l'umiltà è perfezione di bellezza, e ne costituisce quindi aristotelicamente la sostanza, è implicito in tutta la *Vita Nuova*, ma è esplicito nel *Convivio*, dove questa volta la Donna gentile è indicata come esemplum d'umiltate (III Amor che ne la mente 70) alle donne che intendessero perfezionare la loro 'biltade' non sufficientemente apprezzata perché non queta e umile».

⁷⁴ Claudio Giunta interprète cette «humilité» (Canzone, «Amour», v. 70), comme une «misura», un «sens de la limite» (Dante Alighieri, *Convivio*, éd. Gianfranco Fioravanti, *Canzoni* éd. Claudio Giunta, in *Dante Alighieri, Opere*, II, Marco Santagata (éd.), Milan, Meridiani, 2014, p. 362).

⁷⁵ Voir à ce sujet les observations de De Robertis dans Dante Alighieri, *Vita Nuova*, p. 182, note sur le v. 6.

⁷⁶ Andreas Capellanus, *De Amore libri tres*, éd. E. Trojel, Munich, Eidos, 1964, II, 4: «Nil enim congruentius in uniuscuiusque persona residere videtur amantis quam humilitatis ornatu vestiri et superbiae penitus nuditate carere».

⁷⁷ Onesto da Bologna, *Rime*, XVIII, v. 11-12, éd. Sandro Orlando, Florence, Sansoni, 1974, p. 75: «E se forza d'Amor con vera prova / mi conducesse d'umiltà vestita».

⁷⁸ Lapo Gianni, *Rime*, X, v. 1-4, in *I Rimatori del Dolce Stil Novo: Guido Guinizelli, Guido Cavalcanti, Lapo Gianni, Gianni Alfani, Dino Frescobaldi, Cino da Pistoia*, éd. Gustavo R. Ceriello, Milan, Rizzoli, 1950, p. 301: «Novelle grazie a la novella gioia, / vestute d'umiltà e di cortesia, / girete a quella che m'ha 'n signoria / e dispogliato de l'antica noia».

⁷⁹ *Libro d'amore attribuito a Giovanni Boccaccio: volgarizzamento del De amore di Andrea Cappellano*, II, 754, éd. Beatrice Barbiellini Amidei, Florence, Accademia della Crusca, 2013, p. 282: «Cosa non sta sì ben ne l'amante, come esser d'umiltà vestito, e star di soperbia lontano».

⁸⁰ Boccace, *Filocolo*, IV, §43, *Giovanni Boccaccio, Tutte le opere*, vol. I, éd. Vittore Branca, Milan, Mondadori, 1967, p. 423, 15: «E ella, vestita d'umiltà, ascoltando le vere parole di lei dette, stette con fermo viso senza alcuna risposta».

⁸¹ On pourra consulter les observations de Vittore Branca dans *Giovanni Boccaccio, Filocolo*, p. 872, note 21.

⁸² Sur l'humilité et l'amour en général chez Boccace, on pourra consulter par exemple Boccace, *Filocolo*, IV, §45, p. 425, 3: «Questo amore di cui noi ragioniamo, si come a tutti può essere manifesto, però che il proviamo, adopera questo ne' cuori umani, poi ch'egli ha l'anima alla piaciuta cosa disposta: egli d'ogni superbia spoglia il cuore e d'ogni ferocità, faccendolo umile in ciascun atto, si come manifestamente ci appare in Marte, il quale troviamo che, amando Venere, di fiero e aspro duca di battaglie, tornò umile e piacevole amante».

⁸³ Boccace, *Teseida delle nozze d'Emilia*, III, 29, in *Giovanni Boccaccio, Tutte le opere*, op. cit., p. 337: «E su per l'erbe con li passi scarsi / fra gli albuscelli, d'umiltà vestuta, / donnescamente giva e s'ingegnava / di più piacere a chi la riguardava».

⁸⁴ *Ibid.*, III, 30, p. 337: «Né la recava a ciò pensier d'amore / che ella avesse, ma la vanitate, / che innata han le femine nel core, / di far altrui veder la lor biltate; / e quasi nude d'ogni altro valore, contente son di quella esser lodate, / e, per quel, di piacer sé ingegnando, / pigliano altrui, sé libere servando».

⁸⁵ Boccace, *Amorosa Visione (A)*, Canto IV, v. 82-83, in *Giovanni Boccaccio, Tutte le opere*, vol. III, op. cit., p. 36: «Vestito d'umiltà, pudico e

casto, / Boezio si sedeva ed Avicena». Si noti che poco prima, Boccaccio aveva descritto Tolomeo seduto «in atto umile», mentre «speculava / i ciel con intelletto assai sottile, / riguardando una spera che li stava / ferma davanti»; *Ibid.*, Canto IV, v. 58-62, p. 35.

⁸⁶ Sur la fortune de Boèce et de la *Consolation de philosophie* en Italie, voir S. Albesano, *Consolatio Philosophiae volgare: volgarizzamenti e tradizioni discorsive nel Trecento italiano*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006 et D. Brancato, *Readers and Interpreters of the Consolatio in Italy, 1300-1550*, N. H. Kaylor, D. Brancato (éds.), *A companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2012, Brill's Companions to the Christian tradition, 30, p. 357-412.

⁸⁷ Boccace, *Rime*, C (CIII), éd. Roberto Loporatti, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2013, p. 247, v.1-9: «Era sereno il ciel, di stelle adorno, / e i venti tutti nelle lor caverne / posavano, et le nuvolette etherne / resolut'erun tutte intorno intorno, / quand'una fiamma più chiara che l'giorno, / rimirand'io alle cose superne, / veder mi parve per le strade etherne / volando fare al suo loco ritorno / et di quella ver me nascere parole...».

⁸⁸ *Ibid.*, v. 10-14, p. 247: ««Chi meco esser desia, / benign'esser convien et ubbidiente / et d'umiltà vestito; et, s'altro vuole / cammin tener, già mai meco non fia / nel sacro regno della lieta gente»».

⁸⁹ *Benedicti Regula*, 5, 1, Editio altera et correcta, éd. R. Hanslik, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 75, Vienne, Hoelder/Pichier/Tempsky, 1977, p. 38: «Primus humilitatis gradus est obediencia sine mora».

⁹⁰ Boccace, *Rime*, C (CIII), v. 14, p. 247.

⁹¹ Parmi l'abondante littérature secondaire dédiée à la notion augustiniennne d'humilité, on renverra à N. Baumann, *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus*, Patrologia, 21, Francfort, Peter Lang, 2009.

⁹² Voir par exemple M. G. Muzzarelli, *Gli inganni delle apparenze: disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Turin, Scriptorium, 1996 et M. G. Muzzarelli, A. Campanini (éds.), *Disciplinare il lusso: la legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed età moderna*, Rome, Carocci, 2003.

⁹³ Voir Muzzarelli, *Gli inganni delle apparenze*, p. 112.

“Io, Brunetto Latini”. Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il *Tesoretto*.

Gianluca Briguglia

Abstract: This article examines some of Brunetto Latini's works written in the French and Tuscan vernaculars, in prose or poetry, with particular attention to the *Tesoretto*. The analysis casts light on his articulated, flexible political agenda, one in which popular culture and the aristocratic element are in a dialogic relationship; and Brunetto's unique form of Guelphism further complicates and enriches the republican dialectic of his thought.

Keywords: Brunetto Latini, Guelphism, Latin-vernacular, *Tresor*, *Tesoretto*.

1. La figura di Brunetto Latini ha goduto in tempi relativamente recenti di un rinnovato e prolifico interesse ed è andata acquisendo una sua centralità all'incrocio tra interessi storiografici diversi, che pur non essendo sempre convergenti hanno molti punti di contatto e aree di potenziale interlocuzione¹. Il versante degli studi medievistici più propriamente storico-filosofici ha investito Brunetto Latini di un'importanza speciale in quel processo di laicizzazione della filosofia che ha nell'uso delle lingue volgari uno dei suoi sintomi e allo stesso tempo una delle sue cause più evidenti. Il Brunetto Latini bilingue – francese e italiano – o forse sarebbe meglio dire trilingue, con l'aggiunta del latino come lingua di partenza delle traduzioni ciceroniane (e del vario materiale tradotto nel *Tresor*), è divenuto uno degli esempi più cospicui di cosa sia un “filosofo laico”.

È merito soprattutto di Ruedi Imbach, che riprende, ristruttura e amplia suggerimenti già presenti nella letteratura italianistica², aver posto il problema della relazione tra lingua e pubblico nella filosofia medievale e aver così reso più ampio il campo concreto dell'attività filosofica medievale. Imbach scorge in Brunetto - ancor prima che in Dante, che rimane però protagonista e obiettivo, non esclusivo, di questa svolta storiografica - un caso chiaro di questa filosofia di laici per laici, sebbene la categoria di “filosofia laica” non sia esente da problemi di definizione, con le sue specificità tematiche (in primo luogo proprio la politica e l'etica) ed espressive³. Questa proposta storiografica è stata in grado di produrre conseguenze nella ricerca e di includere Brunetto, pur con le caratteristiche di pragmaticità della sua enciclopedia politica, nel canone filosofico della sua, peraltro ricca, epoca⁴.

Dalla prospettiva della storia del pensiero politico, Brunetto Latini è stato considerato soprattutto come uno

dei rappresentanti più importanti di quel repubblicanesimo che avrebbe nel comune italiano il suo contesto culturale e istituzionale e nel recupero di un Cicerone trasformato e adattato al presente la base filosofica di un'ideologia della libertà e del bene comune prearistotelici, cioè precedenti la riscoperta dell'Aristotele politico e la filosofia politica dei teologi delle università. Mi riferisco naturalmente agli influentissimi lavori di Quentin Skinner⁵; ma vanno menzionati anche alcuni articoli di Cary J. Nederman che hanno perseguito questa linea “repubblicana”, per poi marcarla, per il caso specifico di Brunetto, come “repubblicanesimo economico” o mercantile⁶ e in questo modo rendendola storiograficamente permeabile alle suggestioni di altri tipi di repubblicanesimo, precedenti e distinti da quello skinneriano (come, per fare un esempio, quello di un Alain Gewirth, forgiato nello studio di Marsilio da Padova e più incline al riconoscimento delle libertà di tipo economico e liberale *ante litteram*⁷). Questa linea generale “repubblicanista”, che pone quesiti, sollecita critiche e interrogazioni ampie che qui non toccheremo, ha avuto l'indubbio merito di rendere visibile il processo di costituzione di ideologie e filosofie politiche nel medioevo precedente l'Aristotele politico e di dare ulteriore spessore teorico, per quanto qui ci interessa, all'operazione brunettiana di traduzione e commento di Cicerone (ma non solo) e non ha ancora terminato di produrre dibattiti e discussioni. Essa ha peraltro fornito elementi di riflessione anche all'articolatissimo dibattito sull'evoluzione del comune e della cultura istituzionale comunale. Anche in questo campo Brunetto è stato individuato come autore chiave sia per la sua importanza politica in un giro di anni delicatissimo e decisivo per la storia dell'Italia medievale, sia per la convinzione che il suo pensiero possa gettare qualche luce sulla natura di ideologie politiche in formazione, proprio nel momento in cui esse sono più strettamente legate ai concreti laboratori politici e alle reali trasformazioni istituzionali della metà del Duecento. Basterà qui ricordare la lunga serie di articoli di Enrico Artifoni su retorica, politica e istituzioni, che hanno il merito, oltretutto, di cercare un nesso più stretto tra la medievistica degli storici e quella degli studiosi delle dottrine e delle filosofie politiche⁸.

Dalla parte degli italianisti la situazione è ancora più complessa e l'interesse brunettiano è naturalmente di più lunga durata e tradizione. Non sono però mancate convergenze sempre più significative verso l'aspetto più propriamente politico della ricerca, come testimoniano per

esempio gli studi di Johannes Bartuschat⁹, di Enrico Fenzi¹⁰, ma anche di Luciano Rossi¹¹ e di Irene Maffia Scariati¹², solo per citarne alcuni. Insomma sebbene non sempre le bibliografie riescano davvero a “parlarsi”, perché troppo distanti sono spesso le tradizioni e le poste in gioco che le hanno generate e la differente natura tecnica degli ordini di discorso e di metodo, la figura di Brunetto Latini è appunto oggi un caso di studio particolare, un banco di prova che consente, e anzi spesso esigerebbe, sconfinamenti disciplinari.

Nelle pagine che seguono ci limiteremo, da una prospettiva di storia del pensiero politico, ad alcune riflessioni sulla cultura politica di Brunetto Latini tenendo conto delle sue opere, ma in particolare seguendo la pista del *Tesoretto*¹³, opera ben nota, ma meno studiata nel contesto degli studi storico-filosofici.

2. Non c'è dubbio alcuno sull'assoluta rilevanza della figura di Cicerone per Brunetto e sul carattere di svolta ideologica che questa importanza assume nel pensiero politico comunale¹⁴.

Brunetto traduce nel volgare toscano una parte del *De inventione* di Cicerone, con il titolo di *Rettorica*¹⁵, corredandolo di un commento con il quale il traduttore si fa allo stesso tempo, ed esplicitamente, co-autore (in questo modo superando anche la pratica del commento universitario). Ma non basta, perché Brunetto, parlando di sé e del proprio progetto, introducendo la traduzione, costruisce un termine a quattro – Cicerone autore e Brunetto coautore, Roma come teatro dell'azione ciceroniana e Firenze come identità politica di Brunetto – il cui risultato cognitivo è la riattualizzazione delle vicende ciceroniane e romane come “figure” delle vicende fiorentine e brunettiane. La retorica rafforza così il suo ruolo politico in un contesto che è riconoscibilmente comunale. A questa traduzione ne vanno aggiunte altre tre, o probabilmente quattro, cioè tre orazioni ciceroniane, più una Catilinaria, sempre in volgare toscano, che sono tutte di argomento politico e leggibili, anche nella scelta lessicale, oltre che di argomento, attraverso il filtro delle vicende e delle pratiche contemporanee¹⁶.

Il testo principale, sul quale le storiografie si sono particolarmente concentrate è però il *Tresor*¹⁷, la ricca e composita enciclopedia in francese che è un mosaico di traduzioni eterogenee montate a comporre un disegno comprensibile e unitario nella sua intenzione. Il trattato è composto negli anni dell'esilio in Francia, in particolare tra 1263 e 1266, e questo giustificherebbe l'uso del francese, lingua del luogo in cui l'autore si trova, ma anche, tra tutte, la lingua “più piacevole e più diffusa”¹⁸. La natura stessa di una gran parte delle opere tradotte nel *Tresor* – non tutte – rinvia a uno spazio politico che è quello della costruzione di una parola pubblica condivisa, della costituzione di un'etica e di una correttezza di comportamenti, di un contenimento del conflitto, di un'esaltazione del modo di governare “selonc les usaiges as ytalians”¹⁹, che forniscono la base ideale e gli spunti ideologici per una trasformazione del comune forse nella direzione che Brunetto stesso aveva dovuto sperimentare e propagare nell'esperienza del Primo Popolo a Firenze dal 1250 al 1260, o forse in una direzione nuova, più ampia di

quell'esperienza e coerente anche con una nuova fase politica.

Brunetto delinea in modo abbastanza preciso l'orizzonte politico nel quale l'opera va inscritta. Da un lato infatti troviamo un elemento forte di identità biografica e politica alla fine della seconda parte, quando viene evocata la guerra scatenata da re Manfredi “contro Dio e contro la ragione”, che causò la sconfitta della “parte guelfa di Firenze” e per la quale “vennero cacciati fuori dalla città e le loro cose messe a fuoco e fiamme e distrutte. Con costoro fu cacciato Maestro Brunetto Latini e per quella guerra era esiliato in Francia quando compose questo libro (...)”²⁰.

L'esilio è evocato anche quando Brunetto descrive la leggenda della nascita di Firenze, fondata dopo la guerra civile con Catilina in un terreno chiamato “campo di Marte”: “Perciò non c'è da meravigliarsi se i Fiorentini sono sempre in guerra e in discordia (...). Di ciò Maestro Brunetto Latini deve ben conoscere la verità, perché ci è nato, e si trovava in esilio, quando compilò questo libro, a causa della guerra fra i fiorentini”²¹. Certo, nella *Rettorica* il tema dell'esilio sembra politicamente più potente, e sebbene sia solo accennato sembra marcare più fortemente un'identità, e nelle *Orazioni* costituisce uno degli impliciti temi guida, ma anche qui nel *Tresor* il riferimento a Montaperti, cioè alla battaglia che segna la caduta del Primo Popolo e l'esilio di molti guelfi e popolari²², doveva risultare molto chiara ai contemporanei. Del resto con l'evento della battaglia di Montaperti, o meglio dei suoi effetti, perché il nome del luogo della battaglia non è menzionato esplicitamente, si conclude la storia universale che Brunetto riporta nella sua enciclopedia. Montaperti segna così una sorta di cesura storica, una sospensione sul mondo attuale, in questo senso un'apertura.

L'altro elemento a mio avviso significativo è il fatto che nel *Tresor* (III, 76) venga riportata, come esempio di scrittura, la lettera con cui i romani invitavano Carlo d'Angiò, nel 1263, ad assumere il titolo di senatore di Roma. L'entrata di Carlo d'Angiò nello scacchiere politico italiano è ciò che apre nuove speranze agli esiliati di Montaperti. Carlo stesso, che con la Montaperti del 1260 non aveva niente a che fare direttamente, è in certo modo il prodotto, l'effetto, della sconfitta guelfa, perché è quella sconfitta che determina una nuova e più vigorosa politica papale antighibellina e l'individuazione di Carlo d'Angiò, conte di Provenza e fratello del re di Francia, come nuovo campione del fronte guelfo italiano e candidato al Regno di Sicilia a scapito degli Svevi²³.

Il *Tresor* insomma è il trattato politico, chiamiamolo così, di chi, dall'esilio, si prepara ad un possibile rientro in una situazione politica che è comunque molto diversa e per molti aspetti inedita e che non prelude necessariamente alla restaurazione dello *status quo ante*. D'altra parte anche l'uso della lingua francese potrebbe essere il tentativo di indirizzarsi a un fronte che si sta ormai saldando tra i fuoriusciti fiorentini, di matrice guelfa o popolare, e il variegato campo angioino che sta assumendo una *leadership* chiara nel contesto di un vastissimo riordino della penisola italiana.

Insomma il *Tresor*, scritto dopo il 1263 e probabilmente non oltre il 1266, è molte cose. È il perfezionamento di un genere di letteratura per i podestà che aveva già una sua storia (una storia che quell'enciclopedia sembra

voler assorbire e quasi intestarsi, certamente fare del tutto propria, con le sue traduzioni scelte di piccoli “classici” del genere), ma di quel genere è anche il superamento, il tentativo di integrare quella tradizione “pratica” in un punto di vista filosofico più ampio e più solido. È tuttavia allo stesso tempo anche la semplice proposizione di materiali che appaiono quasi bruti, elementari (come la sezione sulla descrizione degli animali, e forse come sarebbe stata quella sulle pietre, annunciata ma assente), eppure resi disponibili come unità di base da combinare per un sapere più articolato, come “denaro contante” per usare la metafora brunettiana, da utilizzare per accedere a una conoscenza più complessa. È certamente un’opera “civile” già compiuta, ma è anche un punto di partenza per costruire un nuovo spazio politico, reale e concreto - per una generazione che si prepara a prendere o riprendere il potere - ma i cui esiti non sono noti nel momento della stesura del trattato. Il *Tresor* è un invito a prepararsi, a darsi gli strumenti per esprimere non solo un governo, ma una cultura politica.

La prospettiva brunettiana del *Tresor* (e della *Rettorica*) è certo “popolare”, nel senso che in molti studi è stato da tempo precisato, cioè esprime una cultura delle istituzioni, che ha nell’uso della parola pubblica e nelle tecniche del discorso, uno dei suoi fuochi maggiori e dei suoi elementi portanti²⁴. Si può anche parlare di una prospettiva repubblicana, come è stato fatto a sazietà, ma mantenendo larga l’approssimazione del termine. La situazione storica è infatti molto più complicata della semplice apparizione di una linea repubblicana - in particolare se essa viene intesa, come a volte sembra, avendo in mente gli esiti successivi del repubblicanesimo o con l’intento di celebrare una via comunale alla democrazia²⁵ - e questa caratterizzazione va forse resa duttile abbastanza da includere l’ampiezza e le tensioni del pensiero politico brunettiano e le direttrici delle sue opere, differenziate ma coerenti tra loro.

In primo luogo va registrato che la medievistica storica ha abbandonato l’idea che il governo di Primo Popolo, instauratosi a Firenze nel 1250 alla morte di Federico II, sia un governo guelfo *tout court*²⁶. Nei primissimi anni il Primo Popolo potrebbe aver avuto una posizione di tendenziale neutralità rispetto alle posizioni politiche guelfa e ghibellina, lavorando invece alla costruzione di istituzioni civili capaci di imporre una posizione terza rispetto allo stile di potere dei *milites*, cioè del ceto cavalleresco, che rappresentano la base sociale, con le sue grandi famiglie, sia dei guelfi che dei ghibellini²⁷. I *milites* traevano la propria identità sociale dall’uso delle armi e del combattimento a cavallo, prestando servizio per il comune e ricavandone prestigio e privilegi, ma anche ricchezze e bottino. Dalle famiglie di questo ceto provenivano anche giudici e giuristi (anche se le famiglie popolari compreso ben presto l’importanza di una formazione giuridica) e i podestà forestieri che venivano chiamati dai vari comuni per guidare le città. In questo senso si tratta di un gruppo sociale indispensabile e strategico. Questo ceto potente ed egemonico, che non superava il 10-15% della popolazione - e che aveva dato vita al comune - con le sue rendite fondiarie, con le sue tradizioni di nobiltà e lignaggio, con il suo stile di vita, mostrava però anche un’inclinazione alla violenza, all’odio di clan e di gruppo, all’esercizio prepotente delle proprie prerogative che erano in costante

contraddizione con le aspirazioni dei gruppi popolari, artigiani, mercanti, famiglie nuove e di diversa estrazione che si erano impetuosamente arricchite con i commerci, con l’industria tessile, con gli investimenti finanziari.

La base sociale dell’esperienza politica del Primo Popolo è costituita proprio da quell’elemento popolare e quel governo segna il passaggio del movimento popolare dalla difesa contro lo stile di potere dei *milites* e dal contenimento dei loro privilegi al tentativo di costruzione di un contesto istituzionale regolato dalla legge e dal diritto che limitasse o estromettesse i *milites* dall’esercizio del potere²⁸. Insomma non va dimenticato che al conflitto politico tra guelfi e ghibellini va aggiunta la dialettica sociale tra popolari e cavalieri, portatori di culture politiche opposte, che non si sovrappone al primo, ma lo complica. Al bipolarismo intranobiliare si aggiunge la bipartizione trasversale tra interessi popolari e interessi nobiliari²⁹.

In una seconda fase il Primo Popolo, in reazione ai cambiamenti sullo scacchiere italiano e soprattutto al tentativo della parte ghibellina di Firenze di rovesciare le istituzioni popolari, assume una più chiara posizione filoguelfa e antighibellina. È di questa fase (1258) la tortura e la condanna a morte a Firenze dell’abate pavese Tesoro Beccaria, accusato di tramare per un colpo di stato, che provocherà accese reazioni diplomatiche della città di Pavia. La lettera di risposta di Firenze, con cui viene ribadita la giustizia della condanna e del trattamento, è attribuita proprio a Brunetto Latini³⁰. La sconfitta di Montaperti, con l’esilio da Firenze di un numero cospicuo di “guelfi et populares”, avrebbe poi ulteriormente associato nel sentimento antighibellino l’elemento popolare e quello guelfo, grazie anche a una solidarietà di esuli e per l’appartenenza larga a una comune rete di fuoriusciti a partire dal 1260. Dal 1263, con l’arrivo di Carlo d’Angiò e la costruzione di un potente fronte guelfo italiano, fino al 1266, con la battaglia vittoriosa di Benevento e il rovesciamento dell’alleanza ghibellina, questi due elementi, popolare e guelfo, portatori di culture e progetti politici non coincidenti, devono essersi ulteriormente e tatticamente legati³¹.

Di fatto, il nuovo governo di Firenze non sarà più un governo di Popolo, non sarà un ritorno al 1250, ma sarà un governo politicamente guelfo - dal 1267 Carlo d’Angiò, re di Sicilia dal 1268, è anche podestà di Firenze - con una base sociale più ampia e con il coinvolgimento di famiglie cavalleresche e di famiglie popolari associate nel guelfismo angioino (queste ultime avevano anche contribuito in modo importante a finanziare le campagne militari di Carlo d’Angiò in Italia e si accingevano non solo a tornare a Firenze, ma a rientrare dei loro investimenti diventando snodi importanti della rete francese in Italia). Anche Brunetto Latini torna a Firenze, assumendo un ruolo politico e culturale fondamentale.

3. Questa breve contestualizzazione - di cui spero si vorrà perdonare la schematicità - ci conduce a qualche considerazione sul *Tesoretto*, poemetto in volgare toscano, che sembra volersi inserire in questa nuova situazione politica e anzi volerla governare e indirizzare culturalmente. Ci soffermeremo brevemente su tre punti dell’opera, che ci sembrano mostrare, lo anticipiamo, come la cultura politica brunettiana, di stampo repubblicano e popolare, che è

una cultura delle istituzioni³², prenda in considerazione e cerchi di assorbire alcuni elementi della cultura cavalleresca, visti come egemonici e ineludibili, ma compatibili con un nuovo progetto politico comunale, che a sua volta amplia e non tradisce, in una situazione completamente nuova, l'ispirazione popolare.

Il primo punto è dato dalla dedica stessa del poemetto, che è peraltro il primo esempio di dedica nella letteratura italiana³³. Non conosciamo il nome del dedicatario, probabilmente Carlo d'Angiò, al quale Brunetto si rivolge per ben 112 versi, ma è in ogni caso del tutto evidente la straordinarietà del personaggio, come è stato molte volte notato. La dedica ci spinge a collocare le intenzioni di Brunetto in uno spazio culturale e cognitivo preciso e di fatto orienta la comprensione da parte del lettore di quanto seguirà. Ed è in uno spazio cavalleresco e regale che la descrizione del "valente signore / di cui non so migliore / sulla terra trovare" (vv. 1-3) ci conduce.

Il valente signore non ha pari "né 'n pace né in guerra", è nato da "alto legnaggio", ha in sé "senno e savere" (forse proprio come il saggio re Alfonso di Castiglia, che Brunetto menziona qualche pagina dopo e che per alcuni potrebbe essere il dedicatario), tanto da potere essere scambiato per un nuovo Salomone.

Salomone è uno dei re per eccellenza dell'immaginario politico medievale, il *rex pacificus* spesso menzionato nella trattatistica politica. E quasi ad associare la tradizione biblica con quella pagana, Brunetto menziona subito dopo Alessandro Magno, di cui il dedicatario dal "cuor valente" avrebbe "sembianza". L'associazione ad Alessandro Magno potrebbe anche essere spia di una volontà di Brunetto di alludere a una delle sue possibili fonti, il *Secretum secretorum*, opera che veniva considerata di Aristotele e indirizzata al suo giovane allievo Alessandro Magno e che dunque creerebbe un parallelismo tra Carlo d'Angiò (o comunque il dedicatario) e Alessandro Magno, ma anche tra Aristotele e Brunetto, come autori di un'opera politica indirizzata a due re³⁴. È sufficiente tuttavia ricordare la diffusione delle storie di Alessandro nella cultura del tempo, che restituiscono il mito del condottiero e del re saggio.

Carlo inoltre è un prode come Achille e come Ettore, ed è paragonato anche al più famoso cavaliere della tavola rotonda, Lancillotto, e a Tristano, la cui storia era raccontata in molte varianti e in molte lingue. Tutte le tradizioni regali e guerriere, della Bibbia, della storia e dell'epos, sono qui convocate per definire un campo, che è quello del mondo cavalleresco e cortese. In particolare i riferimenti ai cicli arturiani, che magnificano la vita cortese e nobiliare e i suoi valori, sono anche segno di un'egemonia che la cultura letteraria cavalleresca, e quella francese in particolare, esercitava su tutti gli strati della popolazione³⁵. Certo si tratta di *topoi*, che però non rimangono inerti come pure abbellimenti; al contrario si sta chiaramente delineando uno spazio di comunicazione in cui l'elemento storico e politico, che restano ancora come sospesi, sono preparati dall'elemento mitico e letterario dell'*incipit*.

A questa prima serie di qualità e di personaggi segue un secondo registro, pienamente collocato nella pratica della politica comunale, attraverso l'evocazione dell'oratore/politico per antonomasia, Cicerone: "(...) e poi, quando venite / che voi parole dite / o 'n consiglio o 'n aringa, / par ch'aggiate la lingua / del buon Tulio roma-

no / che fu in dir sovrano: / sì buon cominciamento / e mezzo e finimento / sapete ognora fare, / e parole acordare / secondo la materia, / ciascuna in sua maniera (...)" (vv. 42-53). Brunetto non si accontenta, come nel caso degli eroi guerrieri, di menzionare il personaggio e attribuire una qualità, ma squaderna, con un'ottima capacità sintetica, tutti gli elementi principali dell'oratoria nella sua sostanza politica. Dire "la parola", indirizzarsi a uno spazio decisionale pubblico, essere capace di ordinare tutte le parti del discorso, inizio, svolgimento, fine, in coerenza con le finalità e l'oggetto. Il personaggio della dedica è dunque qualcuno che ha l'esigenza politica di un'espressione di questo tipo - Carlo d'Angiò è formalmente dal 1267 podestà di Firenze ed è dunque possibile che, almeno simbolicamente, gli vengano attribuite delle capacità retoriche speciali. Qui siamo insomma nell'universo brunettiano che già conosciamo, quello del governo delle città italiane, così come siamo nel mondo già perimetrato nel *Tresor* con il terzo livello di qualità attribuite al dedicatario.

Il terzo ordine di attributi e personaggi è infatti morale e filosofico. L'"adorna costumanza" del signore ne fa un esempio di condotta morale, addirittura tale da superare Seneca e Catone ("apresso tutta fiata / avete acompagnata / l'adorna costumanza, / che 'n voi fa, per usanza, / sì ricco portamento / e sì bel reggimento / ch'avanzate a ragione / e Seneca e Catone" vv. 54-62).

Il Catone a cui ci si riferisce è soprattutto quello mitico dei *Disticha Catonis*, raccolta di massime morali che venivano attribuite appunto a Catone e che dovevano essere guida e modello di comportamento etico e del governo di sé; e Seneca è anch'egli qui soprattutto il "Seneca morale", non il Seneca tragico che la cultura padovana del tempo comincerà lentamente a scoprire³⁶.

Mondo cavalleresco, pratica politica comunale, filosofia morale: ecco delineato uno spazio politico e un raggio vastissimo d'azione. Ed è solo a questo punto che Brunetto svela la propria identità di autore e di persona: "io, Brunetto Latino, / che vostro in ogni guisa / mi son senza divisa, / a voi mi racomando" (vv. 63-72).

Prima di aggiungere alcune considerazioni di carattere generale, sarà bene concentrarsi brevemente sul vero *incipit* dell'opera, che comincia al verso 113 con alcune coordinate spazio-temporali: la storia raccontata da Brunetto inizia nel tempo in cui "Fiorenza froria e fece frutto", al punto di essere la signora della Toscana (e la parte ghibellina, viene ricordato da Brunetto, era stata allontanata dalla città). Brunetto si trovava di ritorno dall'ambasciata che "esso Comune saggio" gli aveva affidato presso il re di Castiglia. Com'è arcinoto, Brunetto viene informato, "in dolce lingua e piana", da uno studente di Bologna che fa la strada contraria, della disfatta dei guelfi di Firenze, della loro fuga dalla città e del pericolo che essi stavano correndo, Brunetto compreso, rispetto ai loro patrimoni nella città e alla loro stessa vita.

Insomma Brunetto viene informato della disfatta di Montaperti e lo viene a sapere proprio a Roncisvalle, luogo figurale mitico-letterario per eccellenza della sconfitta. Non è necessario dubitare della veridicità dell'informazione geografica che Brunetto ci fornisce, ma non poteva sfuggire a nessuno che il luogo che egli decide di menzionare come inizio della sua straordinaria avventura e visione sia proprio quello della sconfitta dei paladi-

ni di Carlo Magno, luogo politico in senso eminente. Proprio come nei racconti su Alessandro, su Salomone, su Achille, su Ettore, su Lancillotto, anche per la narrazione di Brunetto, l'elemento storico si fonde con quello leggendario e favolistico³⁷.

Preparato dunque da una lunga dedica che mette l'opera sotto il segno ricco e composito dei valori cavalleresco-cortesi, comunali e filosofici, il momento di Roncisvalle è l'inizio di una breve sezione che è un percorso psicologico, emotivo, ma anche politico, che funge da cesura concettuale e narrativa e che introduce Brunetto nella meraviglia di un mondo nuovo che gli si presenta con la grande visione di cui il *Tesoretto* vuol essere il resoconto.

La prima tappa di questa cesura, di questa penetrazione in un mondo altro, è una considerazione di ordine politico. Dopo lo choc della notizia, Brunetto pensa spontaneamente a ciò che si dice della natura di ogni essere umano che viene al mondo, e cioè "che nasce prim^{er}amente / al padre e a' parenti, / e poi al suo Comune" (vv. 167-169). Questo brano, con quello che segue, sulla necessità che la città non sia divisa in fazioni, e anzi "tutti per comune / tirassero una fune / di pace e di benfare / ché già non può scampare / terra rotta di parte" (vv. 175-179), è stata giustamente letta come una dichiarazione di pace comunale, per così dire, e di necessaria superiorità del comune sulle fazioni³⁸.

La seconda tappa della trasformazione di Brunetto in personaggio del poemetto è lo sconvolgimento emotivo che segue alla notizia portata dallo studente bolognese, sconvolgimento che va inteso anche come sospensione, come salto, come smarrimento che prelude a un nuovo percorso. Brunetto parla di "cotanto dolore", di un cuore distrutto e di un disorientamento finale, che è punto zero della visione, perché conduce alla perdita completa del tragitto e all'entrata in una selva diversa, cioè difforme, bizzarra, aliena: "e io, in tal corrotto / pensando a capo chino, / perdei il gran cammino, / e tenni a la traversa / d'una selva diversa" (vv. 186-190).

Questi due punti, questi due *incipit* del poemetto, chiamiamolo così, cioè la dedica e le coordinate biografiche e spazio-temporali dell'inizio vero e proprio possono forse sollecitare alcune questioni di interesse più ampio.

Una prima considerazione è appunto sulla dedica e sulla traiettoria politico-culturale che essa imprime al poemetto. Il dedicatario è descritto esprimendo una cultura politica ispirata da tre direttrici quasi paritarie. Una è data dalla valorizzazione dell'oratoria e della parola pubblica (Cicerone). Un'altra è filosofica, nel senso della filosofia morale, ed è rappresentata da Seneca e Catone.

Una terza, che è peraltro quella introdotta per prima, più a lungo, e con l'evocazione di un più grande numero di personaggi (Alessandro Magno, Salomone, Achille, Ettore, Lancillotto, Tristano) è quella cavalleresca e nobiliare, guerriera e regale, che è l'unica assente – o almeno non così esplicita – nel *Tresor* e nella *Rettorica*.

Questo terzo elemento amplia la cultura politica brunettiana, forse potremmo azzardare e dire che imprime una nuova proiezione politica all'azione di Brunetto. Se il dedicatario è Carlo D'Angiò, come sembra più che plausibile anche alla maggior parte degli interpreti, l'opera andrà collocata in un disegno politico al tempo stesso più ampio e più concreto del *Tresor*. Se immaginiamo di collocare il *Tesoretto* a partire dai mesi o dai primissimi anni

che seguono la battaglia di Benevento fino ai primissimi anni Settanta³⁹, possiamo pensare a una situazione che è chiara, ma ancora fluida dal punto di vista della progettualità politica, dove il movimento popolare in quanto tale può tentare di avviare processi politici memori del Primo Popolo, ma la vittoria del guelfismo angioino è netta e apre prospettive nuove. Si sta profilando un riordino ampio della penisola italiana in chiave guelfa che ha al suo vertice un prossimo re di Sicilia, Carlo d'Angiò, che è anche fratello del re di Francia, e dunque inserito in una rete mediterranea vasta, ma che è anche podestà di Firenze, vicario imperiale di Toscana, conte di Provenza e diventerà gradualmente signore di varie città del nord Italia. Si tratta di un sistema ibrido⁴⁰, che tenta di essere unitario, ma che è una rete complessa di interessi, istituzioni, organismi e strutture di potere, economiche e finanziarie, tradizioni di governo diverse. In una situazione talmente aperta e inedita, forse anche la cultura politica della nuova *leadership* fiorentina doveva essere più inclusiva, doveva poteva aspirare a un'ideologia che tenesse conto della matrice popolare e di quella cavalleresca di fede guelfa. Forse poteva addirittura mirare a lungo termine a una concordia anche con l'elemento ghibellino, che rimane escluso fino al 1280. Abbiamo del resto già notato come la lacerazione della città in parti sia da Brunetto vista, ora, come negativa; e non va neppure dimenticato che le traduzioni brunettiane delle orazioni di Cicerone hanno tra i loro punti focali il problema dell'esilio dello sconfitto.

Insomma Carlo d'Angiò, con la sua stessa persona, con il suo lignaggio reale, con i suoi cavalieri e la sua cultura nobiliare e militare, rappresenta il preambolo potente di una situazione politica nuova e una sfida stessa al presente⁴¹. La dedica a Carlo d'Angiò costruisce un campo politico che è una sfida culturale, che comporta anche la necessità di andare oltre la cultura politica del *Tresor*.

Il fatto che Carlo d'Angiò possa essere il dedicatario non significa però che egli sia il destinatario politico reale, o unico, o esclusivo, dell'opera, ma solo che egli è un punto narrativo focale, l'elemento che determina uno spazio, che struttura un'apertura in gioco.

In questo senso Carlo d'Angiò non basta a giustificare l'opera e darle senso ed è il vero *incipit*, il secondo, a delineare un pubblico di altri più concreti destinatari. È proprio la menzione della sconfitta di Montaperti, evocata attraverso la suggestione di Roncisvalle, il segno di un punto di partenza culturale che chiama in causa tutta una generazione di fiorentini che avvertono ancora quell'avvenimento come discriminare. Se Brunetto interroga ancora Montaperti non è certo per rivolgersi a Carlo d'Angiò o ai suoi vicari, che con quella battaglia non hanno nulla a che vedere e che a quell'altezza non erano ancora proiettati sul regno di Sicilia, che era ancora un affare tra Svevi. Se la visione di Brunetto è conseguenza della cesura della notizia di Montaperti, allora è soprattutto alla generazione degli esuli e alle loro basi sociali diversificate che Natura e le Virtù parlano.

Dedica e *incipit* sono i due elementi, per nulla coincidenti, che perimetrano il discorso, largo, di Brunetto e sono i due livelli che danno sostanza di progetto di cultura politica a un poemetto come il *Tesoretto*. Se Brunetto indica in Montaperti l'inizio di una nuova consapevolezza è perché vuole indirizzarsi a tutta una generazione che sta prendendo il potere e che lo aveva già avuto. Se dedica il

poemetto a Carlo d'Angiò è per segnalare a quella generazione, popolare e guelfa, che i tempi sono cambiati, nuove opzioni sono da costruire e l'elemento "repubblicano", popolare, e quello cavalleresco, che sono il cuore della dialettica comunale, vanno tenuti insieme, in dialogo, e possono contaminarsi⁴².

Un terzo punto concettuale dell'opera ci chiarirà ancor meglio la natura del progetto culturale di Brunetto. Come sappiamo, a Brunetto appare Natura, secondo uno schema classico che ha il suo modello più celebre nell'apparizione di Filosofia a Boezio nel *De consolatione Philosophiae* e nell'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla⁴³. L'apparizione di Natura riapre ai contenuti del *Tresor*, secondo quel gusto di insegnamento enciclopedico tipico del genere, e li rende più solenni. È la natura stessa che parla e che dunque introduce il lettore in un clima di meravigliata razionalità. Dopo aver fornito a Brunetto tutti gli elementi di quell'istruzione generale che il *Tresor* identificava come "moneta corrente", Natura lo avvia al suo viaggio lungo e difficoltoso, senza punti di riferimento, verso una piana che è preludio all'incontro con le virtù.

Brunetto descrive un universo gerarchico delle virtù utilizzando un linguaggio che, ancora una volta, è plasmato dall'esperienza cortese e cavalleresca: Brunetto vede una schiera di imperatori, re, signori, maestri "che dittavan sentenze", sovrastati da Virtù, che è un'imperatrice, da cui dipende la condotta morale, gli usi, i "reggimenti" che governano gli esseri umani. L'imperatrice ha generato quattro regine, Prudenza, Temperanza, Fortezza, Giustizia, ciascuna delle quali ha una sua discendenza e tiene "corte e ragione", cioè un suo tribunale e un suo consiglio.

Il rapporto tra Virtù e le quattro virtù cardinali è dunque gerarchico e inteso secondo il modello di relazione tra Imperatore e sovrani. Ogni virtù ha un suo apparato. Prudenza, cioè Senno, ha nella sua corte "quattro donne reali", con le loro prerogative e funzioni, che sembrano essere giudiziarie; Temperanza, cioè Misura, è attorniata da cinque principesse, che a loro volta "tenean gran parlamento di ricco insegnamento"; Fortezza, cioè Valenza-dicoraggio, con quattro contesse; Giustizia, con quattro maestre, ministre che insegnano ai popoli.

È molto interessante il fatto che Brunetto veda la relazione tra le virtù in termini di regalità, di governo, di gerarchia nobiliare. Se in Brunetto, qui, esiste una sostanza delle virtù, una loro ontologia, dobbiamo riconoscere che questa sostanza è regale, come se l'unica struttura metaforica capace di esprimerla sia quella del sistema tradizionale dei poteri. La verità del mondo sociale, la sua base ontologica, se vogliamo prendere seriamente la visione, è fatta di lignaggi, di discendenze, di nobiltà (almeno a questa prima vista).

Il *Tesoretto* non è una versione ridotta (e non sappiamo quanto ridotta, visto che si tratta di un'opera incompiuta) del *Tresor*, ma è un tassello ulteriore che lo presuppone. Questo è evidente in uno dei suoi luoghi cruciali, quando Brunetto s'imbatte, appunto nel palazzo di Giustizia, nelle quattro ministre: Cortesia, Larghezza, Leanza, Prodezza. Queste quattro virtù, che appartengono in modo evidente all'universo cavalleresco, rappresentano uno dei fuochi del nuovo interesse brunettiano, che dirà di loro "il puro senza veste ...in questo libretto" e, aggiunge Brunet-

to, "dell'altre non prometto / di dir né di ritrare, / ma chi 'l vorrà trovare, / cerchi nel gran Tesoro / ch'io fatt'ho per coloro / ch'hanno il core più alto: / là farò grande salto / per dirle più distese / ne la lingua francese" (vv. 1347-1356).

Insomma il *Tesoretto* aggiunge elementi nuovi e, se vogliamo intenderlo anche come opera politica, è interessante vedere in che cosa consistano queste novità.

La prima a parlare è Larghezza, che si indirizza a un "bel cavaleiro", e Brunetto si limita a osservare la scena, senza intervenire, e ad ascoltare gli insegnamenti che Larghezza elargisce al cavaliere. Abbiamo dunque tre elementi, le virtù che insegnano, il cavaliere che apprende e Brunetto che ascolta e che quindi ci consente di capire, ci fa partecipi. Larghezza spiega al cavaliere come si debba elargire, in quali modi sia onorevole spendere e in quali altri no. Giocare ai dadi è disonorevole, ma se lo si fa per fare onore a un amico o a un signore, sarebbe vile non giocare. Spendere al bordello non è da fare, ma donare alla donna di cui si è innamorati è segno di generosità. Bere e mangiare eccessivamente è insensato, ma bisogna sapere offrire a un forestiero, fargli "onoranza, compagnia ed usanza". Non si deve prestare a usura, perché non sarebbe una spesa che proviene da larghezza e generosità, ma al contrario da pigrizia e da guadagno facile, che ne sono il contrario. In generale bisogna sapere "corteseggiare", dare con generosità, ma rispettando lo stato di ciascuno, il momento giusto e l'opportunità di farlo.

Certamente quelli di Larghezza sono insegnamenti che si addicono alla cavalleria, che contribuiscono a definirne lo spazio sociale e ideale, ma così come sono concepiti possono essere considerati come consigli generalizzati, utili anche ai ricchi mercanti fiorentini, alle famiglie non cavalleresche che hanno un ruolo importante nella scena pubblica del comune. In gioco ci sono alcuni elementi simbolici della ricchezza, della spesa e dell'accumulazione, una costruzione di valori che va in tutti i sensi, non solo in quello della cavalleria. Se è vero infatti che il "bel cavaleiro" ascolta Larghezza, è anche vero che Brunetto, e i lettori con lui, sono un pubblico ulteriore di discepoli della virtù.

L'allusione allo spendere bene, al non cedere al tentativo di prestare a usura (ma anzi trovare un modo produttivo di usare il denaro in funzione dell'economia e non semplicemente della moltiplicazione dei soldi) a trovare una forma di razionalità del largheggiare, a tenere in conto la posizione e lo stato di ciascuno, come in un equilibrio dinamico in cui l'onore proprio è al centro di una rete che fa onore a tutti, sono il cuore di un'etica che è certamente più ampia di quella del solo ceto cavalleresco⁴⁴.

Stesse considerazioni possono essere fatte su alcuni degli insegnamenti di Cortesia, che si dichiara dipendente da Larghezza, di cui rappresenta il compimento ("suo doramento e colore e vernice", vv. 1594-1595).

I primi insegnamenti di Cortesia riguardano l'uso della parola, come usarla e come dosarla. L'uomo cortese non deve parlare troppo e soprattutto deve pensare prima di parlare e organizzare il suo parlare, perché le parole determinano sempre delle conseguenze. Il linguaggio dev'essere ardito e assennato e adeguato al contesto. Soprattutto Cortesia mostra le ricadute negative che una parola non governata può comportare nello spazio sociale⁴⁵. Anche in questo caso l'etica cavalleresca esce dai limiti

del ceto alla quale è indirizzata per parlare a tutti. La parola è infatti il centro della relazione politica cittadina e il consiglio a un uso controllato è indirizzato agli irascibili cavalieri, ma anche a quanti sono investiti di funzioni pubbliche e ruoli negli organi consiliari.

Cortesìa non esita neppure a fare una distinzione tra due tipi di nobiltà, introducendo un'ambivalenza che si troverà più chiaramente nella generazione successiva, per esempio con il *De regimine principum* di Egidio Romano. Cortesìa accusa infatti quei nobili che credono che basti il lignaggio a far di loro uomini di valore ("E chi gentil si tiene / senza fare altro bene / se non di quella boce, / credesi far la croce, / ma e' si fa la fica: / chi non dura fatica / sì che possa valere, / non si creda capere / tra gli uomini valenti / perché sia di gran genti", vv. 1715-1724).

La Cortesìa in persona considera infatti nobili coloro che, oltre alla nascita, si comportano in modo onorevole e compiono azioni buone. Se il ben fare e la nascita vanno di pari passo si tratterà di una piena nobiltà. Ma non è Cortesìa ad insegnare che la nascita sia migliore delle azioni, bensì l'abitudine a pensare che sia così⁴⁶.

Il passaggio è interessante perché se è vero che il tema dell'adeguamento dei comportamenti alla nobiltà di nascita è un insegnamento che fa parte dell'ideale e dell'ideologia cavalleresca, è anche vero che le quattro virtù che qui parlano offrono un codice di comportamento che in buona parte è accessibile anche alle grandi famiglie popolari. Se esiste un'egemonia culturale cavalleresca, se un'etica integralmente "popolare" non è ancora stata elaborata, allora forse da un lato i cavalieri vanno educati perché i loro valori possano essere curvati al bene comune, ma i non cavalieri, come Brunetto, possono a loro volta vivere cortesemente, assecondando una nobiltà di comportamento e dei codici d'azione utili alla città e all'elevazione politica del proprio ceto.

È questo, mi pare, ciò a cui Cortesìa allude; è anche questo quel che troveremo in Egidio Romano, che fa balenare, addirittura in un'opera indirizzata al figlio del re di Francia, una distinzione tra nobiltà di lignaggio e nobiltà di comportamento, mostrando che cosa voglia dire vivere nobilmente. Non è un caso che la traduzione toscana del *De regimine*, una ventina d'anni dopo il *Tesoretto*, amplifichi quell'ambivalenza egidiana, traducendo spesso (non sempre, e tramite la mediazione del francese) la nobiltà di lignaggio con il termine "nobiltà" e quella di comportamenti come "gentilezza". Senza andare troppo lontano, è da registrare che questa doppia nobiltà è già presente nello stesso *Tresor*. Nella terza parte dell'opera, dove si accumula "l'oro fino" dell'arte del governo e dei fondamenti della retorica, Brunetto Latini compone una lista, ragionata e commentata, di elementi da prendere in considerazione nello scegliere un reggitore della cosa pubblica. Al secondo punto Brunetto raccomanda che coloro che hanno la responsabilità di chiamare un signore "ne gardent a la puissance de lui ne de son ligniage, mes a la noblesce de son cuer et a la honorabileté de ses mours et de sa vie, et as vertuouses euvres que il soloit faire en son ostel et en ses autres seingnories; car la maisons doit estre honoree par bon seingnor, et non le seingner pas sa bone maison. Mes se il est nobles de cuer et de lignee, certes il en vaut trop miaus en totes choses"⁴⁷. Tuttavia poco dopo, da conoscitore della prassi e dei criteri con cui i comuni italiani sceglievano i propri podestà, peraltro di estrazione

cavalleresca, che venivano chiamati da altre città per evitare governi partigiani o predominio di fazioni interne, Brunetto osservava: «Ces et les autres vertus doivent le bon citiens garder avant que il eslissent lor seingnor, en tel maniere que il ait en lui tant de bones teches; mais li plusors ne resgardent pas a ses mours, ne a ses vertus, ainces se tienent a la force de lui ou de son lignaige, ou a sa volenté, ou a l'amour de la ville dont il est"⁴⁸.

Dunque già nel contesto politico del *Tresor* la polarizzazione tra nobiltà di cuore e onorabilità di costumi da un lato, e nobiltà e potenza di lignaggio dall'altro, assume un valore immediatamente operativo, un criterio utile nel concreto processo di scelta dell'uomo a cui affidare, per il tempo stabilito dai vari comuni, la guida della città. Il principio qui assunto è che appunto sia l'onorabilità degli uomini a dar lustro alle famiglie e che la rinomanza di una famiglia non sia invece sufficiente a nobilitare i propri membri, o meglio non sia in grado di supplire alle capacità dei singoli. Tuttavia, se pure è preferibile un uomo dal cuore nobile e dai comportamenti virtuosi a un uomo potente e nobile di lignaggio, è anche vero che, proprio come nel *Tesoretto*, la presenza dei due fattori, nobiltà di natali e virtù personale, determina una nobiltà piena. L'ambivalenza che sorge è dovuta all'insufficienza della sola nascita e alla determinazione di una gamma di comportamenti pubblici e privati – ne abbiamo visti alcuni: il governo della parola, la socialità dello spendere, la capacità di attribuire a tutti il proprio onore specifico – che sono l'accesso a una nobiltà più ampia, una via di costumi e capacità che può essere attraversata da nobili e non nobili di nascita.

Che lo spazio naturale di questi comportamenti personali e politici sia quello del comune è poi reso manifesto da alcune parole che la Lealtà rivolge al cavaliere: "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"⁴⁹.

È uno dei passi che più apertamente sembrano essere diretti ai cavalieri. Del resto Lealtà e poi Prodezza parlano di comportamenti che più tipicamente si addicono a questo ceto, certo più che Cortesìa e Larghezza. Qui più che altrove si tenta di integrare i cavalieri nel sistema del comune, come modo di controllo dei conflitti e come dispositivo che tenta di orientare le forze interne al bene comune.

Non si tratta qui di un superamento della cultura cavalleresca nel quadro di un'ipotetica repubblica che neutralizza tutti i conflitti, che oggettivizza le relazioni tra le sue componenti, che disattiva la diversità di ceto e cultura, come se si prefigurasse uno stato moderno. Sarebbe piuttosto trattarsi di una strategia di contenimento e di composizione di questo quadro dinamico riconosciuto come tale. Quando Prodezza parla al cavaliere di conflitti delinea una via maestra, quella del ricorso alla giustizia del comune: "Di tanto ti conforto, / che, se t'è fatto torto, / arditamente e bene / la tua ragion mantene. / Ben ti consiglio questo: / che, se tu col ligisto / atartene potessi, / vorria che lo facessi, / ch'egli è maggior prodezza / rifrenar la mattezza / con dolci motti e piani / che venire alle mani" (vv. 2003-2014).

C'è insomma maggior coraggio e forza nel rivolgersi al giudice che nel farsi giustizia da sé. Tuttavia, dopo aver detto questo in modo suggestivo, ma piuttosto rapido,

Prodezza spiega al cavaliere per decine e decine di versi come difendere da sé il proprio onore, come preparare la vendetta, come organizzare lo scontro, anche nel caso in cui sia stato proprio il cavaliere ad aver “fatto offesa”; non è possibile non trovare soddisfazione, né aspettarsi che altri rinuncino a vendicarsi⁵⁰.

Brunetto qui non considera queste pratiche illegittime, né rare; sembra anzi riconoscere la portata pubblica di azioni che a noi possono sembrare private, ma solo perché siamo abituati a pensare allo spazio pubblico come regolato impersonalmente dallo Stato. Il ricorso al “ligisto” e il ricorso alla violenza condividono uno stesso spazio, che è pubblico anche quando è privato perché è la pace di tutti che è in gioco, e che è popolato da interessi di clan, da reti di famiglie, da fazioni, che vanno contenuti, ma che non possono essere sterilizzati.

Insomma quello del Brunetto Latini del *Tesoretto* è un progetto politico e pedagogico ulteriore, che amplia, in perfetta coerenza con esso, il punto di vista del *Tresor*, in un tempo, forse breve, che sembrava consentire nuove soluzioni politiche. I tempi del Primo Popolo erano cambiati, ma questo non vuol dire che il progetto popolare fosse del tutto esaurito, anzi proprio da una possibile dialettica con l'elemento guelfo e nobiliare poteva prendere nuovo vigore. In questo senso il *Tesoretto* potrebbe essere inteso come il tentativo di costruire una cultura politica rinnovata, attraverso un progetto pedagogico di articolazione di valori compatibili fra le varie componenti della nuova Firenze. L'egemonia culturale del ceto cavalleresco – e intendo qui la più matura e antica capacità di fondere ideale e ideologico, anche attraverso un universo letterario, mitico, narrativo già da tempo operativo – poteva essere depurata dei suoi elementi più pericolosi, delle sue pulsioni più aggressive, e una parte di questo ceto, in particolare di appartenenza guelfa, poteva forse avvicinarsi, o quanto meno giustapporsi, al pragmatismo di certe istanze popolari. Dall'altro lato, la costruzione di una cultura di popolo più matura e più solida poteva forse procedere anche attingendo non solo al denaro contante della conoscenza storica e naturale e alle gemme della filosofia e della morale – che il *Tresor* aveva già reso disponibile a quanti fossero a loro volta bisognosi di educarsi politicamente, di “digrossarsi”, per essere all'altezza di un compito sempre più complesso – ma anche imparando dalle stesse Virtù che avevano parlato al bel cavaliere e che Natura stessa aveva voluto che Brunetto ascoltasse.

In questo modo una nuova classe dirigente fiorentina poteva meglio interagire nel quadro inedito di una politica internazionale che poteva favorire, almeno per qualche tempo, non solo l'arricchimento ulteriore di chi aveva investito negli Angiò e nel nuovo guelfismo, ma l'innovazione e la creatività politica. Livelli sociali diversi e diverse tradizioni politiche potevano ora ibridarsi. Forse Firenze doveva attingere a tutte le sue risorse intellettuali per dare vita a una cultura politica propria, e non semplicemente a un sistema di governo, che evitasse nuove discordie e nuove disfatte.

Ecco perché il *Tesoretto* non può prescindere dal suo antefatto angioino, che rappresenta la condizione di esistenza di una nuova situazione, ma si rivolge a un pubblico molto più ampio del suo dedicatario, il mondo fiorentino popolare e guelfo, che è eterogeneo, ma è accomunato da una comune sconfitta fondativa e dalla stessa sfida,

quella della coesistenza in un sistema di valori riconosciuti.

Note

¹ Ringrazio Anna Pegoretti, Enrico Faini, Riccardo Rao e Paolo Borsa per gli utili riscontri seguiti alla loro lettura del mio testo.

² Si veda C. Dionisotti, *Chierici e laici*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1977, pp. 55-88.

³ Al volume Dante, *la filosofia e i laici*, Marietti, Genova-Milano 2003 (ed. or. Paris-Fribourg 1996) è seguito un volume molto più recente che amplia e mette a punto ulteriormente il campo d'indagine: R. Imbach-C. König-Pralong, *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, Carocci, Roma 2016 (ed. or. Paris 2013).

⁴ Per vie diverse si possono inscrivere in questa linea generale di studi per esempio i recenti L. Bianchi – S. Gilson – J. Kraye, a cura di, *Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to the Seventeenth Century*, Warburg Institute, London 2016; I. Caiazzo, *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus. I laici e la filosofia nel secolo XII*, in “Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 63/2 (2016), pp. 347-380; G. Briguglia-T. Ricklin, a cura di, *Thinking Politics in the Vernacular: from the Middle Ages to the Renaissance*, Academic Press, Fribourg 2011; L. Sturlese-N. Bray, a cura di, *Filosofia in volgare nel medioevo*, FIDEM, Louvain-La-Neuve 2003. Sulla valorizzazione della filosofia pratica di Brunetto si veda anche C. Meier, *Cosmos politicus: der Funktionswalden der Enzyklopädie bei Brunetto Latini*, in “Frümittelalterliche Studien”, 22, 1988, pp. 315-356; Id., *Vom ‘Homo caelestis’ zum ‘Homo faber’: die Reorganisation der mittelalterlichen Enzyklopädie für neue Gebrauchsfunktionen bei Vinzenz von Beauvais und Brunetto Latini*, in H. Keller-K. Grubmüller-N. Staubach, a cura di, *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, München 1992, pp. 157-175.

⁵ Per es. Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. I, Il Mulino, Bologna 1989 (ed. or. Cambridge 1978), ma si veda anche Id., *Ambrogio Lorenzetti as Political Philosopher*, in “Proceedings of the British Academy”, 77 (1986), pp. 1-56.

⁶ C. J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, in “Journal of the History of Ideas”, 49 (1988), pp. 75-95; Id., *The Union of Wisdom and Eloquence Before the Renaissance: The Ciceronian Orator in Medieval Thought*, in “Journal of Medieval History”, 18 (1992), pp. 75-95. Si precisa in tempi più recenti la curvatura mercantile del repubblicanesimo brunettiano di Nederman in Id., *Commercial Society and Republican Government in the Latin Middle Ages: The Economic Dimensions of Brunetto Latini's Republicanism*, in “Political Theory”, 31, (2003), pp. 644-663, confluito in Id., *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, The Catholic University of America Press, 2009.

⁷ A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1956.

⁸ Ad esempio, tra gli articoli più direttamente legati agli argomenti qui trattati, E. Artifoni, *Preistorie del bene comune. Tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento*, in AaVv, *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*, Centro Italiano di Studi dell'Alto Medioevo, 2012, pp. 63-87; Id., *I governi di popolo e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII*, in “Reti Medievali”, 4 (2003); Id., *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in AaVv, *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, École Française de Rome, Roma 1994, pp. 157-182.

⁹ J. Bartuschat, *La parole dans la cité : Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du 13ème siècle*, in G. Briguglia - I. Rosier-Catach - S. Gentili, *L'homme comme animal politique et parlant*, EFR, Roma, in corso di pubblicazione; Id., *La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du 13ème siècle*, in “Tijdschrift voor Filosofie”, 75 (2013), pp. 311-333; Id., *La forma allegorica del “Tesoretto” e il “Dittamondo” di Fazio degli Uberti*, in I. Maffia Scariati, *A scuola con ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*, Sismel, Firenze 2008, pp. 417-435.

¹⁰ Integralmente politico è il taglio di E. Fenzi, *Brunetto latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in *A scuola con ser Brunetto*, cit., pp. 323-369; così come politico, e forse retrodatando suggestioni baroniane, è l'interessante e robusto G. Tanturli, *Continuità dell'Umanesimo civile da Brunetto Latini a Leonardo Bruni*, in C. Leonardi, a cura di, *Gli umanesimi medievali*, Certosa del Galluzzo, Firenze 1993, pp. 735-780.

¹¹ Utili anche per le cose di cui qui parla, rimanendo in una prospettiva disciplinare ben determinata, mi paiono i contributi di L. Rossi, *Messer Burnetto e la "rose"*, in *A scuola con ser Brunetto*, cit., pp. 119-145 e *Brunetto, Bondie, Dante e il tema dell'esilio*, in *Feconde venner le carte. Studi in onore di Ottavio Besomi*, a cura di T. Crivelli, Casagrande, Bellinzona 1997, pp. 13-34, che calano le opere brunettiane in una rete politico-culturale angioina (che include Jean de Meung) e mostrano la politicità anche dei testi poetici di Brunetto.

¹² A I. Maffia Scariati si deve non solo la direzione di una delle opere collettive più ricche su Brunetto Latini, ma anche l'utilissimo *Dal "Tresor" al "Tesoretto". Saggi su Brunetto Latini e i suoi fiancheggiatori*, Aracne, Roma 2010, che segue, tra l'altro, la pista di alcune fonti politiche possibili del *Tesoretto*, come il *Secretum* e ridata il poemetto in funzione di un tessuto di riferimenti poetico-politici.

¹³ Il testo in Brunetto Latini, *Poesie*, a cura di S. Carrai, Einaudi, Torino 2016.

¹⁴ Oltre a gran parte dei riferimenti citati nelle note precedenti si possono vedere, rispetto al ciceronianesimo brunettiano, C. Mabboux-Sutton, *Être auteur aux côtés de l'auctoritas. Brunet Latin, Cicéron et la Commune*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo", 115 (2013), pp. 287-325; G. Briguglia, "Lo comun" di Cicerone e la "gentilezza" di Egidio Romano. Alcune considerazioni su pensiero politico e lingue volgari nel tardo Medioevo, in "Il pensiero politico", 3 (2011), pp. 393-407. Per la biografia di Brunetto, G. Inglese, *Latini, Brunetto*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", 64 (2005), consultabile anche in linea; B. Ceva, *Brunetto Latini. L'uomo e l'opera*, Ricciardi, Milano 1965. Sull'importanza di Cicerone nella cultura retorica italiana dell'epoca un'introduzione in V. Cox, *The Ciceronian Rhetoric in Italy, 1260-1350*, in "Rhetorica", 17 (1999), pp. 239-288.

¹⁵ Brunetto Latini, *La retorica*, a cura di F. Maggini (nuova ed. a cura di C. Segre), Le Monnier, Firenze 1968. Si veda anche G.C. Alessio, *Brunetto Latini e Cicerone (e i dittatori)*, in «Italia medioevale e umanistica», 22 (1979), pp. 123-69.

¹⁶ Sulle orazioni si veda M. Bianco, *Fortuna del volgarizzamento delle tre orazioni ciceroniane nelle miscellanee manoscritte del Quattrocento*, in *A scuola con ser Brunetto*, cit., p. 255-286; per l'edizione di due orazioni, C. Lorenzi, *Le orazioni «Pro Marcello» e «Pro rege Deiotaro» volgarizzate da Brunetto Latini*, in "Studi di filologia italiana", 61, 2013, pp. 19-78.

¹⁷ Brunetto Latini, *Tresor*, a cura di P. G. Beltrami – P. Squillacioti – P. Torri, Einaudi, Torino 2007.

¹⁸ Brunetto Latini, *Tresor*, ed. cit., I, 1, p. 7. Sull'uso "politico" del diletto della lingua, o meglio nella costruzione politica di una comunità di lettori, mi permetto di rinviare a G. Briguglia, *Il diletto del linguaggio. Il piacere e la lingua come spazi politici in alcuni testi politici e letterari della seconda metà del Duecento*, in G. Briguglia-T. Ricklin, a cura di, *Thinking Politics in the Vernacular*, cit., pp. 43-56.

¹⁹ Brunetto Latini, *Tresor*, ed. cit., I, 1, p. 4

²⁰ *Ibidem*, I, 98, p. 127.

²¹ *Ibidem*, I, 37, p. 69.

²² Nella lettera inviata a Brunetto dal padre Bonaccorso (la cui autenticità è dubbia), scritta poco dopo Montaperti quando Bonaccorso raggiunge Lucca, i guelfi e i popolari vengono distinti due volte. La prima quando Bonaccorso parla della fuga da Firenze verso Lucca di "guelfi et illi et populares" (riferendo della sconfitta del comandante Guido Guerra) e poche righe dopo riferendo del bando con cui i ghibellini allontanano "te et alios guelfos et populares", in F. Donati, *Lettere politiche del secolo XIII*, in "Bullettino senese di storia patria", III, 1896, pp. 228-231.

²³ Sulla battaglia di Montaperti come centro di eventi politici molto più ampi si veda ora D. Balestracci, *La battaglia di Montaperti*, Laterza, Roma-Bari 2017; si veda anche A. Zorzi, *L'Italia dell'età di Federico II a quella di Carlo d'Angiò: qualche appunto*, in V. Arrighi – G. Pinto, a cura di, *Tra storia e letteratura. Il parlamento di Empoli del 1260*, Olshki, Firenze 2012, pp. 9-27.

²⁴ Si vedano per esempio E. Artifoni, *Una politica del dittare: l'epistolografia nella Rettorica di Brunetto Latini*, in *Art de la lettre et lettre d'art. Épistolaire politique*, III, a cura di P. Cammarosano - B. Dumézil - S. Giovanni, L. Vissière, Cerm-École française de Rome, Trieste-Roma 2016, pp. 175-193; Id. *I governi di popolo e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII*, in "Reti medievali", 2, 2003; J. Najemy, *The Dialogue of Power in Florentine Politics*, in *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, a cura di A. Molho - K. Raaflaub - J. Emlen, Steiner, Stuttgart 1991, pp. 269-288.

²⁵ Invita a non eccedere con la retorica democratica comunale anche E. Artifoni, *Tra etica e professionalità politica. Le riflessioni sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, in C. Trottmann, a cura di, *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au*

seuil de la Renaissance, École française de Rome, Roma 2009, pp. 403-433.

²⁶ Cfr. l'ampia ricostruzione di S. Diacchiati, *Popolani e magnati. Società e politica nella Firenze del Duecento*, Fondazione Centro Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011.

²⁷ Su questa dicotomia sociale si veda il classico J.-C. Maire Vigueur, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia medievale*, Il Mulino, Bologna 2004 (ed. or.). Sulla cultura dei *militēs*, cioè dei cavalieri in Italia, va visto anche S. Gasparri, *I milites cittadini. Studi sulla cavalleria in Italia*, Istituto Storico per il Medio Evo, Roma 1992. Sulla possibile terzietà del governo di Popolo e sul cambiamento politico che Brunetto potrebbe aver intuito dopo Benevento, o anche prima, per l'irrompere degli angioini, si veda J. M. Najemy, *Brunetto Latini's "Politica"*, in "Dante studies", 112, 1994, pp. 33-51.

²⁸ Questo non significa che al governo di Primo Popolo non abbiano aderito famiglie di estrazione cavalleresca o con coloriture politiche di stampo guelfo fin dall'inizio.

²⁹ Come sottolinea E. Artifoni, *Guelfi e ghibellini*, in *Enciclopedia del medioevo*, Garzanti, Milano 2007, pp. 833-834. Tra i moltissimi studi si vedano almeno, anche per la loro utilità come introduzione ai temi da vari punti di osservazione, S. Raveggi, *L'Italia dei guelfi e dei ghibellini*, Bruno Mondadori, Milano 2009; R. Mucciarelli, *Magnati e popolani. Un conflitto nell'Italia dei Comuni (secoli XIII-XIV)*, Bruno Mondadori, Milano 2009; F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna 2003.

³⁰ Sulla lettera si vedano G. Milani, *La guerra e la giustizia. Brunetto Latini e l'esclusione politica*, in "Arzana", 16-17, 2013, pp. 37-51 e R. Cella, *L'epistola sulla morte di Tesoro Beccaria attribuita a Brunetto Latini e il suo volgarizzamento*, in I. Maffia Scariati, a cura di, *A scuola con ser Brunetto*, op. cit., pp. 187-211.

³¹ Si veda però sui sei anni ghibellini E. Faini, *I sei anni dimenticati. Spunti per una riconsiderazione del governo ghibellino di Firenze: 1260-1266*, in V. Arrighi – G. Pinto, a cura di, *Tra storia e letteratura*, cit., pp. 29-49, che mostra come la presenza popolare fosse fortemente ridimensionata, ma "non necessariamente ridotta al nulla".

³² Si vedano E. Artifoni, *I governi di popolo* cit. e J. Najemy, *The Dialogue of Power* cit.

³³ F. Brugnolo-R. Benedetti, *La dedica tra Medioevo e Rinascimento: testo e immagine*, in M. A. Terzoli, a cura di, *Immagini del libro. Indagine teorica e storica sui testi di dedica*, Antenore, Roma-Padova 2003, p. 117.

³⁴ I. Maffia Scariati, *Dal "Tresor" al "Tesoretto"*, cit., in particolare pp. 35-77.

³⁵ Per una primissima introduzione al tema della diffusione della letteratura francese in Italia si veda L. Morlino, *La letteratura francese e provenzale nell'Italia medievale*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. Luzzato-G. Pedullà, vol. I a cura di A. De Vincentiis, Einaudi, Torino 2010, pp. 41-47. Per alcune rapidissime coordinate legate all'immaginario arturiano soprattutto in Francia si veda M. Pastoureaux, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Éditions du Seuil, Paris 2004, pp. 330-349, ma anche D. Delcorno Branca, *Tristano e Lancillotto in Italia. Studi di letteratura arturiana*, Ravenna, Longo, 1998.

³⁶ O semplicemente il Seneca (e Cicerone) citato dai *Dogma philosophorum*, di dubbia attribuzione, *Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, a cura di J. Holmberg, Uppsala, 1929.

³⁷ M. Cicuto parla a proposito della Roncisvalle del *Tesoretto* di un "primo segnale del *transfert* richiesto" al lettore, in *Introduzione a Brunetto Latini, Tesoretto*, Rizzoli, Milano 1985, p. 11.

³⁸ Va però pure rilevato che Brunetto stesso è uno dei protagonisti dell'espulsione dei ghibellini da Firenze nel 1258 e che dal 1266 al 1280, essi furono ancora una volta esiliati. Nel *Tesoretto* il primo esilio dei ghibellini è menzionato, ai vv. 118-122, in termini forse un po' ambivalenti, perché da un lato il loro esilio è conseguenza di un attacco condotto contro Firenze, ma in un quadro narrativo che sottolinea un rammarico per le divisioni del comune in tutte le fasi recenti della sua storia. Sulle possibili evoluzioni di Brunetto sugli strumenti di esclusione si veda G. Milani, cit.

³⁹ Il *Tesoretto* non può essere stato scritto dopo il 1273-74, quando Alfonso il Saggio non può certamente più sperare di essere "re de la Magna". P. Beltrami (*Tre schede sul Tresor*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", III, 23, 1993, pp. 133-50; Id. *Appunti su vicende del Tresor. L'enciclopedismo medievale*, a cura di M. Picone, Longo, Ravenna 1994, pp. 318-321) propone il 1268, dopo la battaglia di Tagliacozzo e cfr. Contini, in *Poeti del Duecento*, p. 175, ipotizza che si tratti di Carlo D'angiò, in Italia dopo Tagliacozzo, mentre Maffia Scariati tra il 1271 e il 1273 (e si veda la ripresa del dibattito in I. Maffia Scariati, op. cit., pp. 25-53). G. Milani, op. cit., p. 50, ritiene che la data possa essere vicina al 1273, quando Carlo d'Angiò era a Firenze come po-

destà a ricevere la visita del papa. Si veda anche R. Librandi, *La didattica fondante di Brunetto Latini*, in “Cahiers de recherches médiévales et humanistes”, 23, 2012, pp. 156-172.

⁴⁰ Per usare l'espressione di A. Zorzi, op. cit., p. 24.

⁴¹ Va tuttavia ricordato che la figura di Carlo d'Angiò, come mostra P. Borsa, *Letteratura antiangiolina tra Provenza, Italia e Catalogna. La figura di Carlo I*, in R. Comba, a cura di, *Gli angio nell'Italia nord-occidentale*, Unicopli, Milano 2006, pp. 376-432, non riuscì mai a incarnare completamente gli ideali cortesi e cavallereschi della tradizione poetica e attirò critiche e ostilità in fasi e luoghi diversi.

⁴² In questo senso non penso che la dedica sia stata necessariamente scritta a distanza di tempo dal testo, come suggerisce Maffia Scariati, op. cit., perché mi pare parte integrante del progetto brunettiano.

⁴³ Per la natura didattico-allegorica del *Tesoretto* si vedano J. Bartuschat, *La forma allegorica del “Tesoretto” e il “Dittamondo” di Fazio degli Uberti*, in I. Maffia Scariati, *A scuola da ser Brunetto*, cit., pp. 417-435 e per il genere C. Segre, *Il viaggio allegorico-didattico: un mondo modello*, in Id., *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Einaudi, Torino 1990, pp. 49-60. Vanno visti anche E. Costa, *Il Tesoretto di Brunetto Latini e la tradizione allegorica medievale*, in *Dante e le forme dell'allegoresi*, a cura di M. Picone, Ravenna 1987, pp. 43-58; H. R. Jauss, *B. L. poeta allegorico*, in Id., *Alterità e modernità della letteratura medievale*, Torino 1989, pp. 135-174, 345-352 (ed. or. 1977).

⁴⁴ P. W. Sposato, in un articolo recente molto ricco e suggestivo, *Reforming the Chivalric Elite in Thirteenth-Century Florence: the Evidence of Brunetto Latini's Il Tesoretto*, in “Viator”, 46, 2015, pp. 203-227, suggerisce che il testo brunettiano, mettendo a frutto l'esperienza francese di Brunetto, sia rivolto al ceto cavalleresco fiorentino, in vista di una radicale riforma dei suoi costumi. J. Bolton Holloway, *Introduction a The Little Treasure*, Garland, New York 1981 aveva invece notato la coloritura “borghese” del discorso delle virtù al cavaliere (*Little Treasure...*) del *Tesoretto*, che avrebbe dunque come suoi lettori principali le grandi famiglie borghesi. Il giudizio è ampliato da J. M. Najemy, *Brunetto Latini's “Politica”*, op. cit., che considera che il pubblico dell'opera possa essere costituito dalle famiglie borghesi, ma soprattutto dal ceto dei cavalieri, che devono essere educati alle virtù civili. A. Montefusco, *Banca e poesia al tempo di Dante*, Università Cattolica del Sacro Cuore – Associazione per lo sviluppo degli studi su banca e borsa, Milano 2017 sottolinea invece la presenza di elementi di etica mercantile nel discorso di Larghezza. Sulla diffusione e i nodi concettuali della cultura nobiliare e cavalleresca italiana medievale, anche in rapporto con Brunetto latini, va visto G. Castelnuovo, *Être noble dans la cité. Les noblesses italiennes en quête d'identité (XIII^e-XV^e siècle)*, Classiques Garnier, Paris 2014, che ha anche il merito di attingere metodologicamente a fonti di tipo diverso, per esempio letterarie, giuridiche, cronachistiche.

⁴⁵ Brunetto Latini, *Tesoretto*, cit., vv. 1599-1640: “Ma a te, bell'amico, / primeramente dico / che nel tuo parlamento / abbi provvedimento: / non sia troppo parlante / e pensati, davante, / quello che dir vorrai, / chè non retorna mai / la parola ch'è detta, / sì come la saetta / che va e non ritorna: / chi la lingua adorna, / poco senno gli basta, / se per follia no 'l guasta. / E 'l detto sia soave / e guarda non sia grave / in dir ne' reggimenti, / chè non puo' a le genti / far più gravosa noia: / consiglio che si moia / chi piace per gravezza, / chè mai non si ne svezza, / e chi non ha misura, / se fa 'l ben, si l'oscura. / Non sia inizzatore, / né sia redicatore / di quel ch'altra persona / davanti a te ragiona, / né non usar rampogna / né dire altrui menzogna, / né villania d'alcuno: / chè già non è nessuno / cui non posse di botto / dicer urlaido motto; / né non sie sì sicuro / che pur un motto duro / ch'altra persona tocca / t'esca fuor de la bocca, / chè troppa sicurezza / fa contra buona usanza / e chi sta lungo via / guardi di dir follia”.

⁴⁶ *Ibidem*, vv. 1725-1746: “ch'io gentil tengo quelli / che par che modo pilli / di grande valimento / e di bel nutrimento, / sì ch'oltre suo lignaggio / fa cose d'avantaggio / e vive orratamente, / sì che piace a la gente / Ben dico, se 'n ben fare / sia l'uno e l'altro pare, / quelli ch'è meglio nato / è tenuto più a grato, / non per mia maestranza, / ma perch'è sì usanza, / la qual vince e rabatti / gran parte d'i mie' fatti, / sì ch'altro no ne: / ch'esto mondo è sì grosso / che ben per poco detto / si giudica il diritto, / chè lo grande e 'l minore / ci vivono a romore”.

⁴⁷ Brunetto Latini, *Tresor*, ed. cit., l. III, 75, pp. 794-796.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Il passo segue: “E quando e quando sé 'n consiglio / sempre ti tieni al meglio, / né prego né temenza / ti mova i rria sentenza; / se fai testimonianza, / sia piena di leanza; / e se giudichi altrui, / guarda sì abondui / che già da nulla parte / non falli l'una parte” (*Tesoretto*, vv. 1939-1954).

⁵⁰ Sulla vendetta nella società italiana medievale si veda A. Zorzi, *La cultura della vendetta nel conflitto politico in età comunale*, in R. Delle

Donne – A. Zorzi, a cura di, *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, Firenze University Press, Firenze 2002, pp. 135-170; Id., a cura di, *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, Firenze University Press, Firenze 2009.

*Compagnevole per natura. L'animale politico (e il regime politico) nelle traduzioni del *De regimine principum**

Fiammetta Papi

Abstract: This article focuses on Giles of Rome's *De regimine principum* (ca. 1280) and on its oldest Italian version (*Governo dei re e dei principi*, 1288), which is based on the Old French translation by Henri de Gauchy (1282). One of the most important themes of Giles' *speculum* is the Aristotelian conception of man as a political animal; the present contribution analyses the differences in its reception in the vernacular translations, and then takes into account the treatment of related themes such as the problem of the regimen politicum in the original and vernacular *De regimine*.

Keywords: Aristotle, Politics, Giles of Rome, Vernacular Translations, Political Animal, Community.

Introduzione

Il *De regimine principum* (= *Drp*) è un trattato appartenente al genere degli *specula principis* composto da Egidio Romano nei tardi anni Settanta del Duecento e dedicato al giovane figlio di Filippo III di Francia (erede al trono e futuro Filippo IV il Bello). L'opera fu tra le più fortunate del basso Medioevo, come testimoniano da un lato la sovrabbondante tradizione manoscritta del testo latino (oltre 350 testimoni noti), dall'altro la moltiplicazione delle traduzioni in tutta Europa, a partire dagli anni immediatamente successivi alla sua composizione: queste pagine si concentreranno in particolare sul *Livro del governo dei re e dei principi* (= *Govern.*), volgarizzamento composto entro il 1288 e basato sulla versione francese di Henri de Gauchy, il *Livre dou gouvernement des rois et des princes* (= *Gouvern.*), del 1282.¹

1. Aristotele, Egidio e il *De regimine principum*

Trattato fra i più diffusi destinato all'istruzione dei sovrani e degli uomini in generale, il *Drp* è diviso in tre libri rispettivamente dedicati alla disciplina dell'individuo (l'etica), della casa (l'*oeconomica*) e dello stato (la politica). Ogni libro è articolato in parti e capitoli: il sommo bene, le virtù morali, le passioni, i costumi degli uomini (Libro I); disciplina della moglie, dei figli e della *domus-familia* (Libro II); rassegna delle forme di governo possibili e giustificazione della monarchia assoluta, ammini-

strazione dello stato in tempo di pace e, sulla scorta di Vegezio, gestione dello stesso in guerra (Libro III), per un totale di 209 capitoli.

La divisione in tre libri riflette la tripartizione bassomedievale dell'Aristotele "pratico": il trattato egidiano fu infatti tra i primi *specula principis* occidentali a fondarsi esplicitamente sulle opere dello Stagirita – peraltro da poco acquisite all'Occidente latino – e in particolare sull'*Etica Nicomachea*, sulla *Politica* (fonte anche della sezione sull'*oeconomica*) e sulla *Retorica*.²

D'altra parte, è ormai da tempo superato il pregiudizio che vedeva nel *Drp* una sorta di lungo commento-parafraasi delle opere aristoteliche: gli studi più recenti hanno anzi messo in luce il modo piuttosto libero, talvolta perfino spregiudicato, con il quale Egidio si rapporta al "Filosofo", spesso per piegarne le argomentazioni a favore di una tesi anche estranea alla fonte. È stata inoltre riconosciuta la decisiva influenza sullo *speculum* delle opere di Tommaso d'Aquino (già maestro di Egidio negli anni parigini), nonché gli apporti filosofici originali dell'Agostiniano alla costruzione del sovrano ideale, che vanno dalla ridefinizione del rapporto tra alcune virtù (per es. tra la magnanimità e l'umiltà) alla preminenza accordata alla *prudencia* come virtù "direttiva"; dalla concezione della *domus* come *communitas* naturale e necessaria (centrale per l'autonomia della trattazione "economica" all'interno della scienza politica) all'aggiunta (rispetto alla progressione aristotelica dalla famiglia, al *vicus*, alla città) del *regnum* come naturale compimento della *civitas*; «infine, soprattutto, l'elaborazione di una teoria monarchica decisamente indirizzata verso l'assolutismo, sostenuta attraverso un'interpretazione fuorviante e tendenziosa della *Politica* di Aristotele e delle altre fonti».³

Un ulteriore tema egidiano che ha avuto influenza nel pensiero politico bassomedievale è stato di recente messo in luce da Roberto Lambertini: si tratta dell'esplicitazione di due «griglie classificatorie di modalità di governo»⁴ che nella ricezione medievale della *Politica* di Aristotele avevano ricevuto trattamento diseguale. La prima è la celebre disamina, secondo il terzo libro della *Politica*, delle sei possibili forme costituzionali (definite *principatus*), discusse in *Drp* III II II; la seconda e più problematica è l'individuazione, secondo il primo libro della *Politica*, di un'altra triade di forme governative (definite *regimina*), che comprende un tipo di rapporto *dispoticum*, basato sul dominio "impari" di uomini liberi (padroni) su non liberi

(servi), e due sottospecie di rapporti tra liberi, il *regimen regale* e quello *politicum*.

Quest'ultimo aggettivo, impiegato anche nella nota definizione aristotelica dell'uomo "animale politico", ha nel *Drp* una semantica complessa che vale la pena ripercorrere, con Lambertini, sia (retrospettivamente) in rapporto alle fonti del trattato latino, sia (prospettivamente) nelle trasformazioni cui viene sottoposta nei volgarizzamenti francese e italiano.

2. *Animal politicum, regimen politicum*

Nel *Drp* l'uso dell'aggettivo *politicus* e dell'avverbio *politice* è limitato a poche occorrenze, benché significative per l'interpretazione complessiva del trattato: oltre che come attributo della *felicitas politica*, della *virtus politica* e della *prudentia politica (sive civilis)*,

politicum è con tutta evidenza usato come sinonimo di *civile* [...] nella resa del famoso *dictum* aristotelico, che in Egidio suona *animal politicum et civile*, dove l'aggettivo conserva un forte legame con la *civitas*; incontriamo quindi anche *communitas politica* come sinonimo di *civitas* [*Drp* III 11, p. 402], *communicatio politica* come equivalente di *constitutio civitatis* [*Drp* III 11, p. 404]. *Politica* assume una fortissima connotazione urbana, al punto che coloro che rifiutano la *societas politica* scelgono una vita non solo solitaria, secondo Egidio, ma anche campestre. Abbandonare la vita civile equivale a uscire dalla città.⁵

La definizione, tratta dalla *Politica* di Aristotele (I, 2, 1253a ss.), dell'uomo animale sociale e politico-civile che dà vita a forme di aggregazione progressiva dalla *domus* alla *civitas* fino al *regnum* è centrale nell'impianto del *Drp*: non a caso, la definizione è ripresa all'inizio di ciascun libro, a ribadire la premessa teorica della trattazione, rispettivamente, dell'uomo-individuo (l'etica), dell'uomo nella società prima domestica (l'economica) e quindi nella vita civile-politica (il regno); come si vedrà a breve, nel Libro I essa serve inoltre come fondamento per la discussione della virtù "sociale" della *amicabilitas-cortesias* (*Drp* I II XXVIII, *Govern.* I II XXIX).

L'apertura del Libro II, in realtà, insieme al trattato dello Stagirita presuppone anche il *De regno* di Tommaso d'Aquino, dove la naturale socievolezza dell'uomo è dimostrata a partire da una mancanza rispetto agli altri animali di per sé autosufficienti; nel Libro III, invece, Egidio si basa di nuovo sulla *Politica* (e sul commento dell'Aquinata a quest'ultima) per dimostrare la naturalità del vivere *civile* (in città).⁶ In entrambi i casi, l'accento è posto sulla presenza nell'uomo del *sermo* e della *locutio*, che sopprime agli strumenti di cui la natura ha provveduto gli altri animali, e che rende possibile non solo la *communicatio* "fisica" degli uomini, ma anche l'espressione del «giusto e dell'ingiusto», ovvero la possibilità del vivere *politice* attraverso l'uso della ragione.⁷

Quanto al *regimen politicum*, Lambertini ha dimostrato come il *Drp* sia stato decisivo nel mettere ordine su un tema della *Politica* reso complesso non solo dalle difficoltà originarie del testo greco di Aristotele (che trattava del *regimen politicum* in due passi distinti, inseriti in contesti argomentativi diversi), ma anche dagli errori di traduzio-

ne di Guglielmo di Moerbeke prima, e da alcune interpretazioni attualizzanti (e talora fuorvianti) dei commentatori poi.

In particolare, Aristotele distingueva all'interno della famiglia due tipi di 'dominio' (*archê*, tradotto da Moerbeke con *principatus*) che si instaura tra liberi, oltre al tipo 'dispotico' che riguarda il rapporto con i servi: secondo *Pol.*1259 a 38-1259 b 17, il *pater familias* governa la moglie in modo 'politico' (*politikôs*, tradotto con *politice*) e invece i figli in modo 'regale' (*basilikôs*, *regaliter*). La distinzione si trovava già in un brano precedente in apertura della *Politica* (1252 a 11-16), dove, pur all'interno di un contesto dialettico, Aristotele distingueva il *politico* (*politicon*), che 'ora è governante ora è governato', dal *re* (*basileon*): la differenza tra i due modi starebbe dunque nella possibilità, solo nel primo caso, di alternare le cariche (*kata meros*).⁸ Tuttavia, i due sostantivi *politicon* e *basileon* furono tradotti da Moerbeke come accusativi neutri (*politicum, regale*), non riferiti a persone; contemporaneamente il riferimento all'alternanza contenuto nel *kata meros* restò ambiguo, causando un certo imbarazzo nella tradizione ermeneutica successiva.⁹

Nei commenti alla *Politica* di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino le singole interpretazioni dei brani relativi al *regimen politicum* sono diverse, ma comune è il tentativo di far chiarezza su un argomento (di fatto irrisolto nel trattato aristotelico) attraverso il richiamo all'esperienza politica contemporanea.¹⁰ Fu prima Alberto Magno a definire il *regimen politicum* come il tipo di potere che all'interno della città regola i rapporti tra il governante e i cittadini, rapporti che vengono preliminarmente stabiliti dagli *statuta civitatis*.¹¹ Tale caratterizzazione urbana del dominio *politicum* è ancor più evidente nella *Sententia* di Tommaso, il quale «oltre ad usare un termine fortemente reminiscente dell'ambiente delle autonomie cittadine [*rector civitatis*] aggiunge, rispetto ad Alberto, il riferimento a un procedimento elettivo: *eligitur*». ¹² In questo modo,

[il] dissenso ermeneutico tra Alberto e Tommaso non mette in discussione una convergenza più complessiva sulla caratterizzazione del *regimen politicum*, la cui caratteristica fondamentale pare essere quella di una limitazione all'esercizio del potere da parte di una normativa, e l'attribuzione ad un contesto cittadino in senso specifico. Delle caratteristiche di questo *regimen* fanno parte anche l'alternanza delle cariche e l'elettività, per quanto esse vengano menzionate solo in alcuni contesti.¹³

Un ulteriore elemento da sottolineare nel commento di Tommaso, che avrà ricadute nel *Drp*, è «l'uso di *regimen politicum* accanto a *principatus politicus* già presente nella traduzione di Moerbeke». ¹⁴ È con Egidio Romano, infatti, che per la prima volta si profila una distinzione tra i sostantivi *regimen* e *principatus*: il primo viene utilizzato per la classificazione dei tre tipi di regime *dispoticum-politicum-regale* rintracciabili tanto nella *civitas* che nella *domus*; il secondo definisce più specificamente le sei forme costituzionali (*monarchia, aristocratia, politia* e le corrispettive degenerazioni in *tirannydes, oligarchia* e *democratia*).

Un possibile collegamento tra i due schemi di classificazione è offerto dalla realtà contemporanea delle città italiane: da un lato, in *Drp* II I XIV il *regimen politicum*

viene assimilato al tipo di governo in cui i cittadini affidano al podestà un potere preliminarmente limitato da determinate leggi e convenzioni (cfr. *infra*, § 5); dall'altro, in *Drp* III II II proprio la forma costituzionale del "governo del popolo" (*politia*) è esemplificata dal modello delle *civitates Italiae*:

In civitatibus Italiae dominantur multi, ut totus populus: ibi enim requiritur consensus totius populi in statutis condendis, in potestatibus eligendis et etiam in potestatibus corrigendis; licet enim semper ibi adnotetur potestas, vel dominus aliquis, qui civitatem regat, magis tamen dominantur totus populus quam dominus adnotatus.

Ci si potrebbe aspettare che tali aperture in senso politico "cittadino" venissero recepite (se non accentuate) in particolare nel volgarizzamento italiano, ma in realtà non è così: come si vedrà nei paragrafi successivi, l'anonimo traduttore segue molto da vicino il testo di Gauchy, di cui finisce per riproporre un modello che potremmo dire "monarchico-cortese" ben più che "cittadino". Non si deve dimenticare, infatti, che al di sopra della città Egidio Romano (sulla scorta di Tommaso) poneva il regno, e che la forma di governo migliore in assoluto, secondo il *Drp*, è la monarchia ereditaria (cfr. *supra*): proprio nel *Gouvern.* prima, e nella versione italiana poi, tali elementi acquistano ancora più rilievo, a seguito dei tagli e delle riformulazioni cui venne sottoposto il trattato originale.

3. Il *De regimine principum* in traduzione

Secondo quanto si legge nel testimone più antico del *Gouvern.*, il ms. Dôle BM 157, c. 1r, Henri de Gauchy tradusse il *Drp* in francese, nel 1282, su richiesta del re Filippo III l'Ardito, padre del giovane dedicatario dell'opera (cfr. *supra*). Il testo, di cui sono a oggi noti più di trenta manoscritti, non è tuttavia una resa fedele del trattato originale: il numero dei capitoli si riduce da 209 a 192, e le lunghe argomentazioni egidiane sono spesso tagliate o riassunte. Ne deriva un testo molto più sintetico, anche se non sempre più comprensibile, che incontra un successo immediato in tutta Europa. Meno fortunate, ma comunque testimoni dell'interesse continuativo dedicato al trattato egidiano fino alla prima età moderna, sono le altre sei traduzioni francesi successive al *Gouvern.*¹⁵

Entro il 1288, dal *Gouvern.* viene tratto il *Govern.*, composto verosimilmente a Siena e testimoniato da nove manoscritti, tra i quali il codice Fi BNC II.IV.129 si distingue per l'altezza cronologica (è datato 1288 nell'explicit) e per la veste linguistica (prevalentemente senese) che lo caratterizza. In seguito, anche in Italia come in Francia si susseguirono altri volgarizzamenti dell'opera egidiana, benché meno fortunati del *Govern.* senese (la tradizione è sempre monotestimoniale).¹⁶

Inoltre, il trattato egidiano fu tradotto o riadattato «in castigliano (allo stato attuale degli studi, i 23 testimoni, 22 mss. e un incunabolo, si distinguono in tre gruppi A, B e C, latori di tre redazioni diverse della traduzione e della "glosa" che la accompagna), catalano (dal frate carmelitano Arnau Estanyol, entro il 1347 [...]), portoghese (nel XV secolo), ebraico (nella versione parziale di Yehudah Romano [...] e in una traduzione completa realizzata da

un altrimenti sconosciuto *Mosè* tra XIV e XV secolo), tedesco (sei versioni tra XIV e XV secolo), fiammingo (se ne conosce almeno una *abbreviatio* della prima metà del XIV secolo, basata sul Libro III Parte II del *De regimine principum*), inglese (da John Trevisa, prima del 1402, nella versione tramandata dall'unico ms. Oxford BL Digby 233 [...]) e svedese (1335-1350, durante il regno di Magnus Eriksson)».¹⁷

Se dunque, da un lato, il *Drp* ebbe il merito di rendere accessibile a un pubblico di chierici e laici un nuovo corpus di filosofia "pratica", dall'altro le traduzioni del trattato furono decisive per la formazione e diffusione di un lessico filosofico volgare appropriato alla ricezione delle tesi aristoteliche, quando ancora non erano disponibili le traduzioni complete della *Retorica*, dell'*Etica* e della *Politica* (che cominceranno ad apparire soltanto nel secolo successivo).¹⁸ In questo senso i volgarizzamenti del *Drp* hanno svolto un ruolo fondamentale di «mediatori della filosofia aristotelica per un pubblico più ampio che veniva esplicitamente coinvolto come destinatario della trattazione morale e politica»: ¹⁹ una «sfida» che nel giro di pochi anni sarà fatta propria da Dante «filosofo laico» del *Convivio* (che annovera il *Reggimento de' principi*, citato in IV, 24, 9, tra le sue fonti).²⁰

Quanto agli elementi di novità che Egidio Romano aveva apportato nella trattatistica sul perfetto sovrano (cfr. *supra*), non sempre le traduzioni furono in grado di recepirle; contribuirono invece talvolta a piegare alcune tesi verso soluzioni non del tutto coincidenti con il pensiero egidiano originale. Così accade per esempio nella ridefinizione dell'umiltà come virtù "aristotelica"; nella risistemazione, nelle versioni in volgare, della classificazione delle passioni; e in parte anche nella riformulazione della definizione aristotelica dell'uomo come animale "compagnevole e cortese", considerato nella sua dimensione associativa dal *coniugium* fino al *regnum*.²¹

4. *Compagnevole nel Governo* (e nei testi volgari coevi)

L'aggettivo che nel *Gouvern.* traduce gli attributi dell'animale *politicum*, *civile* o più genericamente *sociale* è *compaignable*; alternativamente, si trova la perifrasi *vivre... en compaignie (de gent)*. Conseguentemente, nel *Govern.* si hanno sia *vivere... in compagnia (di gente)* sia, più volte, *compagnevole*, al quale – come si vedrà a breve – può talvolta associarsi una sfumatura "cortese", debitrice del modello d'oltralpe, più che "civile" o "cittadina", quale poteva contenersi nell'aggettivo *civilis* usato in latino in alternativa a *socialis* (cfr. *supra*, § 2).

Prima di riportare i brani del *Govern.* dedicati alla "socialità" umana, vale la pena ricordare, secondo quanto di recente messo in luce da Mirko Volpi, che l'aggettivo *compagnevole* è attestato anche nel *Regimento del reame*, volgarizzamento del *De regno* di Tommaso d'Aquino (fonte, come si è visto, del *Drp*) contenuto nel ms. Paris BNF It. 233 (fine XIII sec.); il codice è testimone anche di un'altra traduzione del *Drp*, indipendente dal *Govern.* e discesa non dal francese ma direttamente dal trattato latino.²² In particolare, nel *Regimento del reame*, come si può osservare nel brano sotto riportato (cap. 1), la definizione dell'*animal sociale et politicum* viene resa come *animale*

di *compagnia et civile* (poco sotto, si ha anche *comunicante* per il lat. *communicativus*),²³ mentre *compagnevele* traduce *gregale*, aggettivo che indica lo “stare insieme” delle altre bestie in genere, distinto dalla “politicità” umana che si manifesta poi nella costruzione, principalmente attraverso il *sermo*, delle città (secondo la teoria richiamata *supra*, § 2 e nota 7):²⁴

<i>De regno</i> , I, 1 (in <i>Opuscula Philosophica</i> , a c. di R. Spiazzi, Marietti, Torino 1954)	<i>Regimento del reame</i> , cap. 1 (ed. Volpi, <i>Un volgarizzamento</i> , pp. 167-168)
Naturale autem est homini ut sit <u>animal sociale et politicum</u> , in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. [...] Magis igitur homo est <u>communicativus</u> alteri quam quodcumque <u>aliud animal</u> , quod <u>gregale videtur</u> , ut grus, formica et apis.	Ma naturale cosa è a l'omo ke sia <u>animale di compagnia et civile</u> , in moltitudine vivente, maggiormente anchora che in tutti li altri animali; la qual cosa certo la naturale necessità dichiara. [...] maggiormente donqua l'omo è <u>comunicante</u> a l'altro ke <u>alcuno altro animale</u> , lo quale <u>compagnevele pare</u> , como la gruva et la formica et l'ape.

D'altra parte, come dimostrato dalle recenti ricerche di Elisa Guadagnini e Cosimo Burgassi,²⁵ *compagnevole* è un lessema che ha un «quoziente connotativo» molto più basso rispetto al concorrente onomasiologico *sociale*, rappresentando di fatto la scelta non marcata per un qualsiasi volgarizzatore che attingesse al lessico dell'uso per tradurre un lemma derivato da *socius*. La famiglia lessicale di *socio*, infatti

risulta fortemente periferica [...] in italiano antico, e la prova dei volgarizzamenti dimostra che la base lat. SOCI- è di norma resa con *compagn-*, in linea con quanto è stato rilevato per l'antico francese [F. Duval, *Dire Rome en français: dictionnaire onomasiologique des institutions*, Droz, Genève 2012, pp. 426-428]. Ancora nel pieno Cinquecento, Benedetto Varchi traduce il lat. *sociale animal* (Sen. *ben.* 7.1.7) con «animale compagnevole».²⁶

La ricaduta di tali osservazioni è evidente: si dovrà infatti usare massima cautela quando si vogliano valutare eventuali rapporti intertestuali fra brani che attestino il medesimo aggettivo *compagnevole*.

Ciò vale non solo per le traduzioni egidiane, ma anche per la famosa occorrenza dantesca di *compagnevole* in *Convivio* IV, 4, 1, che, valutata di per sé stessa, non potrà essere usata a prova di una possibile conoscenza del volgarizzamento egidiano, ma semmai di un ulteriore impiego del lessema all'interno di una tradizione filosofica volgare che si andava consolidando dagli anni Ottanta del Duecento in avanti e che, prima del *Convivio*, comprendeva (secondo quanto noto a oggi) solo le traduzioni del *Drp* (tra le quali il *Govern.* si conferma comunque il volgarizzamento italiano più diffuso) o delle sue fonti come il *De regno*.²⁷

Tuttavia, è anche vero che, se la sola presenza dell'aggettivo non è di per sé probante, vi sono altre circostanze che rendono comunque plausibile un'influenza egidiana sul passo di *Convivio* IV, 4, 1, tra le quali la con-

temporanea presenza, con la definizione del *compagnevole animale*, della progressione dalla *compagnia dimestica di famiglia*, alla *cittade* fino al *regno* che si è vista centrale nell'impianto del *Drp*:²⁸

E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale. E si come un uomo a sua sufficienza richiede compagnia dimestica di famiglia, così una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza [...]. E però che una vicinanza [a] sé non può in tutto soddisfare, conviene a satisfacimento di quella essere la cittade. Ancora la cittade richiede alle sue arti e alle sue difensioni vicenda avere e fratellanza con le circavicine cittadi; e però fu fatto lo regno (*Cv* IV, 4, 1-2).

Si ricordi d'altronde (come già accennato *supra*) che «Egidio eremita» e il suo *Reggimento de' principi* sono esplicitamente ricordati da Dante in *Convivio* IV, 24, 9, e che il brano ora commentato non è il solo a far emergere un possibile punto di contatto con il *Drp*, essendo al contrario molti i luoghi – soprattutto all'interno della *quaestio de nobilitate* del quarto libro del *Convivio* – in cui si possono ravvisare riprese tematiche o lessicali dal più noto trattato egidiano.²⁹

Ritornando ora al *Gouvern.* di Gauchy e al *Govern.* senese, di seguito sono riportati i passi contenenti la definizione dell'animale sociale e politico. Il primo proviene dal cap. I II XXIX, dedicato alla discussione dell'*amicabilitas* o *affabilitas*, «una virtù che, lasciata innominata nell'*Etica* di Aristotele (dove compare come giusto mezzo tra l'uomo ἄρεσκοϛ-*placidus* e κόλαξ-*blanditor* da un lato e il δύσεριϛ/ δύσκολοϛ-*dyscolus* et *litigiosus* dall'altro), aveva trovato una definizione nel commento di Tommaso d'Aquino (*Sententia libri Ethicorum*, IV, 14, 1127a 2)»; da questi «era passata a Egidio Romano, che nel *Drp* (I II XXVIII) l'aveva espressamente ricollegata alla natura sociale dell'uomo»: ³⁰

<i>Drp</i> I II XXVIII	<i>Gouvern.</i> I II XXIX	<i>Govern.</i> I II XXIX 17-20
Nihil enim est aliud <u>affabilitas</u> ut est virtus quam medio modo se habere in conversatione hominum [...] Viso quid est [...] de levi apparere potest circa quae habet esse: quia est circa opera, et verba, ut ordinantur ad debitam conversationem in vita. <u>Si enim homo est naturaliter animal sociale</u> , ut probari habet I. Politicorum, oportet circa verba, et opera, in quibus communicat cum aliis, dare virtutem aliquam, per quam debite con[v]er[s]etur. [...]	Et pour ce que li <u>hons est par nature compaignables</u> si comme li Philosophes dit, il covient en paroles et es euvres, par coy il compaignie et converse avec les gens, donner une vertu qui feist l'ome converser avecnamment et selonc raison entre les gens, et c'est la vertu qu'en apele <u>amiableté</u> . Et ia soit ce que tous ceus qui vuelent <u>vivre en</u>	E perciò che l'uomo è per natura <u>compagnevole</u> , si come dice el Filosofo, si conviene dare una virtù per la quale ne le parole e nei fatti sappia conversare ne la compagnia delli uomini convenevolmente e secondo ragione. E questa virtù, che l'uomo chiama <u>piacevoleza</u> , tutto sie cosa che tutti quelli che vogliono esser piacevoli e <u>vivare in compagnia ed i-comunità di gente</u> conviene ch'elli abbiano acciò che

Licet omnes homines volentes <u>vivere politice</u> debeant esse <u>amicabiles et affabiles</u> ...	<u>compaignie et en communauté de gent</u> doivent estre <u>courtois et amiable</u> ...	sieno <u>cortesi e piacevoli</u> ...
---	---	--------------------------------------

Come ho messo in evidenza altrove, si tratta di un passo-chiave per la semantica della *cortesia* quale si profila nello *speculum* di Egidio (e nei testi sui quali avrà influenza, ivi incluso il *Convivio*): infatti, «il traduttore francese e di conseguenza quello senese hanno immediatamente associato l'affabilità alla *cortesia*, anticipando qui l'affermazione stessa di Egidio [in *Drp* II III XVIII] per cui la *cortesia-curialitas*, benché comprenda in sé tutte le virtù, si identifica di fatto con l'*affabilitas* e la *largitas*. Grazie dunque al *Drp* latino e alle sue traduzioni volgari, la *cortesia*, una virtù in origine non aristotelica, diventa la virtù per eccellenza dell'uomo aristotelicamente concepito: *compagnevole per natura*». ³¹ D'altra parte, già nel catalogo delle virtù morali in *Drp* I II III, Henri de Gauchy e l'Anonimo di conseguenza avevano reso con *courtoisie*, *cortesia* l'*affabilitas* (o *amicabilitas*), prima fra le tre virtù "sociali" comprendenti anche la *veritas* (*verité, verità*) e l'*eutrapelia* (*joieuseté, virtù d'essere allegro*). ³²

La piegatura "cortese" che l'aggettivo *compaignable/compagnevole* assume nel cap. I II XXIX del *Gouvern.* e del *Govern.* è a maggior ragione esplicitata nel passo seguente, dedicato ai costumi dei *gentili uomini*. Il brano fa da *pendant* alla definizione di *cortesia* e *nobiltà* di *Drp* II III XVIII, sulla quale gli studi più recenti hanno attirato l'attenzione (anche, di nuovo, in relazione al quarto libro del *Convivio*): ³³

<i>Drp</i> I IV V	<i>Gouvern.</i> I IV V	<i>Govern.</i> I IV V 18-20
Quarto nobiles contingit esse <u>politicos, et affabiles</u> . Nam quia ut plurimum in <u>curiis nobiliis</u> consuevit esse magna societas, convenit eos esse <u>politicos et sociales</u> , quia ut plurimum in societate vixerunt. Sicut enim rustici, quia quasi solitarii vivunt, fiunt rudes et sylvestres, sic nobiles e contrario vita sociali viventes, fiunt <u>sociales et affabiles</u> ...	La quarte maniere si est car il sont <u>cortois et compaignable</u> . Car tout aussi comme li villain qui vivent solitaire et sanz compaignie sont rude et sauvage, tout aussi li gentil home qui vivent en grant compaignie sont <u>compaignable et courtoiz</u> . Car il est en costume que <u>en la court des gentix homes</u> ait grant compaignie...	La quarta ragione si è ched ellino sono <u>cortesi e compagnevoli</u> : che si come el villano, che vive solitario e senza compaignia di genti, sono oridi e salvatichi, così ei gentili huomini, che vivono en gran compaignia, sono <u>compagnevoli e cortesi</u> , perciò che costumatamente <u>ne le corti dei gentili uomini</u> usano molte genti le quali si studiano d'aver buon costumi...

Gli altri tre passi in cui ricorre l'aggettivo *compaignable/compagnevole* si trovano nel Libro II, rispettivamente nel capitolo di apertura:

<i>Drp</i> II 11	<i>Gouvern.</i> II 11	<i>Govern.</i> II 11 5-6
Si de domo de terminare volumus, videndum est quomodo se habeat <u>homo ad esse communicativum, et sociale</u> . [...] Inter alia autem quae faciunt ad sufficientiam vitae humanae est societas, <u>naturaliter ergo homo est animal sociabile</u> .	Puis que nos entendrons a parler des personnes qui demuerent es maisons [...] nous prouverons par IIII raisons que <u>l'ome doit par nature vivre en compaignie et est compaignables par nature</u> . Car compaignie entre toutes les autres choses est plus necessaire a la soufissance de la vie humaine.	Donde, puoi che noi entendiamo a parlare de la famiglia, noi provaremo per IIII ragioni che l'uomo die <u>vivere en compaignia naturalmente</u> ed esser <u>compagnevole per natura</u> , e che la compaignia en fra l'altre cose è la più necessaria a la vita umana.

nella trattazione della naturalità del matrimonio:

<i>Drp</i> II I VII	<i>Gouvern.</i> II I IV	<i>Govern.</i> II I IV 2-4
Philosophus 8. Ethic. volens ostendere qualis amicitia sit viri ad uxorem, probat amicitiam illam esse secundum naturam, adducens triplicem rationem quod homo sit naturaliter <u>animal coniugale</u> . Prima ratio sumitur ex parte societatis humanae. [...] Probabatur enim [...] <u>hominem esse naturaliter animal sociale et communicativum</u> . Communitas autem in vita humana [...] ad quadruplex genus reducitur: quia quaedam est communitas domus, quaedam vici, quaedam civitatis, quaedam regni. Omnes autem haec communitates	Nous dirons premierement que mariages est selonc nature et que l'ome se doit par nature marier et le poons prouver par III raisons. La premiere si est car li <u>hons est par nature compaignables et doit vivre en communauté</u> si comme nous avons devant dit. La premiere compaignie et la premiere assemblee si est d'ome et de fame pour quoi li hons, qui par nature doit vivre en compaignie, se doit par nature marier.	Dicemo adunque che 'matrimonio è secondo natura e che l'uomo naturalmente si die amogliare, e questo potemo provare per III ragioni. La prima si è che l'uomo è <u>per natura compagnevole e naturalmente die vivere en compaignia od in comunità</u> , e la prima compaignia e 'l primo asemblamento si è d'uomo e di femina, donde l'uomo, che per natura die vivere en compaignia, si die naturalmente amogliare.

praesupponunt communitatem domesticam. Cum ergo domus sit prior vico, ci- vitate, et regno, homo <u>naturaliter magis est animal domesticum quam civile.</u>		
--	--	--

probari potest, civitatem esse quid naturale, et quod homo naturaliter est animal civile et politicum».

Gauchy riassorbe invece nel *Gouvern.* solo alcuni argomenti del primo capitolo per poi passare direttamente all'originario cap. V (che diventa II in traduzione), dedicato al regno:

<i>Drp</i> III I V	<i>Gouvern.</i> III I II	<i>Govern.</i> III I II I
Possumus autem triplici via ostendere quod praeter communitatem civitatis, utile est humanae vitae statuere communitatem regni.	Nous poons prouver par trois raisons que c'est grant profit a la vie humaine que plusieurs viles et plusieurs citez soient de souz I rois ou desouz I prince.	Noi potemo provare per III ragioni ched elli è gran bene e grande utilità a molte ville ed a molte città ched elle sieno di socto un re od un prence.

e nella determinazione del rapporto con i servi:

<i>Drp</i> II III XIII	<i>Gouvern.</i> II III XI	<i>Govern.</i> II III XI 7-10
Quare si sic est in rebus inanimatis quod nunquam aliqua plura constituunt naturaliter aliquid unum nisi ibi naturaliter aliud sit praedominans, cum societas hominum sit naturalis, <u>quia homo est naturaliter animal sociale</u> , ut superius diffusius probabatur, nunquam ex pluribus hominibus fieret naturaliter una societas vel una politia, nisi naturale esset aliquos principari et aliquos servire.	Et pour ce que la compaignie des homes est naturele car <u>li hons est compaignables par nature</u> , si come nous avons prouvé devant, se de plusieurs homes doit estre fete par nature une compaignie ou une communauté, il convient que les uns surmontent les autres et soient seigneurs aus autres, pour ce que de plusieurs choses l'en ne puet fere une naturelment se l'une ne surmonte les autres.	E perciò che la compaignia delli uomini è natura{le} e l'uomo è <u>compagnevole per natura</u> , sì come noi avemo provato denanzi, se di molti uomini die esser fatto una compaignia od una comunità, e conviene che l'uno sormonti l'altro, ciò è che l'uno sia signore e l'altro servo, perciò che di molte cose l'uomo non può fare una naturalmente se l'una non sormonta l'altra.

È ragionevole pensare che sulla scelta del traduttore francese di porre in rilievo la necessità del regno come entità superiore alle *civitates*, e insieme la difesa della monarchia assoluta come suprema forma di governo, abbia avuto un peso la dedica al re di Francia: tale posizione, si vedrà a breve, viene fatta propria e in parte accentuata nel *Govern.*

Fin qui, dunque, si è osservato come nei volgarizzamenti francese e italiano la socievolezza e "politicità" dell'uomo sembri declinarsi in modi in parte diversi dall'originale: da un lato restano in ombra aspetti cruciali del *Drp* quali la stretta connessione tra la *communicatio politica* e la *constitutio civitatis*. Dall'altro, l'associazione dell'animale *compagnevole* alla virtù dell'*affabilitas*, poi diventata *cortesia*, suggerisce una declinazione del "vivere in società" più vicina al "vivere a corte" che al "vivere in città".

Peraltro, per concludere questo primo *excursus* sulla tradizione aristotelico-egidiana, si osserverà che tale declinazione sembra trovare pieno compimento in un altro fortunato trattato politico volgare (veneziano) della prima metà del Trecento: il *De regimine rectoris* di Paolino Minorita (1313-15), basato anch'esso sulle opere morali e politiche di Aristotele, mediate proprio attraverso il *Drp* egidiano.³⁶ Qui addirittura, nella rassegna delle virtù sociali corrispondente ai capp. I II XXVIII-XXX del *Drp*, non vi è più traccia della definizione dell'animale "politico e civile", essendo la stessa *affabilitas* completamente sostituita dalla virtù della *cortesia*.³⁷ In aggiunta a ciò, l'*affabilitas-cortesia* (cap. XXV) è seguita prima dal capitolo sull'allegrezza (XXVI), la virtù regolatrice dei piaceri e sollazzi definita *eutrapelia* nell'*Etica nicomachea* (cfr. *supra*); quindi da altri tre capitoli (XXVII-XXX) estranei alle fonti aristoteliche adoperate da Paolino e dedicati alla descrizione di svaghi quali gli scacchi, la caccia o la musica: segno ulteriore del riassorbirsi della politicità umana in una dimensione "cortese" che, sulla base di un medesimo filtro aristotelico, veniva tuttavia piegata infine a esiti molto lontani rispetto a quanto poteva trovarsi nella fonte antica.

Già in questi contesti si possono osservare alcuni tagli o riformulazioni di Gauchy, che per esempio in *Gouvern.* II I IV rende meno evidente la successione di "naturalità" dell'animale prima *coniugale*³⁴ e quindi *politicum* sopprimendo la descrizione originale del *quadruplex genus* di comunità (*domus, vici, civitatis, regni*).

Si aggiunga che, nel Libro III del *Drp*, alla dimostrazione che l'uomo è animale politico, e che la *communicatio politica* discendente dalla sua natura consiste nella costituzione della città, erano dedicati quattro capitoli, i quali però saranno drasticamente tagliati da Gauchy. Questi i capitoli: I «Quod communitas civitatis est aliquo modo principalissima, et est alicuius boni gratia constituta»; II «Quot, et quae bona homines consequuntur de constitutione communitatis politicae, quae civitas nuncupatur» (proprio qui si legge espressamente che «homo enim est naturaliter politicum animal et civile [...] ipsum ergo vivere [...] consequuntur homines ex communicatione politica sive ex constitutione civitatis»); III «Quod homo naturaliter est animal civile, non obstante quod contingat aliquos non civiliter vivere» (tra le altre, si trova qui la formulazione della *ratio in contrarium* per cui «si civitas quid naturale esset, et homo naturaliter esset animal civile, nullus reperiretur homo non civilis»);³⁵ IV «Quibus rationibus

ca di Aristotele: quella tra i *regimina* ora commentati, e i *principatus*, le forme costituzionali discusse in *Drp* III II. Anche nella traduzione di quest'ultimo capitolo, infatti, Gauchy (e l'Anonimo di conseguenza) ricorrono al verbo *seignourire* e al sostantivo *seignourie* (*signoregiare* e *signoria*), evitando al contempo di ricalcare i grecismi originali e privilegiando il ricorso a lessemi volgari dell'uso o a perifrasi esplicative.³⁹

Quanto al collegamento che proprio in questa sezione Egidio aveva inserito tra la *politia* e le *civitates Italiae* (cfr. *supra*, § 2) – collegamento che a sua volta rafforza il confronto (già suggerito nei commenti di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino alla *Politica*) del *regimen politicum* con il modo di governo tipico di una certa realtà italiana contemporanea – esso viene sorprendentemente reso meno visibile nella traduzione italiana che nel trattato originale. L'esemplificazione del modello italiano viene infatti ricollocata (da Gauchy) dopo la descrizione della *perversio populi*, e così resta nel *Govern.*: lo spostamento fa sì che i paragrafi dedicati alle città d'Italia «vengano a trovarsi in traduzione immediatamente dopo la definizione del polo negativo della *politia* [...], benché la menzione delle città italiane volesse originariamente costituire un esempio neutro della forma di governo del popolo considerata in generale».⁴⁰ A ciò si aggiunge un'ulteriore modifica, questa volta del solo *Govern.*, all'interno del capitolo successivo, dedicato alla superiorità delle monarchie ereditarie. Dopo aver tradotto che

le terre e le città e i reami che sono estati sotto un buono signore el quale abbia avuta la signoria ragionevole sono estati più en pace e più en concordia che quelle che sono estate a comune ed àno avute signorie di loro o d'altri en più quantità d'uomini ch'uno, ed àno avuta maggiore abondanza e maggiore divizia, perciò che 'l signore propio, ciò è solo, gli à bene guardati e difesi,

l'Anonimo aggiunge:

e ciò potemo diciare de-reame di Francia, che la gente minuta e 'l popolo a pena vi conosce l'arme partitamente.

A meno che la frase non sia passata a testo da una glossa presente nell'antecedente del *Gouvern.* (ma così non pare dalla tradizione a oggi nota), sembrerebbe dunque che la propensione monarchica “filofrancese”, propria già del *Drp* e del *Gouvern.* a maggior ragione, sia resa ancora più esplicita nel *Govern.* Come ho mostrato altrove, ciò si può spiegare pensando al contesto politico dove verosimilmente fu redatto il volgarizzamento: la Siena dei Nove, orientata verso il fascino del “giglio” e strettamente legata alla Francia in quanto «principale interlocutore commerciale della maggioranza delle compagnie senesi, a partire dai Tolomei, i quali furono ospiti dello stesso Egidio Romano a Siena più volte negli Settanta e Ottanta del Duecento».⁴¹ La monarchia francese, dunque, «esempio perfetto di signoria pacificata» che garantisce la concordia tra i cittadini (lo stesso ideale che di lì a poco Ambrogio Lorenzetti avrebbe tradotto in immagini nella Sala della Pace del Palazzo Pubblico, secondo un'iconografia debitrice della tradizione aristotelico-egidiana).⁴²

Conclusioni

A partire dagli studi ormai classici di Cesare Segre e Gianfranco Folena,⁴³ l'analisi del lessico politico dei volgarizzamenti è stata considerata rivelatrice dei modi in cui un testo tradotto poteva essere “attualizzato” in un contesto anche storicamente molto distante dall'originale: sono noti gli esempi dei traduttori di *respublica* o *legatus*, che opporrebbero una prima fase “orientata al volgare”, in cui i traduttori mirano «alla trasposizione del senso del testo, spogliato dei suoi caratteri storici» (dunque *comune* per *respublica*, e *ambasciadore* per *legatus*), a una seconda fase «più attenta alla latinità e alla lettera [...] che muterà poi nelle forme umanistiche e archeologizzanti della traduzione»⁴⁴ (da cui i traduttori *repubblica* e *legato*). Il problema è stato di recente ridiscusso da Giulio Vaccaro, che, pur riconoscendo la sostanziale validità di una scansione temporale nei volgarizzamenti prodotti dagli anni Quaranta del Duecento fino alle traduzioni di pieno Trecento, ha osservato come la sola analisi lessicale non basti a dar pienamente conto delle differenze tra le varie fasi. Allargando infatti i riscontri a un *corpus* oggi notevolmente più ampio di volgarizzamenti,⁴⁵ si ricava, per esempio, che *comune* è un traduttore stabile di *respublica* per tutto l'arco temporale considerato, e che viceversa il latinismo *repubblica* vede le sue prime attestazioni fin dalle traduzioni di Vegezio di Bono Giamboni realizzate in pieno Duecento:

pare, dunque, di poter dire che vi è una sostanziale linea di continuità e compattezza sul fronte lessicale, ma ciò non falsifica affatto l'ipotesi di Segre e poi di Folena sulla bipartizione della fase antica dei volgarizzamenti. La differenza più rilevante, tuttavia, non mi pare si ponga all'interno del sistema linguistico-lessicale, quanto invece all'interno del sistema di produzione dei testi: la decisa differenza [...] è la mancata inclinazione alla contaminazione, alla riduzione e all'interpolazione di glosse all'interno del lavoro traduttorio.⁴⁶

Il caso dei volgarizzamenti egidiani – che possono essere assimilati alle traduzioni dai classici antichi quando si tratta della diffusione del pensiero di Aristotele, il “Filosofo” classico per antonomasia – si inserisce nel quadro tracciato da Vaccaro: da un lato nel *Govern.* (e prima già nel *Gouvern.*) sono evidenti la tendenza all'eliminazione del tecnicismo e la propensione alle glosse e alle riformulazioni (si pensi all'esempio dei *principatus*). D'altro lato, l'eventuale “attualizzazione” politica delle traduzioni pare prodursi in una direzione sola: le aperture verso la realtà comunale italiana sembrano essere piuttosto tralasciate che espanse in traduzione; viceversa, la difesa della monarchia francese è mantenuta ed evidenziata proprio nel *Govern.* senese, il quale ripropone anche, del *Gouvern.*, un'interpretazione quasi “cortese” della naturale socievolezza umana, poi accentuata nella rilettura della tradizione aristotelico-egidiana da parte di Paolino Minorita, nel suo *De regimine rectoris* (cfr. *supra*, § 4).

La possibilità – in questa fase dei volgarizzamenti – di «contaminazione», «riduzione» e «interpolazione di glosse all'interno del lavoro traduttorio», insomma di autonoma rielaborazione della fonte da parte dei traduttori, più ancora che l'osservazione dei singoli traduttori spiega

come ciò si sia potuto verificare nella ricezione del primo trattato che consentiva di riflettere scientificamente su temi “politici” a vasto raggio. Così lo studio del lessico politico dei volgarizzamenti non può prescindere da un’analisi più ampia dei modi e delle tecniche di traduzione dei singoli volgarizzatori, e soprattutto dalla valutazione del contesto storico in cui fu composto o circolò un determinato testo.

Note

¹ Per l’edizione critica del primo v. F. Papi, *Il Libro del governo dei re e dei principi secondo il codice BNCF II.IV.129*, 2 voll., Edizioni ETS, Pisa 2016-2018 (da cui si cita, tenendo conto però del testo di lettura in preparazione per il terzo volume dell’edizione). Del *Gouvern.*, così come del trattato latino, mancano tutt’oggi edizioni affidabili, per cui si deve ricorrere rispettivamente a *Li Livres du gouvernement des rois: A XIIIth Century French Version of Egidio Colonna’s Treatise De regimine principum*, a c. di S. P. Molenaar, The Macmillan Co., New York 1899 (ma qui si citerà dal ms. del *Gouvern.* che si ritiene più vicino all’antecedente adoperato dall’anonimo traduttore del *Govern.*, il Paris BNF Franc. 1203, su cui v. Papi, *Il Libro*, I, pp. 90-95 e Appendice seconda) e all’edizione romana del 1607 *Aegidii Columnae Romani [...] De Regimine Principum Lib. III*, ed. per F. Hieronymum Samaritanum, Romae, apud Bartholomeum Zannetum (ribadendo però che la «complessità della tradizione testuale del *De regimine latino*» è tale per cui solo l’approfondimento della tradizione manoscritta in vista di un’edizione critica potrà consentire «una più corretta valutazione dell’opera egidiana [...] in relazione alle sue successive traduzioni»: Papi, *Il Libro*, I, p. 18). Per la diffusione del *Drp* e dei suoi volgarizzamenti v. *Aegidii Romani Opera Omnia. I Catalogo dei manoscritti (1001-1075). De regimine principum, 1/11 Città del Vaticano- Italia*, a c. di F. Del Punta, C. Luna, Olschki, Firenze 1993; C. F. Briggs, *De regimine principum. Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c.1525*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; N.-L. Perret, *Les traductions françaises du De regimine principum de Gilles de Rome. Parcours matériel, culturel et intellectuel d’un discours sur l’éducation*, Leiden-Boston 2011; C. F. Briggs, *Life, Works, and Legacy*, in *A Companion to Giles of Rome*, a c. di C. F. Briggs, P. S. Eardley, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 6-33; 24-33. Per le riprese del trattato egidiano in ambito letterario e artistico, v. Papi, *Il Libro*, I, pp. 17-25.

² Fondamentali al proposito i contributi pubblicati nell’ultimo trentennio da R. Lambertini, citati anche *passim* in questo contributo: si aggiunga fin da ora R. Lambertini, *Political thought*, in *A Companion to Giles of Rome*, pp. 255-274; 258-265. Per una panoramica degli studi sulle fonti cfr. Papi, *Il Libro*, I, pp. 10-17.

³ Papi, *Il Libro*, I, p. 13.

⁴ R. Lambertini, «*Praeesse regimine politico*»: su di un segmento di linguaggio politico aristotelico nel *De regimine principum di Egidio Romano*, in *La Filosofia medievale tra Antichità ed Età moderna. Saggi in memoria di Francesco Del Punta (1941-2013)*, a c. di A. Bertolacci, A. Paravicini Bagliani, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016, pp. 363-380; 377. Sul *regimen politicum* v. anche Id., *Aristotele e la riflessione politica in Italia nel primo Trecento*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a c. di C. Casagrande, G. Fioravanti, il Mulino, Bologna 2016, pp. 165-190; 170-172.

⁵ Lambertini, «*Praeesse regimine politico*», p. 365.

⁶ V. R. Lambertini, *A proposito della ‘costruzione’ dell’Oeconomica in Egidio Romano*, in «*Medioevo*», XIV, 1988, pp. 315-370; 355-357; Id., *Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro del De regimine principum*, in «*Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*», I/1, 1990, pp. 277-325; 304-305.

⁷ «Particolarmente illuminante [...] risulta essere il fatto che per due volte, nel corso della sua opera, Egidio ricorre al linguaggio per dimostrare la naturalità della dimensione socio-politica dell’uomo: nel primo caso, l’esistenza del linguaggio dimostra la strutturale necessità, da parte dell’individuo, di altri che lo istruiscano; nel secondo contesto [nei capitoli iniziali del *Libro III*], la capacità umana di esprimere in modo determinato concetti riguardanti la giustizia è interpretata come segno della sua finalizzazione a vivere in una comunità compiutamente politica» (Lambertini, *Philosophus videtur*, p. 305). *L’homme comme animal politique et parlant* nel Medioevo è stato oggetto di un importante progetto di ricerca diretto da Irène Rosier-Catach, Sonia Gentili e Gianluca Bri-

guglia presso l’Ecole Française de Rome per il triennio 2013-2016 (si veda anche l’ottimo profilo di G. Briguglia, *L’animale politico. Agostino, Aristotele, e altri mostri medievali*, Salerno Editrice, Roma 2015: pp. 18-19 per Egidio Romano). D’altra parte, la dimensione “parlante” dell’animale politico è un tema che da Aristotele e Tommaso d’Aquino, anche attraverso Egidio Romano e il *Drp*, arriva a Dante, il quale su tali fondamenta costruirà l’argomentazione del *De vulgari eloquentia* e del *Convivio*: due trattati che, come provato negli ultimi vent’anni dalle ricerche di Ruedi Imbach, Irène Rosier-Catach e Mirko Tavoni, nascono «sotto il segno della politica» (M. Tavoni, *Qualche idea su Dante*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 64-66). Sui rapporti fra l’opera dantesca e quella egidiana v. F. Papi, *Il De regimine principum di Egidio Romano nella biblioteca di Dante*, in «*Significar per verba*». Laboratorio dantesco, a c. di D. De Martino, Longo, Ravenna 2018, pp. 157-202, e cfr. qui *infra*, al § 4.

⁸ Cfr. il commento di C. A. Viano in Aristotele, *Politica*, BUR, Milano 2002 [2008], pp. 122-123.

⁹ Cfr. Lambertini, «*Praeesse regimine politico*», pp. 367-369.

¹⁰ V. *ivi*, pp. 369-374.

¹¹ «*Politicus autem principatus vocatur, quando in una civitate unus accipit principatum super reliquos cives aequae liberos sicut ipse est et non dominatur eis nisi secundum statuta civitatis, et transit de uno in alterum: unus enim habet potestatem uno anno, et alter altero*» (Albertus Magnus, *Commentarius in octo libros Politicorum Aristotelis*, I, 9, *Opera Omnia VIII*, a c. di A. Borgnet, Vivès, Parisius 1881, pp. 74b-75a).

¹² Lambertini, «*Praeesse regimine politico*», p. 372. Questo il brano di Tommaso: «*hi duo principatus non sunt unius modi; sed vir principatur mulieri politico principatu, idest sicut aliqui qui eligunt in rectorem civitatis praeest: sed pater praeest filiis regali principatu; et hoc ideo, quia pater habet plenariam potestatem super filios, sicut et rex in regno: sed vir non habet plenariam potestatem super uxorem quantum ad omnia, sed secundum quod exigit lex matrimonii; sicut et rector civitatis habet potestatem super cives secundum statuta*» (Thomas de Aquino, *Sententia Politicorum*, I, 10, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. 48, Romae 1971, p. A 133a-b). Il *rector civitatis* «anche in testi prodotti dalle istituzioni dei comuni [...] può essere usato come sinonimo di podestà» (v. Lambertini, «*Praeesse regimine politico*», p. 372 e bibliografia *ivi cit.*).

¹³ Lambertini, «*Praeesse regimine politico*», p. 374.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sul *Gouvern.* v. Papi, *Il Libro*, I, pp. 25-28 (per la recensione cfr. F. Papi, *Note filologico-linguistiche sul Libro del Governo dei re e dei principi (De regimine principum di Egidio Romano)*, in «*La lingua italiana*», 11, 2015, pp. 11-36; 14-15); per le altre traduzioni francesi, v. *ibid.* (con bibliografia).

¹⁶ Sono note almeno altre cinque traduzioni in Italia, sulle quali v. Papi, *Il Libro*, I, pp. 40-43 e bibliografia *ivi cit.*

¹⁷ Papi, *Il Libro*, I, pp. 20-21 (cui si rimanda per la bibliografia relativa alle diverse traduzioni).

¹⁸ V. E. Refini, Aristotele in parlare materno: *Vernacular Readings of the Ethics in the Quattrocento*, in «*I Tatti Studies in the Italian Renaissance*», 16/1-2, 2013, pp. 311-341. All’aristotelismo volgare sono dedicati due progetti di ricerca internazionali: il primo si è svolto nel triennio 2010-2013 (*Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy (c.1400 - c.1650)*, diretto da David Lines: <www2.warwick.ac.uk/fac/arts/ren/projects/vernaculararistotelianism>), il secondo nel triennio 2013-2016 *Aristotle in the Italian Vernacular: Rethinking Renaissance and Early-Modern Intellectual History (c. 1400-c. 1650)*, diretto da Marco Sgarbi (<http://aristotleinthevernacular.org>). Tra le numerose iniziative dei due progetti, sono da segnalare almeno i due volumi di atti dei convegni di Pisa, nel 2012 («*Aristotele fatto volgare*»). *Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, a c. di D. Lines, E. Refini, Edizioni ETS, Pisa 2014) e Londra, nel 2013 (*Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to the Seventeenth Century*, ed. L. Bianchi, S. Gilson, J. Kraye, The Warburg Institute, London 2016), oltre che la pubblicazione del database delle opere aristoteliche in volgare consultabile sul sito del progetto *Vernacular Aristotelianism* (su cui v. E. Refini, *Per un database dell’aristotelismo volgare in Italia (c. 1400-1650)*, in «*Aristotele fatto volgare*», pp. 201-205).

¹⁹ Papi, *Il Libro*, I, p. 36.

²⁰ Cfr. R. Imbach, C. König-Pralong, *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, Carocci, Roma 2016. Su Dante “filosofo laico” v. M. Tavoni, *Convivio e De vulgari eloquentia. Dante esule, filosofo laico, teorico del volgare*, in «*Nuova rivista di letteratura italiana*», XVII/1, 2014, pp. 11-54; per il *Convivio* cfr. *supra*, n. 7, e inoltre P. Falzone, *Il Convivio di Dante*, in *La filosofia in Italia*, pp. 225-264; 228-230.

²¹ V. F. Papi, *Il vocabolario delle virtù nell’Egidio volgare: Umiltà, virtù honoris amativa, magnanimità*, in «*Annali della Scuola Normale Superiore*», 194

periore. Classe di Lettere e filosofia», 2012, 4/2, pp. 379-413; Ead., *Aristotle's Emotions in Giles of Rome's De Regimine Principum and in its Vernacular Translations (With a Note on Dante's Convivio III, 8, 10)*, in «Annali della Scuola Normale Superiore. Classe di Lettere e filosofia», 2016, 8/1, pp. 73-104; Ead., *Sulla semantica della cortesia. Riflessioni su una definizione dantesca*, in «Nel suo profondo». *Miscellanea di studi danteschi (1265-2015)*, a c. di A. Casadei et al., in «Italianistica», 2015, 44/2, pp. 209-222; Ead., *Giles of Rome's De regimine principum and the Vernacular Translations. The Reception of the Aristotelian Tradition and the Problem of Courtesy*, in *Vernacular Aristotelianism in Italy*, pp. 7-29.

²² V. M. Volpi, *Lessico politico e retrodatazioni in due volgarizzamenti aretini di fine Duecento*, in «Lingua Nostra», 78, 3/4, 2017, pp. 69-75 (in particolare p. 73). Il testo del *Regimento del reame* è edito in M. Volpi, *Un volgarizzamento aretino di fine Duecento del De regno ad regem Cyprum di san Tommaso d'Aquino*, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 22, 2017, pp. 141-204. Sui volgarizzamenti tomiistici v. inoltre Id., «Diremmo come frà Thomax d'Aquino». *Appunti linguistici su due volgarizzamenti trecenteschi del De articulis fidei*, in «Medioevo letterario d'Italia», 12, 2015, pp. 139-172. Su *compagnevole* e i traduttori dell'*animal politicum* cfr. anche F. Bruni, *L'italiano della politica: quattro momenti in prospettiva storica*, in *L'italiano della politica e la politica per l'italiano*, a c. di R. Librandi, R. Piro, Cesati, Firenze 2016, pp. 25-62; 28-33; Id., *Sul lessico politico di Guicciardini: primi assaggi*, ora in Id., *Tra popolo e patrizi. L'italiano nel presente e nella storia*, a cura di R. Casapullo et al., Cesati, Firenze 2017, pp. 761-791: 764.

²³ Un altro volgarizzamento del *De regno* (completo anche della continuazione di Tolomeo da Lucca) è tradito dal più tardo ms. CdV BAV Chig. M.VIII.158: qui il traduttore, «al cap. II (corrispondente al primo nella numerazione del Parigino) così rende il già citato passaggio “animale sociale et politicum”: “animale acompagnevole et politico” (c. 1va)» (Volpi, *Lessico politico*, p. 74 n. 30).

²⁴ Nel successivo cap. II del *Regimento del reame* (secondo il ms. Parigino), «socialis vite [...] utilitas» è quindi tradotto con «l'utilità de l'acompagnevole vita», mentre «nelle altre due occorrenze di *socialis* e in quella di *socialiter* del testo tomiastico l'anonimo aretino coerentemente impiega [...] l'espressione *de compagnia* (capp. V e XIII) o *in compagnia* (XIII)» (Volpi, *Lessico politico*, pp. 73-74 e n. 29).

²⁵ C. Burgassi, E. Guadagnini, *La tradizione delle parole. Sondaggi di lessicologia storica*, Éditions de linguistique et de philologie, Strasbourg 2017. Proprio a *compagnevole* Elisa Guadagnini ha riservato importanti considerazioni nel suo recente intervento al convegno *Edizioni e testi “born digital”: problemi di metodo e prospettive di lavoro* (Verona, 15-16 giugno 2018), a c. di M. Zaccarello, A. M. Babbi, i cui atti sono attualmente in corso di stampa. Desidero ringraziare l'autrice per aver condiviso con me le sue ricerche, e insieme Gianluca Briguglia per avermi permesso di aggiornare il presente contributo.

²⁶ *Ivi*, p. 216 n. 43. Sulla «prova dei volgarizzamenti», cioè la possibilità di verificare, attraverso l'analisi dei traduttori, la posizione (periferica o centrale) di un lessema nel vocabolario dell'italiano antico e, di conseguenza, il suo maggiore o minore grado di «marcatezza», v. già E. Guadagnini, C. Burgassi, *Prima dell'indole». Latinismi latenti dell'italiano*, in «Studi di lessicografia italiana», 31, 2014, pp. 5-43. Quanto alla famiglia di *compagn-*, si osserverà che nel più tardo volgarizzamento del *Drp* (disceso dal francese) contenuto nel ms. Fi BML Plut. 89 sup. 116 (su cui v. Papi, *Il Libro*, I, p. 41) il *dictum* aristotelico è reso con «l'uomo è per natura compagnevole» (c. 26r).

²⁷ Al di fuori di tale tradizione, *compagnevole* traduce il lat. *socius* o *socialis* anche in testi quanto mai lontani dalla *Politica* aristotelica, come per esempio i volgarizzamenti ovidiani e virgiliani del primo Trecento, dove assume il significato di «comune, condiviso», o anche «alleato»: cfr. TLIO, s.v. *compagnevole*, 3-4, e, dal Corpus DiVo (esempi a campione), *Arte Am. Ovid.* (B), a. 1313, L. I, p. 230 «cominciamento di compagnevole parlare» («socii sermonis origo»), p. 246 «compagnevole dimoranza» («socias... moras») e p. 250 «compagnevole letto» («socii... tori»); *Rim. Am. Ovid.* (B), 1310/13, p. 359 «compagnevole sangue» («socii... sanguinis»); Simintendi, *Metamorfosi*, a. 1333, L. V, [vv. 346-384], vol. 1, p. 215 «per lo compagnevole nostro regno» («pro socio... regno»); *Deca quarta*, a. 1346, [IV.57], vol. 5, p. 320 «compagnevole pace» («sociali foedere»), e [VII.1], vol. 6, p. 89 «non compagnevole» («insociabili»); *Eneide compil.* (II, L. VII-XII), metà del XIV sec., L. VIII, p. 100 «compagnevoli armi» («socio arma») ecc. In altri testi più tardi (fra cui il *Decameron*), *compagnevole* si riferisce a una più generica «condivisione amichevole» vicina ai tratti di «affabilità» e «cortesia» che l'aggettivo assumeva già in parte nelle traduzioni egidiane (cfr. *infra*): per es. Matteo Villani, *Cronica*, 1348-63, L. 4, cap. 17, vol. 1, p. 495 «come un dimestico popolare compagnevole tiranno, e seppe si pia-

cevolmente conversare co' suoi cittadini»; Boccaccio, *Decameron*, I, introduzione, p. 14 «s'usavano per li più risa e motti e festeggiar compagnevole»; Simone da Cascina, fine XIV sec., L. 2, cap. 24, p. 151 «le laude celebrano con compagnevole allegrezza».

²⁸ Il luogo del *Convivio*, che ha un parallelo nella *Monarchia*, I, 3, 2, è noto agli studiosi da tempo: per la bibliografia v. Papi, *Il Libro*, I, p. 23 e n. 76, cui si deve aggiungere F. Bruni, *L'italiano della politica*, che commenta il *compagnevole del Govern.* (con *compaignable del Gouvern.*) a p. 32 n. 8, e Id., *Sul lessico politico di Guicciardini*, p. 764.

²⁹ Per le quali v. Papi, *Il De regimine principum di Egidio Romano nella biblioteca di Dante*.

³⁰ Papi, *Sulla semantica della cortesia*, pp. 215-216.

³¹ *Ivi*, pp. 216-217.

³² V. Papi, *Giles of Rome*.

³³ Cfr. G. Briguglia, «Lo comun» di Cicerone e la «gentilezza» di Egidio Romano. *Alcune considerazioni su pensiero politico e lingue volgari nel tardo medioevo*, in «Il pensiero politico», XLIV/ 3, 2011, pp. 397-411; R. Zanni, *Tra curialitas e cortesia nel pensiero dantesco. Una ricognizione e una proposta per DVE. I, XVIII, 4-5, in Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri. Atti del convegno di Madrid (5-7 novembre 2012)*, a c. di C. Cattermole et al., Ediciones de La Discreta, Madrid 2014, pp. 233-249; Papi, *Giles of Rome's De regimine principum*; G. Fioravanti, *La nobiltà spiegata ai nobili. Una nuova funzione della filosofia*, in *Il Convivio di Dante*, a c. di J. Bartuschat, A. A. Robiglio, Longo, Ravenna 2015, pp. 157-163.

³⁴ Come sottolinea Bruni, *L'italiano della politica*, p. 32, «nel volgare italiano antico non passa [...] *animal coniugale* che nei due grandi domenicani [Alberto Magno e Tommaso d'Aquino] esprime la fase domestica dell'uomo e della donna nella cellula familiare: *coniugale*, infatti, nel corpus dell'ОВI è presente solo nell'accezione di «matrimoniale». Si osserverà che nel volgarizzamento egidiano l'aggettivo *coniugale* è sostituito dal verbo *amogliarsi*, corrispondente al fr. (*se*) *marier*.

³⁵ Lambertini, «*Praeesse regimine politico*», p. 365 n. 12.

³⁶ Editto da A. Mussafia, *Trattato De regimine rectoris di Fra Paolino Minorita*, Vienna-Firenze 1868. Sui rapporti con il *De regimine principum* cfr. però C. Finzi, *Scritti storico-politici*, in *Storia di Venezia. III. La formazione dello stato patrizio*, a c. di G. Arnaldi et al., Treccani, Roma 1997 e F. Papi, *A non-Augustinian Treatise by an Augustinian Master: Giles of Rome's De Regimine Principum and its Vernacular Reception*, in *Augustine, Augustinians and Augustinianism in the Italian Trecento*. Atti del Convegno Internazionale (Zurigo, 7-8 Dicembre 2017), ed. J. Bartuschat, E. Brilli, D. Carron, Longo, Ravenna cds.

³⁷ V. Mussafia, *Trattato De regimine rectoris*, pp. 30-31. In apertura del secondo libro, invece, Paolino ricorre alle perifrasi «kè l'omo no po viver solo çença compagnia», «l'omo naturalmente no de' viver solitario, ma falli mester de viver con molti» (pp. 65-66).

³⁸ Peraltro, il capitolo originale era preceduto da un'altra lunga serie di argomentazioni (qui non riportate), in cui Egidio per «giustificare la scelta aristotelica di comparare i rapporti interfamiliari con quelli esistenti in natura», richiama «in modo a dire il vero ben poco aristotelico [...] il tema platonico della corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, tra ordine dell'universo e ordine interiore del singolo essere umano» (Lambertini, *Praeesse regimine politico*, p. 374; cfr. *Drp* II I XIV, p. 259).

³⁹ «Monarchia sive regnum» diventa «seignourie de roi»-«signoria di re»; «tyrannides»: «seignourie de tyrant»-«signoria di tiranno»; «aristocratia» o «principatus bonorum et virtuosorum»: «seignourie de bons et de droituriers»-«signoria di buoni e di dritturieri». «Oligarchia» o «principatus divitum» vengono riformulati in «se ces pluseurs seigneurs n'entendoient pas le bien commun ainz entendoient lor propre profit et leur propre gaing, tele seignourie n'est pas bone ne avenant»-«se questi più signori nonne intendono el bene comune, cotal signoria dice el Filosafo che non è buona né dritta»; quanto alla «politia» (chiamata anche «principatus populi» o «gubernatio populi»), si sceglie solo «gouvernance du puple»-«governo di popolo», nella declinazione positiva («cotale signoria è buona»), mentre per quella negativa della «democratia» (o «perversio populi») si ricorre a «perversité et mauvestié du puple»-«perversità e malvagità di popolo» («cotale signoria non è buona»).

⁴⁰ F. Papi, C. Lorenzi, *Lessico politico in due antichi volgarizzamenti del De regimine principum*, in *L'italiano della politica*, pp. 165-178: 172.

⁴¹ *Ivi*, p. 176.

⁴² *Ivi*, pp. 174-178, dove si discutono anche alcuni paralleli tra il lessico politico egidiano e quello del *Costituito* senese volgarizzato degli anni 1309-10 (suggeriti anche da E. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Carocci, Roma 2012, pp. 135-137 e n. 19, e G. Piccinni, *Siena 1309-1310: il contesto*, in *Siena nello specchio del suo Costituito in volgare del 1309-1310*, a c. di N. Giordano, G. Piccinni, Pacini, Pisa 2014, pp. 15-36: 15 e n. 3).

⁴³ C. Segre, *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, UTET, Torino 1953;

G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991.

⁴⁴ G. Vaccaro, *I volgarizzamenti di Andrea Lancia*, in *Tradurre dal latino nel medioevo italiano. «Translatio studii» e procedure linguistiche*, a c. di L. Leonardi, S. Cerullo, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 295-351: 323.

⁴⁵ Oggetto di fondamentali progetti di ricerca quali *SALVI* (<http://casvi.sns.it/>) e *DiVo* (<http://tlion.sns.it/divo/>): si veda in particolare l'articolo conclusivo di quest'ultimo (E. Guadagnini, G. Vaccaro, *Il passato è una lingua straniera. Il Dizionario dei Volgarizzamenti tra filologia, linguistica e digital humanities*, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 21, 2016, pp. 279-394) per la bibliografia completa aggiornata al 2016. Sui volgarizzamenti v. inoltre i recenti singoli contributi di R. Cella, *Volgarizzamenti (lingua dei)*, in *Enciclopedia dell'Italiano*, diretta da R. Simone con la collaborazione di G. Berruto, P. D'Achille, 2 voll., Treccani, Roma 2010-2011, II, pp. 1597-1599; G. Frosini, *Volgarizzamenti*, in *Storia dell'italiano scritto. Il Prosa letteraria*, a c. di G. Antonelli, M. Motolese, L. Tomasin, Carocci, Roma 2014, pp. 17-72, oltre che l'Introduzione di Massimo Zaggia a Ovidio, *Heroides. Volgarizzamento fiorentino trecentesco di Filippo Ceffi. I Introduzione, testo secondo l'autografo e glossario*, a c. di M. Zaggia, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009.

⁴⁶ Vaccaro, *I volgarizzamenti*, p. 339.

Il *Convivio*, ovvero il primo trattato filosofico in italiano

Gianfranco Fioravanti

Abstract: This article presents Dante's *Convivio* not as a compilation (an interpretation often still supported by several scholars) but as a real philosophical treatise, the first written in the Italian vernacular.

Keywords: *Convivio*, Dante, philosophy, philosophy in vernacular.

Come è noto, nel progetto di Dante il *Convivio* avrebbe dovuto strutturarsi in quindici trattati di cui il primo introduttivo e gli altri quattordici concepiti come commento ad altrettante canzoni da lui composte prima ed indipendentemente non solo dalla redazione, ma anche dal progetto del *Convivio* stesso. L'opera non è stata condotta a termine: sono stati scritti, e sono giunti fino a noi, il trattato introduttivo e il commento a tre canzoni in cui sono rintracciabili alcuni rinvii al contenuto dei trattati che non erano stati ancora e non furono mai composti; un segno che almeno nella mente di Dante era presente il piano completo dell'opera. Tuttavia sono del tutto congetturali i tentativi di individuare quali fossero i contenuti specifici dei trattati non scritti sia quali canzoni fossero abbinati a quali trattati. Infine non soltanto il *Convivio* è rimasto incompiuto, ma le parti effettivamente portate a termine non sono mai state edite da Dante e sono rimaste sconosciute o quasi durante tutto il XIV secolo. Solo nel '400 assistiamo ad una diffusione del testo più larga, ma in questo caso il pubblico interessato a leggerlo non era certamente più quello per cui Dante aveva avuto l'intenzione di scriverlo¹. Dunque solo noi possiamo valutare il senso e la portata di questo lavoro, e dobbiamo subito anticipare che si trattava di un progetto molto audace perché molto nuovo e privo di precedenti significativi. L'autore stesso sembra esserne consapevole. All'inizio del capitolo quinto del primo trattato, Dante si scusa per l'utilizzazione della lingua volgare e non del latino². Questo tipo di *excusatio* non è in sé del tutto originale: essa è presente in diversi traduttori e compilatori a lui precedenti o contemporanei. Un esempio particolarmente significativo è rintracciabile nel *Fiore di Rettorica* di Bono Giamboni: qui l'uso del volgare viene giustificato con il desiderio di permettere l'accesso ad alcune branche del sapere 'alto' a coloro che non padroneggiano il latino, che sono cioè *illitterati*³. A prima vista si tratta dello stesso motivo avanzato da Dante: il volgare donerà sapere a molti là dove il latino lo avrebbe reso accessibile solo ad alcuni⁴. In realtà le cose sono molto differenti. Bono non dice espressamente per-

ché l'uso del volgare abbia bisogno di essere scusato ma alcune sue affermazioni ci inducono a pensare che la colpa, per così dire, stia nel risultato non soddisfacente ottenuto: non solo è difficile, ma è impossibile trasporre in volgare concetti fatti, per dir così, per il latino rendendone appieno la complessità⁵. Dante afferma esattamente il contrario: il ricorso al volgare dimostrerà che esso è assolutamente capace di esprimere «grandi concetti» esattamente come il latino⁶. La ragione della scusa sta dunque in tutt'altro; Dante la espone chiaramente all'inizio del cap. X sempre del primo libro: «Grande vuole essere la scusa, quando a così nobile convivio per le sue vivande, a così onorevole per li suoi convitati, s'appone pane di biado e non di frumento; e vuole essere evidente ragione che partire faccia l'uomo da quello che per gli altri è stato servato lungamente sì come di comentare con latino»⁷. E in effetti Dante consacra l'intero capitolo all'esposizione dei motivi che giustificano la novità assoluta della sua impresa dal punto di vista dello strumento linguistico usato e che pongono dunque il *Convivio* allo stesso livello della grande tradizione del commento in latino. Ma quale tipo di commento?

Durante tutto il Medioevo questo genere letterario ha avuto per oggetto numerose tipologie di testo ed è stato utilizzato in molti contesti diversi. Ma all'epoca di Dante esso era diventato appannaggio quasi esclusivo della produzione culturale universitaria e si era concentrato su alcune precise categorie di testi: testi di teologia (i libri della Bibbia e le Sentenze di Pier Lombardo), testi di medicina (Ippocrate, Galeno, Avicenna), infine testi di filosofia (essenzialmente le opere di Aristotele). Inoltre, soprattutto in questi due ultimi casi il commento utilizzava un tipo particolare di strumento esplicativo, quello della dimostrazione sillogistica. Il commento dantesco alle canzoni rientra pienamente nel modello universitario di questo tipo. Molto spesso infatti nel *Convivio* sono utilizzate le stesse forme di argomentazione espresse nello stesso linguaggio tecnico⁸. Per quanto riguarda la materia trattata il *Convivio* non è evidentemente né un commento biblico né un commento medico, ma nonostante abbia come oggetto un testo poetico, presenta tuttavia molte delle caratteristiche di un commento filosofico. Esso si apre infatti con la prima frase del primo libro della *Metafisica* di Aristotele: «Tutti gli uomini per natura desiderano sapere», esattamente come un gran numero di commenti filosofici composti tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo. Ne sono un esempio i commenti di Tommaso d'Aquino agli scritti di Aristotele, ma le occorrenze si potrebbero molti-

plicare⁹. Non si tratta, come pure potremmo pensare, di un semplice luogo comune, ma quasi di un *senhal* che fa riconoscere tra loro autori accomunati dall'elogio del sapere filosofico e individua testi che questo sapere intendono trasmettere. Dante inoltre non si limita a ripetere questa affermazione, ma la dimostra dandone la *ratio*, ricorrendo alla dottrina aristotelica secondo cui la conoscenza è la funzione che rende l'uomo veramente uomo¹⁰. Anche in questo caso il *Convivio* si pone sulla linea dei *magistri artium* parigini della fine del '200 e degli inizi del '300: Boezio di Dacia, Sigieri di Brabante, Giovanni di Jandun. Segue immediatamente l'enumerazione delle condizioni sfavorevoli (*impedimenta* nel linguaggio tecnico degli scritti filosofici) che impediscono a gruppi diversi di uomini di realizzare pienamente questa tendenza¹¹. Per una cosa, però, e non di poco conto il *Convivio* sembra diversificarsi da un commento filosofico: l'impiego di una doppia lettura del testo commentato (nel nostro caso le canzoni), la prima letterale, la seconda allegorica. Non ho intenzione di affrontare qui il problema assai controverso della allegoria in Dante¹². Mi limiterò a sottolineare che l'idea di una polisemanticità del testo oggetto del commento è agli antipodi dell'ermeneutica dominante tra medici e filosofi universitari al tempo di Dante. La caratteristica del linguaggio della scienza doveva essere la sua assoluta univocità: per questo era stato creato un linguaggio tecnico, libero dalle ambiguità del parlare comune (il linguaggio delle *quidditates*, delle *entitates*, delle *formalitates* fino alla famigerata *hecceitas*, il linguaggio di cui si prenderanno gioco molti umanisti). Il tredicesimo e il quattordicesimo secolo non erano più i tempi delle interpretazioni allegorico-filosofiche di Virgilio o di Ovidio elaborate dagli intellettuali del dodicesimo sotto l'egida di Macrobio e del Timeo.¹³ Ma se guardiamo meglio, vediamo che, al di là della dichiarazione di intenti iniziale, Dante usa l'interpretazione allegorica solo per le due prime canzoni, nei trattati secondo e terzo. Essa scompare nel quarto ed è molto probabile che anche le canzoni successive a «Le dolci rime d'amor ch'io solia» avrebbero avuto un solo livello di esegesi. Ora l'allegoria presente nel secondo e nel terzo trattato per gran parte è costruita in funzione di un lungo elogio della filosofia, vista come una donna dalle caratteristiche più che umane, nella linea della rappresentazione che ne aveva dato Boezio nel *De consolatione*. Ma anche i filosofi (vale a dire i professori di filosofia) a Parigi nella seconda metà del XIII secolo, a Bologna nella prima metà del XIV, parlavano della loro disciplina descrivendola appunto come una *domina*, una *imperatrix*.¹⁴ Lo facevano utilizzando un vecchio genere letterario da loro riportato in vita: l'elogio della Filosofia. Esso veniva ora fatto nei *sermones* con cui nelle Facoltà delle Arti parigine e bolognesi aprivano i loro corsi e qui l'impiego della allegoria era non solo ammesso, ma quasi obbligatorio, e nel corso degli anni, vista anche la loro ripetitività, si era formato un repertorio pressoché standardizzato delle immagini da usare: alcune delle espressioni usate da Dante (ad es. gli occhi della « donna gentile » corrispondono alle dimostrazioni certe della filosofia di cui essa è l'allegoria) sono identiche a quelle presenti in *sermones* bolognesi leggermente posteriori alla composizione del *Convivio*.¹⁵ Dunque ciò che a prima vista sembrerebbe provare che il *Convivio* ha poco a che vedere

con la produzione filosofica anteriore o contemporanea, rivela al contrario una affinità ulteriore.

Questa affinità diviene particolarmente forte nel quarto trattato. Terminato l'elogio della Filosofia-Sapienza, terminano anche le interpretazioni allegoriche (che del resto già nel terzo trattato si erano molto ridotte). Viene introdotto il tema della nobiltà e lo si affronta in modo squisitamente filosofico, chiedendosi cioè quale sia la definizione corretta che coglie la sua *quidditas* (per usare il linguaggio tecnico della filosofia scolastica). Se la formulazione del problema è filosofica anche il metodo usato nell'affrontarlo lo è. Tutto il trattato è infatti costruito sul modello della *quaestio* universitaria: all'inizio si espongono e si rifiutano le definizioni non valide della nobiltà dimostrandone la non correttezza sia dal punto della forma che da quello del contenuto¹⁶. Solamente dopo questa confutazione è possibile procedere nell'indagine che, con un metodo rigorosamente aristotelico, partendo dalla definizione nominale di nobiltà (la nobiltà intesa secondo l'abitudine comune di parlare, ci dice Dante) giunge attraverso una lunga serie di passaggi argomentati alla formulazione della definizione reale¹⁷. Essa è corretta in quanto nella sua formulazione rimanda alle quattro cause aristoteliche che fondano la possibilità non solo di una spiegazione, ma anche di una definizione scientifica: la nobiltà è sorgente di felicità (causa formale e finale) immessa da Dio in un'anima il cui corpo è strutturato in maniera perfetta (causa materiale ed efficiente)¹⁸. In tutta la sua argomentazione, che è particolarmente lunga e complessa, Dante dimostra di avere piena consapevolezza dei problemi epistemologici collegati alla ricerca di una definizione reale di una cosa. Non è possibile utilizzare delle dimostrazioni *propter quid* poiché l'essenza che deve essere espressa pienamente nella definizione è, il più delle volte, un principio che non deriva da altri principi. Bisogna allora partire dagli effetti e procedere per via induttiva, attraverso ragionamenti che non possono essere necessari ma solo probabili¹⁹. Ma proprio perché padroneggia pienamente il linguaggio ed i concetti propri dei magistri universitari, Dante ha acquisito, scrivendo il *Convivio*, una particolare coscienza di sé. La struttura della *quaestio de nobilitate* è assai complessa anche nella sua struttura. Essa infatti comporta altre tre questioni, due preliminari alla trattazione del quesito principale e relative rispettivamente ai fondamenti e ai limiti della autorità imperiale (quella autorità che ha fornito appunto una definizione scorretta della *nobilitas*) e al perché Aristotele è considerato guida della ragione umana, una terza incidentale in cui ci si chiede se il desiderio di sapere aumenta all'infinito come quello della ricchezza. Nell'offrire la sua risposta a questa ultima domanda Dante impiega una espressione che solo apparentemente può risultare banale: «Alla questione rispondendo dico»²⁰ Si tratta invece di un calco in volgare della formula «Ad quaestionem respondendo dico» pronunciata all'inizio della *determinatio*, l'atto in cui il *magister* universitario, dopo l'esposizione degli argomenti tra loro in conflitto, metteva in campo la sua *auctoritas* dando la sua risposta personale alle questioni, spesso spinose che allievi e colleghi, e in alcuni casi (le *Quaestiones de quolibet*) anche persone estranee alla comunità universitaria gli avevano posto. Dante dunque si mette allo stesso livello dei *magistri*: per riprendere una metafora usata all'inizio del *Convivio* egli non è più

seduto per terra a raccogliere le briciole del sapere 'alto', ma è a tavola con coloro che si nutrono del pane degli angeli.

Tutto questo dimostra a sufficienza che il *Convivio* è un'opera profondamente diversa da tutti i testi, anteriori o contemporanei, composti in volgare e la differenza sta appunto nell'uso di generi letterari, strutture argomentative e terminologie caratteristiche della filosofia in senso forte: il primo trattato originale di filosofia scritto in italiano da un laico per un pubblico di laici.²¹

Ma di quale filosofia si tratta specificamente? Ovvero, a livello di contenuti e non solo di strumentazione, è possibile trovare qualche punto di contatto tra il *Convivio* e la produzione filosofica italiana contemporanea a Dante? Egli scrive i primi tre trattati del *Convivio* molto probabilmente a Bologna, dal 1304 al 1306 e il quarto a Lucca nel 1308.²² In questi anni fare filosofia era, in Italia, una attività assai recentemente importata da Parigi allo Studio bolognese. Il primo corso universitario di filosofia in senso stretto fu appunto tenuto a Bologna nel 1295 da Gentile da Cingoli, un italiano emigrato per ragioni studio in Francia che prima di tornare con le ultime novità filosofiche aveva ottenuto la sua laurea appunto a Parigi. All'inizio si trattò, per usare una terminologia moderna, semplicemente di un allargamento dell'offerta didattica che si indirizzava non a studenti di filosofia, che ancora non esistevano, ma a studenti di medicina. Una disciplina di servizio, insomma, come era già da molto tempo la logica. Ma in seguito Gentile formò degli allievi che a loro volta divennero maestri, come Angelo d'Arezzo e Taddeo da Parma, che a loro volta formarono una ulteriore generazione di allievi. In questo modo tra la fine del XIII secolo e gli anni trenta del XIV allo Studio bolognese l'insegnamento della filosofia fu continuo, divenne un percorso relativamente autonomo, e soprattutto diede origine ad una ricca serie di trattati, commenti e questioni.²³ Non si può fare a meno di notare che gli anni bolognesi durante i quali Dante probabilmente si dedicò alla stesura del *Convivio* coincidono con quelli del ritorno e del radicamento della filosofia e che questa filosofia ha come orizzonte di riferimento le dottrine di Aristotele, esattamente come il *Convivio* (anche se, nello specifico, solo di pochi scritti di Gentile, di Angelo o di Taddeo è possibile conoscere con esattezza la data di composizione). In realtà, però, non c'è alcun punto di contatto tra l'argomento del quarto trattato del *Convivio* e quelli affrontati dai primi *magistri in philosophia* bolognesi: la questione della vera natura della nobiltà e del suo rapporto con le virtù morali appartiene al campo dell'etica, e non è un caso se, tra tutte le opere di Aristotele, il testo più utilizzato e citato da Dante è l'*Etica Nicomachea*. Viceversa nessuno dei commenti composti e nessuna delle *quaestiones* discusse dai 'filosofi' bolognesi tra 1300 e 1350 affronta temi etico-politici (la sola eccezione è il commento di Bartolomeo da Varignana agli *Economici* pseudo-aristotelici; e in ogni caso Bartolomeo è un medico)²⁴: la loro produzione si concentra in generale su temi di Fisica, con particolare riguardo ai settori più collegati alla materia medica (per gli scritti di Aristotele, il *De anima*, il *De generatione*, gli scritti zoologici in generale, il *Meteorologica*)²⁵. E se qualche decennio prima, a Parigi, l'*Etica* e la *Politica* erano state commentate dai più celebri maestri (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Sigieri di Brabante, Pietro

d'Alvernia), il tema della nobiltà vi aveva occupato un posto assai periferico²⁶.

Possiamo così comprendere le parole di Dante quando afferma con orgoglio, all'inizio del quarto Trattato, che sta per dar mano ad una «grande e alta opera ... e dalli autori poco cercata» (Cv IV iii 3). In realtà molti avevano già parlato e discusso di nobiltà: i poeti di lingua d'oc, i funzionari della corte di Federico II, Brunetto Latini, Guido Guinizzelli, padre del Dolce Stil Novo, perfino un diffusissimo trattato di teologia morale, la *Summa de vitiis et virtutibus* di Guglielmo Peraldo²⁷. Dante però vuole sottolineare che il problema non è mai stato trattato in maniera 'sottile'. Trattare un problema in maniera sottile significa farlo in modo analitico senza trascurarne nessun aspetto, senza evitare alcuna difficoltà teorica, rispondendo a tutte le obiezioni che si possono avanzare contro una possibile soluzione. È quello che hanno fatto e fanno i *magistri* universitari fonte di autorità (gli *auctores*-autori appunto) per i problemi di metafisica e di filosofia naturale, ma che non hanno fatto per il problema della vera natura della nobiltà. Ed è quello appunto che Dante si ripromette di fare: «Nulla si meravigli se per molte divisioni si procede con ciò sia cosa che ... lungo convegno essere lo trattato e sottile» (Cv IV iii 3). Resta la domanda del perché e per chi un trattato che vuol essere filosofico sia stato scritto in volgare. La risposta sta appunto nella novità del tema trattato filosoficamente che richiede un nuovo tipo di pubblico: i testi filosofici, commenti, questioni e trattati prodotti allo Studio di Bologna sono riservati ad un gruppo piuttosto ristretto, quello dei *magistri* e degli *scholares*, portatori di un sapere specialistico, anche se non immediatamente professionalizzante come era quello dei medici o dei giuristi. Ma per Dante, se la questione della nobiltà deve essere trattata con la stessa solidità teorica con cui Gentile da Cingoli o Antonio da Parma trattavano il problema della permanenza degli elementi nei corpi misti, la sua corretta soluzione non riguarda semplicemente piccole élites di 'scienziati': essa ha una portata etica e politica insieme (del resto nel pensiero di Aristotele i due campi sono strettamente collegati)²⁸. Un concetto erroneo della natura della nobiltà è causa di un traviamiento intellettuale collettivo e quindi fonte di disordine per la società umana nel suo complesso: «L'errore dell'umana bontade ... che 'nobiltade' chiamar si dee, che per mala consuetudine e per poco intelletto era tanto fortificato, che l'opinione quasi di tutti n'era falsificata, e della falsa opinione nascevano li falsi giudicii, e de li falsi giudicii nascevano le non giuste reverenze e vilipensioni: per che li buoni erano in villano despetto tenuti e li malvagi onorati ed essaltati. La qual cosa era pessima confusione del mondo» (Cv IV i 7). Ristabilire la verità significa dunque porre le basi per ristabilire un giusto rapporto etico e politico tra gli uomini che vivono in comunità. Per questo il pubblico cui il *Convivio* è rivolto non può che essere molto più ampio dei gruppi ristretti dei *litterati* universitari (cui peraltro Dante riserva critiche feroci). Nel mio commento al *Convivio*, ed altrove, ho cercato di mostrare che questo pubblico più vasto ha esso stesso una connotazione sociale ben precisa: si tratta essenzialmente della nobiltà italiana di investitura imperiale, una classe che, per incapacità propria, ha ceduto gran parte del suo antico potere a poteri nuovi di dubbia legittimità e che sta distruggendosi da sé con le sue lotte inte-

stine²⁹. Il suo compito dovrebbe essere quello di garantire per la *humana civilitas* una vita ordinata e pacifica sotto l'egida dell'Impero da cui deriva il suo legittimo potere. Allo stato attuale, invece, i nobili italiani sono ridotti ad essere membri dispersi di una *Curia regis* che non è più presente ed attiva in quell'Italia che pure dovrebbe essere il giardino dell'Impero. Con il *Convivio* Dante intende spingerli a ritrovare i valori dimenticati della vera nobiltà: giustizia, liberalità, magnanimità, in una parola che riassume tutte le virtù, cortesia. Questa è la condizione preliminare ad una restaurazione del giusto ordine, il cui modello resta la *aula Federici regis*. Là infatti, come ci dice il *De vulgari eloquentia*, si davano convegno tutti gli Italiani che eccellevano in virtù e scienza, là, per usare le parole del *Convivio*, si realizzava ciò che attualmente si è perso: la cultura filosofica si univa alla maestà dell'Impero.³⁰

Il pubblico cui Dante si rivolge è un pubblico di *illiterati*, che non vuol dire di analfabeti ma di persone che non conoscono il latino, o meglio, nel caso della nobiltà, che ne ha smarrito la conoscenza. E dunque l'uso del volgare è indispensabile. Ma, bisogna ripeterlo, utilizzare il volgare non è per Dante un ripiego o un minor male. Egli vuole offrire ai nobili quel modello di cultura 'alta' che gli intellettuali universitari hanno monopolizzato, non per il bene pubblico, ma per i loro interessi privati: «Manifestamente si può vedere come lo latino averebbe a pochi dato lo suo beneficio, ma lo volgare servirà veramente a molti. Ché la bontà dell'animo, la quale questo servizio attende è in coloro che per malvagia disusanza del mondo hanno lasciata la litteratura a coloro che l'hanno fatta di donna meretrice; e questi nobili sono principi, baroni, cavalieri e molt'altra nobile gente, non solamente maschi, ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari e non litterati»³¹. Per questo Dante si impegna a fondo per far sì che il volgare sia capace di «altissimi e novissimi concetti convenevolmente e sufficientemente, quasi come per esso latino, manifestare» (Cv I x 9, 12). Una attenta lettura del *Convivio* e un paragone con la prosa in volgare di autori coevi dimostra che la scommessa era stata vinta³². Domandarsi poi perché questo programma sia stato interrotto e mai ripreso richiederebbe un altro discorso.

Note

¹ Sulla conoscenza del *Convivio* negli anni immediatamente successivi alla morte di Dante vedi Franca Brambilla Ageno, *Passi del Convivio inseriti nell' Ottimo Commento*, in «Studi Danteschi» 54 (1982), pp. 137-156; Luca Azzetta, *La tradizione del Convivio negli antichi commenti alla Commedia: Andrea Lancia, L'Ottimo Commento e Pietro Alighieri* in «Rivista di Studi Danteschi», 5 (2005), pp. 3-34; Thomas Ricklin, *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio. Hinweise zur Consolatio Philosophiae in Norditalien*, in Maarten J.F.M. Hoenen- Lodi Nauta eds., *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Tradition of the Consolatio Philosophiae*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 267-286 (che individua un rimando al *Convivio* nell'introduzione alla traduzione del *De consolazione* di Alberto della Piagentina, databile al 1332). Nonostante l'autorevolissimo parere contrario di Diego Quaglioni continuo a pensare che Bartolo di Sassoferrato, quando si riferiva a Dante trattando del problema della nobiltà conoscesse solo la canzone: *Le dolci rime d'amor ch'io solia* e non il commento relativo, dato che afferma: «Sub nomine nobilitatis non habemus aliquem specialem tractatum» (cfr. Paolo Borsa, *Sub nomine nobilitatis. Bartolo e Dante da Sassoferrato*, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi* a. c. di Claudia Guerra e Michele Mari, CUEM, Milano 2007, pp. 59-121

² «Poi che purgato è questo pane dalle macule accidentali, rimane da escusare lui da una sostanziale, cioè dell'essere volgare e non latino» (Cv I v 1).

³ «Ma acciò che di questa via possano i laici alcuna cosa sentire, mi penerò di darne in volgare alcuna dottrina» (*Fiore di retorica*, ed. critica a. c. di Giambattista Speroni, Università degli Studi di Pavia, Dipartimento di scienza della letteratura e della storia dell'arte medievale e moderna, Pavia 1994, p. 4).

⁴ «Dico che manifestamente si può vedere come lo latino averebbe dato a pochi lo suo beneficio, ma lo volgare servirà veramente a molti» (Cv I ix 4).

⁵ Cfr. *Fiore di Retorica*, ed. cit., p. 5. Bono Giamboni sottolinea che il suo volgarizzare non raggiungerà mai il livello dell'originale latino volgarizzato. La sua è una operazione 'malagevole' perché «la materia è molto sottile e le sottili cose non si possono bene aprire in volgare si che se n'abbia pieno intendimento».

⁶ «Per questo commento la gran bontà del volgare del si si vedrà, però che si vedrà la sua virtù si com'è per esso altissimi e novissimi concetti convenevolmente, sufficientemente ed acconciamente, quasi come per esso latino, manifestare» (Cv I x 12).

⁷ Cv I x 1.

⁸ Alcuni esempi della presenza nel commento alle canzoni di forme argomentative proprie della produzione filosofica universitaria anteriore e coeva a Dante si possono indicare in Cv I ii 4; I vii 3-5; II i 14 (catene di sillogismi in cui la conclusione del primo funge da premessa del seguente) IV xii 11-12; IV xiv 10 (inferenze del tipo se A, allora B; ma non B, dunque non A). Un'altra caratteristica del commento universitario rintracciabile nell'opera dantesca è la *divisio textus* che consiste, data una porzione di testo da spiegare, nell'individuare la sua struttura generale e poi, attraverso partizioni e partizioni di partizioni, nello scendere al segmento minimo significativo da commentare. Vedi ad esempio Cv III i 14 – ii 1 «Questa canzone principalmente ha tre parti. La prima è tutto lo primo verso, nel quale proemialmente si parla ... faccendomi dunque dalla prima parte ... dico che dividere in tre parti si conviene etc». Sull'uso dantesco di argomentazioni logiche di carattere tecnico cfr. Enzo Cecchini, *Per un'indagine sistematica su formule e procedimenti argomentativi nelle opere in prosa di Dante, in Dante da Firenze all'Aldilà* a.c. di Michelangelo Picone, Cesati, Firenze 2001, pp. 133-148 e soprattutto Andrea Tabaroni, *'Non velle' o 'Non nolle'? Una proposta di emendazione rivalutata per Mon III ii 6*, in «Pensiero politico medievale», 1 (2003), pp. 27-40 (con ampia bibliografia).

⁹ Cfr. Francis Cheneval-Ruedi Imbach, *Thomas von Aquin. Prologen zur Aristoteles-Kommentaren*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993.

¹⁰ Cfr. Cv I i 1. Il richiamo all'affermazione per cui è veramente uomo solo chi pone la conoscenza come fine ultimo della vita, mentre chi non lo fa è come se fosse morto (un concetto si aristotelico, ma formulato in modo così tranchant dal suo commentatore Averroè nel prologo al commento alla Fisica aristotelica e ripreso da molti *magistri* sia in filosofia che in teologia) è presente in molti passi del *Convivio*. Vedi, per la formulazione più esplicita Cv IV vii 10-15.

¹¹ Cfr. Cv I i 2-5. Sulla parentela, ma anche sulla differenza tra la trattazione dantesca degli *impedimenta* e quella dei maestri universitari cfr. Gianfranco Fioravanti, *La nobiltà spiegata ai nobili. Una nuova funzione della filosofia*, in il *Convivio di Dante* a.c. di Johannes Bartuschat e Andrea Aldo Robiglio. Atti del Convegno di Zurigo 21-22 maggio 2012, Longo, Ravenna 2012, pp. 157-163, 160-161.

¹² La bibliografia relativa all'allegoria in Dante è sterminata e praticamente non controllabile. Per il problema specifico della sua teorizzazione e del suo uso effettivo nel *Convivio* cfr. Gianfranco Fioravanti, *Anco-ra sull'allegoria nel Convivio. Teoria e prassi*, in *De l'Antiquité Tardive au Moyen Age. Études ... offertes à Henri Hugonnard-Roche*. Par Elisa Coda et Cecilia Martini Bonadeo, Vrin, Paris 2014, pp. 581-590.

¹³ Sull'intreccio tra poesia e filosofia platonica in molti autori del XII secolo un ottimo panorama viene offerto ancora da Winthrop Wetherbe, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*, Princeton University Press, Princeton 1972 e da Peter Dronke, *Fabula. Explorations into the uses of Myth in Medieval Platonism*, Brill, Leiden-Köln 1974. Vedi anche Edouard Jeuneau, *Lectio philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres*, Hakkert, Amsterdam 1973 Nel XIII secolo la totale svalutazione del linguaggio poetico in filosofia era appannaggio comune di due pensatori tra loro in contrasto come Tommaso d'Aquino (S Th. I, q. a. 9 *Utrum Sacriptura debeat uti metaphoris*) e Sigieri di Brabante (*Quaestiones in Metaphysicam* III, q. 17 *Utrum philosophantibus competat loqui de divinis fabulose*, ed. Maurer, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la Neuve 1983, p. 117).

¹⁴ «Eya ergo, huius imperialis domine Philosophie zelantes coniugium ... queramus eam ... in agone studii» in Alberici Remensis (Aubry de Reims), *Philosophia*, ed. René Antoine Gauthier, in *Notes sur Siger de*

Brabant II Siger de Brabant en 1272-75. Aubry de Reims et la scission des Normandes, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 68 (1984), pp. 29-48. Cfr. Cv II xii 9 e III xv 18.

¹⁵ Sul genere letterario degli elogi della filosofia rimane fondamentale Claude Lafleur, *Quatre Introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Vrin, Montréal-Paris 1988; id., *La Philosophie d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et les recueils d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 61 (1994), pp. 149-266; 62 (1995), pp. 359-442. Su elogi praticamente contemporanei di Dante vedi Gianfranco Fioravanti, *Due Principia di Maino de' Maineri*, in *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, a. c. di Gabriella Zuccolin, SISMEL. Edizioni del Galluzzo 2017, pp. 99-135; id., *Il Principium di Maino de' Maineri alle Questiones super De substantia orbis in Ratio practica e ratio civilis. Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini* a. c. di Anna Rodolfi. Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 207-223. In uno di questi sermones in lode della Filosofia, Maino, che scrive a Parigi nel primo decennio del '300, presenta una doppia lettura del testo scelto come introduzione alla sua fatica retorica (il *thema*): uno letterale, appunto, e uno allegorico. E si tratta di un testo tratto da Aristotele! (cfr. *Il Principium ... cit.*, p. 220 sgg.). Per il repertorio di immagini applicabili alla Filosofia rappresentata come una domina usate da testi bolognesi della prima metà del '300 e per alcune loro corrispondenze con quelle usate nel *Convivio* cfr. Gianfranco Fioravanti, *Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima metà del XIV secolo*, in *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo* a. c. di Dino Buzzetti, Maurizio Ferriani, Andrea Tabarroni, Istituto per la Storia dell'Università di Bologna, Bologna 1992, pp. 165-185.

¹⁶ La definizione che Dante attribuisce a Federico II: «Gentilezza è antica ricchezza e belli costumi» è formalmente scorretta in quanto la differenza («belli costumi») che dovrebbe specificare il genere («antica ricchezza») è insufficiente a determinare in modo esatto la natura della nobiltà poiché non ne comprende tutte le caratteristiche concettuali, è cioè troppo ristretta (come dice il *Convivio*: «procedette a defettiva forma» come nel caso di una definizione dell'uomo come animale capace di conoscere la grammatica). E' poi scorretta riguardo al contenuto in quanto, come Dante mostrerà da Cv IV x 7 a Cv IV xiii, tra nobiltà e ricchezze non esiste alcun rapporto.

¹⁷ Cfr. Cv IV xvi 4-5: «A perfettamente intrare per lo trattato è prima da vedere ... che per questo vocabulo 'nobiltate' s'intende, solo semplicemente considerato. L'altra è per che via sia da camminare a cercare la prenominata definizione». La definizione nominale di una cosa è un indispensabile punto di partenza per arrivare ad una definizione che ci dia il *quid est* della cosa. Cfr. Tommaso d'Aquino: «De eo quod est nobis penitus ignotum non possumus scire si est aut non. Invenitur autem aliqua alia ratio rei ... que quidem vel est ratio expositiva significationis nominis, vel est ratio ipsius rei nominatae, altera tamen a definitione quia non significat quid est, sicut definitio ... sicut forte invenitur aliqua ratio que exponit quid significat hoc nomen triangulum. Et per huiusmodi rationem habentes quia est adhuc querimus propter quid est, ut sic accipiamus quod quid est» (*In libros Aristotelis Periermenias et Posteriorum Analyticorum Aristotelis expositio* II, lectio 8, ed. Marietti, n. con riferimento ad An Post. II, 10)

¹⁸ Cfr. Cv IV xx 10: «E se bene si guarda questa diffinitione tutte e quattro le cagioni, cioè materiale, formale, efficiente e finale comprende. materiale in quanto dice: nell'anima ben posta, che è materia e subietto di nobiltate, formale in quanto dice: ch'è seme, efficiente in quanto dice: messo da Dio nell'anima, finale in quanto dice: di felicitate» Sull'idea secondo cui attraverso un ricorso alle cause si possa giungere da una conoscenza parziale di una cosa alla apprensione della sua *quidditas* e che una corretta forma definitoria abbia alle spalle un processo dimostrativo causale (almeno nei casi in cui il *definiendum* abbia una causa al di fuori di sé) cfr. *An Post* II, 9-10 dove si fanno gli esempi dell'eclisse e del tuono. Di identificazione tra causa e *definitio* parla Roberto Grossatesta nel suo commento agli *Analitici Posteriori*. Cfr. Robertus Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, intr. e testo critico di Pietro Rossi (Unione Accademica Nazionale. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi II) Olschki, Firenze, 1981) p. 331, l. 570.

¹⁹ Cfr. Cv IV xviii 2 «In questa parte adunque si procede per via probabile»; IV xviii 4: «Ove è da sapere che qui non si procede per necessaria dimostrazione ... si di bella e convenevole induzione»; IV xvi 9 «Dico adunque che, con ciò cosa che in quelle cose che sono d'una spezie, si come sono tutti gli uomini, non si può per li principii essenziali la loro ottima perfezione diffinire, conviene quella e diffinire e conoscere per li loro effetti»; IV x 6 «La diffinitione della nobiltate più degnamente si faria dalli effetti che da' principii, con ciò sia cosa che essa paia avere

ragione di principio, che non si può notificare per cose prime, ma per posteriori». Cfr. Tommaso, *In libros Aristotelis ... Posteriorum Analyticorum expositio* II, lectio 8, ed. cit. n.: «Postquam Philosophus ostendit quod in quibusdam per demonstrationem accipitur quod quid est, hic ostendit quod hoc non est possibile in omnibus ... manifestum est quod sunt quaedam quorum quod quid est oportet accipere sicut quoddam immediatum principium ita quod oportet de tali re et esse et quid est, vel manifestare alio modo quam per demonstrationem, puta per effectum».

²⁰ Cv IV xiii 1.

²¹ Due lavori di Ruedi Imbach, uno dei quali centrato espressamente sulla figura di Dante, apparsi rispettivamente trenta e venti anni fa (*Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Grüner, Amsterdam 1989; *Dante, la philosophie et les laïcs*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions du Cerf, Paris-Fribourg 1996) hanno aperto la strada ad un filone di ricerche e di studi sulla filosofia in volgare che si è via via arricchito e che continua ad attirare l'interesse di molti studiosi del pensiero e della cultura medievale: vedi i lavori di Sonia Gentili sul volgarizzamento dell'*Etica* attribuito a Taddeo Alderotti, l'edizione da parte di Francesca Geymonat di una serie di *Questioni* filosofiche composte in volgare e databili ai primi del '300 oppure i contributi presentati al Convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale tenutosi a Lecce nel 2002 e pubblicati negli *Atti* nel 2003. In un lungo articolo comparso nel 2008 Emanuele Coccia e Sylvain Piron hanno sottolineato come la vita politica e sociale dell'Italia tardo medievale, con particolare riguardo all'Emilia e alla Toscana, fosse terreno favorevole allo sviluppo di una cultura dei laici non del tutto separata da quella dei chierici, ma pure in parte alternativa (*Poesie, Sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens. 1290-1330*, Revue de Synthèse, 129, 2008, pp. 549-585) e Johannes Bartuschat ha individuato in Bono Giamboni, Brunetto Latini e nel Novellino esempi centrali di questa cultura. A questo punto non sarebbe però inutile operare qualche distinzione. La filosofia in volgare, almeno per il XIII e XIV secolo, si identifica infatti quasi sempre con una serie di volgarizzamenti di scritti di etica, di meteorologia, di politica in senso lato (come nel caso del *De regimine principum*) che spesso contaminano autori diversi, come nel caso delle *Questioni* filosofiche, oppure di raccolte di detti di filosofi antichi, accompagnati da aneddoti sulla loro vita e i loro costumi, in molti casi del tutto storicamente implausibili (come nel caso di *Fiori e vita di filosofi et d'altri savi e d'imperadori* e anche del *Novellino*). Tutti questi scritti sono opera di laici che possiedono la 'grammatica', ma che non producono (e forse non sarebbero stati in grado di farlo) essi stessi testi filosofici in volgare. La filosofia in volgare, nella maggioranza dei casi, è pur sempre, oltre l'innegabile importanza del diverso strumento linguistico adoperato, una filosofia di chierici. Certamente autori come Bono Giamboni o Brunetto Latini non si limitano a tradurre, ma utilizzano le loro conoscenze filosofiche (per altro a mio avviso assai modeste) per proporre una personale visione della vita. Ma quando Johannes Bartuschat titola l'articolo a loro dedicato *La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du 13e siècle* («Tijdschrift voor Filosofie» 75, 2013, pp. 311-333) e trova nel *Novellino* una concezione della filosofia e una riflessione sul suo posto nella società, il termine filosofia assume un significato forse troppo ampio.

²² Naturalmente non abbiamo alcuna documentazione oggettiva che indichi queste date e soprattutto questi luoghi. Continuo però a ritenere, come ho già argomentato nel mio commento al *Convivio*, che questa rimanga l'ipotesi più plausibile.

²³ Su questo complicato processo di affermazione di un gruppo di intellettuali italiani che, sul modello parigino, nel quadro istituzionale dello Studio bolognese, iniziano a praticare la filosofia e non più semplicemente a parlarne, magari con ammirazione, come di una meraviglia del passato vedi *La Filosofia in Italia al tempo di Dante*, a. c. di Carla Casagrande e Gianfranco Fioravanti, Il Mulino, Bologna 2016

²⁴ Nell'Italia della fine del XIII secolo e degli inizi del XIV lo studio degli scritti etico politici di Aristotele e la produzione di trattati che ne usino e anche ne divulgino alcuni concetti fondamentali sembrano essere stati un'esclusiva o quasi dei maestri degli ordini mendicanti, domenicani in primo luogo: Remigio de' Girolami, Tolomeo da Lucca, Guido Vernani (all'inizio del Trecento per la Provincia di Lombardia *Etica, Politica, Economici* erano diventati testi previsti per la formazione dei lettori e maestri dell'ordine). Assistiamo così ad una lettura ed utilizzazione di Aristotele che contemporaneamente fornisce retroterra teorico a strutture e prassi politiche cittadine e sostiene la supremazia del potere ecclesiastico (cioè, nel caso, papale) su quello imperiale. Cfr. Roberto Lambertini, *Aristotele e la riflessione politica in Italia nel primo Trecento*, in *La Filosofia in Italia al tempo di Dante*, cit., pp. 165-190.

²⁵ Anche nel *Convivio*, nel secondo e terzo trattato (ma non nel quarto), sono presenti sezioni che si rifanno alla filosofia naturale e che trattano di cosmologia (i cieli, il loro ordine e la natura delle Intelligenze-Angeli che li muovono in Cv II iii-iv), astronomia e geografia astronomica (in Cv III v), ottica (in Cv III ix 6-13) dove Dante dimostra e diremmo quasi esibisce la sua padronanza di nozioni 'scientifiche' abbastanza comuni per eventuali esperti e specialisti delle varie discipline, ma sicuramente capaci di fare notevole effetto sul pubblico di 'illitterati' cui il *Convivio* è dedicato. In ogni caso, pur nel loro carattere di digressioni, esse vengono intese non come soggetto di una trattazione autonoma ed originale, ma come funzionali ad una migliore comprensione del testo commentato. Cfr. Cv III x 1: «Partendomi da questa digressione (quella relativa alla fisiologia della vista) che mestiere è stata a vedere la veritate, ritorno al proposito».

²⁶ Sul tema della nobiltà negli scritti dei filosofi parigini della seconda metà del '200 cfr. Marco Toste, "Nobiles", "Optimi viri", "Philosophi". *The Role of the Philosopher in the Political Community at the Faculty of Arts in Paris in the Late Thirteenth Century*, in *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Candida Pacheco* ed. par José F. Meirinhos, Louvain-la Neuve 2005, pp. 269-308.

²⁷ Sul dibattito riguardante la nobiltà svoltosi a più voci nell'Italia del '200 è ancora indispensabile il lavoro di Maria Corti, *Le fonti del «Fiore di virtù» e la teoria della 'nobiltà' nel Duecento*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 136 (1959), pp. 1-82

²⁸ Il totale disinteresse teorico dei 'filosofi' bolognesi verso tematiche etico-politiche (cosa ben diversa è la loro personale partecipazione ai contrasti interni della vita pubblica cittadina), la loro 'separatezza' intellettuale rispetto alle altre fasce sociali e anche culturali, fondata su una specializzazione di temi e di linguaggi spinta al limite, dovrebbe indurre ad essere più cauti nell'uso della categoria del 'croisement des savoirs', a volte adottata come criterio interpretativo generale per l'Italia dei secoli XIII e XIV.

²⁹ Sono ben lieto di confessare, a questo riguardo, il mio debito con il lavoro di Umberto Carpi, *La nobiltà in Dante*, che ha aperto prospettive nuove e feconde di risultati per gli studi danteschi spesso caratterizzati da un crescere su se stessi in modo insieme estenuato e barocco. Si deve appunto a Carpi la proposta di vedere il *De vulgari eloquentia* e il *Convivio* all'interno di un medesimo progetto politico. Che una ricca e complessa esperienza, non solo politica in generale, ma anche specificamente di governo, abbia funzionato come precomprensione indirizzando in una certa direzione gli studi danteschi (e carducciani) di Carpi (tutti peraltro fondati su una documentazione storica eccezionale) non ne diminuisce il valore, come pure si è recentemente adombrato. Anzi, proprio per questo essi possono presentarsi come il frutto maturo dell'impegno di un intellettuale nel pieno senso della parola.

³⁰ Cfr. Cv IV vi 19 dove l'unione tra sapere e potere politico nella figura dell'Impero viene presentata come un ideale lontanissimo dallo stato attuale delle cose («Oh miseri che al presente reggete! e oh miserissimi che retti siete. Ché nulla filosofica autoritate si congiunge colli vostri reggimenti») e al cui ristabilimento occorre lavorare. Cfr. Cv IV vi 18 («Congiungasi la filosofica autoritate colla imperiale a bene e perfettamente reggere»). Il testo sul carattere 'esemplare della curia di Federico in VE VI I xii 4: «Illustres Heroes Federicus Caesar et benegenitus eius Manfredus ... donec fortuna permansit humana secuti sunt brutalia dedignant, propter quod corde nobiles ... inherere tantorum principum maiestati conati sunt ita quod eorum tempore quicquid excellentes Latinorum enitebantur primitus in tantorum coronatorum aula prodibant».

³¹ Sottolineare, fondandosi su questo passo del *Convivio*, che i suoi destinatari non sono semplicemente generici portatori di una nobiltà d'animo, non significa identificarli meccanicamente con un qualsivoglia gruppo sociale, come dice Paolo Falzone (*Il 'Convivio' di Dante*, in *La filosofia in Italia ... cit.*, p. 231). In Cv I ix 8 la 'sentenza' delle canzoni viene considerata accessibile a tutti «quelli nelli quali vera nobiltà è seminata nel modo che si dirà nel quarto trattato»; dunque, dice Falzone, accessibile a chiunque abbia il requisito di essere disposto fisicamente e moralmente a ricevere il pane del sapere e a cibarsene, ed è vero che in linea teorica questa disposizione non è vincolata al rango sociale. Ma di fatto anche qui, quando se ne vuole dare una concreta identificazione, si ricorre alla nobiltà. Infatti il testo continua: «e costoro sono quasi tutti volgari, si come sono quelli nobili che di sopra sono nominati». Al massimo dunque potremmo dire che l'insieme dei destinatari è più ampio di quello dei destinatari nobili, ma questa eccedenza rimane per dir così senza volto. Sappiamo semmai che essa non può comprendere le 'popolari persone' (cfr. Cv I xi 6-7) e quanto ai 'villani' mi sembra difficile, dato il disprezzo con cui il *Convivio* li tratta le poche volte in cui li nomina, guarda caso sempre durante la trattazione della nobiltà, (cfr. Cv IV vii 9; xi 8; xiv 12) che appartengano a questo gruppo. Inoltre è altrettanto difficile negare che gli impedimenti familiari e politici da cui alcuni,

sono distratti dal sapere, pur essendo capaci di conseguirlo, non abbiano un retroterra sociale almeno in negativo (la 'famiglia' delle cure familiari non è certo da identificare con il nucleo marito-moglie-figli proprio delle classi basse). Come si vede le notazioni sociologiche fornite da Dante stesso non sono poche. Se poi si pensa che sottolinearle troppo significhi voler assorbire per intero lo spessore concettuale dell'opera nel 'concreto' (Falzone, p. 232) bisogna allora precisare che c'è caso e caso. Nella scrittura della *Questio utrum omnia de necessitate adveniant* sicuramente non intervengono né la biografia né le esperienze extrauniversitarie di Taddeo da Parma. Diversamente, credo, vanno le cose per quel che Dante ha esperito prima del *Convivio* e che nel *Convivio* ha in qualche modo rielaborato e concettualizzato.

³² Cfr. Rita Librandi, *Auctoritas e testualità nella descrizione di fenomeni fisici*, in *Le parole della scienza. Scritture tecniche e scientifiche in volgare* (secc. XIII-XV), Atti del Convegno Lecce 16-18 aprile 1999, a c. di Riccardo Gualdo, Congedo, Galatina 2001, pp. 99-126.

“*E vale altanto questa parola monarcie in franciesco quanto sengnorìa d’un uomo tutto solo*”.

Il volgarizzamento toscano anonimo del *Defensor pacis**

Lorenza Tromboni

Abstract: The purpose of this article is to analyse the *Libro del difenditore della pacie e tranquillità*, the anonymous Italian vernacularization of Marsilius of Padua’s *Defensor pacis*: the translation is preserved in the sole manuscript Laurenziano Pluteo XLIV.26 and is dated to 1363. The *Difenditore* is strongly connected to the historical context in which it was born and can be considered as a cultural answer to the difficult political situation characterising Florence in the fourteenth century. Issues concerning the genesis of the translation, both from a linguistic and philosophical point of view, are discussed.

Keywords: Marsilius de Padua; History of Political Thought; Vernacular Language; Italy; France; Florence; 14th century.

Il *Libro del difenditore della pacie e tranquillità* è il volgarizzamento toscano anonimo del *Defensor pacis* di Marsilio da Padova: esso è conservato nel codice Pluteo 44, 26, che indica l’anno 1363 come data di completamento della traduzione.¹ L’edizione critica, che risale al 1966 ed è a cura di Carlo Pincin, fornisce molte informazioni sulle caratteristiche e sul contesto della traduzione e formula interessanti ipotesi sulle motivazioni alla base del volgarizzamento, che risulta essere una traduzione dal francese.² Il testo pone a chi lo affronta una serie di interrogativi che non riguardano esclusivamente la tradizione dell’opera marsiliana, ma coinvolgono anche l’evoluzione della lingua italiana trecentesca e il suo rapporto con l’area linguistica francese, nonché la genesi di un testo come il *Difenditore* che resta tutt’oggi sensibilmente diverso rispetto ad altri volgarizzamenti coevi.³ Il presente contributo si concentrerà su questi nodi problematici attraverso la presentazione di numerose evidenze testuali che aiuteranno a chiarire e specificare la natura dell’opera.⁴

Il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova è uno dei trattati politici più conosciuti e influenti di tutto il medioevo, la cui importanza ha superato il confine degli studi medievistici fino ad assumere un ruolo di primo piano nella storia del pensiero politico in generale.⁵ Molte sono state le discussioni sulla presunta modernità di Marsilio, soprattutto per alcuni concetti espressi nella prima *dictio*,

cioè nella prima parte dell’opera, come l’idea di consenso e partecipazione, la concezione della legge come entità al di sopra di ogni uomo e la descrizione della nascita e dello sviluppo delle comunità umane.⁶ Anche nella seconda *dictio* il *Defensor* presenta elementi costitutivi del pensiero di Marsilio, come i riferimenti espliciti alle vicende che travagliavano l’Italia del XIV secolo e la discussione sul presunto primato di Pietro sugli altri apostoli, che viene usato come giustificazione per le pretese del vescovo di Roma e per le sue ingerenze sul potere temporale. L’opera fu conclusa il 24 giugno 1324 a Parigi e subito dopo Marsilio lasciò la città in compagnia del filosofo averroista Giovanni di Jandun,⁷ per rifugiarsi con questi presso la corte dell’imperatore Ludovico il Bavaro, al quale l’opera era dedicata.⁸ La fuga dei due, insieme al testo della bolla *Licet iuxta doctrinam* del 1327 con cui Giovanni XXII convocava Marsilio e Giovanni ad Avignone per rendere conto delle affermazioni contenute nel *Defensor pacis*, hanno contribuito ad alimentare i dubbi sull’attribuzione esclusiva dell’opera a Marsilio, un’ipotesi di coautorialità che è stata definitivamente accantonata. Nonostante la condanna, l’opera dovette avere subito una certa eco se nel 1363 se ne trova a Firenze una versione tradotta a partire da un originale francese:⁹ di questa versione si sono perse le tracce, ma si hanno delle notizie che permettono di ricostruirne almeno in parte la storia.¹⁰ Sappiamo che nel dicembre del 1375, su pressione dell’allora pontefice Gregorio XI, la facoltà teologica di Parigi dette avvio a un processo per risalire all’autore del volgarizzamento francese:¹¹ nella documentazione si legge che una commissione composta da Simone di Freron, Riccardo *dictus Barbe* e dal filosofo Nicola Oresme – intellettuale legato alla corte di Carlo V il Saggio di Francia, commentatore e volgarizzatore di opere filosofiche, che nel 1375 era già canonico di Rouen¹² – era stata incaricata di interrogare i membri della facoltà di teologia in seguito alle voci che circolavano a proposito di una traduzione francese del *Defensor pacis*: «*liber magistrorum Marsilii de Padua et Johannis de Janduno translatus extiterat de latino in gallicum seu tale ydioma quod in favorem et complacentiam imperatoris et quorundam principum terrenorum ...*».¹³ Da notare che anche in questo caso l’opera è attribuita ad entrambi, Marsilio e Giovanni, e che il notaio che redige il documento - Guido Quatre-

mains - afferma di aver visto esporre *coram suprascriptis testibus* il testo della bolla *Licet iuxta doctrinam*, con cui il papa Giovanni XXII aveva condannato il trattato, esponendo i principali errori contro la fede cattolica in esso contenuti.¹⁴ Significativa all'interno di questa commissione di teologi è la presenza di Oresme che aveva tradotto in francese la *Politica*, l'*Etica Nicomachea* e gli *Oeconomica* per il re Carlo V.¹⁵ Alcuni studiosi hanno creduto che Oresme, proprio per questa sua attività di traduttore, potesse essere tra i sospettati per il volgarizzamento del *Defensor pacis*, ma se le autorità ecclesiastiche avessero avuto dei dubbi sulla sua condotta egli non avrebbe potuto condurre l'indagine all'interno della facoltà di teologia; inoltre, bisogna tenere conto del fatto che egli stesso, insieme agli altri commissari, fu preventivamente interrogato in merito alla traduzione. L'inchiesta durò qualche mese, ma nessuno aveva notizie dirette di questo volgarizzamento, né immaginava chi potesse averla portata a termine; le domande poste ai maestri erano sempre le stesse e immancabilmente ricevevano risposte negative:

... interrogatus et examinatus respondit se per suum iuramentum in veritate se nunquam dictum librum transtulisse, nec illum vidisse, nec scire aut scivisse quis sit ille qui transtulit, nec suspicionem habere de aliquo aut contra aliquem de hoc facto ...¹⁶

Che il *Defensor pacis* fosse diffuso in Francia è, ad ogni modo, un dato facilmente verificabile per via della sua presenza come fonte in opere posteriori: particolarmente significativo in questo senso è l'utilizzo del *Defensor* in alcuni capitoli del primo libro del *Songe du Vergier*, la versione francese del *Somnium Viridarii*¹⁷. Considerato come uno degli strumenti polemici più efficaci e completi nella polemica tra il re di Francia e la Santa Sede, poiché raccoglie e riadatta in forma dialogica molte fonti che criticano le pretese papali, il *Somnium Viridarii* fu commissionato dal re Carlo V come una sorta di dossier da utilizzare nelle dispute con il pontefice: il testo ebbe una grande diffusione e fu tradotto in numerose lingue, prima tra tutte in francese. Le due opere sono attribuite a Evrard de Trémaugon che, come Oresme, faceva parte del circolo di intellettuali attivi presso la corte di Carlo V: tuttavia, la versione francese non è una traduzione esatta di quella latina, è piuttosto una trasposizione di questa, concentrata maggiormente sul tema dell'autorità regale e della relazione tra il sovrano e il papa, e la presenza ben riconoscibile del *Defensor pacis* contribuisce al carattere polemico dell'opera¹⁸.

Porre l'attenzione sulla provenienza da una traduzione francese del *Difenditore* non è rilevante solo al fine di comprendere la genesi del testo, ma anche per cercare di collocarlo dal punto di vista storico-linguistico. Esso infatti è stato studiato principalmente per le sue caratteristiche linguistiche, così evidenti da portare spesso anche il lettore moderno a trascurare il contenuto e gli elementi di interesse filosofico: già il compilatore cinquecentesco del quaderno Riccardiano 2197, notava che pur essendo stato tradotto in fiorentino, il *Difenditore* risultava di difficilissima lettura;¹⁹ questo codice di grande importanza, databile alla fine del secolo XVI, raccoglie una compilazione di circa 150 testi volgari trecenteschi, tra cui il *Difenditore*, e rappresenta un vero e proprio repertorio per la storia della lingua del XIV secolo. Allestito probabilmente dal filolo-

go e linguista Lionardo Salviati (1540-1589) che lo utilizzò per i suoi *Avvertimenti della lingua sopra il Decamerone*,²⁰ il quaderno Riccardiano 2197 fu utilizzato dagli Accademici della Crusca per la stesura della prima edizione del *Vocabolario*.²¹ Secoli dopo, Ludovico Antonio Muratori, nel *Della perfetta poesia italiana*, raccontava di aver ritrovato un volgarizzamento pieno di voci francesi e di calchi:

Il *Difenditore della pace* ho trovato, che è un volgarizzamento d'un libro latino, *Marsilii Patavini Defensor pacis*, dedicato a Ludovico il Bavero, di cui l'autore seguì le parti: e poi messo in francese, e quindi in toscano: e però pieno d'infinite voci francesi, come trall'altre *micieffo* da *méchef* e nella dedicatoria *tranobole* da *trènable*.²²

Non si può dar torto al Muratori che parlava di 'infinite voci francesi' e che aveva notato in particolare i due termini *micieffi* - che sta al posto del latino *prescriptis lapsibus*, ovvero gli errori già enunciati²³ - e *tranobole* - poco dopo anche *stranobole* - per 'nobile', entrambi presenti nel I capitolo della prima *dictio*, in corrispondenza della dedica a Ludovico imperatore. Proprio questa parte iniziale del *Difenditore* è utile per cominciare ad avvicinarsi al contenuto del volgarizzamento. Leggendo i passi in parallelo si nota subito, insieme alle particolarità del lessico, anche una certa rielaborazione del testo da parte dell'anonimo traduttore: innanzitutto, nel *Difenditore* manca il richiamo ad Antenore, mitico fondatore di Padova, un elemento che testimonia il forte senso di appartenenza di Marsilio alla realtà italiana e padovana in particolare. Il confronto tra le due versioni mostra chiaramente le differenze tra i testi:

Per la considerazione di tutte queste cose io attendante pensando e volendo ubbidire al consiglio e agli ammonimenti de' santi e dde' profeti qui di sopra nomati ...²⁴

Premissis itaque Christi, sanctorum atque philosophorum monitis attendens et obsequens Anthenorides ego quidam ex intelligentiae rerum harum ...²⁵

Oltre a questa mancanza, si nota il passaggio da *attendens et obsequens* a *attendante pensando* e più avanti, in corrispondenza del termine *micieffi*, si trova una rielaborazione del testo piuttosto evidente, che consiste in un cambio di posizione delle proposizioni e quindi dei concetti espressi rispetto al dedicatario:

... o Luigi trivalente e tranobole imperadore de' romani, che quri songnosamente, e istudi a provvedere a' chasi e micieffi di su detti e alli altri che potrebbono avenire, e nell'accrescimento del comune profitto, e però a'tte riguardo singularmente e m'addirizzo, come a'ssingulare ministro di dio, che-ttu volgli dare fine a quest'opera tale com'ella desidera, cioè a'ssapere essegghuzione a' fatti e alle cose che chagiono sotto il tuo ghovertamento, che in te è piantata e affermata per antica successione di lengnagio, siccome per diritto speciale, e non micha meno per tua singularità virtuosa e ssanta inclinazione e stracchiara e stranobole virtù, amore e desiderio di tutte eresia iscerpare, verità chattolica e tutte altre buone disscipline essaltare e guardare, vizi punire e ttalglare istudi e tutti fatti virtuosi accresciare, tenzioni e discordie spengnere e amendare, e della pacie e tranquillità per tutto seminare, nodrire e coltivare.²⁶

dove l'originale latino recita:

... in te quoque respiciens singulariter, tanquam Dei ministrum, huic operi finem daturum, quem extrinsecus optat inesse, inclitissime Ludovice, Romanorum imperator, cui sanguinis antiquo, speciali quasi quodam iure, nec minus singulari eroica tua indole ac preclara virtute insitus et firmatus est amor hereses extirpare [*Difenditore*: iscerpare], catholicam veritatem omnemque aliam studiosam disciplinam extollere atque servare, vicia cedere, studia propagare virtutum, lites extinguere, pacem seu tranquillitatem ubique diffundere ac nutrire: sequancium sententiarum summas post tempus diligentis et intente perscrutacionis scripture mandavi, ex ipsis arbitrans iuvamentum quoddam evenire posse tue vigili maiestati, prescriptis lapsibus [*Difenditore*: micieffi] atque contingentibus aliis reliquisque utilitatibus publicis providere curanti.²⁷

Già da questo primo confronto tra il volgarizzamento e l'originale vediamo che la questione linguistica è fondamentale per comprendere a fondo il significato del *Difenditore*, che si presenta come una versione piuttosto fedele al *Defensor pacis*, ma non priva di interventi che possiamo situare nello spazio ideale che vede il passaggio dal latino al francese e dal francese al toscano, nell'impossibilità di stabilire se le differenze che riscontriamo nel *Difenditore* dipendano dal volgarizzatore fiorentino oppure da quello francese. Si nota, ad ogni modo, che insieme ai gallicismi si trovano nel testo dei termini francesi lasciati tali e quali, come ad esempio: «ambiguité» (p. 16), «anné» (p. 29), «aristocracie», «democracie», «monarcie» (p. 41), questi ultimi più significativi perché indicano tutti dei tipi di regime e, come indica l'editore Pincin nel lessico che chiude il volume, si riscontrano anche nelle opere di Nicolas Oresme.²⁸ A tal proposito è giusto ricordare che il *Difenditore* è considerato un *unicum* come volgarizzamento, pur tenendo conto della larga presenza di gallicismi nei testi in volgare italiano risalenti al XIV secolo. La lingua francese era considerata nel XIII secolo la più elegante e la più autorevole e quando in Italia si cominciava appena a tradurre in volgare, lingue come il provenzale potevano vantare già una lunga tradizione letteraria, in versi e in prosa.²⁹ Per questo si assiste alla composizione di opere in francese da parte di autori non francofoni di nascita: ricordiamo qui soltanto i due casi notissimi del *Trésor* di Brunetto Latini e delle *Estoires de Venise* del veneziano Martino da Canal³⁰. Questa presenza diffusa della lingua francese, non solo per ragioni stilistiche e letterarie, ma anche commerciali, è un elemento più che evidente nella lingua del *Difenditore della pace*. Nel 1994 S. Morgana ha avanzato l'ipotesi che il testo non sia stato tradotto da un fiorentino, bensì da un traduttore di provenienza francese; la studiosa fa notare, infatti, che la presenza di un grado così alto di ibridismo franco-italiano è piuttosto rara in testi tradotti da italiani a questa altezza cronologica - siamo già nella seconda metà del Trecento - e che si riscontra piuttosto in una fase precedente, a inizio secolo, quando l'influsso francese è più forte³¹. Recentemente anche R. Cella ha ripreso la questione in questi termini:

Non schedo sistematicamente gli *hapax* del *Libro del difenditore della pace*, ma ne riporto regolarmente i lemmi quando altri documenti documentati: questo perché, nonostante la chiara indicazione in testa all'unico testimone manoscritto, elementi morfo-

logici e soprattutto sintattici mi inducono a ritenere che si tratti di un volgarizzamento condotto *sul testo latino di Marsilio da Padova da un imperitissimo anonimo di origine francese*.³²

Dunque non un passaggio dal francese al toscano per opera di un fiorentino - come indicato nel manoscritto e come ribadito dall'editore - bensì un salto dal latino al toscano per opera di un volgarizzatore francese, e potrebbero confermare questa ipotesi i termini latini che capita di trovare nel testo. Nel capitolo VII della prima *dictio*, ad esempio, dove Marsilio continua la discussione già avviata in precedenza sulle diverse parti della comunità politica, e si sofferma sulle cause materiali, formali e efficienti delle funzioni della comunità, a proposito degli organi corporali il traduttore usa la formula: «essercitazione delli strumenti corporali, che' chierici chiamano *organa*», usa cioè il termine latino 'organa' per indicare le parti del corpo; poco dopo, per indicare il legislatore dice: «istitutore e ghovernatori umani, che' chierici chiamano *legislator*», e all'inizio del paragrafo successivo usa di nuovo l'espressione latina «*legis lator*, cioè addire istitutore e parlatore della legge». Da notare che si tratta di casi in cui il termine latino si trova all'interno di una breve glossa, una pratica alla quale ricorrevano molti traduttori del tempo per spiegare espressioni complesse dal punto di vista concettuale, ma anche per i calchi che risultavano spesso dei neologismi sconosciuti al lettore.³⁴ L'anonimo del *Difenditore*, sia egli fiorentino o francese, di fatto basa la sua opera su calchi e traduzioni incerte e ricorre spesso all'uso di glosse esplicative, che rivelano anche un certo grado di riflessione e delle conoscenze di carattere filosofico.³⁵

Nel secondo capitolo della prima *dictio* Marsilio comincia a discutere quattro significati del termine *regnum*³⁶ e utilizza come appoggio alcuni riferimenti alla *Politica* di Aristotele, in particolare il I e il V libro; poi prosegue con un paragone tra la città e una creatura vivente per spiegare che la pace e la tranquillità sono date dalla salute di questo organismo, ovvero dall'equilibrio della comunità politica:

Noi adunque che dovemo scrivere tranquillità e 'l suo contrario, riceviamo e ddiçiamo e dobbiamo considerare, siccome dicie Aristotele nel primo e nel quinto libro di *Puleiticha*, nel secondo capitolo e nel terzo, che città è così come una natura o creatura che à anima, cioè a-ddire bestia, però che tutte creature ch'à anima per la quale ella si può muovere di lui inn-altro è bestia, come dicie Aristotele nel secondo libro dell'Anima.³⁷

L'ultima parte della citazione, da «però che tutte ...», non ha riscontro nel testo originale poiché si tratta di una glossa aggiunta dell'anonimo volgarizzatore: egli cerca di spiegare - la spiegazione è più che altro un abbozzo di argomento - la similitudine tra la comunità e l'animale portando anche un concetto che mutua dal secondo libro del *De anima* di Aristotele, riferendosi al passaggio in cui il Filosofo enumera le facoltà che distinguono gli esseri animati da quelli inanimati, e gli animali dalle piante.³⁸ Anche poche righe sotto aggiunge un'osservazione a proposito della definizione di un termine a partire dal suo contrario, facendo riferimento a un passo dei *Topici*: «E però che chi bene difinisscie e distingue l'uno de due contradi, elli fa intendere l'altro, (siccome dicie Aristotile nel

xvj dei Topiches)». ³⁹ Andando avanti nella lettura del testo si nota che le glosse dell'anonimo mirano soprattutto a chiarire i termini chiave della discussione, e sono spesso introdotte da espressioni quali *cioè a:ssapere*, *cioè a::dire*, proprio in forma di spiegazione. Un'altra abitudine dell'anonimo è quella di separare l'ambito linguistico dei *chierici* da quello degli altri, specificando la maniera in cui i religiosi utilizzano alcuni lemmi; poco sopra abbiamo citato, a proposito dei termini latini presenti nelle pagine del *Difenditore*, alcuni passi del capitolo VII della prima *dictio* che contenevano questa precisazione a proposito dei *chierici*:

Ed ad alquini è::chausa con questo il movimento e essercitazione delli strumenti corporali, *che e' chierici chiamano organa*. Ma lla chausa efficiente di coloro secondo ch'elli sono parte della città è::l'istitutore e ghovernatori umani, *che' chierici chiamano legislator...* ⁴⁰

All'inizio del capitolo VII l'anonimo usa lo stesso schema con l'intenzione di delineare però un'altra categoria linguistica, che individua in più luoghi del testo usando il pronome personale *noi*:

...e::nn' à prodotti e::ffatti gli uni inclinati di loro naturale disposizione e convenevole a coltivamento di terre (che::nnoi chiamamo lavoratori di terre, e quellino che questo officio essercitano noi gli chiamamo lavoratori), gli altri a::chavalleria, e::lli altri ad altri cose e maniere d'altri mestieri e disscipline, e diverse a::ddiversi. ⁴¹

Il tema è quello della distinzione delle varie parti della comunità, già affrontato nei capitoli precedenti, e Marsilio spiega che è proprio la natura ad aver suddiviso e distinto per prima gli individui secondo le loro inclinazioni e predisposizioni. ⁴² L'anonimo volgarizzatore sente il bisogno di specificare il significato dell'espressione «coltivamento di terre» con la glossa che si legge tra parentesi, precisando che si riferisce a chi lavora la terra, e lo fa delimitando un ambito linguistico e culturale con la formula «che::nnoi chiamamo», riferendosi cioè a chi appartiene al suo ceto e al suo ambiente culturale che, evidentemente, non è quello dei *chierici*.

Prima di trarre delle conclusioni in merito a quale sia il contesto in cui opera l'anonimo volgarizzatore, vogliamo soffermarci ancora su delle glosse, nello specifico quelle che si trovano nel capitolo VIII della prima *dictio*, intitolato *De generibus policiarum sive regiminum, temperato et viciato, et suarum specierum divisione*: qui traspare una certa preoccupazione dell'anonimo volgarizzatore rispetto alla possibilità che i suoi lettori comprendano bene i diversi generi di *politia*. Marsilio si muove sulla base dei libri III-V della *Politica* di Aristotele e l'anonimo lo segue punteggiando l'argomentazione di glosse, di termini lasciati in francese o in latino, e utilizzando ampiamente il verbo *signoreggiare*, per rendere il concetto del governare:

E però che qui dinanzi e prociedente mostrato è aqutamente [traduce *aliqua lter*], e a mostrare e::ppiu' ciertanamente l'istituzione e distinzione delle parti della città essere fatte d'una chausa movente ed effettiva, che::nnoi qui di suso avemo chiamata *legis lator*, cioè a::ddire istitutore e parlatore della leg-

gie; e però alsì che questo medesimo *legis lator* queste parti i::staboli, distingue e diparte alla somilglanza di natura, com'ella fa nelle cose che àno anima, cioè a:ssapere in formando primieramente e istituendo nella città una parte, la quale noi avemo chiamata *iudicialis* o *principans*, cioè a::ddire ufficio di giudichare o di segnoreggiare, nel v capitolo di questo libro, è per quello gli altri instituiti, siccome'elli fia dechiarato più nel xv capitolo: ci conviene dire aliqua cosa della natura di quella parte. ⁴³

La prima glossa la troviamo in corrispondenza della spiegazione del termine *legislator*, ovvero *legis lator*, che è definito dall'anonimo come colui che istituisce e rappresenta la legge, dove il termine *parlatore* è da intendersi come una figura che promulga e al tempo stesso è il punto di riferimento della legge. Poco dopo, riferendosi alla trattazione fatta nel capitolo V a proposito delle parti della comunità politica e in particolare alla *pars iudicialis*, l'anonimo riprende i due lemmi latini, *iudicialis* e *principans*, facendo eco al testo latino che recita: «... formando scilicet primum seu instituendo in civitate partem unam, quam principantem seu iudicalem diximus 5° huius», e aggiungendo una glossa in forma di traduzione: «cioè a::ddire ufficio di giudichare o di segnoreggiare».

Se procediamo nella lettura, vediamo che l'anonimo ricorre ancora all'uso del latino insieme al francese per la resa dei termini che individuano le diverse forme di governo:

E di questa parte [i.e. *pars iudicialis*] o ufficio di *principans* sono due spezie e gieneri, l'uno bene attemperato e l'altro vizioso. E::cchiama il bene attemperato gienero di signoreggiare e principare nel quale il prenze signoreggia al comun profitto secondo la volontà de' suggietti; e::lli viziosi è colui che di questo difalta [da *defalte*, manca]; e così dicie Aristotele nel iij di *Puliticha* nel v capitolo. E di queste due gienero l'uno e::l'altro è divisato in iij spezie: la primaia, cioè a::ddire l'atenperata, divisa in iij: *monarcie*, cioè a:ssapere reale, *aristocracie* e *policie*; l'altro, cioè a:ssapere il vizioso, è divisato altresì in tre opposite spezie, cioè a:ssapere in *monarcia tirannicha*, *obligharcia* [sic] e *democracie*. E chatuna di queste spezie à diverse maniere, per le quali ell'è divisata, delle quali maniere non apartiene punto a questa presente bisongna a::ttrattare profondamente, ché Aristotele n' à sufficientemente trattato nel iij e v [Defensor iv] di *Puleticha*. ⁴⁴ E vale altanto questa parola *monarcie* in francesesco quanto sengnoria d'un uomo tutto solo. ⁴⁵

Ci interessa mettere in luce la volontà di chiarire la differenza tra monarchia, oligarchia, tirannia e democrazia e la frase che chiude il brano, che l'anonimo aggiunge come glossa per ribadire cosa sia la monarchia. Il testo marsiliano è già abbastanza chiaro e conciso in questo punto nel distinguere i governi retti da quelli deviati o corrotti, ma l'anonimo rallenta ulteriormente il passo e si ferma ad ogni snodo concettuale per poi chiosare sulla monarchia, con l'intenzione di puntualizzare che si tratta del governo di un solo individuo. Il verbo *signoreggiare* si incontra già all'inizio in questa citazione insieme a *principare* come sinonimo di 'governare' e così accade in numerosi altri luoghi del *Difenditore*; dagli elementi che abbiamo raccolto possiamo dire che l'anonimo sembra animato dalla volontà di avvicinare il testo ai lettori attraverso un'operazione linguistica e culturale, pur non avendo del tutto la capacità di confezionare una traduzione che sia stilisticamente di livello alto. La grande quantità di calchi e parole non italiane rimaste nel testo, infatti, indica una

mancanza di perizia che si associa alla sua presa di distanza dall'ambiente dei *chierici*, come prima abbiamo mostrato, e lo pone all'interno di quello dei laici, di chi leggeva e scriveva preferibilmente in volgare.⁴⁶ Siamo nel contesto dei mercanti, dei notai, degli uomini politici con interessi culturali, e a questo proposito è interessante notare che nel XIV secolo il volgare non è solo un mezzo per l'accesso a testi letterari e filosofici:⁴⁷ la traduzione è uno strumento che viene usato - benché occasionalmente - anche per favorire una maggiore vicinanza a testi quali gli statuti cittadini, tradizionalmente redatti in latino - come è documentato per alcune città italiane del XIV secolo, tra cui Firenze e Siena.⁴⁸ Questa operazione di 'divulgazione' di testi normativi era accompagnata, significativamente, dal mantenimento dell'uso degli statuti latini e si poneva dunque come iniziativa rivolta essenzialmente al pubblico e non come strumento per chi redigeva e utilizzava quotidianamente quei testi. Un elemento che riflette l'immagine di un ambiente che faceva un uso sapiente e consapevole dello strumento linguistico e delle traduzioni, nonché del significato politico di queste iniziative culturali per differenti tipologie testuali e a differenti livelli di fruizione.

Vogliamo fornire un ultimo elemento che riguarda sia il codice che tramanda il *Difenditore*, sia una forma di riflessione e rielaborazione da parte del traduttore anonimo in vista di un possibile riutilizzo del testo. Nella nota critica dell'edizione, Pincin descrive il manoscritto che tramanda l'opera, il Pluteo 44, 26 della Biblioteca Laurenziana di Firenze, e porta all'attenzione un elemento assai rilevante: il codice presenta numerosi segni e indicazioni - *manicule* o la parola *nota* a margine - che mostrano un interesse specifico per determinati passi da parte del traduttore anonimo, ma i segni più significativi sono circa 40 cifre, indipendenti e ben distinguibili dalla numerazione delle carte, che si trovano nel margine esterno dei fogli. Il primo si trova nella c. 149v, ma gli indizi che spiegano il motivo di questi numeri si trovano nelle cc. 214-215: nel margine destro della c. 214r, in alto, si vede il numero 36 cancellato, con l'aggiunta della seguente spiegazione: «36 per la ragion che dinanzi ti mostra»; alla c. 215r, poi, si trova il numero 37, anch'esso cancellato, con la nota: «questo segno 37 è per la ragione della tavola dinanzi e no per le charte». Dunque tutti i numeri indipendenti dalla numerazione delle carte che si trovano a partire dalla c. 149v, sono riferimenti ad una *tavola*, una sorta di sommario, che doveva trovarsi presumibilmente all'inizio del testo e che ad oggi non è presente nel codice. I rimandi numerati si trovano nelle carte che contengono i capitoli dal XVI al XXVIII della seconda *dictio*, ma si nota che l'anonimo concentra la sua attenzione su alcuni nuclei concettuali presenti in questa sezione del *Defensor pacis*: la questione dell'uguaglianza fra gli apostoli e la pretesa del primato di Pietro; l'appello al concilio generale e l'affermazione della sua autorità in materia di fede; le prerogative del papa come capo della Chiesa di Roma, ritenuta a torto superiore alle altre chiese orientali; il tema della *plenitudo potestatis*, e molti passi in cui Marsilio cita personaggi e fatti storici: Bonifacio VIII e Clemente V (XX, 8 e sgg.), papa Simmaco e l'imperatore Teodorico, Gregorio Magno e Maurizio (XXV, 6), l'imperatore Costantino (XXVI, 3-5), Enrico VII (XXIII, 12-13) e ovviamente lo scontro tra Ludovico il Bavaro e Giovanni

XXII per l'elezione imperiale (XXVI, 10-12)⁴⁹. Lo schema completo dei riferimenti alla *tavola* è il seguente, dove l'asterisco indica i numeri cancellati:

carta	riferimenti	<i>Def. pacis</i> , II <i>dictio</i>	carta	riferimenti	<i>Def. pacis</i> , II <i>dictio</i>
149v	1	XVI, 4-5	150r	2*	XVI, 5-6
150v	2	XVI, 6	151r	3	XVI, 7-9
152r	4*	XVI, 10		5, 6	XVI, 11-12
153r	7	XVI, 12-14	156v	8	XVII, 2-3
159r	9	XVII, 8	159v	10	XVII, 8-10
163r	11	XVII, 16	163v	12	XVII, 16-17
164r	13	XVII, 17-19	170r	14*	XIX, 6-8
174r	15*	XX, 9	176r	16* 16	XXI, 2-4
176v	17, 18	XXI, 4	177r	17* 18*	XXI, 4-5
182r	19	XXI, 15	183v	20	XXII, 3-4
184r	21, 22	XXII, 4-5	184v	23	XXII, 5-6
185r	24	XXII, 6	186v	25	XXII, 8-9
190r	26	XXII, 16-19	195r	28	XXIII, 11-12
195v	29	XXIII, 12-13	197v	30	XXIV, 8-9
204r	31*	XXV, 6-7	211r	32*	XXVI, 3-4
212r	33*	XXVI, 5-6	213v	34	XXVI, 9-10
214r	35, 36	XXVI, 10-12	215r	37*	XXVI, 12
221v	38	XXVI, 19	234v	39* 39 40	XVIII, 10-12
248v	42	XXVIII, 29			

Prendiamo ad esempio i numeri 28 e 29 della *tavola*, che si riferiscono ai paragrafi del XXIII capitolo della seconda *dictio* in cui Marsilio analizza i diversi significati del concetto di *plenitudo potestatis*: il capitolo intitolato *De modis plenitudinis potestatis, et secundum quem modum et ordinem hos sibi assumpserit Romanus episcopus, et summarie qualiter hiis usus sit et utatur*. I significati che Marsilio elenca sono otto e nessuno di questi può applicarsi legittimamente al potere del papa: in effetti, la *plenitudo potestatis* di cui si avvalgono i pontefici non è altro che una forma di usurpazione di un potere che solo Cristo poteva avere.⁵⁰ Sono le carte che contengono i capitoli XI-XIII a riportare i due riferimenti alla *tavola*: il numero 28 si trova nella c. 195r che riporta il testo completo del paragrafo XI e parte del XII, mentre il 29 si trova nella successiva, la c. 195v che contiene la seconda parte del paragrafo XII e tutto il XIII. Nel paragrafo XI Marsilio sottolinea il rapporto tra il clero e la legge, un rapporto distorto e piegato alla volontà del papa che ha addirittura escluso

il clero dall'ambito di applicazione della legge, sottraendolo a doveri civili e obblighi pecuniari; non solo, gli ecclesiastici hanno dato avvio ad un'attività legislativa indipendente che ha creato una profonda frattura nella comunità cristiana, uno scisma civile, precisa l'autore:

Quibus etiam non contenti, sed saecularium contra Christi et apostolorum preceptum aut consilium petentes fastigia, in legumlationes, seorsum ab hiis que civium universitatis, prorumperunt, omnem clerum ab hiis decernentes exemplum, civile scisma et principatum supremorum pluralitatem inducentes ex ipsis, quam velut impossibilem humanae quieti, certam huius experienciam inducentes, demonstravimus 17^o prime. Hec enim pestilencie Ytali regni radix est et origo, ex qua cuncta scandala germinaverunt et prodeunt, et qua stante nunquam civiles ibidem cessabunt discordie.⁵¹

Così l'anonimo in corrispondenza del segno di rimando:

De' quali altresì non concieputo [errore di lettura per *contenti*], ma de' secolari contro di Giesù Cristo e delli apostoli il comandamento o 'l consilgio domandano l'altezze, in donazione di leggi appare di ciò che dall'università de' cittadini sono usciti e venuti diciennendo e ordinando tutta la chericia essere essente, civile cisma (questa divisione) e pluralità di sovrane principazioni in dovendo [per *inducentes*] di quello, la quale come impossibile all'umano riposo ciertana [caduta di huius] sperienza *induisant* noi avemo dimostrato 17 pistole [errore di lettura per *prime*]. Chè questa è la radice della pistolenza de'reame d'Italia e'nascimento, della quale tutti scandali sono usciti e ingenerati, e'lla quale stante giamai li civile ivi non ciesseranno discordia.⁵²

Tra errori di lettura, termini francesi e una piccola glossa - quella parentesi «questa divisione», che vuole spiegare a cosa si riferisca la parola *cisma* - l'anonimo traduce questo passaggio di fondamentale importanza, in cui Marsilio spiega un punto cruciale in maniera inequivocabile: l'utilizzo del potere da parte del papa, o meglio l'abuso di questo potere, è causa della pestilenza, *pistolenza*, che ha investito l'Italia ed è causa della mancanza di pace che ne caratterizza drammaticamente la vita politica; questo ostacolo alla pace, inoltre, impedisce che la situazione possa mutare in meglio e che le lotte, le *civiles discordie*, possano cessare. Il riferimento a Enrico VII e al suo scontro con il pontefice nel tentativo di riformare l'impero completa il quadro:

Alla quale astiva follia rifulante lo stracristiano inperadore colui uomo di tutte virtù per tutto il tempo luogho e stato singularmente intralli altri preni e pruova di filicità e diva memoria il settimo delli Arrighi come di saramento presto non ricordare facciendo il senbiante discripto essere trapassante per falsa non meno cheffolle narrazione d'alquono dicretale chiamato, di che 'l titolo è De Iure Iur[ando] come che me di nome diritto ingiuria e'ffatta au dive lo 'nperadore e a suo' successori quigni e affine trattutti vituperà possa a buona chausa essere intitolato.⁵³

Chi si oppone alla volontà di controllo e di potere espressa dal pontefice per mezzo dello strumento legislativo delle decretali viene calunniato e la sua memoria infangata.

Vogliamo precisare che, anche se si tende a dare per scontata l'identità tra il traduttore anonimo e il copista del codice laurenziano, non è possibile stabilire con certezza

che i due siano la stessa persona, un dettaglio che lascia in sospeso anche la questione dei segni e dei riferimenti alla *tavola*: nel caso in cui il copista e l'anonimo volgarizzatore siano due persone diverse, le manifestazioni di interesse verso i passi ora elencati potrebbero essere dell'uno, dell'altro, o condivise da entrambi.⁵⁴ Questa incertezza, che si somma a quella riguardante la data del 1363, che potrebbe riguardare a sua volta la traduzione o la copia del testo, non impedisce però di definire l'intenzione che ha portato alla nascita del *Difenditore*. Pensando al momento storico e al luogo in cui il *Difenditore* prende vita possiamo delineare un contesto piuttosto negativo dal punto di vista politico e sociale: il Trecento è un secolo critico per quanto riguarda la stabilità istituzionale, è un momento di passaggio, di cambiamento e sperimentazione, che vede ben due imperatori - Enrico VII e Ludovico il Bavaro - scendere in Italia a breve distanza di tempo per riaffermare la loro posizione rispetto all'Italia e al papato, nonché i primi tentativi di evoluzione in senso signorile di alcuni regimi comunali, e intorno alla metà del secolo l'ondata di peste che decima la popolazione.⁵⁵ La realtà fiorentina risulta particolarmente critica per le sconfitte sul piano militare, la crisi del settore tessile e il naufragio del sistema bancario degli anni '40, anche a seguito degli ingenti prestiti in denaro, mai ripagati, fatti da alcune compagnie quali Bardi, Peruzzi e Acciaiuoli ai sovrani di Francia e d'Inghilterra.⁵⁶ Le ripercussioni di questo stato di cose si leggono anche nella produzione cronachistica del tempo, in particolare nella continuazione della *Nuova cronica* di Matteo Villani, che aveva ripreso il lavoro del fratello Giovanni morto di peste nel 1348, e nelle *Istorie fiorentine* di Marchionne di Coppo Stefani, il cronista diplomatico che racconta la guerra degli Otto Santi del 1375-78 contro Gregorio XI, un pontefice che pare legato in diversi modi al destino del *Difenditore*.⁵⁷ È logico pensare che in una situazione come quella ora dipinta la pace e la tranquillità citate all'inizio del *Defensor pacis* fossero fortemente desiderate e viste come imprescindibili per una ripresa economica e politica della città di Firenze, ma in generale di buona parte della penisola. Da qui la spinta a tradurre un testo come quello marsiliano, già condannato - da cui probabilmente l'anonimato della traduzione - per divulgarlo in un ambiente come quello fiorentino in cui molte delle esigenze espresse nel trattato erano sentite come presenti e urgenti. Senza voler dire nuovamente quello che Christian Bec aveva già intuito e spiegato chiaramente alla fine degli anni 60' del secolo scorso, bisogna sottolineare l'importanza cruciale dell'elemento contestuale, storico e politico nella genesi dei fenomeni culturali, letterari e filosofici: «En d'autre termes, nous pensons que l'analyse d'un fait littéraire tel que l'humanisme doit gagner en ampleur et en profondeur si elle se fonde sur une représentation précise des structures politiques, sociales et économiques au sein desquelles celui-ci est apparu».⁵⁸

Conclusioni

In un passo del suo *Specchio della vera penitenza*, il predicatore domenicano Jacopo Passavanti, *lector* e poi priore del convento fiorentino di Santa Maria Novella, ragguagliava i suoi uditori sui 'luoghi' in cui trovare la

scienza divina, ovvero eminentemente «nelle scritture sante de' profeti e del santo Evangelio, e nelle scritture degli apostoli»; alcuni, aggiunge Jacopo, si diletano con la lettura di testi filosofici e poetici, molto rischiosi per chi non sappia discernere il vero dal falso, e altri ancora, spesso imprudentemente, utilizzano i testi sacri tradotti in volgare:

In certi libri della Scrittura e de' Dottori che son volgarizzati, si puote leggere, ma con buona cautela; imperò che si trovano molti falsi e corrotti, per difetto degli scrittori, che non sono comunemente bene intendenti, e per difetto de' volgarizzatori, i quali i passi forti della Scrittura, e i detti de' Santi sottili e oscuri non intendendo, non gli ispongono secondo l'intimo e spirituale intendimento, ma solamente la scorza di fuori della lettera, secondo la grammatica, recano in volgare. E perché non hanno lo spirituale intendimento, e perché il nostro volgare ha difetto di propri vocaboli, spesse volte grossamente e rozzamente, e molte volte non veramente, la spongono. Ed è troppo grande pericolo, ch'agevolmente si potrebbe cadere in errore, senza ch'egli aviliscano la Scrittura, la quale con alte sentenzie e disquisiti e propri latini, con begli colori rettorichi e di legiadro stilo adorna, qual col parlare mozzo la tronca, come i Franceschi e' provenzali, quale collo scuro linguaggio l'offusca, come i Tedeschi, Ungari e Inghilesi, quali col volgare bazzesco e croio la 'ncrudiscono, come sono i Lombardi, quali, con vocaboli ambigui e dubbiosi dimezzandola, la dividono, come e' Napoletani e' Regnicoli, quali coll'accento aspro e ruvido l'aruginiscono, come sono i Romani, alquanti altri con favella maremmana, rusticana, alpigliana, l'arroziscono, e alquanti men male che gli altri, come sono i Toscani, malmenandola, troppo la 'nscudano e abrunciscono. Tra' quali i Fiorentini, co vocaboli isquarciati e smaniosi e col loro parlare fiorentinesco istendendola e facendola rincreasevole, la 'ntorbidano e la rimescolano co 'occi' e 'poscia', 'aguale', 'vievocata' 'pur dianzi' 'mai pur sì', 'ben reggiate', 'ch'avrete delle bonti se non mi ramognate'. E così ogni uomo se ne fa isponitore, con ciò sia cosa che, a volerla bene volgarizzare, converrebbe che l'autore fosse molto sofficente, che non pur gramatica, ma egli converrebbe sapere ben teologia e delle Scritture sante avere esperta notizia, e essere rettorico e essercitato nel parlare volgare, e avere sentimento di Dio e spirito di santa devozione, altrimenti molti difetti vi si commettono, e sono già commessi. E sarebbe molto necessario che si vietasse che non se ne volgarizzasson più, e' fatti si correggessono per persona che il sapesse ben fare.⁵⁹

Siamo nel 1354, il fenomeno delle traduzioni dal latino e dal francese in italiano, nel quale rientra pienamente il nostro testo, è ormai ben consolidato: Passavanti, che in questa parte dell'opera dimostra ampiamente, con una messe di argomentazioni, che la scienza umana può far cadere nel peccato di superbia, utilizza un tema di attualità per mettere in guardia dalla tentazione intellettualistica e dalla sperimentazione culturale rappresentata, ai suoi occhi, dalla pratica del volgarizzamento. Egli pone l'accento sulla facilità con cui l'errore si presenta nella traduzione e nella trasposizione dei libri biblici e delle opere dei padri della Chiesa dal latino al volgare, e lo fa in maniera particolarmente pungente, indicando per ogni lingua e per ogni dialetto il difetto caratteristico. Proprio nel periodo in cui viene concepito e portato a termine il *Difenditore della pacie*, il domenicano avverte che il rischio maggiore per quanto riguarda le traduzioni, è quello della perdita della pienezza di significato del testo originale: egli pone la questione cruciale della traduzione come trasposizione del significato in un'altra lingua e della

possibilità effettiva, di tradurre veramente, da una lingua a un'altra, un contenuto⁶⁰. Nello specifico, Jacopo sente il pericolo di questa perdita semantica per il testo biblico e per le opere dei Padri, tanto da augurarsi la fine di questo approccio divulgativo alla Scrittura («E sarebbe molto necessario che si vietasse che non se ne volgarizzasson più ...»), ma in quanto tale il dubbio sulla traduzione come strumento conoscitivo resta potenzialmente valido per ognuno dei testi che dal latino, spesso passando per il francese, sono approdati alla lingua italiana in questi decenni. E l'aspetto estetico-stilistico non è meno forte di quello gnoseologico: «rozzamente» «arroziscono», «accento aspro e ruvido», una galleria di aggettivi negativi denota le lingue vernacolari, e neanche il fiorentino esce indenne dall'impietoso quadro del Passavanti, che sembra riprendere i termini della questione che Dante aveva posto nel primo libro *De vulgari eloquentia* a proposito dei dialetti italiani, nel suo percorso di ricerca del volgare illustre e curiale⁶¹. Pur ponendolo su un gradino superiore insieme al siciliano, all'apulo e al romagnolo, nemmeno il toscano soddisfa le caratteristiche di universalità e comprensibilità ricercate dall'Alighieri, che rifiuta nettamente il particolarismo dei dialetti a favore di una lingua volgare che appartenga a tutte le città italiane:

Quam multis varietatibus latio dissonante vulgari, decentiorem atque illustrem Ytalie venemur loquelam; et ut nostre venationi pervium callem habere possimus, perplexos frutices atque sentes prius eiciamus de silva.⁶²

La rassegna comincia con il dialetto romano, seguito dall'anconitano, lo spoletino, il milanese verso i quali il rifiuto è netto, il tono è forte e deciso, così come quello che poi adopererà il Passavanti: «Post hoc incolas Anconitanæ Marchie decerpamus (...) cum quibus et Spoletanos abicimus (...) Post hos Aquilegienses et Ystrianos cribremus, qui *ce fa-tu?* crudeliter accentuando erucant».⁶³ Tolta la pula, ne restano pochi nel setaccio, tra i quali il siciliano e il toscano, sul quale il giudizio non è meno duro e diretto anche verso personaggi illustri come Guittone e Brunetto Latini:

Post hec veniamus ad Tuscos, qui propter amentiam suam infrofiti titulum sibi vulgaris illustris arrogare videntur. Et in hoc non solum plebeia dementat intentio, sed famosos quamplures viros hoc tenuisse comperimus: puta Guittonem Aretinum, qui nunquam se ad curiale vulgare direxit, Bonagiunta Lucensem, Gallum Pisanum, Minum Mocatium Senensem, Brunectum Florentinum: quorum dicta, si rimari vacaverint, non curialia sed municipalia tantum inveniuntur.⁶⁴

La ricerca del volgare curiale nasceva in Dante dall'idea della superiorità del volgare rispetto alla *locutio secundaria*, cioè il latino, espressa nel *De vulgari eloquentia*, ma al contempo egli sentiva la necessità di sradicare tutti gli elementi che impedivano al volgare di essere universalmente compreso e parlato. Al contrario, la preoccupazione espressa da Passavanti, cronologicamente posteriore e più vicino al *Difenditore* del testo dantesco, nasce da un intento pastorale, nella convinzione che la lingua della religione sia soltanto una e cioè il latino. Curiosamente, il nostro testo presenta molti barbarismi simili per genere a quelli denunciati da entrambi gli autori, che pregiudicano

in tanti luoghi la comprensione immediata del testo, e che forse hanno reso più difficile la genesi di una propria linea di sviluppo del *Difenditore*.

Ciononostante, l'importanza del nostro testo resta evidente per una serie di motivazioni: in primo luogo, il *Difenditore* rappresenta una singolare testimonianza - soprattutto per la collocazione cronologica - della penetrazione del *Defensor pacis* in ambienti non dotti fuori dalla Francia, segnatamente in Toscana, dove il noi che abbiamo trovato nelle glosse che l'anonimo traduttore aggiungeva al testo, delimita uno spazio socio-culturale diverso da quello dei *chierici* che usano esclusivamente il latino, a differenza di chi, come lui, tende a mescolare latino, francese e italiano. Questo significa anche, in secondo luogo, che questo spazio dove il *Difenditore* nasce e per il quale è pensato, è un ambito in cui il sapere filosofico è trasmesso con relativa libertà, un luogo in cui anche un testo dalla complessa struttura concettuale come il *Defensor pacis* riesce a entrare e destare un genuino interesse, come testimonia l'attenzione dell'anonimo per le parole chiave del discorso politico della prima *dictio* e come conferma la serie di riferimenti della *tavola* ai capitoli della seconda *dictio*, con richiami alle figure storiche del passato e del presente. Anche la presenza di glosse 'dotte' come i riferimenti ad altri luoghi aristotelici rispetto a quelli già presenti nel testo di Marsilio, vanno in questa direzione. Infine, possiamo constatare che il *Difenditore* non è la mera traduzione di un testo - per quanto rilevante - ma un vero e proprio fenomeno culturale e filosofico che contribuisce ad approfondire il legame storico, letterario e culturale tra la realtà fiorentina e quella francese del XIV secolo e permette di osservare, come in un fermo immagine, una delle tappe dell'evoluzione della nostra lingua.

Note

*Questa ricerca è stata svolta grazie a un finanziamento del programma Research and Innovation Horizon 2020 dell'Unione Europea, Marie Skłodowska-Curie Actions, Grant Agreement n. 745584 - INSPiRE, presso l'Università di Strasburgo, Francia, EA-2326.

¹ Attualmente il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pl. 44, 26 risulta l'unico testimone noto di questo volgarizzamento. Il manoscritto è consultabile on-line sul sito della biblioteca all'indirizzo web: <<http://teca.bmlonline.it/>>. All'inizio del testo, c. 1r si legge: «questo si chiama il libro del difenditore della pacie e tranquillità trasslato di francesco ifn fiojrentino l'an<n>o mcccclxiiij».

² Marsilio da Padova, *Defensor pacis nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, a cura di C. Pincin, Fondazione Luigi Einaudi, Torino, 1966 (da qui *Difenditore*). Si veda la citazione riportata nella nota precedente rispetto alla provenienza francese della traduzione. Su questo punto la critica non è concorde, in particolare Roberta Cella e Silvia Morgana hanno una differente opinione sulla provenienza del testo, per cui cfr. *infra*.

³ F. Romanini, *Volgarizzamenti dall'Europa all'Italia*, in G. Belloni - R. Drusi (a cura di), *Il Rinascimento italiano e l'Europa II Umanesimo ed educazione*, A. Colla Editore, Treviso 2007, pp. 381-405: tra i testi tradotti in italiano tra il 1301 e il 1350 non ci sono trattati simili per genere al *Difenditore*; V. Formentin, *I modi della comunicazione letteraria, in Storia della letteratura italiana*, dir. E. Malato, vol. II *Il Trecento*, Roma 1995, pp. 121-158, in particolare il paragrafo I, «Latino e volgare» e il III, «L'affermazione del Toscano come modello di *koïnè*», dove ad eccezione della *Consolatio philosophiae* di Boezio, non si citano opere filosofiche. Da questo punto di vista, un testo vicino al nostro - per tipologia dell'originale e per genesi della traduzione - è il *Libro del governo dei re e dei principi*, volgarizzamento senese anonimo del *De regimine principum* di Egidio Romano datato 1288, per cui cfr. *Il Libro del governo dei re e dei principi secondo il codice BNCF II.IV.129*, ed. F. Papi, ETS, Pisa, 2016 (Biblioteca dei volgarizzamenti, Testi, 3). Si veda anche il progetto *DiVo - Dizionario dei volgarizzamen-*

ti, ideato e diretto da E. Guadagnini e G. Vaccaro, ospitato dall'Istituto Opera del Vocabolario Italiano di Firenze (CNR) e dalla Scuola Normale Superiore di Pisa, <<http://tliion.sns.it/divo/index.php>> e *I volgarizzamenti del corpus TLIO*, a cura di E. Artale, <<http://tlio.ovi.cnr.it/BibVolg/>>.

⁴ Alcune considerazioni sul *Difenditore* sono già apparse in L. Tromboni, *Filosofia politica e cultura cittadina a Firenze tra XIV e XV secolo: i volgarizzamenti del Defensor pacis e della Monarchia*, in «Studi Danteschi», LXXV, 2010, pp. 79-114; ipotesi anche sulla circolazione della versione francese si trovano in Ead., *Looking for Peace in Fourteenth-Century Florence: the 'Difenditore della pacie' in Context*, in N.S. Baker, B.J. Maxson (a cura di), *After Civic Humanism: Learning and Politics in Renaissance Italy*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto, 2015, pp. 93-113.

⁵ Le edizioni critiche del *Defensor pacis* sono due: *The Defensor of the Peace of Marsilius of Padua*, a cura di C.W. Previtè Orton, Cambridge University Press, Cambridge, 1928 e *Marsilius von Padua, Defensor Pacis*, a cura di R. Scholz, 2 voll., Hahn, Hannover-Lipsia, 1932-33: per il confronto con l'originale latino Pincin, l'editore del *Difenditore*, si basa sul testo di Scholz, così come la traduzione italiana, Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, trad. italiana di M. Conetti, C. Focchi, S. Radice, S. Simonetta, 2 voll., BUR, Milano, 2001, i riferimenti alla quale corredo tutte le citazioni latine del presente contributo.

⁶ Cfr. la parte introduttiva del recente volume di G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Carocci, Roma, 2013 (anche in trad. francese, *Marsile de Padoue*, Garnier, Paris, 2015) al quale rimandiamo per i temi principali del *Defensor pacis* e del pensiero marsiliano.

⁷ Sul rapporto tra Giovanni di Jandun e Marsilio, anche in riferimento alla composizione del *Defensor pacis*, cfr. Briguglia, *Marsilio da Padova*, cit., pp. 25-36; C. Dolcini, *Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun*, in D. Quaglioni (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XI, *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 435-46; Id., *Aspetti del pensiero politico in età avignonese: dalla teocrazia ad un nuovo concetto di sovranità*, in Id., *Crisi di poteri e politica in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Pàtron, Bologna 1988, pp. 223-41; A. Gewirth, *John of Jandun and the Defensor Pacis*, in «Speculum», 23, 1948, pp. 267-72.

⁸ Cfr. *Defensor pacis*, I, I, 6, p. 12: «... in te quoque respiciens singulariter, tamquam Dei ministrum huic operi finem daturum, quem extrinsecum optat inesse, inclitissime Ludovice Romanorum imperator, cui sanguinis antiquo, speciali quasi quodam iure, nec minus singulari eroica tua indole ac preclara virtute insitus et firmatus est amor hereses extirpare...». La dedica dell'opera rivela già una posizione polemica nei confronti del pontefice Giovanni XXII, il quale non confermò mai l'elezione imperiale di Ludovico del 1314 avvenuta dopo la morte di Enrico VII, ritendola illegittima, e anzi lo scomunicò nel marzo del 1324.

⁹ Sulla ricezione del *Defensor pacis* e su alcune vicende storiografiche si veda L. Rossi, *Lecture e valutazioni di Marsilio da Padova. Analisi di un "topos" letterario tra letteratura della liquidazione e retorica dell'anticipazione*, in «Trimestre», 13, 1980, pp. 3-28; J. Ménard, *L'aventure historiographique du «Défenseur de la paix» de Marsile de Padoue*, in «Science et Esprit», 41, 1989, 3, pp. 287-322; C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 75-111; R. Battocchio, *Eccelesiologia e politica in Marsilio da Padova*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2005, già citati in Briguglia, *Marsilio da Padova*, cit.; considera anche le altre opere marsiliane il saggio di T. M. Izbicki, *The Reception of Marsilius*, in G. Moren-Riano, C. Nederman (a cura di), *A Companion to Marsilius of Padua*, Brill, Leiden, 2012, pp. 305-334, che però non menziona il *Difenditore*; cfr. anche G. Piaia, *Marsilio nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Antenore, Padova, 1977.

¹⁰ Sulla perduta versione francese cfr. J. Quillet, *Marsile de Padoue: le Défenseur de la paix*, J. Vrin, Paris, 1968, p. 23; J. Miethke, *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einführung*, in Id. (a cura di), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, Oldenburg, München, 1992, pp. 1-23 [11, n. 39]; Tromboni, *Looking for Peace*, cit., pp. 102-107.

¹¹ La documentazione è pubblicata in H. Denifle - È. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Delalain, Paris, 1891-1899, vol. III, pp. 223-227 e riportata in *Difenditore*, Appendice II, pp. 571-577. Cfr. anche Ivi, p. 535.

¹² Si vedano i cenni biografici in *Nicole Oresme's De divisione stellarum (On Seeing the Stars). A critical edition of Oresme's Treatise on Optics and Atmospheric Refraction*, with an introduction, commentary, and english translation by D. Burton, Brill, Leiden-Boston, 2007, p. 16; Nicole Oresme, *De proportionibus proportionum and Ad pauca respicien-*

tes, edited with Introductions, english translations, and critical notes by E. Grant, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee-London, 1966, p. 8.

¹³ *Difenditore*, p. 572.

¹⁴ *Difenditore*, p. 572: «... et qui errores conscriptis lacius in quadam cedula papirea michi notario publico coram subscriptis testibus per manum dicti magistri Symonis Freron fuerunt exhibitii, qui tales sunt prout in dicta cedula per me visa et perlecta continetur».

¹⁵ Maistre Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, edited by A.D. Menut, American Philosophical Society, Philadelphia, 1970; Nicole Oresme, *Le livres de Ethiques*, edited by A.D. Menut, Stechert, New York, 1940; Maistre Nicole Oresme, *Le livre de yconomique d'Aristote*, edited by A.D. Menut, Philadelphia, American Philosophical Society, Philadelphia, 1957. La bibliografia su Oresme è molto ampia, si veda la pagina a lui dedicata su *ARLIMA - Archives de littérature du Moyen Age*: <https://www.arlima.net/mp/nicole_oresme.html#>, aggiornata al 2017.

¹⁶ *Difenditore*, p. 573.

¹⁷ Mi sono soffermata su questo confronto in Tromboni, *Looking for Peace*, cit. tenendo conto della *tabula* dell'anonimo del *Difenditore*, per cui cfr. *infra*; per l'edizione del testo cfr. *Le Songe du Vergier*, ed. M. Schnerb-Lièvre, 2 voll., C.N.R.S., Paris, 1993. Cfr. M. Schnerb-Lièvre, *Evrard de Trémaugon*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», XLII, 2002, pp. 281-296; J. Miethke, *Théorie politique dans les dialogues bilingues au XIV^e siècle. Public et fonction du «Somnium Viridarii» ou «Songe du Vergier» d'Evrard de Trémaugon*, in «Revue de l'histoire des religions», CCXXXI, 2014, pp. 275-292.

¹⁸ Su questi temi si veda: J. Quillet, *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378): sources doctrinales*, Paris, Vrin, 1977; Ead., *Charles V, le roi lettré: Essai sur la pensée politique d'un regne*, Paris, Perrin, 1984; B. Schnerb, Charles V au miroir du Songe du Vergier, in «Le Moyen Age», CXVI, 2010, pp. 545-559; S. Serra, *Le Songe du Vergier, miroir déformant. Face-à-face politiques dans la philosophie de la fin du XIV^e siècle*, in C. Becchia - M. Chaigne-Legouy - L. Tabard (a cura di), *Ambedeus: une forme de la relation à l'autre au Moyen Âge*, Presses de l'université Paris Sorbonne, Paris, 2016, pp. 121-140; J. Miethke, *Théorie politique dans les dialogues bilingues au XIV^e siècle. Public et fonction du Somnium Viridarii ou Songe du Vergier d'Evrard de Trémaugon*, in «Revue de l'histoire des religions», II, 2014, pp. 275-292.

¹⁹ Firenze, Biblioteca Riccardiana, 2197. Ne parla Pincin in *Difenditore*, pp. 539-541, cfr. anche Id., *Un quaderno di Lionardo Salviati*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», XCVII, 1963, pp. 57-67; P.M. Brown, *Nota sui mss. di Lionardo Salviati*, in «Studi di filologia italiana», XX, 1962, pp. 137-146. Il codice è attualmente oggetto di studio e l'edizione critica è in corso d'opera.

²⁰ Il primo volume fu edito a Venezia, 1584, presso Domenico e Giovanni Battista Guerra, mentre il secondo nel 1586 a Firenze, presso Giunti. Per una presentazione dell'opera del Salviati cfr. N. Maraschio, *Salviati, Lionardo*, in *Enciclopedia dell'italiano* (2011) consultabile all'indirizzo: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/lionardo-salviati_\(Enciclopedia-dell'Italiano\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/lionardo-salviati_(Enciclopedia-dell'Italiano)>).

²¹ Le cinque edizioni del *Vocabolario degli Accademici della Crusca* sono consultabili on-line all'indirizzo: <<http://www.lessicografia.it/>>.

²² L.A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, 4 voll., Presso Antonio Curti q. Giacomo nella Tipografia Pepoliana, Venezia, 1795, vol. III, p. 317.

²³ I, I, 6. Così la traduzione italiana, *Il difensore della pace*, cit., p. 15.

²⁴ *Difenditore*, p. 13.

²⁵ *Defensor pacis*, I, I, 6, p. 10.

²⁶ *Difenditore*, p. 14.

²⁷ *Defensor pacis*, I, I, 6, pp. 12-14.

²⁸ Cfr. *Difenditore*, pp. 583, 586, 594, 595. Ci riserviamo di tornare sul confronto tra il lessico di Nicola Oresme e l'anonimo del *Difenditore* in un'altra sede: per ora ci limitiamo a constatare la vicinanza lessicale e probabilmente culturale degli ambienti in cui operano i due autori. Si veda almeno S. Lusignan, «De communauté appellee cité». *Les lectures de Gilles de Rome et de Nicole Oresme de la Politique I, 2 d'Aristote*, in P. J.J.M. Bakker (a cura di), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 653-674; Id., *Lire, index et glosser: Nicole Oresme et la Politique d'Aristote*, in C. Bourlet - A. Dufour (a cura di), *L'écrit dans la société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XI^e au XV^e siècle. Textes en hommage à Lucie Fossier*, CNRS Editions-Brepols, Paris, 1991 pp. 167-81; O. Merisalo, *Il glossario della traduzione della Politica di Aristotele a cura di Nicole Oresme* in J. Hamesse - M. Fattori (a cura di), *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance. Actes du Colloque international organisé à Rome par l'Academia Belgica en collaboration avec le project*

des Correspondences scientifiques, letterarie ed erudite dal Rinascimento all'età moderna, l'Università degli studi di Roma La sapienza e la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (F.I.D.E.M.). Academia Belgica, 3-4 novembre 2000, FIDEM, Louvain-la-Neuve, 2003 pp. 43-53 (Textes et études du moyen âge 23).

²⁹ Cfr. L. Morlino, *Il capitolo francese della storia italiana dei volgarizzamenti: un primo abbozzo*, in A. Petrina (a cura di), *In principio fuit interpres*, Brepols, Turnhout, 2013 (The Medieval Translator, 15), pp. 75-84; M.G. Capusso, *La produzione franco-italiana dei secoli XIII e XIV: convergenze letterarie e linguistiche*, in R. Oniga - S. Vatteroni (a cura di), *Plurilinguismo letterario*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, pp. 159-204. Sull'evoluzione della lingua francese si veda il volume a cura di F. Duval, *Le français médiéval*, Turnhout, Brepols, 2009 (L'atelier du médiéviste, 11), che comprende le diverse istanze regionali.

³⁰ I due testi sono editi rispettivamente: Brunetto Latini, *Trésor*, edizione a cura di P.G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri, S. Vatteroni, Einaudi, Torino, 2007; *Les estoires de Venise, Cronaca veneziana in lingua francese dalle origini al 1275* (con traduzione italiana), Olschki, Firenze, 1972. Considerazioni sulla varietà linguistica italiana in P. Beltrami, *L'italien des origines*, in O. Redon (a cura di), *Les langues de l'Italie médiévale*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 23-51; Id., *Italiani e francesi nel Tesoro: qualche appunto sulla politica*, in F. Brugnolo - V. Orioles (a cura di), *Eteroglossia e plurilinguismo letterario*, Il Calamo, Roma, 2002, vol. I, pp. 25-40.

³¹ S. Morgana, *L'influsso francese*, in L. Seriani - P. Trifone (a cura di), *Storia della lingua italiana III Le altre lingue*, Einaudi, Torino, 1994, pp. 671-719 [680-683]; su gallicismi e italianismi in italiano e francese cfr. T.E. Hope, *Lexical Borrowing in the Romance Languages. A Critical Study of Italianism in French and Gallicism in Italian from 1100 to 1900*, New York University Press, New York, 1971, vol. I.66-147, e il più ampio e recente volume di R. Cella, *I gallicismi nei testi dell'italiano antico (dalle origini alla fine del sec. XIV)*, Accademia della Crusca, Firenze, 2003, che ha preso come riferimento il *corpus* testuale del progetto TLIO - *Tesoro della lingua italiana delle origini*, sviluppato dall'Opera del Vocabolario Italiano, Istituto fiorentino del CNR, di cui fa parte anche il *Difenditore*.

³² Cella, *I gallicismi*, cit., p. 300 (mio il corsivo), fa esplicito riferimento allo studio di S. Morgana.

³³ *Difenditore*, p. 40 (corvivi nel testo dell'edizione). Sulla distinzione tra *chierici* e non *chierici* fatta dall'anonimo torneremo a breve.

³⁴ «Spesso la rozzezza dei calchi e addirittura veri e propri errori di traduzione appaiono caratteristiche comuni dei volgarizzamenti rivelando piuttosto una conoscenza abbastanza superficiale del francese oltreché una prassi spesso affrettata», così Morgana, *L'influsso francese*, cit., p. 682.

³⁵ Anche la recensione dell'edizione del *Difenditore* scritta da P.V. Mengaldo in «Giornale storico della letteratura italiana», 145, (1968), parla di voci molto rare e *hapax* francesizzanti, nonché di «francesismi bruti, non adattati».

³⁶ *Defenso pacis*, I, II, 2, pp. 18-20: «Volentes itaque secundum premisum ordinem describere tranquillitatem civitatis aut regni, ne propter nominum multipliciter in proposito eveniat ambiguitas, oportet non latere, quod hec dicitur *regnum* in una sui significacione importat pluralitatem civitatum seu provinciarum sub uno regimine contentarum (...) In alia vero sui acceptione signiicat hoc nomen *regnum* speciem quandam policie seu regiminis temperati, quam vocat Aristotelem *monarchiam temperatam*, quo modo potest esse regnum in unica civitate sicut in pluribus (...) Tercia significacio huius nominis et famosior componitur ex prima et secunda. Quarta vero ipsius accepcio est commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem, sive in unica <civitate> sive in pluribus civitatibus (...)».

³⁷ *Difenditore*, p. 17 (mio il corsivo).

³⁸ Aristotele, *De anima*, II, 413a20-413b10.

³⁹ *Difenditore*, p. 17. Il riferimento è ad Aristotele, *Topici* I. I, cap. XVI.

⁴⁰ *Difenditore*, p. 40.

⁴¹ *Difenditore*, p. 38.

⁴² *Defensor pacis*, I, VII, p. 70; su questo tema cfr. Briguglia, *Marsilio da Padova*, cit., pp. 77-84.

⁴³ *Difenditore*, pp. 40-41 (corsivi nel testo dell'edizione).

⁴⁴ Nel *Defensor pacis* sono indicati in questo punto il III e il IV - non il V come si legge nell'edizione Pincin - della *Politica* aristotelica. Vedendo la c. 18r del manoscritto, potrebbe essere un errore di lettura dell'editore.

⁴⁵ *Difenditore*, p. 41 (corsivi nel testo dell'edizione); va distinto l'uso del «cioè a.ddire» come traduzione del testo marsiliano - ad esempio nel caso di «cioè a.ddire l'atenperata» - dall'uso della stessa espressione come glossa dell'anonimo.

⁴⁶ Interessanti a tal proposito sono le osservazioni di A. Cornish, *Vernacular Translation in Dante's Italy: Illiterate Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 8: «The vulgarizzatore and the humanist both aim at the communication of ancient culture to the present, but the former does so by bringing the text closer to the modern reader while the latter insists on the reader moving, through training in Latin grammar, closer to the text». Cornish dedica il terzo capitolo del suo libro alle traduzioni franco-italiane, «Cultural ricochet: French to Italian and back again».

⁴⁷ Ricordiamo il fondamentale studio di C. Bec, *Les marchands écrivains: affaires et humanisme a Florence, 1375-1434*, Mouton, Paris - La Haye, 1967 e Id., *I mercanti scrittori*, in *Letteratura italiana*, dir. A. Asor Rosa, *II Produzione e consumo*, Einaudi, Torino, 1983, pp. 269-297; nello stesso senso va lo studio di A. Ricci, *Mercanti scriventi. Sintassi e testualità di alcuni libri di famiglia fiorentini fra Tre e Quattrocento*, Aracne, Roma 2005.

⁴⁸ Lo mostra bene lo studio di F. Salvestrini - L. Tanzini, *La lingua della legge. I volgarizzamenti di statuti nell'Italia del Basso Medioevo*, in I.L. Sanfilippo - G. Pinto (a cura di), *Comunicare nel Medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXV edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, 28-30 novembre 2013), ISIME, Roma, 2015, pp. 250-301, nel sono stati analizzati i casi di Firenze, Perugia, Venezia e Siena.

⁴⁹ Cfr. *Difenditore*, pp. 539-556; Tromboni, *Filosofia politica*, cit.

⁵⁰ Cfr. Briguglia, *Marsilio*, cit., pp. 158 e sgg.

⁵¹ *Defensor pacis*, II, XXIII, XI, pp. 916-918.

⁵² *Difenditore*, p. 391.

⁵³ *Difenditore*, p. 392.

⁵⁴ Cfr. Tromboni, *Looking for peace*, cit., pp.

⁵⁵ Cfr. almeno J.C. Maire-Vigueur - E. Faini, *Il sistema politico dei comuni italiani (secoli XII-XIV)*, Bruno Mondadori, Milano, 2010; A. Zorzi, *L'angoscia delle repubbliche. Il «timor» nell'Italia comunale degli anni trenta del Trecento*, in ed. A. Gamberini - J.-P. Genet - A. Zorzi (a cura di), *The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, Viella, Roma, 2011, pp. 287-324; L. Tanzini, *A consiglio. la vita politica nell'Italia dei comuni*, Laterza, Roma-Bari, 2014; tra gli studi più datati cfr. G.A. Brucker, *Florentine Politics and Society 1343-1378*, Princeton University Press, Princeton, 1962 e gli studi di N. Rubinstein raccolti in *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*, a cura di G. Ciappelli, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004-2012.

⁵⁶ Si veda il recente volume di Lorenzo Tanzini, *1345. la bancarotta di Firenze. Una storia di banchieri, fallimenti e finanza*, Salerno, Roma, 2018.

⁵⁷ Le due cronache sono rispettivamente edite in Matteo Villani, *Cronica con la continuazione di Filippo Villani*, ed. G. Porta, 2 voll., Uganda, Parma, 1995; Marchionne di Coppo Stefani dei Buonaiuti, *Cronaca fiorentina*, ed. N. Rodolico (*Rerum Italicarum Scriptores*, vol. 30, part 1) Città di Castello, 1903-1915 (reimpr. Firenze 2008). Sulla vicinanza di Villani e Stefani allo spirito che anima il *Difenditore* cfr. Tromboni, *Looking for peace*, cit.

⁵⁸ Bec, *Les marchands écrivains*, cit., avant-propos.

⁵⁹ Iacopo Passavanti, *Lo Specchio della vera penitenza*, ed. G. Auzzas, Accademia della Crusca, Firenze, 2014, pp. 420-422.

⁶⁰ La storia della storiografia sui volgarizzamenti presenta altrettanti punti di interesse rispetto alla storia dei volgarizzamenti stessi. Fondamentale da questo punto di vista è lo studio di G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino, 1991, come le considerazioni preliminari di C. Segre, in *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, in Id., *Lingua, stile e società*, Nuova edizione ampliata, Feltrinelli, Milano, 1974; cfr. anche il più recente contributo di M. Zaggia in *Ovidio. Heroïdes. Volgarizzamento fiorentino di Filippo Ceffi*, I, Introduzione, testo secondo l'autografo e glossario a cura di M. Zaggia, SISMEL- Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2009, pp. 3-48 e E. Guadagnini - G. Vaccaro, *Un contributo allo studio del «volgarizzare e tradurre»: il progetto «DIVO»*, in I. Paccagnella - E. Gregori (a cura di), *Lingue testi culture. L'eredità di Folena vent'anni dopo*. Atti del XL Convegno Interuniversitario (Bresanone, 12-15 luglio 2012), Esedra, Padova, pp. 91-105.

⁶¹ Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I, ix-xvi. Le edizioni più recenti sono: Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di E. Fenzi, con la collaborazione di L. Formisano e F. Montuori, Salerno editrice, Roma, 2012 (Nuova edizione commentata delle opere di Dante, 3) e l'edizione a cura di M. Tavoni in Dante Alighieri, *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, I. *Rime, Vita Nova, De vulgari eloquentia*, a cura di C. Giunta, G. Gorni, M. Tavoni, introduzione di M. Santagata, Mondadori, Milano, 2011 (I Meridiani).

⁶² *De vulgari eloquentia*, I, xi, 1.

⁶³ *De vulgari eloquentia*, I, xi, 3-6.

⁶⁴ *De vulgari eloquentia*, I, xiii, 1: rimandiamo al commento che accompagna le due edizioni citate nella nota n. 55 per i riferimenti agli autori citati da Dante in questo passo. Per la rassegna dei volgari cfr. la parte introduttiva dell'edizione Tavoni, «La geografia dell'Italia» e pp. XXIX-XXXII dell'edizione Fenzi.

La philosophie en langue vulgaire comme projet pédagogique*

Alessandra Beccarisi

Abstract: This article aims to deepen the understanding of a neglected aspect of Eckhart's thought, i.e. the pedagogical scope of his vernacular production. In the first part, the article offers some remarks on 'philosophy in the vernacular' and its importance for the history of medieval thought. In the second part, these reflections are applied to the case of Master Eckhart, especially to his work *Liber Benedictus* and his possible source, Thomas Aquinas.

Keywords: Meister Eckhart, Thomas Aquinas, De magistro, Liber benedictus, philosophy in vernacular.

Introduction

Dans l'ouvrage fameux, à juste titre, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Ruedi Imbach¹ introduit le thème d'une philosophie de laïcs pour les laïcs, en référence à un récit peu connu tiré du recueil anonyme intitulé *Il Novellino*², composé vers 1280 en Toscane. Voici le texte complet de la soixante-dix-huitième nouvelle³:

Ici il est question d'un philosophe qui, de façon courtoise, entreprit de traduire les sciences. Une nuit une vision lui apparut, dans laquelle les divinités de la science, sous forme de belles femmes, vivaient dans un bordel. Celui-ci, voyant cela, en resta profondément choqué et il dit: «Que se passe-t-il? N'êtes-vous pas les déesses de la science?» Et elles répondirent: «Pourquoi? Bien sûr!» «Et alors comment se fait-il que vous vous trouvez dans un bordel?» Elles répondirent: «Oui c'est vrai, mais c'est parce que c'est toi qui nous contrains à y rester!» Le philosophe alors se réveilla et compris que traduire et vulgariser la science signifiait en diminuer la déité. Il resta immobile réfléchissant et se repentant amèrement de son action. Et il reconnut que tout le monde ne peut pas tout faire.

Ce récit doit être considéré comme le manifeste de la contre-réaction à un phénomène largement diffusé au XIII^e siècle, à savoir la diffusion et la popularisation des œuvres philosophiques. Comme le souligne Ruedi Imbach⁴ «le terme *volgarizzare* signifie à la fois traduire en langue vulgaire et *divulgare*». Et le récit nous informe tant de l'auteur de cette «vulgarisation» que du public auquel elle est adressée. C'est le philosophe lui-même qui s'est rendu coupable non seulement de traduire les sciences, mais aussi de rendre populaire la connaissance et de la vulgariser (*Qui conta di uno Filosofo molto cortese di volgarizzare la scienza...*). Ses destinataires sont «messieurs et gens ordinaires» (*signiori e altre genti*), normalement exclus de l'accès à la connaissance. Et c'est de

nouveau l'auteur du *Novellino* qui nous informe de la réaction suscitée par cette opération culturelle: rendre populaire la connaissance est considéré comme une sorte de profanation de la philosophie ou de la science (*pensossi che volgarizzar la scientia si era menomare la deitade*), car toute chose n'est pas permise à tous (*tutte le cose non sono licite a ogni persona*).

Le *Novellino* est donc le beau témoignage littéraire d'un phénomène double. D'un côté, il y a l'affirmation d'une activité significative de traduction et de divulgation d'œuvres scientifiques et littéraires, activité qui n'a certainement pas attendu le XIII^e siècle pour débiter, puisqu'elle est présente, comme l'a montré Irene Caiazzo, dès le XII^e siècle⁵. D'un autre côté cependant, on a une résistance manifestement encore très forte (l'image des déesses de la science dans le bordel évoque les vêtements déchirés de la Philosophie du *De consolatione philosophiae* de Boèce), de la part d'une élite culturelle rétive, qui se refuse à partager ou à perdre ses privilèges sociaux (phénomène en soi absolument naturel: c'est là l'éternel débat entre la spécialisation et la divulgation).

Il en émerge des questions, certaines étant déjà très débattues⁶, que je voudrais reprendre ici. Dans la première partie, je voudrais proposer quelques réflexions sur le changement de paradigme en question et sur son importance pour l'histoire de la pensée médiévale. Dans la seconde partie, j'appliquerai ces réflexions au cas de Maître Eckhart, dominicain allemand du XIV^e siècle, auteur d'œuvres en latin et surtout en langue vulgaire.

Qu'est-ce que la philosophie en langue vulgaire?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de prendre en considération deux aspects. Le premier est l'écart, la différence linguistique, qui caractérise la culture latine médiévale et qui se reflète dans la dichotomie *litteratus-illiteratus*, clerc et laïc, c'est-à-dire la différence entre celui qui lit et écrit en latin, et celui qui n'est pas à même de le faire, et donc ne lit et ne s'exprime qu'en langue vulgaire.

Irene Caiazzo, dans l'article déjà cité⁷, a bien montré comment les deux termes ne correspondent pas toujours effectivement à l'état laïc et clérical. Elle avance de nombreux exemples de laïcs lettrés, de grande culture et pour cela appelés «clercs», autrement dit hommes de culture. Le laïc, en d'autres termes, n'est pas toujours un ignorant, tout comme un clerc n'est pas toujours un lettré. Grundmann et Congar avaient déjà réuni différents témoignages

à ce sujet, et avaient montré que le laïc était souvent comparé à l'*illiteratus* ou bien à l'*idiota*⁸. *Litteratus* était celui qui connaissait le latin, *illiteratus* celui qui ne le connaissait pas, ou bien qui pouvait le comprendre à l'oral, sans être en mesure de le lire: quoiqu'il en soit, la signification exacte des deux termes varie selon les auteurs et les siècles. De là émerge un second aspect: dans le contexte des *litterati*, différents niveaux culturels coexistent. Il y a un niveau supérieur scientifique, qui dépend, à partir du XII^e siècle, du transfert de la connaissance à partir des sources grecques, arabes et hébraïques, et que nous pourrions appeler le niveau académique ou universitaire. On trouve cependant aussi une zone grise, représentée par les écoles urbaines de grammaire, de rhétorique, et des arts, qui, jusqu'à aujourd'hui, n'ont pas encore été suffisamment étudiées, et qui pourraient représenter un nouveau thème de recherche particulièrement fécond⁹.

Si nous revenons au témoignage de *Il Novellino* d'où nous sommes partis, nous constatons que *vulgariser* a au moins trois significations: «traduire» des œuvres philosophiques et scientifiques en langue vulgaire; «populariser en simplifiant», d'un niveau plus élevé à un autre plus bas, c'est-à-dire d'un niveau académique et spécialiste à cette zone grise caractéristique de la culture moyenne; «divulguer» en une opération qui, comme l'a montré Ruedi Imbach à propos de Dante¹⁰, comporte aussi une modification du contenu des textes, non pas nécessairement au sens d'une simplification, mais plutôt au sens d'un passage d'une philosophie qui n'est plus seulement «une réflexion solitaire, une méditation conduite dans la retraite», à une philosophie qui est «un enseignement qui peut et doit être transmis».

Dans ces trois cas, nous avons à faire 1) à un ensemble de contenus scientifiques inaccessibles au grand public, en raison du langage utilisé ou de leurs difficultés intrinsèques; 2) à un fort intérêt de la part du public qui demande l'accès à ce contenu; 3) au *philosophe* qui a la responsabilité de divulguer ces contenus. En effet, si le philosophe favorise cette opération culturelle dans le but d'élargir l'audience, la question concernant le genre de langage utilisé est secondaire. D'un point de vue politique en effet, que la langue de départ utilisée soit le latin ou une quelconque langue vulgaire (français, italien, allemand), ne fait aucune différence. *La traduction* peut être faite non seulement du latin mais aussi du grec, de l'arabe ou de l'hébreu, et en ce qui concerne la simplification des contenus complexes, celle-ci pourrait très bien *a fortiori* être opérée du latin au latin. De fait, la polémique représentée dans *Il Novellino* semble être davantage dirigée contre la divulgation en tant que telle, plutôt que contre l'utilisation de la langue vulgaire. En effet, la nouvelle conclut: «Et sachez que tout ne doit pas être permis à tout le monde»¹¹.

Il faut toutefois ajouter un quatrième élément caractéristique de la «traduction» et de la «simplification». Comme l'a remarqué Loris Sturlese, il s'agit de l'«émancipation». Cet élément est spécifique à l'ensemble des langages habituellement désignés comme «vulgaires» ou «vernaculaires»: en effet, parallèlement à l'activité de vulgarisation (en tant que traduction et popularisation), un nouveau système linguistique et conceptuel croît et évolue; et l'énergie employée pour transférer les concepts d'un système à un autre, développe un nouveau potentiel

philosophique. Ce processus a pour conséquence l'émancipation d'un nouveau langage philosophique. Il est possible d'observer ce phénomène, par exemple, dans le *Convivio* de Dante, dont Gianfranco Fioravanti a souligné la nouveauté par rapport aux traditionnels traités de philosophie naturelle ou d'éthique¹². C'est aussi le cas des œuvres allemandes de Maître Eckhart, qui développe certains néologismes philosophiques de grand intérêt, intraduisibles en latin comme dans les langues contemporaines. Maître Eckhart se sert par exemple des termes *istic* et *istischeit* pour indiquer la conversion de l'être divin sur lui-même¹³. S'ajoutent à cet exemple les traductions en italien de *L'Éthique à Nicomaque*, *La Metaura d'Aristotele*, et le *Secretum secretorum*¹⁴; la traduction en de nombreuses langues vulgaires du *De consolazione philosophiae* de Boèce¹⁵; l'importante traduction française du XIII^e siècle du *Metereologia* d'Aristote¹⁶; *L'Acerba* de Cecco d'Ascoli, qui, ainsi que j'ai eu l'occasion de le montrer, ne doit pas être réduit à un exemple littéraire, mais doit au contraire être considéré comme exemple de philosophie en langue vulgaire¹⁷; le *Deutsche Lucidarius*, l'Encyclopédie de Corrado de Megenberg, le *Livre du Trésor* de Brunetto Latini¹⁸. À l'exception d'Eckhart, dont la terminologie philosophique en langue vulgaire regarde plutôt l'épistémologie et la métaphysique, ces exemples concernent presque sans exception la morale et la philosophie naturelle.

Pourquoi faire de la Philosophie en vulgaire? Je voudrais rappeler le point d'où nous sommes partis et citer Ruedi Imbach: le terme «*laicus* désigne à la fois le non clerc et celui qui n'est pas expert, qui n'est pas lettré». Si les motivations peuvent donc être multiples, la plus importante est à mon avis liée à l'enseignement, à l'instruction.

Un cas paradigmatique de cette lecture me semble être précisément celui de Maître Eckhart, bien que considéré sous un aspect presque inédit et encore très peu étudié. Comme on le sait, Eckhart a consacré une grande partie de sa vie à ses œuvres en allemand, que l'on trouve dans trois traités (*Reden*, *Liber Benedictus* et peut-être *Von der Abgeschiedenheit*) et dans quelques cent vingt-quatre sermons¹⁹. La critique a interprété cette activité de façon quasi unanime²⁰: les sermons allemands seraient le signe d'une sorte de «conversion» de la théologie à la pastorale, qu'Eckhart aurait réalisée dans les années qui suivirent immédiatement son retour en Allemagne, après son second enseignement parisien en 1314. En réalité, l'écriture en langue vulgaire a été une préoccupation d'Eckhart dès les années 1290 (si l'on pense à la publication des *Reden* ou *Discours d'Erfurt*). Elle a commencé à Erfurt en Thuringe, et s'est développée en parallèle à toute l'œuvre latine et à l'activité professionnelle d'Eckhart comme théologien. De plus, Maître Eckhart a mis une énergie extraordinaire dans la «littérisation» de ses sermons en vulgaire, en soignant de façon particulière la formulation écrite, la conservation et probablement également la diffusion²¹.

À quelle fin? Eckhart répond lui-même à cette question, qui lui a été évidemment adressée à de nombreuses reprises. À la fin de son traité en allemand *Liber Benedictus*, il écrit²²:

On dira que l'on ne doit pas énoncer et écrire de telles doctrines pour les ignorants; je réponds que, si l'on n'instruit pas les ignorants (ungelêrte liute) personne ne sera jamais instruit, personne ne pourra enseigner ni écrire. Car on instruit les ignorants pour que, d'ignorants qu'ils étaient, ils deviennent des gens instruits. [...] Le médecin est là pour guérir les malades.

Maître Eckhart insère donc explicitement la «philosophie en vulgaire» dans le contexte de l'enseignement et de l'instruction des laïcs ou des illettrés (ungelêrte liute). La comparaison entre l'enseignement et la guérison indique une référence possible de la réflexion eckhartienne.

Le *De Magistro* de Thomas d'Aquin

Dans les questions disputées qui portent le titre général *De la vérité*, Thomas d'Aquin²³ consacre entièrement la question XI au problème de l'enseignement, en interrogeant ses conditions de possibilité. C'est un texte très intéressant, récemment traduit en français par Bernadette Jollès et introduit par Ruedi Imbach²⁴. Dans l'article 1 de cette question, Thomas distingue deux manières d'acquérir la connaissance de quelque chose d'inconnu.

Une personne acquiert la connaissance, ou bien par elle-même, ou bien grâce à une autre. Dans le premier cas, il s'agit de ce que les médiévaux désignent comme une découverte (*inventio*), dans le second cas, on peut parler d'enseignement (*disciplina*). Pour expliquer et approfondir cette distinction, Thomas propose une comparaison entre la guérison d'un malade et l'acquisition du savoir²⁵:

La science préexiste donc en celui qui apprend, non pas comme puissance purement passive, mais comme puissance active, sans cela l'homme ne pourrait pas acquérir la science par lui-même. De même donc que quelqu'un peut être guéri de deux manières, soit par l'opération de la nature seule, soit par la nature aidée de la médecine, ainsi y a-t-il également deux manières d'acquérir la science: soit que la raison naturelle parvienne par elle-même à la connaissance de ce qu'elle ignore, et cette première manière est appelée invention, soit que quelqu'un apporte son aide, de l'extérieur, à la raison naturelle, et cette seconde manière s'appelle l'enseignement.

Tout comme le médecin favorise un processus naturel de guérison qui commence chez le malade, de même le maître favorise un processus naturel de connaissance, qui commence chez la personne à instruire.

Enseigner signifie aider le sujet à actualiser ce qu'il possède déjà selon une puissance active, à savoir la raison naturelle, ou encore, dit Thomas, les germes de la science, qui présentent une certaine similitude avec la vérité créée.

On ignore si Thomas d'Aquin, en écrivant ces importantes réflexions sur la fonction du maître et de l'enseignement, avait également à l'esprit les laïcs et les *illiterati*. C'est très improbable. Mais comme l'a souligné Ruedi Imbach, il est «incontestable que cet article extrait de la question disputée *De Veritate* peut aussi se lire comme une réflexion sur la possibilité et la légitimité de son métier au sein de l'université»²⁶.

Cependant, il est fort intéressant de retrouver cette comparaison entre le médecin et le maître dans un traité en moyen haut-allemand d'Eckhart, deux fois maître de théologie à Paris, éminente personnalité de l'ordre, plu-

sieurs fois prieur de la province allemande des dominicains, et vicaire général de l'ordre.

Le traité en question, qui peut être considéré comme un véritable traité de philosophie en vulgaire, comme nous le verrons par la suite, est le *Liber Benedictus*, connu comme *Livre de la consolation divine* (*Daz buoch der götlichen troestunge*)²⁷. Sur la base du dossier des accusateurs, mis en place en 1326, à l'occasion du procès pour hérésie ouvert contre le maître dominicain, et surtout de la *Responsio* d'Eckhart, on sait que l'œuvre a été réalisée en rassemblant un traité en trois parties et un sermon *Von edlen Menschen* (*De l'homme noble*), Maître Eckhart donnant alors à cet ensemble le nom de *Liber Benedictus*²⁸:

Isti sunt articuli extracti de libello, quem misit magister Ekardus reginae Ungariae, scriptum in Teutonico. Qui libellus sic incipit: 'Benedictus Deus et pater domini nostri'.

Le dossier d'accusation nous apprend en outre que ce texte *scriptum in teutonico*, a été donné par Eckhart à Agnès d'Autriche, Reine de Hongrie. Ce dossier ne dit pas qu'Eckhart a écrit le *Liber Benedictus* pour la reine, mais simplement qu'il le lui a donné (*misit*). Cela signifie qu'Eckhart a édité son travail, en vue d'une publication adressée à des laïcs, en comprenant le terme *laicus* tant au sens de «non clerc» qu'au sens de «celui qui n'est pas expert, qui n'est pas lettré».

À la différence du *Convivio* de Dante, œuvre incomplète et jamais publiée ni diffusée par son auteur²⁹, le *Liber Benedictus* fut, donc, non seulement édité, mais aussi diffusé par Maître Eckhart.

Il est véhiculé dans sa totalité par deux manuscrits, ainsi que par différents fragments³⁰. Mais surtout, après sa publication, le *Liber Benedictus* suscita de violentes réactions. Pour répondre à ces critiques, le maître dominicain fut obligé de publier un petit traité, qui, malheureusement, ne nous est jamais parvenu, bien que nous en connaissions l'existence par le dossier d'accusation. Dans le *Liber Benedictus* même, on trouve une référence très claire aux critiques³¹:

Des esprits grossiers diront que beaucoup de paroles que j'ai écrites dans ce livre et ailleurs ne sont pas vraies [...] Si quelqu'un ne comprend pas cela, qu'y puis-je? Il me suffit que ce que je dis et écris soit vrai en moi-même et en Dieu». [...] «On dira aussi que l'on ne doit pas énoncer et écrire de telles doctrines pour les ignorants; je réponds que, si l'on n'instruit pas les ignorants, personne ne sera jamais instruit, personne ne pourra enseigner ni écrire. Car on instruit les ignorants pour que, d'ignorants qu'ils étaient, ils deviennent des gens instruits. S'il n'y avait rien de nouveau, rien ne deviendrait caduc: Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de remèdes, dit notre Seigneur. Le médecin est là pour guérir les malades.

Ce passage est intéressant pour plusieurs raisons. Je vais tenter de les énumérer et de les commenter par la suite:

1) Eckhart s'adresse explicitement à un public d'*illiterati* («ungelêrte liute» en allemand); 2) il fait référence à une doctrine qu'il n'a pas uniquement prêché mais qu'il a également mise par écrit; 3) il fait explicitement référence à ses lecteurs; 4) comme Thomas d'Aquin, il

compare son activité d'instruction des illettrés à l'activité du médecin.

Maître Eckhart publie cette œuvre en la destinant à un public de laïcs *illiterati* certes, mais non dépourvus de connaissances en philosophie. La nouveauté d'une telle entreprise, toutefois, ne réside pas tant dans le choix de la langue (la langue vulgaire au lieu du latin), ou dans celui du destinataire. Maître Eckhart n'est pas le premier «clerc» à écrire pour les laïcs. Au Moyen Âge, des textes dédiés à l'instruction d'une catégorie privilégiée de laïcs, princes ou nobles ne manquent pas. Il s'agit de textes riches en avertissements et en conseils pratiques, destinés à orienter la vie du destinataire³².

De même, le *Liber Benedictus* est habituellement considéré comme un exemple de la littérature consolatrice du Moyen Âge chrétien. Maître Eckhart lui-même indique ainsi le but de son traité: «Toute chose dite dans le *Liber Benedictus Deus* sert pour la vie morale, sert pour négliger et mépriser tout ce qui est temporel et matériel et sert pour l'amour de Dieu, le bien suprême»³³. Maître Eckhart, de cette façon, insère explicitement son œuvre parmi les textes qui devaient servir à la formation morale des laïcs. Il donne toutefois une interprétation radicale de cette formation: on ne peut être instruit dans la morale si on ne comprend pas les principes et les fondements de la morale elle-même. Autrement dit, il n'y a pas de morale sans connaissance des principes métaphysiques.

Voilà pourquoi, dans le *Liber Benedictus*, les préceptes moraux sont fondés sur les principes universels, en soi connaissables et innés chez l'homme. Comme Thomas d'Aquin dans le *De magistro*, Maître Eckhart est convaincu qu'il y a, dans chaque être humain, une puissance active qui doit être actualisée avec l'aide du Maître.

Dans le sermon *De l'homme noble*, véhiculé par le *Liber Benedictus*, Eckhart définit cette puissance comme «semence divine» et retrace la tradition philosophique de la notion: «Les maîtres païens Cicéron et Sénèque parlent de la noblesse intérieure de l'homme, de l'esprit [...] ils enseignent qu'il ne peut y avoir d'homme rationnel sans Dieu. Le germe de Dieu est en nous»³⁴. Il s'agit bien de cette semence divine, de ce *germe des sciences*, dont parlait également Thomas d'Aquin dans le *De Veritate* XI art. 1 (*quaedam scientiarum semina*), et que le maître active dans le disciple.

Selon la *vulgata*, le *Liber Benedictus* fut composé pour consoler la reine de Hongrie de ses peines familiales. Il devrait donc appartenir au genre des *Consolationes*. Cependant, comme l'a remarqué Kurt Ruh³⁵, il manque dans le *Liber Benedictus* la notion de dépassement de la douleur au sein de la foi dans la résurrection (qui n'est jamais mentionnée). Je ne crois pas du tout, cependant, que, comme le soutenait l'illustre germaniste, la douleur soit «dépensée dans l'union mystique avec le divin». Dans ce traité, en effet, on ne trouve aucune trace d'union mystique, et si l'on doit identifier un horizon de référence, ce sera davantage l'éthique stoïcienne que la littérature consolatrice de type religieux³⁶. En effet, seul pourra être consolé celui qui a appris à se libérer des choses extérieures, du monde, des événements mondains, véritables sources de la douleur et de la souffrance. Cette «libération», cependant, ne doit pas être entendue comme mépris du monde, mais plutôt comme une relativisation du sens

commun qui amène l'homme à s'attacher à l'extériorité, et à trouver en elle le fondement de son être.

Le *Liber Benedictus* est toutefois un projet encore plus ambitieux: il s'agit de répandre, parmi un public de unguêlerte liute, les points les plus importants et les plus complexes de la doctrine qu'Eckhart a présentée dans son œuvre académique, écrite en latin.

Seuls ceux qui ont bien compris le rapport entre transcendant et immanent, entre juste et justice, peuvent véritablement «se libérer» du conditionnement de l'extériorité, et mener une vie véritablement morale. Ainsi se profile une éthique profondément intellectualiste, qui ne trouve son fondement que dans la connaissance vraie, conçue comme intuition des principes³⁷:

Il faut d'abord savoir que le sage et la sagesse, l'homme vrai et la vérité, le juste et la justice, l'homme bon et la bonté se rapportent l'un à l'autre et se comportent ainsi à l'égard l'un de l'autre: la bonté n'est ni créée, ni faite, ni engendrée; cependant elle est génératrice et engendre l'homme bon, et l'homme bon dans la mesure où il est bon (*als verre sô*), n'est ni fait, ni créé et cependant il est un enfant, un fils engendré par la bonté. [...] L'homme bon et la bonté ne sont rien qu'une seule bonté, absolument une, avec la différence que l'une engendre et que l'autre est engendré.

Il s'agit ici d'une doctrine (ladite doctrine des transcendants étudiée par Jan Aertsen³⁸), qu'Eckhart avait également formulée en latin dans ses œuvres académiques. Comme le montre si bien Lossky «en se repliant sur lui-même par l'*inquantum* (traduit en allemand par l'expression *als verre sô*), un terme concret (*bonum*) dégage la forme abstraite qui le définit (*bonitas*), pure de toute autre attribution qui pourrait déterminer le sujet dans l'ordre concret de son existence. Purifié par la reduplication, le terme concret atteint le niveau de l'abstrait qui le précède, non seulement logiquement, mais aussi dans le sens métaphysique d'une formalité participée. Réduit – ou plutôt exalté – au niveau de l'abstrait, le concret se montre identique à la formalité abstraite: *iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia*, dira Eckhart dans son œuvre latine. La Justice engendre le juste, mais ce dernier reste identique à la justice, en tant qu'il est juste (*als verre sô* en allemand, *in quantum* en latin). Cet *inquantum* est la reduplication ou la réplique des deux éléments exprimant leur lien et ordonnance réciproque. Il est la charnière du repliement sur soi-même»³⁹.

L'homme *in quantum, als verre so*, homme, est la manifestation de la Justice, de la Sagesse, de l'Être et de la Bonté elle-même, à savoir Dieu. Ce ne sont pas mes actes qui me sanctifient, mais le principe de la bonté qui rend bonnes mes actions. Les perfections, en effet, comme la bonté, la sagesse, la justice, ne peuvent être des accidents. C'est au contraire le sujet lui-même, l'homme, qui reçoit des perfections, en génération continue, son être bon, juste, vrai et sage.

L'homme, en ce qu'il est bon et juste, est donc divin. En ce qu'il est divin, l'homme connaît aussi la justice et la bonté. Et c'est grâce à cette connaissance que celui qui souffre est consolé. Nous parlons ici de connaissance, et non pas d'«union mystique avec le divin», comme Maître Eckhart lui-même l'énonce clairement: «De tout cet enseignement qui est écrit dans le Saint Évangile et connu avec certitude dans la lumière naturelle de l'âme intellec-

tuelle, l'homme trouve un véritable réconfort à n'importe quelle souffrance»⁴⁰. L'exercice de la faculté intellectuelle garantit en elle-même une pleine connaissance des principes naturels, moraux et métaphysiques, et garantit donc d'atteindre le bonheur.

Ce qui se présente ici est l'idéal de la philosophie comme art de vivre⁴¹, comme un savoir qui peut soutenir l'homme dans les difficultés et dans la douleur, avec lesquelles il se confronte continuellement, en tant qu'homme. Pour cette raison, le modèle le plus proche du *Liber Benedictus* est, comme on l'a déjà vu, *La Consolation de la philosophie* de Boèce. Cet art de vivre, cependant, n'est pas un simple ensemble de prescriptions ou d'instructions prêtes à l'usage.

La vie quotidienne, la vie même de l'homme, le monde entier, sont des sources continues de souffrance et de douleur. Il n'y a aucune possibilité de fuite, il n'existe pas un coin du monde où l'homme puisse trouver un abri à la douleur. Où qu'il se cache, la douleur et la souffrance le retrouveront.

Cependant, une autre possibilité existe pour l'homme: trouver en lui-même l'ancrage, le point d'attache pour ne pas se perdre. Cet ancrage se trouve en chaque homme. C'est quelque chose de naturel qui lui est intrinsèque. C'est une tension constante, une inclination naturelle, une graine dont l'homme doit prendre soin, qu'il doit aimer et cultiver afin qu'elle pousse et devienne semblable à son origine, à savoir au divin.

Eckhart explique cette condition humaine à travers un exemple issu de la philosophie naturelle⁴²:

La pierre nous donne un témoignage manifeste de cette doctrine: son opération extérieure est de tomber et de rester sur le sol. Cette opération peut être entravée et la pierre ne tombe pas constamment et sans cesse. Mais la pierre a une autre opération encore plus intime: c'est la tendance à se diriger vers le bas qui lui est innée: ni Dieu, ni créature, ni personne ne peuvent la lui enlever. La pierre accomplit constamment cette opération jour et nuit. Si elle demeurait mille années là-bas, elle aurait ni plus ni moins la tendance à se diriger vers le bas, comme au premier jour. Je dis exactement la même chose de la vertu: elle a une opération intérieure, un vouloir, une inclination vers tout ce qui est bon.

Tout comme la pierre possède un mouvement naturel vers son lieu propre, ainsi la vertu humaine, la rationalité, possède également un mouvement, une tension intérieure, continue et naturelle, vers la connaissance que Maître Eckhart, dans les œuvres latines, appelle *configuratio* et *conformatio*⁴³, et qu'il définit ici dans le *Liber Benedictus* comme un *überbilden*. Cette inclination peut être entravée ou limitée, mais elle ne peut jamais manquer, parce qu'elle constitue ontologiquement l'être humain.

Aucun don spécial n'est nécessaire pour qu'elle puisse agir. Il suffit que l'homme en devienne pleinement conscient, en éliminant tous les obstacles qui en empêchent la libre et naturelle activité.

C'est précisément ce rôle qu'Eckhart revendique en tant que maître: éliminer les obstacles qui empêchent le libre et naturel exercice de la rationalité innée chez l'homme, comme l'exemple de la pierre l'a clairement démontré, et comme la comparaison avec le médecin le confirme. Il est particulièrement intéressant de retrouver

dans le *De Magistro* de Thomas ce rapprochement entre les vertus naturellement innées et la science innée⁴⁴:

De la même manière, toujours selon l'opinion d'Aristote au livre VI de l'*Éthique*, avant de parvenir à leur plein achèvement les habitus des vertus préexistent en nous sous la forme d'inclinations naturelles qui sont comme des ébauches des vertus, mais ils sont ensuite conduits à la perfection à laquelle ils sont destinés, par la pratique des œuvres.

On doit enfin parler de la même manière de l'acquisition de la science. Des germes de sciences préexistent en nous, à savoir ces premières conceptions de l'intellect qui nous sont immédiatement connues, grâce à la lumière de l'intellect agent.

À la différence de Thomas, qui, comme l'a souligné Ruedi Imbach, destinent de telles réflexions au milieu universitaire, Maître Eckhart pense évidemment à l'inclusion des Laïcs (*illitterati*) dans la communauté des lettrés. Il les favorise activement, et surtout recherche des fondements philosophiques à l'appui de son projet culturel. Pour lui, faire de la philosophie en langue vulgaire est un choix politique conscient, conséquence d'une réflexion sur la nature de l'homme et sur le fondement de la vraie noblesse de l'âme humaine, autrement dit la «semence de Dieu en nous». Eckhart soutient un tel programme culturel en prêchant et en écrivant en allemand, et c'est justement cette intense diffusion de ses écrits qui déchaînera l'ire de l'Inquisition. Il faut alors s'interroger: quand Maître Eckhart, dans le *Liber Benedictus*, se réfère à ce qu'il a écrit antérieurement, considère-t-il seulement les deux traités qui nous sont parvenus, le *Reden* et le *Liber Benedictus*? Je ne le pense pas.

La question de la diffusion

Les récentes acquisitions de la recherche montrent d'une manière, me semble-t-il, assez claire, un intérêt particulier, et somme toute assez étonnant, de Maître Eckhart pour la mise en forme littéraire de la partie homilétique de son «œuvre»⁴⁵. Cette découverte, comme l'écrit Loris Sturlese, a fortement remis en question «une conviction ancrée depuis longtemps dans la critique eckhartienne: à savoir qu'au moins au cours de la douzaine d'années qui s'écoulèrent entre la fin de son second enseignement parisien (1313), et le début du procès de Cologne (1326), Eckhart a été (exclusivement) engagé dans la cure pastorale des sœurs soumises à la juridiction dominicaine, en particulier dans la région de l'Alsace»⁴⁶. Les sermons en effet ne sont pas le fruit de simples *reportationes*, que l'on devrait à de fervents auditeurs (qui seraient en l'occurrence de ferventes auditrices), mais constituent bien un «livre» compilé, rédigé, et peut-être même diffusé par Eckhart lui-même.

S'il est difficile de prouver que Meister Eckhart a prêché exclusivement à Strasbourg, il est en revanche plus facile de montrer que ses textes, en particulier ses sermons allemands, circulaient abondamment. En outre, autour de la figure du maître dominicain fleurit une littérature variée et composite, souvent anonyme, qui se réfère plus ou moins explicitement à ses enseignements. L'ensemble varié de ces matériaux, que l'on peut rattacher

plus ou moins directement à Meister Eckhart, a été publié, sans véritable édition critique, par Josef Pfeiffer, dès la fin du XIX^e siècle, auprès de sermons en vulgaire allemand considérés comme authentiques⁴⁷.

Alors que la recherche s'est consacrée principalement à l'étude philologique et philosophique des textes eckhartiens, rien, ou presque rien, n'a été fait en ce qui concerne la production que de Libera a défini comme «compagnonnage indésirable»⁴⁸, autrement dit pour les textes qui circulaient sous le nom d'Eckhart tout en étant, en fait, dangereusement proches du mouvement du Libre-Esprit, un mouvement considéré hérétique, et condamné durant le concile de Vienne en 1311.

Il s'agit pourtant de textes qui mériteraient d'être étudiés, non seulement en raison de leur valeur de documents historiques pour une époque encore peu connue, mais aussi pour le désir de liberté et l'aspiration à une dignité humaine plus profonde qu'ils promouvaient, dignité humaine exaltée à travers une relecture philosophique du verset biblique, fameux au point d'en être un peu éculé, «faisons l'homme à notre image et ressemblance» (Gen. 1, 26-28).

L'homme-image de Dieu apparaît à ces auteurs comme intellect, raison qui enquête sur la nature et sur elle-même, pour devenir finalement consciente de son fondement intellectuel (*grunt*) intrinsèque. Les différentes désignations de ce «fondement», «fond de l'âme» (*grund der sele*, pr. 15, *DW I*, p. 253, 5-6), ou «étincelle» (*funkelîn*: pr. 20a, *DW I*, p. 332, 3) sont les mots d'ordre de cette position, pour parler d'une raison, qui de «nulle» devient «tout» (et même Dieu). Selon Eckhart, l'homme parvient à lui-même à travers l'exercice de la raison «dans la lumière naturelle de l'âme rationnelle», et, comme nous l'avons vu dans le *Liber benedictus*, «rationnellement», *vernünfftliche*. En conclusion: les récentes acquisitions de la critique eckhartienne semblent, d'un côté, avoir mis en crise la signification traditionnelle de «mystique rhénane», entendue comme «mouvement spirituel issu de la prédication de Maître Eckhart à Strasbourg et à Cologne dans les années 1310-1320. D'un autre côté, cependant, ces avancées permettent de retrouver et de conférer sa dignité à une immense activité littéraire, faite de traités, de sermons et de poésie, qui émerge dans la vallée du Rhin, activité oubliée jusqu'à aujourd'hui, ou négligée en raison d'un supposé caractère non «orthodoxe». On dépasse ainsi la différence inadéquate, à mon avis, entre mystique rhénane authentique et mystique rhénane inauthentique. Le concept de philosophie régionale est l'instrument à travers lequel il est possible de délimiter de façon nouvelle ce courant de pensée, non pas tant sur la base d'une hypothétique dépendance directe par rapport à son fondateur (Meister Eckhart), que plutôt sur la circulation de ses textes et de l'intérêt qu'ils suscitèrent, y compris chez des auteurs «peu orthodoxes». Il reste de ce point de vue beaucoup à faire. Il s'agit non seulement remettre au jour, selon des critères éditoriaux modernes, cette masse de textes, encore ensevelis dans les bibliothèques et les archives, ou bien sommairement édités au cours du XIX^e siècle. Mais on manque encore surtout d'un travail d'interprétation et de contextualisation, qui restitue une dignité philosophique et littéraire à la production spirituelle et intellectuelles d'hommes, mais aussi et surtout de femmes, *illitterati*.

Conclusions

Dans *Dante et la transformation du discours scolastique*, Ruedi Imbach affirme⁴⁹:

Il faut en conclure que le vulgaire italien constitue un possible véhicule de l'enseignement philosophique et qu'il peut et doit être un objet philosophique. Avec le *Convivio*, Dante a non seulement traduit la philosophie scolaire dans une autre langue que la sienne, il a aussi dans ce processus de transfert, transformé l'image de la philosophie. En effet, si la philosophie n'est pas seulement une réflexion solitaire, une méditation conduite dans la retraite, si elle représente aussi un enseignement qui peut et doit être transmis, la question des conditions de possibilité de sa transmission devient également l'un de ses objets prioritaires.

La même thèse peut être défendue à l'égard d'Eckhart.

Le *liber Benedictus*, comparé à la *Quaestio de Magistro* de Thomas d'Aquin, soulève au moins trois réflexions conclusives:

1) Maître Eckhart a considéré sa production en vulgaire de façon très programmatique comme un choix social et politique, pour enseigner à une communauté d'illettrés.

Elle constitue le socle d'une activité pédagogique s'adressant explicitement à ceux qui, tout en possédant la raison naturelle, n'avaient pas accès à la connaissance la plus élevée. Sur cette toile de fond, on comprend le «projet culturel eckhartien» continuellement évoqué.

Que ce soit dans les sermons allemands ou dans les œuvres latines, Eckhart invite ses lecteurs, indépendamment de leur éducation et de leur formation, à sortir de l'ignorance et de l'inconscience, en les accompagnant tout au long d'une sorte de processus de guérison. Si, comme l'écrit Eckhart dans ses sermons, celui qui sait, n'a besoin ni d'étude ni d'enseignement, le rôle du prédicateur sera donc d'approcher et de ramener à la communauté proprement humaine ceux qui en sont encore exclus.

2) Pour cette raison, le public eckhartien ne peut être réduit aux sœurs et aux béguines de l'Alsace, et il ne peut être lié au moment spécifique de la prédication: Eckhart s'adresse explicitement à tous, comme le Pape Jean XXII lui-même en témoigne⁵⁰: «dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quam maxime coram vulgo simplici in suis predicationibus, que etiam redegit in scriptis».

3) La distinction entre une théologie en latin et une mystique en allemand, qui a tant marqué la critique eckhartienne⁵¹, même la plus contemporaine, tombe, ou semble pour le moins fortement affaiblie. Les cas présentés ici tendent plutôt à montrer une dépendance, non seulement thématique, mais aussi textuelle, entre la production académique et homilétique. La différence n'est pas une différence de contenu. Elle réside davantage dans le ton, dans l'usage des exemples, et dans la liberté de la référence aux sources.

Notes

* Cet article a été revu et traduit en français par Hélène Leblanc, que je remercie sincèrement pour sa collaboration.

¹ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris, Cerf, 1996, p. VII.

² *Il Novellino*, A. Conte (éd.), Roma, Salerno Editrice, 2001.

³ *Il Novellino*, *op. cit.*, novella LXXVII, p. 90: «Fue un filosofo lo quale era molto cortese di volgarizzare la scienza per cortesia a signori e altre

genti. Una notte li venne in visione che le dee della scienza, a guisa di belle donne, stavano al bordello. Ed egli vedendo questo, si maravigliò molto e disse: "Che è questo? Non siete voi le dee della scienza?". Ed elle rispuosero: "Certo sì". "Com'è ciò, voi siete al bordello?". Ed elle rispuosero: "Ben è vero, perché tu se' quelli vi ci fai stare". I svegliassi, e pensossi che volgarizzare la scienza si era menomare la deitate. Rimasene e pentési fortemente. E sappiate che tutte le cose non sono licite a ogni persona».

⁴ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p. VII.

⁵ I. Caiazzo, «Rex illiteratus est quasi asinus coronatus. I laici e la filosofia nel secolo XII», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 63/2 (2016), p. 347-380.

⁶ Sur la question de la philosophie en langue vulgaire, outre Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie, et les laïcs* et Irene Caiazzo, «Rex illiteratus est quasi asinus coronatus», déjà cités, il faut mentionner L. Sturlese et N. Bray (éd.), *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2003, p. 155-190. Dans ce même volume, voir p. 1-14, et les conclusions de L. Bianchi, «Il core di filosofare volgarmente»: qualche considerazione conclusiva», p. 483-502. Récemment, Ruedi Imbach a également publié avec Catherine König-Pralong un recueil d'études intitulé *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?*, Paris, Vrin, 2013; *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande, G. Fioravanti, Bologna, Il Mulino, 2016.

⁷ Caiazzo, «Rex illiteratus», op. cit.

⁸ H. Grundmann, «Litteratus - illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter», in *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), p. 1-65; Y. Congar, «Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge: laicus = sans lettres», in *Studia mediaevalia et marialogica. Mélanges P. C. Balic*, Roma, Ed. Antonianum, 1971; Yves Congar, *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, London 1983, p. 309-332. Cf. R. Imbach & C. König-Pralong, *Le défi laïque*, Paris, Vrin, 2013, p. 41-45.

⁹ L. Sturlese, *Some remarks on Popularization and Philosophy*, (à paraître); cf. aussi A. Palazzo, «Predigt 54a 'Unser herre underhuop und huop von unden u'f si'niu ougen'. Predigt 54b 'Haec est vita aeterna'», in: *Lectura Eckhardi IV. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hrsg. v. G. Steer und L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart, 2017, 29-61.

¹⁰ R. Imbach, «Dante et la transformation du discours scolastique», in *Le défi laïque*, op. cit., p. 149-166, en particulier p. 151.

¹¹ Sturlese, *Some remarks on Popularization and Philosophy*, op. cit.

¹² G. Fioravanti, «Il Convivio e il suo pubblico», in *Le forme e la storia VII* (2014), p. 13-22.

¹³ Je me permets de renvoyer, sans développer davantage ici, à A. Beccarisi, «Philosophische Neologismen zwischen Latein und Volkssprache: *istic* und *istischeit* bei Meister Eckhart», in *Recherches de théologie et philosophie médiévale* 70 (2013), p. 328-358.

¹⁴ S. Gentili, «L'Etica volgarizzata da Taddeo Alderotti (m. 1295). Saggio di commento», in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 17 (2006), p. 249-281; *La Metaura d'Aristotele: volgarizzamento fiorentino anonimo del 14. secolo*, R. Librandi (éd.), Napoli, Liguori, 1995; cf. R. Imbach, *Le Défi laïque*, op. cit., p. 64-74.

¹⁵ *The medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translation of De consolatione philosophiae*, A. J. Minnis (éd.), Cambridge, Brewer, 1983.

¹⁶ Mathieu le Vilain, *Les Metheores d'Aristote: traduction du XIII^e siècle*, R.H. Edgren (éd.), Upsala, Almqvist & Wiksells, 1945; cf. J. Hamme, *Les traducteurs au travail, leurs manuscrits et leurs méthodes*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 285-309.

¹⁷ Cecco d'Ascoli, *L'Acerba*, M. Albertazzi (éd.), Trento, La Finestra, 2002; cf. A. Beccarisi, «Cecco d'Ascoli filosofo», in *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XVII edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 2-3 dicembre 2005)*, A. Rigon (éd.), Roma, Istituto storico Italiano per il Medioevo, 2007, p. 135-151.

¹⁸ *Der deutsche Lucidarius, vol. I. Kritischer Text nach den Handschriften*, D. Gottschall & G. Steer (éd.), Berlin, (repr.); Konrad von Megenberg, *Buch der Natur: Band II. Kritischer Text nach den Handschriften*, R. Luff & G. Steer (éd.), Berlin, De Gruyter, 2003; Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, F. J. Carmody (éd.), Berkeley, 1948, (University of California Publications in Modern Philology, 22), Réimpr.: Genève 1975 et 1998; Brunetto Latini, *Tresor*, P. G. Beltrami, P. Squillaciotti, S. Vatteroni et al. (éd.), Torino, Einaudi, 2007.

¹⁹ Meister Eckhart, *Reden der Unterweisung*, in *DW (= Meister Eckhart, Die deutschen und die lateinischen Werke, herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft. Die deutschen Werke*, J. Quint

& G. Steer (éd.), Stuttgart, Kohlhammer, 1936ff.) V, p. 137-376; *Liber Benedictus*, in *DW V*, p. 1-136; *Von der Abgescheidenheit*, in *DW V*, p. 377-468; traduction en français Maître Eckhart, *Sermons, traités, poème. Les écrits allemands*, par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

²⁰ cf. L. Sturlese, *Meister Eckhart. Ein Porträt*, Regensburg, F. Pustet, 1993.

²¹ cf. L. Sturlese, «Introduzione», in Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico. Testo alto-tedesco medio a fronte*, Milano, Bompiani, 2014, p. IX-LXXIII

²² Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 812.

²³ Thomas de Aquino, *Quaestiones disputate de veritate*, cura et studio fratrum praedicatorum, XXII, vol. 1, fasc. 3, Roma, 1975.

²⁴ Thomas d'Aquin, *Le maître. Introduction de R. Imbach. Texte latin traduit et annoté par B. Jollès*, Paris, Vrin, 2016.

²⁵ Thomas de Aquino, *De Veritate* q. XI, art. 1: «Scientia ergo preexistit in addiscente in potentia non pure passiva sed activa, alias homo non posset ipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae, ita etiam est duplex modo acquirendi scientiam: unus quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotum, et hic modus dicitur inventio; alius quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina.»; trad. par B. Jollès, p. 139.

²⁶ R. Imbach, *Introduction*, in Thomas d'Aquin, *Le maître*, op. cit., p. 81.

²⁷ Sur le *Liber Benedictus*, cf. Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung. Vom edlen Menschen. Mittelhochdeutsch und Neudeutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort von Kurt Flasch*, München, Beck, 2007; D. Gottschall, «Eckhart's German works», in *A Companion to Meister Eckhart*, J. Hackett (éd.), Leiden & Boston, Brill, 2011, p. 137-183.

²⁸ *Magistri Echaridi Responsio*, in Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke V* pars 6: *Acta Echaridiana*, L. Sturlese (éd.), Stuttgart, W. Kohlhammer, 2006, p. 305, 2-4.

²⁹ G. Fioravanti, «Il Convivio e il suo pubblico», op. cit., p. 13: «Il Convivio è un'opera non solo incompiuta, ma anche non pubblicata né diffusa dall'autore, rimasta quasi sicuramente al livello di *schedulae* o di *quaterni*».

³⁰ cf. J. Quint in *DW V*, p. 1.

³¹ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 811-812.

³² cf. R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p. 49-86.

³³ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 780.

³⁴ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 811.

³⁵ K. Ruh, *Theologe, Mystiker, Prediger*, München, Beck, 1985, p. 185.

³⁶ Sur la tradition stoïcienne dans les œuvres de Meister Eckhart, cf. N. Bray, «La sapienza pagana negli scritti di Meister Eckhart. Il caso di Seneca e Cicerone», in *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM). Trento, 27-29 settembre 2010*, A. Palazzo (éd.) (Textes et études du Moyen Âge, 61), Turnhout, Brepols, 2011, p. 323-339.

³⁷ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 772.

³⁸ J. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107), Leiden & Boston, Brill, 2012; Tamar Tsopurashvili, «The theory of the transcendentals in Meister Eckhart», in *A Companion to Meister Eckhart*, op. cit., 2011, p.184-203.

³⁹ V. Lossky *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, p. 109-110; Sur la doctrine de l'inquantum voir aussi A. de Libera, «L'Être et le bien: Exode 3,14 dans la théologie rhénane», in *Celui qui est: Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, A. de Libera & É. Zum Brunn (éd.), Paris, Cerf, 1986, p. 127-162; B. Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, Meiner, 1983, p. 60-63; J. Casteigt, *Connaissance et vérité chez Meister Eckhart*, Paris, Vrin, 2006, p.

⁴⁰ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, p. 774.

⁴¹ Sur la philosophie comme art de vivre, cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995; J. Domański, *La philosophie, théorie ou manière de vivre. Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg, Cerf, 1996.

⁴² Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, *op. cit.*, p. 793.

⁴³ Meister Eckhart, *Expositio Sapientiae* n. 97, *LW II*, p. 431, 9-10.

⁴⁴ Thomas de Aquino, *De veritate* qu. XI art. 1: «similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethicorum virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem; similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur».

⁴⁵ cf. L. Sturlese, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, p. 79-94.

⁴⁶ L. Sturlese, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Roma, Le Lettere, 2010, p. 99-100.

⁴⁷ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, 2: Meister Eckhart*, F. Pfeiffer (éd.), Leipzig, 1857; repr. facs. Aalen: 1962.

⁴⁸ A. de Libera, «Mystique rhénane», in *Dictionnaire du Moyen Âge*, C. Gauvard, A. de Libera, & M. Zink (éd.), Paris, PUF, 2004, p. 959-962: «Par ‘mystiques rhénans’ ou ‘mystiques allemands’ on entend le mouvement spirituel issu de la prédication de Maître Eckhart à Strasbourg et à Cologne dans les années 1310-1320, puis de ses élèves ou disciples Henri Suso et Jean Tauler – l’appellation de *Deutsche Mystik* a, d’ailleurs, été lancée par le disciple de Hegel, Karl Rosenkranz [...]. Né de l’attribution de la *cura animarum* ou *monialium* des religieuses et des béguines aux Dominicains, et des échanges aussi fructueux qu’inattendus intervenus dans cette pastorale entre ‘intellectuels’ de l’ordre et moniales, la ‘mystique rhénane’ s’est cristallisée autour des trois figures: Eckhart, Suso et Tauler d’un ‘maître de lecture’ qui serait aussi et d’abord un ‘maître de vie’». S’agissant d’Eckhart et de ses élèves, l’appellation de ‘mystique’ a fait l’objet d’amples discussions dans la littérature récente. On peut dire que la thèse centrale des mystiques rhénans est celle que proclame l’adage abondamment cité par tous les rhénans, selon lequel Dieu s’est fait homme, pour que l’homme soit fait Dieu, à savoir, la divinisation de l’homme, l’unité profonde et mystérieuse de deux grâces, la grâce de l’Incarnation et la grâce de l’Inhabitation». La mystique rhénane ne se réduit pas seulement à la triade Eckhart-Suso-Tauler, mais il ya a aussi «des “compagnonnages indésirables, sectes hérétiques de la Vallée du Rhin, qui aient cherché le patronage d’Eckhart, alimentant cette convergence alléguée par toute une littérature apocryphe, comme par exemple le fameux traité intitulé *Telle était sœur Katrei, la fille que Maître Eckhart avait à Strasbourg*». La fâcheuse contamination de l’eckartisme authentique par les idées des dissidents et hérétiques du Libre-Esprit a obligé Suso et Tauler à tenter de l’en disculper.

⁴⁹ R. Imbach, *Le défi laïque*, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁰ *Acta Ehardiana*, *op. cit.*, n. 65.

⁵¹ Voir K. Ruh, *Meister Eckhart*, *op. cit.*, mais aussi F. Retucci, «*Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte*: Eckhart, il ‘Liber de causis’ e Proclo», in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart I - Aristoteles, Augustinus, Avicenna, Dionysius, Liber de causis, Proclus, Seneca*, L. Sturlese (éd.), Fribourg, Academic Press, 2008, p. 135-166, en particulier p. 155-156.

Une philosophie pour l' Ici et Maintenant? L'œuvre française de Nicole Oresme

Sophie Serra

Abstract: The mere interest in vernacular languages as the terminological vehicle for certain medieval philosophical texts opens an interesting field of investigation, because the vast majority of texts recognized as philosophical at that time were written in Latin (or rather, as Ruedi Imbach's works have shown, do we tend to transfer onto these works the criteria of what we recognize today as falling within the philosophical discipline?). But can the history of philosophy take as its own object the opinion that the medieval thinkers themselves had on the vernacular? Is the choice of a language and thus, of a readership, not only a political gesture, but also a philosophical one? This article puts forward the hypothesis –through the examination of the treatment and use of the French medium by Nicole Oresme in his translations of Aristotle in the second half of the 14th century– that linguistic voluntarism (be it translation, spelling reform, lexical innovations) is inseparable from an underlying epistemological conception, which confronts the tension between an eternal truth and a moving and multiple human condition.

Keywords: Nicole Oresme; Aristotle; language reform; Middle Ages; Middle French; vernacular; popularization; dissemination of knowledge; translation; vocabulary; gloss; laypersons; epistemology.

Introduction

Le 19 juin 1990, Maurice Druon, alors secrétaire perpétuel de l'Académie française, présentait devant le Conseil supérieur de la langue française le rapport des activités que le groupe de travail qu'il présidait avait entreprises pour jeter les principes d'une réforme de cette langue. Selon ses propres mots, il devenait en effet nécessaire, tout en respectant le «génie de la langue¹», de proposer une rationalisation de la graphie française, à l'aube du deuxième millénaire, pour que cet idiome conserve son rôle de premier plan – notamment dans le domaine des savoirs et des techniques.

Cette réforme a dès lors été abondamment discutée, et ces débats ont traversé avec passion les sphères politiques et la société civile aussi bien que le monde académique, durant presque trente ans. Ce texte proposait notamment que l'on orthographiât dorénavant le mot «événement» comme il est prononcé («évènement»), reflétant ainsi

l'usage oral majoritaire, et se pliant à l'usage orthographique, certes fautif mais largement majoritaire également². Ceux qui ne se doutaient pas que ce mot prononcé quotidiennement /e.vɛn.mɑ̃/ aurait dû jusque là s'écrire avec deux accents aigus, étaient pendant des siècles demeurés bien identifiables dans leurs productions écrites par ceux, lettrés, qui les lisaient et qui, en glanant ces indices imperceptibles se forgeaient un jugement sur leur niveau d'éducation ou leur milieu social d'origine. Cette réforme se proposait ainsi subrepticement de contrevenir à l'un des nombreux marqueurs de l'élitisme linguistique. C'est aussi cette réforme qui proposait que l'on écrivît «néufar» au lieu de «nénuphar»³. Cela a valu à cette réforme d'être parfois qualifiée de «*simplification* de l'orthographe», ce qui va pourtant précisément à l'encontre de l'intention manifestée par l'Académie française⁴. Ainsi, dans le cas de «néufar», il s'agissait au contraire d'ôter le vernis hellénique factice du terme pour qu'apparaisse la réalité de l'historicité et de son étymologie, issue du persan⁵.

Le regain de publicité et l'émoi suscité par cette réforme de l'orthographe française durant l'année 2016, les discussions ardentes qui reflétaient de part et d'autre des conceptions divergentes de la matérialité de la langue et de son épaisseur historique, ne devraient pourtant pas manquer de nous rappeler que de tels débats ont eux-même une histoire. Nous nous proposons donc ici de nous en faire l'écho, à partir de Nicole Oresme (1220 c. - 1282), et des questionnements qu'il soulevait au XIV^{ème} siècle sur la langue française, son passé et ses futurs possibles.

Ainsi, ces passages du rapport de 1990 qui traitent de l'attachement affectif aux termes⁶ et qui définissent la langue comme notre «bien commun⁷» peuvent évoquer les avant-propos méthodologiques d'Oresme qui ouvrent le projet de traduction en français des *Politiques*⁸, les *Economiques*⁹ et les *Ethiques*¹⁰ d'Aristote auquel il s'est consacré à partir de 1369, durant les dernières années de son existence¹¹.

L'œuvre philosophique d'Oresme est vaste, et même si l'on restreint le champ de nos considérations à ses textes en français, les thématiques abordées – depuis la lutte contre l'astrologie judiciaire, la critique de la pauvreté méritoire, le choix du meilleur prince, le pragmatisme politique dans le choix du gouvernement en passant par l'analyse de l'argumentation hypothétique en philosophie

naturelle – permettrait des terrains d'exploration multi-formes de ce que peut offrir la philosophie *en* vernaculaire. Mais son œuvre nous invite également à une autre investigation, plus transversale que celle de l'étude des textes philosophiques *en* vernaculaire: elle nous invite à questionner également le rapport même entre philosophie *et* vernaculaire.

Il s'agira donc ici d'étudier le rapport que tisse Nicole Oresme entre la philosophie et un moyen d'expression compris comme typique d'un lieu et d'un temps bien déterminés («pour le temps de lors», dit-il dans son prologue du *Livre de Ethiques*¹²) – expression qui s'inscrit dans un présent toujours dépassé et un futur incertain, et dans des frontières mouvantes au rythme des conflits les plus conjoncturels des hommes.

N'y a-t-il pas un indépassable paradoxe, une irréductible contradiction, entre la philosophie qui aspire à la vérité dans tout ce qu'elle a d'immuable et d'objectif, et des termes ou des syntaxes qui emprisonnent son énonciation dans une structure d'attribution ou des réseaux sémantiques qui donnent l'illusion de la parenté conceptuelle? Des grammairiens modistes des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles à Willard Quine, divers complexes de discussion se sont élaborés pour questionner la langue quotidienne, populaire (*vulgaire*), ou même plus encore, tout langage ordinaire. Tout langage qui se parle vraiment, au jour le jour, peut-elle avoir la prétention de dire dans les mêmes termes la louange au divin, l'humour, l'amour de la bien-aimée ou l'ontologie du réel?

Il est admis que l'œuvre d'Oresme est ancrée dans son époque et fait une place aux préoccupations politiques, sociales, économiques, culturelles qui agitaient la France et l'Europe au milieu du XIV^{ème} siècle¹³. De surcroît, lorsqu'elle prend le prétexte des bouillonnements de la France de son époque pour nourrir ses réflexions de philosophie, des réflexions qu'il exprime en français, cela doit-il nous conduire à en conclure qu'Oresme ne propose pas une véritable «philosophie de la politique», mais de simples *réflexions*, valables seulement pour un temps et un lieu déterminés, et qui ne visent pas une validité au-delà d'eux? Est-ce un abus de langage que de parler dans ce cas de philosophie? Ou, au contraire, Oresme envisage-t-il que la permanence de ses réflexions politiques et sociales passerait davantage par le geste d'écriture qu'il manifeste que par la permanence des contenus délivrés? C'est en se penchant sur la manière dont il se préoccupe et s'occupe du vernaculaire français, que nous chercherons quelques éléments de réponse.

Diffusion des savoirs

Tout acte d'écriture est déjà un acte de traduction. Mettre par écrit ses réflexions, qui parfois s'expriment de manière plus synthétique, hors des normes de construction de la langue d'expression, choisir également les «bons» termes – ces décisions reviennent déjà à penser les conditions de diffusion et de réception de son texte. Le processus peut apparaître plus transparent, moins conscientisé lorsqu'il s'agit d'un acte d'écriture original, mais lorsque l'on s'attelle en second lieu à l'entreprise de traduction de cet écrit en une autre langue, celle-ci met au jour la complexité de tout processus d'écriture. Des choix doivent alors

être opérés, qui en disent long sur le traducteur et sa conception de la connaissance, de l'écrit et de sa diffusion. De cette unité textuelle dont il hérite, choisira-t-il de conserver avant tout un sens abstrait, qu'il estime universel? Considèrera-t-il que l'on ne peut juger une traduction réussie si elle ignore les sens secondaires, contextuels? Et alors de ceux-ci, que choisira-t-il de faire: les translittérer, les interpréter, les remplacer par d'autres, qu'il juge analogues mais plus *parlants* pour son époque? Dans tous les cas, le texte ne reste pas inchangé en passant d'une langue à l'autre, et il s'agit moins d'un démenagement que d'une nouvelle naissance. Oresme, qui s'est essayé à l'écriture en deux langues aux destins de diffusion différents¹⁴, à l'auto-traduction¹⁵ et à la traduction d'autrui¹⁶, était éminemment conscient de ces difficultés, et de la nécessité de s'éloigner du texte original pour permettre sa diffusion, pour donner à l'auteur la possibilité de *parler* véritablement à ses lecteurs. S'il avait parlé italien, Oresme le philosophe normand¹⁷ aurait donc certainement apprécié l'expression «*traduttore, traditore*» qui dit elle-même – ironiquement – la complexité de cette relation d'une manière qui supporte mal la traduction.

Chaque texte est l'œuvre de son auteur, mais aussi celle de sa langue, et ce en plusieurs sens. Tout d'abord, parce que les conditions matérielles de l'existence d'un individu, dans un temps et un lieu donnés, fondent l'identité de cet individu. Mais c'est aussi cette même matérialité, qui fait la langue, que va utiliser l'auteur. D'autre part, celui-ci ne fait pas que l'utiliser, il en est aussi le produit, puisqu'elle est aussi l'une des conditions de son existence en tant qu'il est un individu déterminé, à qui l'on appris à désigner et penser le monde selon un découpage dont la langue est à la fois l'actrice et le reflet. Dans ce cas, utiliser une langue revient à dire autant sur soi, sur son temps, son époque, que sur le contenu que l'on cherche à développer en le mettant par écrit. La frontière est donc difficile à établir entre ces différentes dimensions – ce qui peut devenir problématique, surtout lorsque l'on cherche à exprimer des vérités scientifiques, objectives et universelles.

Ces difficultés sont présentes dans le cas de la simple lecture d'un texte qui n'est pas le nôtre et qui provient d'époques ou de civilisations différentes. Mais elles s'accroissent encore lorsque l'on doit traduire un texte depuis une langue étrangère, dans le but de diffuser les contenus qu'il présente. Peut-on avec succès s'atteler à un patient travail de distinction entre la langue et le discours, pour ne garder que le second? Et quelle méthodologie employer? Faut-il feindre, et laisser penser à ses lecteurs que le texte traduit n'a subi aucune altération, tout en prenant la responsabilité des infléchissements que l'on lui fait subir? Ou au contraire faut-il exposer en pleine lumière la technicité de sa pratique de traducteur, rajoutant par là un niveau de lecture. Dans ce cas, le travail de traduction implique une connaissance absolument lucide à la fois du contenu exposé, du contexte culturel de l'auteur en plus de sa langue, ainsi que la connaissance des mêmes éléments du côté du lectorat visé.

Finalement, l'universalité et l'éternité du contenu des textes, pour avoir une chance d'exister, doivent se confronter au plus haut point à la diversité des lecteurs potentiels: la diversité des langues (qui donne naissance au besoin de traduction d'une langue vers l'autre), mais aussi la

diversité des cultures (qui peut nécessiter la présentation d'équivalences culturelles ou d'explications), la diversité des vocabulaires spécialisés (d'où peut naître le besoin d'un accompagnement au texte sous forme de gloses ou de notes), et celle des usages de l'écrit (qui requiert de la part du traducteur, en plus de délivrer un texte, de dire à son lecteur comment manier celui-ci). C'est tout une stratégie de réappropriation, et le mode d'emploi de celui-ci, que doit en fait fournir le traducteur à son lecteur.

C'est à tous ces défis que fait face Nicole Oresme lorsqu'il entend son travail de traducteur d'Aristote, dont l'étude sera notre fil conducteur.

Même s'il ne s'agit pas d'une traduction réalisée dans un cadre universitaire et pour des pratiques universitaires qui nécessiteraient un recours clair à des sources parfaitement identifiables, on peut noter pour commencer qu'Oresme respecte l'intégrité du texte aristotélicien tel qu'il était connu à son époque. En effet, dans le *Livre de Politiques*, le *Livre de Ethiques*, le *Livre de Yconomiques* et le *Livre du ciel et du monde*, il propose une traduction intégrale et non un abrégé; et l'on sait combien les textes philosophiques destinés aux laïcs ont souvent pris durant le Moyen Âge la forme d'abrégés ou de florilèges. Comme l'a souligné R. Imbach à l'aide d'une distinction entre «adaptation thématique» et «adaptation à travers l'usage de la langue», la première n'a pas cours chez Oresme¹⁸. Cependant, la nécessité est évidente aux yeux d'Oresme d'adapter le texte pour un public qui le découvrirait pour la première fois et sans sans préparation organisée contrairement à ce que permettait le cursus universitaire.

Il choisira donc d'y faire figurer des gloses, clairement distinguées du texte du Philosophe, mais qui le suivent exactement. Dans les *Livres* qu'il traduit, Oresme permet à son lecteur d'identifier précisément les points de rupture du texte et, s'il le souhaite, de ne lire que les propos aristotéliciens. Cette pratique se distingue de celles d'autres traducteurs de la cour de Charles V, qui ont adopté d'autres techniques de présentation de leurs explications. Ainsi, Raoul de Presles, dans sa traduction de la *Cité de Dieu* d'Augustin, organise sa traduction en faisant se succéder d'abord le chapitre traduit d'Augustin, auquel il ajoute toutefois un titre qui en résume le contenu en des termes accessibles au lecteur car actualisés¹⁹, puis son «*exposicion*», qu'il introduit presque systématiquement par la locution «en ce chapitre, monseigneur saint Augustin [dit]/[compare]/[presente]/[demonstre]». À la même époque, Évrart de Conty, dans sa traduction des *Problemata* pseudo-aristotéliciens, distingue deux types de gloses, dont la situation dans le texte diffère. D'une part, des gloses annoncées dans le texte, et offrant des éclaircissements sur les notions et les questions traitées, et d'autre part des indications marginales renvoyant aux textes des principales autorités sur ces sujets²⁰.

L'intervention d'Oresme dans le texte, plus proche de ce *modus operandi*, n'est toutefois pas totalement identique. Il insère ses gloses dans la continuité du texte, en les annonçant clairement comme «gloses», mais ne distingue pas entre explications et références, et au contraire mêle assez étroitement ces deux types de discours. Ses gloses varient ainsi du simple éclaircissement lexical ou historique (un trait qu'il partage avec Raoul de Presles, fervent historien) au résumé des autorités sur une question (avec citations latines), en passant par l'exposé de sa propre

position sur un sujet qui lui tient à cœur ou qui résonne avec l'actualité de son temps. Cette stratégie d'exposition pourrait paraître moins réfléchie que celle d'Évrart, mais elle ne souscrit pas exactement à la même finalité. Tout en souhaitant proposer le texte aristotélicien à ses lecteurs, Oresme ne semble pas avoir pour seul but d'en faciliter la lecture par ses gloses, mais d'investir ses espaces interstitiels pour présenter ses propres conceptions, comme nous le montrerons plus loin. Dans cette perspective, la tâche difficile de concilier la diffusion du texte original, les moyens de le comprendre et une pensée supplémentaire ou complémentaire, est admirablement menée par Oresme.

Le philosophe normand ne conçoit pas son travail de traducteur indépendamment de certaines préoccupations d'édition et de diffusion, qui démontrent son attachement à l'œuvre originale aristotélicienne qu'il considère comme une œuvre possédant sa propre économie, et non comme un simple outil. Ainsi, même s'il ne présente pas de nouveaux établissements des textes et qu'il travaille à partir des versions latines ayant cours à l'université, il ne manque pas de signaler au lecteur les problèmes de corruption de la transmission:

G.: Il me semble que le texte qui s'ensuit en ceste matiere est obscur. Et puet estre que les textes en grec estoient corrompus en plusieurs lieux, ou que les translateurs ne les entendirent pas bien. Mais nientmoins, il est ja desclairié en partie et sera encor plus a²¹ plain que quelconque intencion Ari<s>ote ou Averroiz peussent avoir eu<e> en ceste matiere, leurs raysons ne concluent pas²².

Car Oresme est bien conscient qu'il travaille un matériau sur lequel le temps et les travaux de traduction et de manipulation antérieurs ont déjà fait leur œuvre, et non sur le texte originel. Il doit reprendre le travail déjà effectué par les traducteurs et les éditeurs qui ont amené ce texte vers le latin, puisqu'il ne lit pas le grec, et réalise que toute l'interprétation qu'il peut en faire est également médiatisée par des siècles de commentaires grecs, latins et arabes. Il choisit d'ailleurs de manifester cette histoire des textes à son lecteur, comme dans tel passage du *Livre de Ethiques* où il consacre une glose à l'informer que l'*Ethica vetus* place ici la fin du livre III, mais qu'il choisit d'opter pour la division nouvelle du texte²³. Même si – il le reconnaît lui-même – cette différence n'a pas beaucoup d'importance, elle met en lumière sa volonté à la fois d'être le plus transparent possible dans sa méthode, de souligner que les textes ont une histoire, et aussi, peut-être, de permettre à des lecteurs assidus de s'y retrouver pour leurs recherches ultérieures à partir de commentaires ou d'autres versions du texte qui s'appuient sur une organisation différente. L'intelligibilité du texte est donc encore une fois mise au premier plan ainsi que, primordiale, la mise en œuvre des conditions de continuation du travail même qu'il effectue.

De surcroît, pour faciliter l'intelligibilité et la pratique de la lecture de ses traductions d'Aristote, le philosophe normand scinde chaque partie en plus petites unités, auxquelles il attribue un titre explicite²⁴. D'autres fois, il choisit d'insérer des schémas explicatifs ou des illustrations²⁵, pour éclairer soit les propos d'Aristote soit ses propres thèses défendues dans ses gloses. Toujours dans cette optique de clarification, il propose une manière al-

ternative de présenter des distinctions établies par Aristote dans le *Livre de Ethiques*; mais il prend alors soin de signaler à son lecteur cette intrusion dans le texte du Philosophe: «Aristote met les exemples en lectures, mais la chose est plus clere en nombres²⁶».

Enfin, toujours conscient que la diffusion des contenus passe par l'adjonction de tout ce qui pourrait faciliter les conditions de lecture et de compréhension du texte, il enrichit ses traductions de sommaires («Tables des notables²⁷») et de glossaires («Tables des fors mos²⁸»). A.D. Menut avait déjà signalé dans son introduction au *Livre de Yconomiques* qu'Oresme n'était pas le premier à avoir jugé bon d'introduire ce dernier type de tables dans ses traductions pour permettre la compréhension des termes techniques utilisés par Aristote et qui sont, majoritairement, des néologismes dans la langue française. Avant lui, Pierre Bersuire avait déjà adopté cette dernière technique dans sa traduction de Tite-Live réalisée pour Jean le Bon vers 1355, en proposant un glossaire de soixante et onze entrées²⁹. Oresme se soucie donc tout autant de transmettre les textes d'Aristote que de donner aux lecteurs les moyens de le comprendre, et ses pratiques éditoriales montrent que ses interventions sur l'objet-livre se conçoivent comme des guides non seulement au texte d'Aristote, mais aussi aux propos d'Oresme lui-même, en tant que commentateur, philosophe et traducteur.

Mais rendre ces textes accessibles ne se résume pas simplement à les rendre lisibles et maniables. Il faut encore s'assurer qu'il peut être intelligible. Si les gloses explicatives peuvent palier le manque de formation philosophique pour un public non-universitaire, ce n'est pas la seule distance au texte qu'il est nécessaire d'abolir – tout public confondu. Car les textes aristotéliens, surtout les *Ethiques*, *Economiques* et *Politiques*, du fait de leurs sujets ancrés dans la vie quotidienne et l'histoire grecques, regorgent d'allusion à des pratiques, des récits et des notions géographiques étrangères à un lecteur français du Moyen Âge. Oresme tâche donc de proposer dans ses gloses des développements qui complètent les paroles parfois allusives d'Aristote, en renvoyant à des autorités ou en bâtissant ses propres explications, quelques fois avec succès³⁰, quelque fois de manière plus discutable³¹. Cette pratique, équivalente par certains aspects à celle de Raoul de Presles, s'en distingue néanmoins en ce qu'Oresme cherche tout autant à compléter les connaissances classiques de ses lecteurs qu'à leur offrir des équivalences et à proposer des transferts culturels pour permettre de saisir rapidement les propos du philosophe. Là où Raoul s'accordait de longs développements permis par son érudition, mais qui pouvaient parfois perdre le lecteur dans le panorama de l'histoire romaine qu'ils brossaient, Oresme cherche souvent à être plus synthétique et à se mettre immédiatement au service du texte. Ainsi, il «met à jour» les illustrations convoquées par Aristote, en tâchant de leur rendre leur fonction *d'exemples* immédiatement parlants. Par exemple, il propose une équivalence entre les fêtes en l'honneur de Dionysos, les Saturnales et le carnaval parisien³². Cet exemple était certainement parlant pour un francilien des années 1370, mais pose d'autres problèmes puisqu'il n'a d'intelligibilité immédiate que dans un temps et un lieu bien circonscrit. Oresme utilise très souvent ces équivalences dans le *Livre de Politiques* pour créer un lien immédiatement compréhensible entre son

époque et le texte d'Aristote. Ainsi, les riches de la cité sont assimilés aux «francs-bourgeois³³», la guerre civile à la «jaquerie³⁴», les démagogues à «Jaques d'Artevele³⁵». Dans le *Livre de Ethiques*, il compare également les tragédies grecques aux mystères médiévaux³⁶.

Cette stratégie d'éclairage ne peut donc fonctionner de manière pérenne que si elle est périodiquement mise à jour, ce qui peut s'avérer problématique car d'un équivalent à l'autre peut s'insinuer progressivement un décalage par rapport au fond du texte aristotélien (la forme, elle, est conservée, puisque ces précisions ne remplacent pas la lettre de l'exemple antique, mais s'y ajoutent en glose). De la même manière, Oresme propose dans le *Livre de Ethiques* l'introduction d'un proverbe français qui résume à ses yeux un aspect de la pensée du Philosophe: «Et dit yci endroit que il a en France un tel proverbe: «de bon tournœur, couart guerrier³⁷».

Ce proverbe n'a plus cours aujourd'hui, et puisqu'il n'est plus à démontrer que le maître normand avait une pleine conscience de la mutation des langues dans le temps – y participant lui-même par ses traductions volontaires – il est probable qu'il subodorait que ces équivalences culturelles auraient une validité limitée. Peut-être même pourrait-on hasarder l'hypothèse qu'Oresme aurait eu conscience qu'en les évoquant, il allait permettre à d'autres, plus tard, de lire ses travaux dans tout leur ancrage historique.

Lexique et conceptualité

Ces exemples d'équivalences culturelles mises en place par Oresme mettent parfaitement en lumière le fait qu'une langue évolue en fonction des réalités qu'elle a à exprimer. En écrivant et traduisant vers le français, Oresme demande à cette langue de devenir la matrice de conceptions philosophiques qu'elle n'avait jamais accueillies. Il devient alors nécessaire de procéder à la transformation de la langue française, ou du moins de son vocabulaire.

Mais une langue est un ensemble de signes conventionnels. S'ils ne nous satisfont pas, il est délicat de refuser ces conventions – du moins en une seule étape destructive – parce que l'on perd alors la finalité même de la langue, conçue comme vecteur de communication. Refuser les conventions, même celles qui nous semblent les plus inadéquates, reviendrait donc à refuser de communiquer et, dans ces conditions, la langue n'aurait plus d'importance et il deviendrait paradoxal de désirer en proposer une réforme. Ainsi, une attitude jusqu'aboutiste, requérant trop de précision de la part d'un idiome pour lui permettre d'exprimer des concepts inédits, mènerait à l'annihilation de la fonction langagière elle-même. Si l'on souhaite néanmoins œuvrer à l'amélioration d'un idiome, il est nécessaire d'admettre le compromis, de procéder par étapes de raffinements successifs, d'accepter les conventions tout en signalant leurs limites, et diffuser ses réflexions dans cette même langue, en espérant que les alternatives proposées finissent par germer. C'est pourquoi chez Nicole Oresme, le travail de la langue n'est pas occulté, mais qu'il est au contraire revendiqué dans les prologues et manifesté dans les gloses. Pour diffuser en langue française les textes auxquels il s'attache, Oresme doit donc se placer dans un équilibre

constant entre reconnaissance de l'état de la langue dont il hérite, et impératif de transformation de celle-ci. Cela ne peut passer par la mécanique du mot-à-mot, et c'est pourquoi il apparaît nécessaire, dans les traductions, de se libérer du texte original³⁸.

Oresme reconnaît volontiers que la langue française ne possède pas encore de vocabulaire spécialisé pour exprimer de façon subtile des contenus scientifiques et politiques, même s'il n'oublie pas pour autant de signaler – non sans une certaine fierté – les occurrences où le français se montre la langue la plus riche³⁹.

Il n'adopte donc pas une méthode unique, mais réfléchit au cas par cas sur les situations de traduction auxquelles il se trouve confronté. Certaines récurrences peuvent néanmoins être identifiées.

Oresme est à l'origine d'un grand nombre de néologismes, qu'il a introduit dans la langue française et que, pour certains, nous utilisons toujours. Le fait est bien connu, et l'éditeur du *Livre de Politiques* a même fait figurer en appendice une liste indicative des principaux néologismes oresmiens⁴⁰. La plupart sont des décalques en français de termes latins (comme «direction», «laps», «volontaire») ou de termes grecs passés en latin («gymnastique», «monarque», «démagogue»). La force d'Oresme est d'avoir suffisamment bien maîtrisé la langue française pour percevoir quelles transformations appliquer pour que tous ces termes puissent s'y intégrer et la transformer d'une manière harmonieuse. Afin d'introduire ces termes, le philosophe normand utilise plusieurs techniques. L'une d'elle consiste à accoler ce nouveau mot à un ou plusieurs autres termes anciens et moins spécialisés mais probablement connus des lecteurs. Il redouble ainsi les propos d'Aristote, mais dans le but de les clarifier dans cette traduction, qui se conçoit comme une première étape en attendant des traductions ultérieures qui n'auront plus besoin de ces équivalences. Par exemple: «T. (...) Car se en ceste maniere les agricultores ou cultivateurs des terres⁴¹ excedent, adonques est faite democracie de agricultores⁴²». D'autres fois, le maître normand offre une définition du néologisme directement dans le texte, souvent introduite par l'expression «ce est a dire⁴³».

Mais ce mode opératoire n'est pas réservé aux néologismes. Parfois, Oresme laisse le terme grec dans le texte aristotélicien, en le signalant et en lui ajoutant sa définition, qu'il fait suivre d'une courte glose:

T. Item, tele lay ou ordenance comme metoit Socrates semble estre de bonne face, et de premier resgart elle appert estre *phylantropos*, ce est a dire pour nourrir amour entre les gens.

G. *Phylos* en grec, ce est amour; et *antropos*, ce est homme. Et *phylantropos*, ce est amer hommes ou amour de hommes⁴⁴.

Les raisons de telles incursions du grec dans le texte ne sont pas claires. S'agit-il d'un échec à transcrire une notion en français, ou bien d'une volonté délibérée de laisser le Stagirite parler de sa propre voix? Et dans ce dernier cas (pour lequel nous penchons, puisqu'il eût été possible de proposer une périphrase), est-ce par respect que la traduction s'efface devant le texte original, ou est-ce dans un souci didactique pour familiariser le lecteur aux termes-clés de la philosophie grecque et à leur étymologie?

Dans sa recherche de précision et d'explication de son travail sur la langue, Oresme n'omet pas de placer des remarques sur l'étymologie des termes utilisés, spéciale-

ment lorsque ceux-ci sont des décalques du grec ou des termes qu'il estime intraduisibles⁴⁵. Ces analyses étymologiques sont plus ou moins heureuses, mais elles démontrent le zèle d'Oresme à rendre raison de la langue⁴⁶.

Le maître normand semble conscient de l'évolution des idiomes, mais aussi de leurs parentés et de leurs racines communes. Et puisque sa conviction est que le sens des termes est indissociable de leur expression, il tâche souvent de prendre appui sur ce qu'il considère comme la généalogie de la langue française pour forger de nouveaux termes, comme on l'a vu. Mais il parcourt aussi le chemin en sens inverse, en traquant les sous-entendus et la raison des significations dans l'histoire lointaine des termes. Inscrivant français, latin et grec dans un même lignage⁴⁷, il ainsi pu s'évertuer à lier le sens du terme français «âne» à celui, grec de «a-synesis», par l'intermédiaire du latin «a-sinus»:

Et en grec *syn*, c'est «avecques» ou «ensemble». Et *nous*, c'est «pensee». Et ainsi *synesis* signifie pensee assemblee pour bien jugier. Et en grec *a*, c'est «sens». Et donques, *asynesis* c'est sens pensee ordonnee a jugier. Et de ce est dit en latin *asinus*. Et en françois *asne*, c'est une rude beste. Et pour ce, ceulz qui ne ont bon jugement, nous les appellon asnes⁴⁸.

On pourrait multiplier les exemples de ces tentatives étymologiques qui démontrent une volonté de la part d'Oresme d'ancrer la langue française dans une continuité d'intelligibilité, et qui assure sa dignité, autant que celle de ses illustres ancêtres, à exprimer des pensées subtiles. À ses yeux, il semble nécessaire de traquer ces sens profonds dans les termes les plus quotidiens, afin de montrer qu'ils peuvent être utilisés également dans un sens plus technique ou plus précis, qui en serait le sens premier, dévoyé ou occulté par l'usage. Cette entreprise peut également se mêler intimement à celle de la proposition d'équivalences culturelles, comme dans ce passage du *Livre de Politiques* où il traduit bien chez Aristote l'opposition entre «comédie» et «tragédie» comme vecteurs de communion collective des membres de la cité grecque. Mais pour faire entendre ce que signifierait une telle pratique à un lecteur du XIV^{ème} siècle, il s'aide d'une autre étymologie que nous jugerions fantaisiste, et qui rapproche vraisemblablement «comique» de «comice (agricole)» – comme celui de la ville de Vanves: «Et donques dance comique, ce est celle qui est de rude maniere comme l'en fait es villages et pour ce est elle dite de *comes*, que est ville. Et est comme l'en fait a la rose de Vanves⁴⁹».

Certes, la fête annuelle de la rose réunit les habitants dans une émotion commune et débridée, mais elle n'a pas le caractère institutionnel qu'a le théâtre grec. Oresme fait fi de ces différences, intentionnellement ou inconsciemment, pour mettre en avant le sens fondamental des propos d'Aristote. On peut de surcroît relever un passage, dans le *Livre de Ethiques*, où Oresme pense retrouver ce souci didactique sous la plume du philosophe lui-même – bien que l'intervention d'Oresme vise également certainement à mieux convenir à son environnement culturel chrétien. Ainsi, lorsque le Stagirite parle des sacrifices à offrir aux dieux pour les honorer ou les apaiser, Oresme s'empresse d'ajouter qu'il «n'est pas a entendre que Aristote le creüst, si comme il appert par ses autres livres»,

mais qu'il «use ici du commun langage qui estoit adonques⁵⁰». Être compris, au prix parfois de l'utilisation de termes dont l'usage n'est pas rationalisé, justement, est une inquiétude fondamentale chez le maître normand, puisqu'il l'exprimait déjà en latin dans son traité universitaire le *De configurationibus*, où afin de ne pas créer la confusion chez le lecteur il gardait le terme de «*latitudo*» pour désigner ce qui aurait davantage dû se nommer «longitude» selon lui, et inversement, puisqu'il ne s'agit que d'une affaire de convention vocale et que ces termes ne portent aucun sous-entendu. En revanche, note-t-il toujours dans ce passage, il serait plus grave d'être moins bien entendu pour avoir trop cherché la rationalisation de la langue et avoir semé l'incompréhension chez les lecteurs⁵¹. Il semble donc assez naturel qu'il ait cru bon d'étendre cette attitude à Aristote également.

Éléments de conclusion

Cette absence de systématisme dans les procédés de traduction d'Oresme – il ne revendique aucune pureté du texte, ni aucune méthode de traduction, littérale ou non – peut apparaître comme la marque d'un embarras de sa part. Et s'il est vrai que l'objectif de diffusion des savoirs en vernaculaire qu'il s'est fixé en écrivant en français est une gageure, entre fidélité et interprétation, cette attitude nous semble témoigner au contraire d'une profonde compréhension du phénomène linguistique, qui nécessite des adaptations pour que la communication s'établisse entre locuteur et destinataire. Cela suggérerait qu'il ne saurait exister de langue parfaite – et Oresme reconnaît des défauts à la langue française comme au grec et au latin, comme nous l'avons vu – qu'à cette situation devrait remédier une attention maximale aux conditions d'énonciation des contenus. Le travail qu'il effectue pour rendre le texte intelligible et précis – et si ce n'est évacuer toutes les zones d'ombre, au moins les baliser par ses gloses – semble revêtir pour Oresme une importance capitale. Dans ces conditions, il semble difficile de ne voir dans ces traductions qu'une mise à disposition de textes philosophiques pour des laïcs aux lettres latines défaillantes, une exception faite à la marche du savoir qui s'effectuerait sinon toujours dans le latin de l'Université. Oresme ne semble pas exclure la possibilité pour la langue française d'accéder de plein droit au statut de langue savante, du fait de sa vastitude et de son adaptabilité, et non par un caractère pur, coupé de la vie des peuples et de la vie des idées. Ainsi, des textes de philosophie naturelle en français, qui pourraient être lus par un plus grand nombre bénéficieraient de cette évolution constante des idées autant que celle de la langue française.

Toute la difficulté dans cette réforme du français est pour le maître normand de ne pas être trop immédiatement spécialisé, afin de ne pas être sibyllin, mais de proposer tout de même un nouveau vocabulaire, assez précis pour pouvoir exprimer sans peine des contenus philosophiques. Ces deux aspects sont donc indissociablement liés, et lorsqu'Oresme effectue des rapprochements civilisationnels et historiques ou opte pour le vocabulaire courant, cela ne doit pas être compris comme une concession faite à l'inculture supposée de lecteurs laïcs – de même

que lorsque des calques latins ou des étymologies complexes sont convoqués, ce n'est pas pour le maître normand l'occasion d'éblouir simplement son lecteur par son érudition de clerc universitaire, ou son refus «d'abaisser» une pensée à une langue indigne. Ces deux mouvements doivent être pensés ensemble, et c'est de leur rencontre que peut naître une langue française améliorée, à la fois précise et comprise.

Oresme condamne en réalité l'inadéquation de la langue à la situation et à la visée de l'énonciation. Une langue trop précise pour une expression courante perdrait en efficacité et laisserait de côté trop de locuteurs, de même qu'une langue trop floue ne pourrait pas laisser voir les fines distinctions requises pour un discours scientifique. La prise en compte des faits, plutôt que l'aspiration à une langue idéale mais impraticable, semble primer, et peut amener à des résolutions différentes à l'échelle d'un même texte ou entre différentes œuvres. Par ailleurs, Oresme s'oppose très fermement aux problèmes de compréhension causés par la langue lorsque celle-ci ne fonctionne que sous un régime *poétique*. Lui qui sait apprécier la valeur que peuvent présenter des créations linguistiques ne blâme pas la poésie sur ce principe, ni sur celui de la métrique, puisqu'il a lui-même écrit des vers – mathématiques certes – dans le *Livre du ciel et du monde*⁵². Ce sont les rapprochements de sens indus qu'il souhaite écarter, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas bâtis sur des principes scientifiques et laissés à l'épreuve de l'usage et qui peuvent par la volonté personnelle du poète laisser croire au lecteur qu'il évolue dans un monde sans correspondance avec la réalité. L'imprécision des termes et la nébulosité du sens peuvent en effet avoir des conséquences désastreuses à ses yeux. Tout d'abord pour la science, qui peut se fourvoyer, mais aussi pour les individus prisonniers d'une langue qui ne leur permet pas d'exercer leur esprit critique. Ceux-ci peuvent alors, à la faveur de déplacements de sens et d'arguments mal bâtis, se laisser convaincre par exemple du bien-fondé de l'astrologie à cause des «fables des poètes qui faignoient que les bons princes ou aucunes autres choses estoient mues en estoilles⁵³». L'un des combats que mènera le maître normand, en quête à la fois d'un contenu scientifique juste mais aussi de son expression adéquate⁵⁴, sera justement celui contre l'astrologie dans ses aspects les plus dangereux en termes de conséquences politiques que de fausseté scientifique, qui condamne en fait moralement tous les deux l'homme à n'être que la version inaccomplie de la perfection qu'il pourrait atteindre.

À la fin du rapport au Conseil supérieur de la langue française que nous avons évoqué en introduction, Maurice Druon déclare que la réforme proposée, sitôt mise en place et adoptée par l'usage, devra céder la place à une autre réforme⁵⁵.

Au terme de ce parcours, il nous apparaît qu'une langue vernaculaire ancrée dans le présent, signifiante pour le présent, est non seulement celle qui est consciente de son histoire, mais aussi celle qui sait qu'elle sera dépassée, qu'elle sera demain elle-même au stade de vestige pour les locuteurs futurs. Une telle façon de considérer le «maintenant» ouvre en réalité sur toute la continuité du temps humain.

Quant à l'«ici», à l'ancrage culturel qui se manifeste par des frontières physiques ou linguistiques, lorsque l'on

cherche à augmenter le vocabulaire d'une langue vernaculaire en empruntant à une autre comme le fait Oresme avec le grec, peut-être les marques de ces transpositions sont-elles effacées dans la graphie⁵⁶, peut-être sont-elles fantasmées⁵⁷. Mais que la graphie de la langue vernaculaire qui l'emprunte se calque sur la graphie originale et laisse donc voir plus ou moins évidemment l'histoire étymologique des termes, ou qu'elle l'uniformise avec ses propres pratiques orthographiques habituelles, importe finalement peu. Car ne pourrait-on pas dire, de façon paradoxale, que plus l'intégration de vocabulaire exogène dans une langue est invisible, et plus elle est le signe qu'on n'en reste pas à agiter les étendards des frontières linguistiques mais qu'au contraire, une authentique porosité est possible entre divers idiomes?

Notes

¹ Maurice Druon, Rapport «Les rectifications de l'orthographe», *Journal officiel, Documents administratifs*, 100, 1990, p. 3b: «Il a été entendu que les propositions s'appuieraient sur ce qu'on est convenu d'appeler «le génie de la langue», les usages qui s'établissent, les tendances à la cohérence déjà repérables, les évolutions déjà amorcées».

Dernière consultation le 09 octobre 2017: http://www.academie-francaise.fr/sites/academie-francaise.fr/files/rectifications_1990.pdf

² La réforme de l'orthographe de ce terme est discutée dans «Les rectifications de l'orthographe», p. 5a, 11a, 14b et 16b.

³ *Ibid.*, p. 15b.

⁴ À l'heure où l'étude du latin et du grec ne touche plus qu'une minorité d'élèves, il paraît nécessaire de rappeler l'apport de ces langues à une connaissance approfondie de la langue française, de son histoire et de son orthographe et par conséquent leur utilité pour la formation des enseignants de français. En effet, le système graphique du français est essentiellement fondé sur l'histoire de la langue, et les présentes rectifications n'entament en rien ce caractère

⁵ *Ibid.*, p. 15b: «Nénufar»: Mot d'origine arabo-persane. L'Académie a toujours écrit **nénufar**, sauf dans la huitième édition (1932-1935).

⁶ *Ibid.*, p. 9b: «On sait bien qu'il est difficile à un adulte de modifier sa façon d'écrire. Dans les réserves qu'il peut avoir à adopter un tel changement, ou même à l'accepter dans l'usage des générations montantes, intervient un attachement esthétique, voire sentimental, à l'image familière de certains mots. L'élaboration des présentes propositions a constamment pris en considération, en même temps que les arguments proprement linguistiques, cet investissement affectif. On ne peut douter pourtant que le même attachement pourra plus tard être porté aux nouvelles graphies proposées ici, et que l'invention poétique n'y perdra aucun de ses droits, comme on l'a vu à l'occasion des innombrables modifications intervenues dans l'histoire du français».

⁷ *Ibid.*, p. 9a: «La langue française, dans ses formes orales et dans sa forme écrite, est et doit rester le *bien commun* de millions d'êtres humains en France et dans le monde».

⁸ Nicole Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote. Published from the Text of the Avranches Manuscript*, éd. et trad. A.D. Menut, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, vol. 60, 1970/6.

⁹ Nicole Oresme, *Le Livre de Yconomiques d'Aristote. Critical Edition of the French Text from the Avranches Manuscript*, éd. et trad. A.D. Menut, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, vol. 47, 5, 1957.

¹⁰ Nicole Oresme, *Le Livre de Éthiques d'Aristote*, éd. A.D. Menut, New York, G.E. Stechert & Co., 1940.

¹¹ Nicole Oresme, *Le Livre de Éthiques d'Aristote*, Prologue, Excusation, p. 101: «Et pour certain, translater telz livres en François et baillier en François les arts et les sciences est un labour moult profitable; car c'est un langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence. Et comme dit Tullies en son livre de *Achademiques*, les choses pesantes et de grant auctorité sont delectables et bien agreables as genz ou langage de leur pais. Et pour ce dit il ou livre dessus dit et en plusieurs autres, contre l'opinion d'aucuns, que c'estoit bien de translater les sciences de grec en latin et de les baillier et traiter en latin. Or est il ainsi que pour le temps de lors, grec estoit en resgart de latin quant as Romains si comme est maintenant latin en regart de François quant a nous».

¹² Voir note précédente.

¹³ On peut rappeler que Nicole Oresme fut l'auteur de traités monétaires (*Tractatus de origine, natura jure et mutacionibus monetarum, Traictie*

de la premiere invention des monnoies de Nicole Oresme, éd. M.L. Wolowski, Paris, Guillaumin, 1864, p. XC à CXXXIX; *Traictié de la premiere invention des monnoies de Nicole Oresme*, éd. M.L. Wolowski, Paris, Guillaumin, 1864, p. I à LXXXVI), d'ouvrages anti-astrologiques destinés à des publics variés (*Tractatus contra judicarios astronomos: Nicole Oresme and the Astrologers. A Study of his Livre de Divinacions*, éd. G.W. Coopland, Harvard, Harvard University Press, 1952; *Questio contra divinatores horoscopios*, «Nicole Oresme, *Quaestio contra divinatores horoscopios*», éd. S. Caroti, *Archives d'histoire doctrinales et littéraires du Moyen Âge*, 43, 1976, p. 201-310; *Le Livre de Divinacions: Nicole Oresme and the Astrologers. A Study of his Livre de Divinacions*, éd. G.W. Coopland, Harvard, Harvard University Press, 1952), et qu'il consacre de nombreuses gloses aux références contemporaines à des questions telles que la pauvreté franciscaine, la querelle entre le pouvoir impérial et le pouvoir pontifical, les règles de succession monarchiques, etc., dans les *Livre de Ethiques* et *Livre de Politiques*.

¹⁴ Par exemple pour la *Questio contra divinatores horoscopios*, conçue comme une question universitaire en latin sur les méfaits de l'astrologie, et le *Livre de divinacions*, texte en français sur le même sujet, mais destiné à un lectorat curial.

¹⁵ À cet égard, on peut citer le *Tractatus de origine, natura jure et mutacionibus monetarum* et le *Traictié de la premiere invention des monnoies*.

¹⁶ Les trois textes précédemment évoqués (*Livre de Ethiques, Livre de Politiques* et *Livre de Politiques*), ainsi que le *Livre du ciel et du monde*, traduction glosée du *De caelo et mundo* de l'Aristote latin (*Le Livre du Ciel et du Monde*, éd. A.D. Menut et A. Denomy, trad. A.D. Menut, Madison/Milwaukee/London, The University of Wisconsin Press, 1968).

¹⁷ Nicole Oresme est né à Allemagnes (ancien nom de Fleury-sur-Orne, dans l'actuel département du Calvados).

¹⁸ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris/Fribourg,

Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 1996, p. 101-102.

¹⁹ Par exemple, le chapitre XXXII du livre I porte le titre «De l'institution des giex qui s'appellent sceniques» (Raoul de Presles, *La Cité de Dieu de saint Augustin traduite par Raoul de Presles (1371-1375), Livres I à III. Édition du manuscrit BnF fr. 22912*, éd. O. Bertrand, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 335).

²⁰ Le texte autographe des *Problèmes* par Évrart se trouve dans les manuscrits BnF ms. fr. 24281-24182.

²¹ Nicole Oresme, *Livre de Ethiques*, V, 18, p. 310: «Comment dient aucuns expositeurs, combien ce ceste quection soit bien exprimee en grec, toutesfois les translateurs ne la peürent pas bien mectre en latin; si doyt estre escusé se je ne l'exprme proprement en François».

²² Nicole Oresme, *Livre du Ciel et du Monde*, I, 30, p. 206.

²³ Nicole Oresme, *Livre de Ethiques*, III, 14, p. 204: «Item, ce est assavoir que aucuns commencent ici le quart livre, pour ce que il a devant déterminé de aucuns principes de vertus et des vertus en general. Et il commence ci a dterminer de chascune vertu en especial. Et ceste division est bonne fors tant que le tiers livres seroit bien petit ou resgart du quart. Les autres et plusieurs dient que en cest tiers livre il determine d'aucuns principes des operacions des vertus et avecques ce de deux vertus qui sotn vers les passions qui resgardent principalement la vie humaine, c'est assavoir, fortitude et actrempance. Et parés ce ou quart livre il determine des autres vertus anexas a vie humaine comme sont liberalité, magnificiens, etc. Et me semble n'i a pas grant force, se le suart livre commence ci ou après».

²⁴ Par exemple, dans le *Livre du ciel et du monde*, I, 27, p. 184, il donne le titre «Ou.xxvii.^e chappitre il reprive les oppinions d'Empedocles et de Anaxagoras», donnant des repères aux lecteurs puisque les noms de ces philosophes ne sont pas explicitement mentionnés dans le texte.

²⁵ Par exemple, dans le *Livre du ciel et du monde*, le manuscrit supervisé contient une illustration d'un homme sur un navire reposant sur la sphère de l'air «comme une nef repose en Seine», reproduite p. 403; dans le *Livre de Politiques*, VII, 13, p. 207, on trouve une représentation de la position relative des continents européen, africain et asiatique pour éclairer la compréhension d'un passage sur la détermination des températures de peuples en fonction du climat; dans le *Livre de Ethiques*, V, 7, p. 286, il propose un schéma des différents types de proportions dans le cadre d'un passage sur la justice distributive.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Nicole Oresme, *Livre de Politiques*, Table des notables, p. 359a-369b et liste des «Mos oar quoi l'en trouve les notables», p. 358b: «Mes oveques ce sont plusieurs choses notables, tant ou texte comment es gloses, desqueles aucunes sont ici ares designees en table, selon a.b.c. Et mont de choses sunt en cest livre, aussi notables ou plus, lesqueles pour cause de berifté ne sunt as ici designees. Et aucunes y sunt mises plus d'une foiz pour la différence de mos».

Nicole Oresme, *Livre du Ciel et du Monde*, Table des matieres, p. 732: «En ces.iiii. livres sont choses bien notables desquelles plusieurs peuvent estre trouuees par l'intitulation des chapitres et par la table qui s'ensuit ici, laquelle ne pourroit bonnement estre ordonnee selon l'ordre des lettres de l'a.b.c.» On voit ici qu'Oresme adapte sa manière de faire à ce qu'il estime être le plus pertinent, et il propose pour le LCM un regroupement des thèmes abordés par chapitres plutôt que par mots clés.

²⁸ Nicole Oresme, *Livre de Politiques*, Table des expositions des fors mos de *Politiques*, p. 369b-374b, qu'il introduit ainsi: «En chescun art et en chescun science sunt aucunes termes ou mos propre a tel art ou a tele science. Et pour ce, les mos qui sunt propre a ceste science de politiques ou qui ne sunt pas en commun parler sunt ici apres exposés et mis en table selon ordre de le a.b.c. Et non pas tous, car aucuns sunt exposés en leur lieus et souffist».

Nicole Oresme, *LE*, p. 541-547, débutant ainsi: «Pour ceste science plus clerement entendre, je vueil de habondant exposer aucuns moz selon l'ordre de l'a.b.c., lesquelz par aventure sembleroient obscurs a aucuns qui ne sont pas exercitez en ceste science; ja soit que il n'y ait rien obscur, ce me semble, quant a ceuls qui seroient.i. peu acoustumés a lire en cest livre».

Dans le *Traictié de l'Espère*, Oresme avait adopté une autre technique, hybride, en donnant les définitions des termes nouvellement forgés en français dans le cours du texte, mais en lui adjoignant une Table finale, qui renvoie aux lieux du texte où retrouver ces définitions. Voir p. 274: «Et encore pour ceste cause ay je yci en la fin faicte une table des mos estranges qui sont en ce traictié en laquelle table je signe les chapitre ou tielx mos sont exposés et les met selon l'ordre de l'A, B, C, affin que, quant l'en trouve un tel mot en aucun chapitre, l'en puisse avoir recours et trouver aisiement le chapitre en quel le mot est devant exposé ou diffini».

²⁹ La conception de la traduction de Pierre Bersuire a été étudiée notamment par F. Duval, qui dessine l'axe d'élaboration de la langue française et de la prise de conscience progressive de ce que traduire veut dire, entre Pierre Bersuire et Nicole Oresme à qui il reconnaît d'avoir permis au français d'accéder à un statut inédit de langue savante (p. 64); F. Duval, «Le glossaire de traduction, instrument privilégié de la transmission du savoir: les Décades de Tite Live par Pierre Besuire», *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance, vol. I: Du XII^e au XVI^e siècle*, P. Nobel (éd.), Presses Universitaires de Franche Comté, 2005, p. 43-65.

Le texte du glossaire a fait l'objet de plusieurs éditions signalées par F. Duval, dont nous ne citerons que celle de M.-H. Tesnière, «À propos de la traduction de Tite Live par Pierre Bersuire, le manuscrit Oxford, Bibliothèque bodléienne, Rawlinson, C447», *Romania*, 117, 200, p. 449-494.

³⁰ Par exemple, *Livre de Politiques*, V, 12, p. 222b: «Xerxes estoit lors roy de Perse et de Medie. Et Pausonias voulu traïr les Lacedemoniens et les bailler en la main de Xerxes afin que il feist Pausonias roy de Grece; mes la traïson fu descouverte et fu Pausonias dampné, selon ce que dit Justin ou secunt livre».

³¹ *Ibid.* p. 222a: «T.: Si comme il avint en Lacedemone d'une gens appelés Parthenies. G.: Parthe en grec sunt pucelles, ca ces yopcrites estoient simples comme pucelles et sembloient estre attemprés et honestes».

³² *Ibid.*, VI, 13, p. 276a: «T. Et des Dyonisialz...G. Ce estoit ce que l'en appelle a Paris les gieus, la ou l'en fait dictes et rimes, et aucune foiz l'en se met en diverses figures. Et telz gieus estoient fais jadis es feste d'un dieu appellé *Liber Pater*, et par autre nom *Dyonisius*. Et de ce sunt il dis *Dionisialz*, si comme autres festes estoient dictes *Saturneles*, de Saturne».

³³ *Ibid.*, IV, 5, p. 172a.

³⁴ *Ibid.*, IV, 16, p. 189a.

³⁵ *Ibid.*, IV, 7, p. 164a. Jacob van Artevelde s'était vu confié de 1339 à 1345 par les échevins la direction de la ville de Gand, auto-déclarée autonome, et décidant de s'allier pour des raisons commerciales à l'Angleterre plutôt qu'à la France.

³⁶ Nicole Oresme, *Livre de Ethiques*, IV, 25, p. 271.

³⁷ *Ibid.*, III, 14, p. 205.

³⁸ A.D. Menut, *Livre de Ethiques*, introduction, p. 73: «The French version is 'free' in the best sense of the term – the translator conceived his role to be something more than the mechanical task of setting down French words approximately equivalent to corresponding words in the Latin text; his preoccupation is with the idea behind the word and even more than this with the clear interpretation of this idea».

³⁹ Par exemple, dans le *Livre de Ethiques*, II, 9, p. 165: «T. Et celuy qui a superhabundance ou excés en paour n'a pas ne nom imposé. G. En langage grec, car en François l'en le apelle couart». Ou encore, dans le *Livre du Ciel et du Monde*, I, 22, p. 156: «G. Aristote met ycy une distinction qui avoit lieu en langage grec, mais elle n'a pas du tout lieu en

latin ne en François, quar les Grecs appelloient tout le monde et le ciel par un nom et nous n'apelons pas le monde ciel».

⁴⁰ A.D. Menut, *Livre de Politiques*, Appendix C, p. 377a-380b.

⁴¹ Nous soulignons.

⁴² Nicole Oresme, *LP*, VI, 17, 190a.

Le texte latin parle simplement de «*agricola multitudo*», sans redoublement (Aristoteles Latinus, *Guillelmis de Morbeka translator Aristotelis – Politica*, A.L. XXIX.2, éd. F. Susemihl, Leipzig, 1872, lib. VI, cap. 1, p. 457.

⁴³ *Ibid.*, II, 14, 97b (nous soulignons): T. Item, ce peut apparoir par signe qui considere les oeuvres et les besoins du temps passe, car les lays anciennes estoient jadis tres simples et *barbariques*, ce est a dire *desraisonnables et estranges ou salvages*

⁴⁴ *Ibid.*, II, 6, p. 83a.

⁴⁵ D'autre fois pourtant, c'est le latin qui vient à l'appui du français, comme dans cet exemple surprenant du *Livre de Ethiques* où Oresme se met en devoir d'expliquer l'expression «quelque chose échappe à quelqu'un», qu'il emploie pour traduire Aristote, par la latine «*ex lapsu lingue*» (III, 3, p. 181). Cela peut nous surprendre aujourd'hui car cette expression est tout à fait courante en français – mais peut-être avait-elle été nouvellement forgée par Oresme? De surcroît, le recours au latin nous force à nous interroger: la réforme de la langue française mise en œuvre par Oresme avait-elle vocation à ses yeux à s'appliquer à tous les éléments employés par des locuteurs francophones, ou bien les expressions figées peuvent-elles être laissées dans leur langue sans traduction, pour souligner leur signification univoque et conventionnelle?

⁴⁶ Nicole Oresme, *Livre de Yconomiques*, I, 1, p. 807: «Et de ceste science sunt.iii. parties. Une est dicte ethique, de *ethos* en grec, qu'est meurs ou acoustumance; et de *ycos*, qu'est science. Et aucuns l'appellent monostique, qu'est de *monos* en grec, qu'est un; et de *ycos*, qu'est science, non pas pource qu'elle soit de vie solitaire, mes pource que par elle un homme se scet gouverner absolument et generalment en tant comme homme et non pas en especial, comme partie de maison ou de cité. L'autre partie est dicte yconomique, de *ycon* en grec, que est ymage ou signe; et de *nomos*, qu'est regles; et de *ycos*, qu'est science».

⁴⁷ Nous faisons ici référence au thème médiéval de la *translatio studii*, auquel fait référence le passage de l'Excusacion du prologue du *Livre de Ethiques* cité plus haut.

⁴⁸ Nicole Oresme, *Livre de Ethiques*, VI, 12, p. 351.

⁴⁹ Nicole Oresme, *Livre de Politiques*, III, 3, p. 119a.

⁵⁰ Nicole Oresme, *Livre de Ethiques*, IV, 11, p. 244.

⁵¹ Nicole Oresme, *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum: Nicole Oresme and the medieval geometry of qualities and motions. A treatise on the uniformity and difformity of intensities known as Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, éd. M. Clagett, Madison, University of Wisconsin Press, 1968, I, III, p. 172: «Et quoniam differentia huiusmodi impositionis seu improprietas vocationis nichil facit ad rem sed utroque modo potest idem exprimi; volo sequi modum communem ne propter locutionem inconsumet illa que dicam minus leviter intelligantur. Extensio igitur qualitatis in nomine dei vocetur eius longitudo et intensio ipsius vocetur latitudo sive altitudo».

⁵² Nicole Oresme, *Livre du Ciel et du Monde*, II, 31, p. 578-580, l. 236-259, en voici la première strophe de ce poème qui en comporte quatre: «Cingat humum vicus terramque regiret in orbem. / Incipiant per eum simul et cessent simul AB / Terras ambire. Maneat C donec utrumque / Ad punctum redeat prius unde recesserat. Et quod / A petat occasum, B tendat solis ad ortum. / Per naturalesque dies C novem requiescat».

⁵³ Nicole Oresme, *Livre de Divinacions*, XI, p. 88.

⁵⁴ La question formulée par O. Bertrand est à ce titre, décisive: «C'est dans les commentaires, introductions, gloses et prologues des traducteurs et théoriciens politiques des XIV^e et XV^e siècles que l'on peut peut-être trouver des éléments de réponse à la question suivante: en créant, en façonnant de nouveaux mots pour exprimer de nouveaux concepts, les hommes du Moyen Âge ont-ils conscience de créer une science de la politique en français ou bien ne font-ils que créer du lexique?» (O. Bertrand, «Le vocabulaire politique aux XIV^e et XV^e siècles: constitution d'un lexique ou émergence d'une science?», *Langage et société*, 113, 2005(3)).

⁵⁵ Maurice Druon, Rapport «Les rectifications de l'orthographe», p. 5b: «Après quoi, Monsieur le Premier ministre, la langue étant chose vivante, il faudra recommencer le travail, dans trente ans, sinon même avant».

⁵⁶ Comparons le terme français «économique» à un autre également d'origine grecque, «anthropomorphique» par exemple.

⁵⁷ Comme le terme «nénuphar» que l'on se plaît à imaginer d'origine grecque.

“*Panser d’or en avant a vous meismez seulement*”: le récit du moi comme ressort de l’expression en langue vulgaire chez Jean Gerson

Isabel Iribarren

Abstract: This article examines a group of interconnected texts written in bilingual version (Latin-French) by Jean Gerson between 1405 and 1408, as an example of the impact that the exercise of introspection had on late-medieval doctrinal expression. Although writing both in Latin and in the vernacular is not unusual during the Middle French period (1330-1500), Gerson is one of the rare authors of this period to render a bilingual version of one and the same work. The letter he addressed to Philippe de Mézières shortly before the latter’s death along with a collection of treatises on *ars moriendi* offer a privileged framework to examine the way bilingualism operates and the reasons leading to it. That the use of the vernacular responds to pastoral preoccupations regarding the laity is well attested in the Middle Ages; less obvious within a context of clerical elitism is the hypothesis according to which the vernacular responds to a penitential approach freed from all logic of subordination. In this perspective, the choice of the vernacular would be dictated by a discipline of introspection seeking moral perfection.

Keywords: Jean Gerson, Philippe de Mézières, *ars moriendi*, introspection, bilingualism Latin-vernacular.

Introduction

Le 18 janvier 1405, Jean Gerson, alors chancelier de l’Université de Paris, adressa une lettre en français à l’intention d’un *noble et religieux seigneur*, dont le contenu permet de reconnaître une vieille connaissance de Gerson¹. Dans un article paru en 1960, l’historien canadien et grand spécialiste de Gerson, Max Lieberman, montra de manière convaincante que le correspondant de Gerson était Philippe de Mézières, l’ancien chancelier du royaume de Chypre². Après l’assassinat de Pierre Ier de Lusignan, il avait regagné la France pour rejoindre la cour de Charles V en qualité de précepteur du dauphin. À la mort du roi en 1380, il quitta la cour et se retira au couvent des célestins à Paris jusqu’à sa mort en mai 1405. C’est donc quelques mois avant le décès de Philippe de Mézières que Gerson s’adresse à lui, personnage qu’il connaissait probablement par le biais de Pierre d’Ailly, son ancien mentor, et de Pierre Poquet, prieur des célestins de Paris et ami de Gerson.

L’article de Lieberman reconstitue les circonstances dans lesquelles la lettre fut écrite, basé pour l’essentiel sur des indices livrés par son contenu. Au début de la lettre, Gerson se félicite que son destinataire ait pu bénéficier d’un opuscule qu’il lui avait transmis autrefois (*ceste petite escripture que javoye faicte autrefois*), et l’exhorte à mettre en application les préceptes qui y sont contenus. Arrivant au terme de sa vie, le correspondant doit cesser de s’occuper des affaires du monde et ne songer désormais qu’à soi-même, à sa mort et à son salut (*penser d’or en avant plus qu’autrefois a vous meismez seulement*). Gilbert Ouy a montré plus tard qu’il s’agissait de l’opuscule latin connu sous le titre de *Lamentatio anime agonizantis*, repris en version française dans *Le Tresor de Sapience*, un autre récit du moi pénitent sur lequel on se penchera plus loin³. On y retrouve l’une des idées centrales développées dans la lettre: «J’ai porté toute mon attention à l’assistance des autres plus qu’il ne l’était nécessaire, me négligeant moi-même» (*aliorum adiutorio plus quam necesse fuit vel quam michi forsan expediebat intendebam et meipsum negligebam*). À cet égard, Gerson rappelle dans sa lettre un passage de son sermon de la veille où il citait les paroles de l’ange à saint Antoine: *O Antoine, pense de toy et laisse a Dieu le gouvernement des autres*⁴. En effet, le 17 janvier Gerson avait prêché un sermon à l’abbaye royale de Saint-Antoine-des-Champs à l’occasion de la fête du patron de l’église. La date coïncidait avec l’anniversaire de la mort de Pierre de Lusignan, ce qui explique selon Lieberman la présence de Philippe de Mézières. Gerson s’était sûrement entretenu avec lui à l’issue de la cérémonie, et jugea pertinent de réitérer dans sa lettre certains de ses conseils de la veille. Il l’exhorte ainsi de se faire accompagner jour et nuit par quelqu’un sachant lire le français et le latin, lequel se verrait confier une double tâche: il devra d’abord lui lire des prières et des enseignements (*doctrines*) qu’il aurait particulièrement affectionné par le passé; deuxièmement, il veillera à ne pas laisser sa réflexion se détourner vers des choses mondaines, comme s’il était *mort au monde*.

À sa lettre, Gerson joint *ung petit traitie que je fis pieça pour apprendre a morir*, rédigé en français afin que «Robert et autres» puissent le lui lire. Ce traité, que Lieberman identifie avec la *Science de bien mourir*, constitue la troisième partie de l’*Opus tripartitum*, suivant le *Livre des .x. Commandemens* ou *Mirouër de l’Ame* et la *Briefve*

manière de confession pour jones gens (intitulé plus tard *l'Examen de conscience*). Ce recueil de trois opuscules catéchétiques on été écrits en version bilingue par Gerson entre 1405 et 1408. Dans chacun des cas, la version française, rédigée ultérieurement, constitue un fidèle reflet de la rédaction latine. Le Prologue de *l'Opus tripartitum* contient des indices précieux quant aux destinataires type de ce genre d'opuscule. Gerson dénombre quatre catégories de personnes: des simples curés (*illiterati atque simplicibus*) qui s'occupent des confessions; les *simples personnes*, clercs ou laïcs, qui méconnaissent les commandements divins; les jeunes écoliers qui doivent être instruits dès leur enfance sur les bases de la religion chrétienne⁵; enfin, les personnes qui fréquentent les malades dans les hôpitaux ou ailleurs. Selon Gerson, il incombe respectivement aux prélats, aux maîtres d'école et aux chefs d'hôpitaux de veiller à l'instruction des «simples» et de diffuser cette doctrine pour le bien de l'Église. À cette fin, il demande que ses opuscules soient affichés dans les paroisses, les écoles et les établissements publics, et sollicite les pouvoirs temporels et ecclésiastiques en vue d'enjoindre les fidèles de respecter leur contenu par ordonnance ou par octroi d'indulgences⁶. Le tableau sociologique dépeint par le Prologue n'est pas sans trahir l'influence d'une conception typiquement dionysienne de la société ecclésiale: d'un côté les *perficiendi*, «simples» fidèles ou curés avec peu d'instruction; de l'autre les *perficientes*, prélats et maîtres, dont la tâche (*officium*) est d'illuminer les simples. Prélat et docteur qu'il était lui-même, Gerson ne tarda pas à se mobiliser dans cette perspective: il destina d'abord le recueil à l'évêque de Paris; il le fera ensuite parvenir à l'évêque de Thérouanne – qui à son tour le fera placarder dans le chœur de sa cathédrale en 1414 –; il enverra la troisième partie à Philippe de Mézières en 1405; suite aux troubles parisiens de 1413, il confiera le recueil par précaution au couvent des Célestins de Marcoussis, où Jean, prieur du couvent et jeune frère de Gerson, en fera une copie⁷; enfin, les trois versions françaises de *l'Opus* figureront dans une liste d'ouvrages que Gerson recommande au précepteur du dauphin en 1417⁸. Le texte jouit par la suite d'une très large diffusion: l'on connaît plus de trente manuscrits, liste qui n'est pas exhaustive⁹.

On est donc en présence ici d'un ensemble de pièces intriquées en version bilingue: la lettre adressée à Philippe de Mézières, qui renvoie à son tour à un sermon français de la veille et à deux traités sur la mort, «textes couplés¹⁰» comptant avec deux rédactions, l'une latine et l'autre française: la *Lamentatio anime agonizantis* (antérieure à la lettre) couplée avec le *Tresor de Sapience*, et *l'Ars bene moriendi* couplée avec la *Science de bien mourir* (joint à la lettre). Alors que la rédaction en latin et en langue vulgaire n'est pas inusuelle pendant la période du moyen français (1330-1500), Gerson est l'un des rares auteurs à donner d'une même œuvre une version bilingue. Ces textes nous offrent ainsi une plateforme privilégiée sur laquelle on peut examiner les fonctionnements du bilinguisme et les motivations qui mènent à y recourir. Que l'emploi du vulgaire répond à un souci d'instruction religieuse et à des préoccupations pastorales est bien attesté et n'a de quoi surprendre. Dès 1388, l'archevêque de Sens, Guy de Roye, avait rédigé en français un *Doctrinal de Sapience* à l'intention du bas clergé dans le but de pal-

lier à leur ignorance des bases de la religion chrétienne¹¹. Gerson émoulera cette initiative à plusieurs reprises, insistant sur la nécessité de fournir des *tractatuli faciles et ad pietatem idonei*: entre autres, la *Montagne de la contemplation*, la *Mendicité spirituelle*, *l'A.B.C. des simples gens*, *De libris legendis a monacho*, ainsi que la série de sermons *Poenitemini* sur les péchés capitaux et les lettres adressées aux Chartreux et aux Célestins concernant des cas de conscience¹². Dans chacun de ces exemples le prédicateur est mené à ajuster son langage aux circonstances et au statut de son auditoire sans un souci didactique¹³.

Moins aisée à deviner dans un contexte d'élitisme cléricale est l'hypothèse selon laquelle l'emploi du vulgaire répondrait à une démarche pénitentielle et affective affranchie de toute logique de subordination. Dans cette optique, le choix du français serait dicté par un regard intérieur, un «souci de soi¹⁴» qui doit l'emporter sur les autres occupations en vue du perfectionnement de l'âme. Ainsi, la lettre à Philippe de Mézières nous avait révélé que l'emploi du vulgaire était motivé non seulement par un souci d'instruction religieuse accessible aux «simples» (ici «Robert et autres» chargés de l'accompagner jusqu'au trépas), mais également par un sentiment d'affection (*bon amour se me fait faire*) qui se trouve reflété dans une écriture *familier et comme en enseignant*. Comme on le verra, Gerson semble recourir au français comme langue de choix pour exprimer une «sagesse» de type affectif et intime – le livre de la Sagesse est omniprésent dans le sermon à saint Antoine et dans les traités d'*ars moriendi*. Dans cette optique, le latin universitaire est décrié comme «langue babylonienne» davantage adaptée à une science spéculative frisant la *curiositas*¹⁵.

Dans les pages qui suivent, je voudrais examiner de plus près l'ensemble de pièces tissées dans la lettre à Philippe de Mézières, comme un exemple de l'inflexion que l'exercice d'introspection opère sur l'expression doctrinale au Moyen Âge.

I. Le sermon *Dedit illis scientiam* et l'impératif de la connaissance de soi

Construit sur le verset de la *Sagesse* 10, 1: *Dedit illis scientiam sanctorum*, le sermon prononcé par Gerson le 17 janvier 1405 à l'occasion de la fête de saint Antoine entend établir le contraste, typiquement paulinien, entre la science du monde et la «science des saints». Adressé à un public mixte comprenant des laïcs, des membres du clergé et des religieux, Gerson expose les raisons qui ont menée saint Antoine à se détourner du monde et à entrer en religion. La technique rhétorique déployée consiste à présenter la conception aristotélicienne de la science à la fois comme modèle antithétique de la sagesse des saints et comme critère de validation de cette dernière. Puisque toute science doit remonter aux causes, la sagesse de saint Antoine sera mise à l'épreuve suivant le schéma aristotélicien des quatre causes. Mais comme on le verra, la science qu'il s'agira alors de prôner sera bien une science, mais issue d'une autre école.

«Tous les hommes désirent naturellement savoir¹⁶», déclare Gerson avec Aristote en ouverture du sermon. Ainsi, à chaque science correspond une expertise et une école, qu'il s'agisse des arts libéraux, des arts mécaniques

ou des *scientiae lucrativae* comme la médecine et le droit. Mais ce n'est pas aux savoirs profanes que l'Eglise fait référence lorsqu'elle rend gloire à la sagesse de saint Antoine. *Et qui est la science des saintz ?* Le passage mérite d'être cité en entier:

C'est congnoistre soy mesmez; c'est la science laquelle nous ne pouons ignorer sans grant blâme. Car qui demanderoit de toutes les sciencez dessusdictez se on les scet, on porroit sans honte repondre nenny. Mais on n'oseroit sans blâme dire que on ne se cognoit point (...) Trop aveugle est et non sachant qui ne se congnoit (...) Qui bien congnoit soy mesmes et sa vie, il scet toute theologie¹⁷.

Le précepte delphique qui ouvre ce passage postule une forme de savoir dont le but est le perfectionnement de l'âme, non pas dans le sens d'un bonheur terrestre, mais comme progrès spirituel dont la référence ultime est toujours Dieu. «Socratisme chrétien¹⁸» certes, mais qui s'apparente tout autant à une «culture de soi¹⁹» typiquement antique qui consiste essentiellement en l'acquisition d'une certaine sagesse nous préparant à la mort. Prônée en milieu chrétien par la spiritualité cistercienne, la connaissance de soi est conçue comme la seule science *nécessaire*, car indispensable au salut²⁰. Gerson reprend à son compte cette conception utilitaire du savoir qui met en son centre un individu préoccupé pour son salut et douloureusement conscient de sa finitude. L'individu assume sa temporalité en un double sens du terme: la vie est brève et elle constitue un simple lieu de passage²¹. La toile de fond représente une danse macabre²² – rien d'étonnant pour un XV^e siècle ravagé par la guerre, les famines et la peste –, qui nous oblige à détourner les yeux du superflu et de l'inutile pour sonder notre conscience et y discerner le chemin qui ramène à Dieu: *Discamus non tam disputare quam vivere, memores finis nostri*, exhorte Gerson dans ses *Lectiones contra vanam curiositatem* de 1402²³. Dans notre sermon, cette exhortation se traduit par un constat: *Nous sommes mortelz*. Compte tenu de la fugacité de la vie, toute science s'attardant dans des questions mondaines est vaine et superflue²⁴. L'art de bien mourir prescrit moins une doctrine théologique qu'il ne programme un examen de conscience étayé par un esprit de pénitence²⁵. Le conseil de considérer chaque jour comme une vie entière²⁶ résume le contenu de cette sagesse à la fois stoïcienne et bernardine que Gerson reprend à son compte pour exemplifier non pas l'imperturbabilité du philosophe, mais l'humilité du saint.

Cette réorientation pratique du savoir aura des conséquences sur le plan linguistique. Comme l'a bien montré Michel Zink, la «prise en compte du temps de la vie comme mesure et comme cadre de relation à Dieu²⁷» est caractéristique de la tendance autobiographique qui apparaît d'abord et de façon emblématique dans les *Confessions* de saint Augustin, et qui se fait jour peu à peu dans la littérature vernaculaire au Moyen Âge tardif. Ce retour à soi se fonde sur l'idée qu'il faut se connaître soi-même pour connaître Dieu, connaissance qui passe par une démarche pénitentielle laissant entrevoir l'évolution du processus pénitentiel depuis le XII^e siècle: de l'expiation routinière des fautes on passe à l'importance de l'acte du repentir²⁸. L'intention et les dispositions intérieures du pénitent ainsi que la sincérité de son repentir gagnent dès lors

toute leur importance, ayant comme conséquence sur le plan psychologique la nécessité pour l'homme de se connaître lui-même par-dessus tout autre savoir:

A ce que les pécheurs soient réconciliés à Dieu, troys choses sont requises: c'est contrition, confession et satisfaction. Contrition est avoir grant douleur au cueur et grant repentance de tous ses péchiez, et avoir entencion et ferme propos de se garder et abstenir de tous pechiez, car qui a entencion de rencheoir en péché mortel, sa confession ne lui vault rien pour lors... Si tu te veulx bien confesser, tu dois premièrement bien penser a ta conscience comme celui qui veult rendre compte a Dieu, et tu dois dire tous les péchés dont il te souvient que tu as faiz ou que tu eusses volentiers faiz se tu eusses osé... Pour ce convient il que de tout ton pouoir tu dies et décaires bien tous tes pechiés, nuement et purement, en la manière et ainsi comme tu les as fais, tant que le prestre t'entende par quoy il te puisse conseiller... Satisfaction est de faire et acomplir pénitence et tout ce que le prestre te enjoint en confession. Le prestre ne te doit pas donner pénitence de faire chanter messes et de mettre au pardon se tu peuz bien faire pénitence de corps... Et quant plus te voit repentant, meindre pénitence te doit donner, *car grand pénitence est douleur de cueur et la meilleure qui soit*²⁹ (je souligne).

Dans le même ordre d'idées, Gerson dénonce dans son sermon le caractère périssable du savoir mondain³⁰: de longues années d'études et une riche bibliothèque ne garantiront pas l'acquisition de la science dont saint Antoine fit preuve et qui n'est autre que la connaissance de notre véritable nature, de notre destinée en tant qu'hommes mortels. C'est ainsi que le saint connaît le fond de sa conscience selon les quatre causes: dans la fragilité de son corps (cause matérielle), dans la dignité de sa raison (cause formelle), dans la béatitude qu'il a voulu assurer à son âme (cause finale), enfin dans l'humilité et la foi inébranlable qu'il a témoignées à son créateur (cause efficiente). De même, c'est en raison de leur pureté d'âme que les gens «simples et sans clergie» arrivent à mieux assurer leur salut que ceux qui se prétendent savants³¹: *Nous avons les livres en nous mesmes; nous sommes l'escole*³². La vraie théologie, celle qui nous mène à Dieu, ne s'apprend pas dans les livres, encore moins par de vaines disputes; elle est inscrite dans notre âme. La *reductio* des savoirs s'opère toujours, mais dans une autre perspective. L'école unique que le prédicateur préconise n'est pas celle de la nature (la philosophie) ni de la Révélation (la théologie spéculative), mais *l'escole d'umaine creature, l'escole de nostre ame*³³.

Le thème des trois écoles apparaît à nouveau, mais dans un autre registre, dans le *De mystica theologia* de 1403. Dans ce traité issu de la culture universitaire, l'école de la Révélation et l'école de l'âme se rejoignent pour constituer l'école de l'affect, qui désigne le savoir mystique. Ce que le langage théologique décrit comme une démarche contemplative réservée aux plus hauts esprits, véhicule en langue vulgaire une forme de connaissance intime qui nous mène à Dieu par l'humilité du cœur³⁴. L'idée est la même, le langage et le sujet du savoir différents.

Un dernier détail du sermon sur saint Antoine mérite un commentaire. À mi-parcours, le prédicateur se mue en conseiller spirituel et introduit une digression pour adresser des questions de conscience que les religieux pourraient soulever au sujet de la vie religieuse. Une bonne œuvre faite sous un vœu est-elle plus méritoire qu'une

œuvre faite sans vœu ? Un même péché est-il plus grave s'il est commis par un religieux que par un séculier ? Peut-on licitement détourner une personne qui veut entrer en religion ? Un religieux pêche-t-il mortellement lorsqu'il agit contre sa règle ? À chacune de ces questions, Gerson donne une réponse aussi succincte et claire que possible, laissant les subtilités doctrinales *a l'escole* ou bien renvoyant ses auditeurs les plus instruits à ses traités latins³⁵. Cette sorte d'incise casuistique en français n'est pas inusuelle dans l'œuvre oratoire de Gerson. Comme le montre la fine analyse de Rudolf Schüssler³⁶, elle est symptomatique d'une évolution du modèle de l'autorité théologique et de la normativité doctrinale, jusqu'alors fondée sur le consensus des savants. Or, dans une période d'incertitude et d'instabilité politique et ecclésiastique, il est urgent aux yeux de Gerson de dépasser les divisions sectaires de la pratique du savoir universitaire et de cultiver au contraire une faculté de discernement capable de concilier une ferme activité de réforme avec le désarroi moral qui hantait les âmes des laïcs comme des religieux. La voie était ouverte à un pluralisme intellectuel dont l'effet paradoxal fut d'avoir apaisé les consciences par moyen d'un discours majoritairement vulgaire. Comme dira Gerson dans un ouvrage tardif: *theologia velut humano more loquens*³⁷.

II. La Science de bien mourir comme examen de conscience

La *Science de bien mourir*, connue d'abord sous le titre de *Sermon de la consideracion de nostre fin*³⁸, constitue la troisième partie de l'*Opus tripartitum*, que Gerson avait rejoint à la lettre à Philippe de Mézières. Ce triptyque, comme le sermon à saint Antoine, doit se lire dans le contexte de la réforme des études théologiques prônée par le chancelier et dont les points essentiels se trouvent dans une lettre adressée à Pierre d'Ailly le 1^{er} avril 1400. Dans ce texte à caractère programmatique, Gerson déplore que les théologiens parisiens consacrent autant de leur temps à de vaines disputes et de spéculations stériles, au détriment de l'étude des Écritures et de leurs obligations pastorales envers les «simples». Dans une Église acéphale et une ville ravagée par la guerre civile, les temps non sont plus s'entretenir dans des débats sophistiqués³⁹.

Dans le même ordre d'idées, la *Science de bien mourir* est tout d'abord une admonestation adressée aux amis du malade afin qu'ils l'incitent à songer davantage à son salut et à sa vie spirituelle. Le contenu est rédigé dans la forme d'un dialogue entre *l'amy ou amie* et le malade, où le premier guide le second à travers un effort d'introspection dans un esprit de pénitence. L'ami lui rappelle ainsi l'inéluctabilité de la mort, l'exhorte de s'abandonner à la Providence et à la grâce divines, de faire examen de conscience en vue de la rémission des péchés passés, de demander pardon à Dieu et à ceux qu'il a offensés, enfin d'implorer Dieu, la Vierge et les anges de conduire son âme en paradis. Comme dans la lettre à Philippe de Mézières, le traité encourage l'ami à lire au malade *les oraisons ou histoires es quelles il prenoit en sa vie plus de devocion, ou les commandemens de Dieu pour adviser comment il a pechié encontre, ou aucune tele instruction*⁴⁰. Enfin, Gerson plaide pour que l'administration

de médicaments au corps d'un malade à l'article de la mort soit interdite par ordonnance pontificale, afin que l'agonissant soit laissé entièrement entre les mains du *medecin de l'ame, c'est assavoir son confesseur*. Comme Sénèque⁴¹ au premier siècle de notre ère, et comme le Pétrarque du *Secretum*⁴², Gerson se sert des métaphores médicales pour assimiler la pratique du confesseur à celle du médecin. Appliquant son jugement à des cas particuliers, sur la base de son expérience, le directeur spirituel cherche à soigner l'âme des déroutés mondaines.

Ici, «la démarche d'introspection et le discours de la confession se combinent» pour former le cadre d'un récit autobiographique⁴³. Car davantage qu'un dialogue, ce petit traité se lit comme un soliloque où *l'amy ou amie* ne serait qu'une allégorisation de la conscience du malade. De façon similaire, la *Lamentatio anime agonizantis* destinée à Philippe de Mézières, rejoint le thème de la méditation sur le salut sous la forme d'un dialogue allégorique entre l'agonissant et la Mort. Dans une brève introduction, l'auteur recommande à son correspondant de s'isoler pour méditer sur la mort par moyen d'un effort réflexif par lequel il doit se représenter comment se passeront ses derniers instants. Devant la Mort, il exprime ses regrets de ne pas avoir appris à bien mourir en négligeant pendant sa vie le salut de son âme. Il se tourne ensuite vers ses amis et leur reproche de ne pas l'avoir encouragé davantage à la pénitence alors qu'il était malade. À la fin, il s'adresse à Dieu pour implorer sa miséricorde⁴⁴. Le *Tresor de Sapience*, pendant français de la *Lamentatio*, reprend la forme allégorique tout en respectant le genre de la *lamentatio*. Mais alors que le traité latin déploie des véritables centons bibliques (puisés pour l'essentiel dans les livres de Salomon), la version française se limite à en dégager le message moral:

Hé, vray Dieu, que me vault maintenant mon orgueil ? Quel prouffit me fati la ventance (*gloriole*) de mes parens ne de mes richesses ? Tout est passé plus tost que l'ombre du soleil. Tantost que je fu né, je commençay a mourir et a tendre a la fin. Je ne peüz oncques monstrier ung tout seul signe de grace ne de vertus ne de quelconque bien, maiz j'ay esté tousjours avironné de bobans (*comportement vaniteux*) et de pechiés⁴⁵.

L'effusion du je qui remémore – et regrette – le temps passé de sa vie opère une inflexion autobiographique sur le récit qui a pour fonction de révéler le sens de la vie de l'individu. Dans les exemples mentionnés, le monologue et l'allégorie sert à la mise en scène d'une expérience existentielle⁴⁶. Certes, le recours aux images allégoriques et aux «gros exemples» était de rigueur dans un discours destiné aux «illettrés». La personnification des abstractions morales servait à évoquer une image concrète et plus parlante que l'univers souvent équivoque des discussions doctrinales⁴⁷. Mais comme l'a bien montré Michel Zink, l'allégorie est le «reflet d'une vérité dans une conscience⁴⁸» permettant de tisser le lien entre le discours doctrinal et la conscience de soi. Dans la même perspective, Gerson emploie l'allégorie dans son œuvre française non seulement pour mieux fixer dans l'imagination les vérités qu'il se propose d'inculquer, mais aussi parce que l'allégorie invite à un retour sur soi-même, sur sa conscience.

III. Conclusions: langue et *sancta rusticitas*

Depuis la traduction de la Bible par saint Jérôme, la question se pose d'adapter la langue à l'usage réel de la majorité des fidèles dans un style bas ou ordinaire. La valorisation du *sermo humilis*, qui côtoie toujours la *sublimitas* du mystère divin, constitue la spécificité même de la pastorale chrétienne: Jésus s'adresse à ses ouailles dans un langage simple derrière lequel se cache une réalité spirituelle qui transcende les sens⁴⁹. Selon Jérôme, la simplicité un peu rustre de Jésus et ses apôtres est moralement supérieure à l'éloquence des doctes férus de science profane: la locution *sancta rusticitas* désigne cette inversion des valeurs typiquement chrétienne⁵⁰. La sensibilité rhétorique d'Augustin et de Grégoire le Grand⁵¹ abonde dans le même sens lorsqu'ils recommandent l'emploi d'un *sermo affectuosus* dans le but d'éveiller l'affect des auditeurs envers le message chrétien.

Mais la cohabitation entre l'humble et le sublime n'allait pas de soi. Suivant l'héritage des Pères, la tradition cléricale au Moyen Âge est souvent tiraillée entre l'imposition d'une langue savante réservée à un groupe élitare par souci de contrôle, et une certaine condescendance envers les langues vulgaires motivée par les besoins de la prédication et de la confession. Gerson n'en fait pas exception. Alors que dans les *Lectiones contra vanam curiositatem* (1402) il entend pallier à la confusion linguistique universitaire par l'interdiction de toute traduction vulgaire de la Bible⁵², il n'hésitera pas à recourir au français pour des thèmes aussi délicats que la préparation à la mort et aussi hauts que la théologie mystique.

Le lieu théorique du débat sur le rapport entre l'intelligence de la doctrine et les impératifs de sa communication est I Cor 14, 13-17, où Paul mesure la valeur relative du don de prophétie (entendue dans le sens large comme la faculté d'interpréter l'intention divine) vis à vis le don des langues:

C'est pourquoi, que celui qui parle une langue demande le don de l'interpréter, car si je prie en une langue, mon esprit prie, mais mon intelligence est sans fruit. Que ferai-je donc ? Je prierai d'esprit mais je prierai aussi avec intelligence; je chanterai d'esprit des cantiques, mais je les chanterai aussi avec intelligence. Que si vous ne louez Dieu que de l'esprit, comment celui qui tient la place du peuple répondra t-il «Amen» à la fin de votre action de grâce puisqu'il n'entend pas ce que vous dites ? Ce n'est pas que votre action de grâce ne soit bonne, mais les autres n'en sont pas édifiés⁵³.

Il est révélateur de comparer le commentaire que Thomas d'Aquin fait de ce péricope au XIII^e siècle avec la valorisation du vulgaire par Gerson au XV^e. Le *Commentaire aux I Corinthiens* de Thomas reste assez catégorique quant à la supériorité du savoir doctrinal comme seul moyen d'édifier les fidèles:

Il y a deux sortes de prière: l'une privée, quand on prie en particulier et pour soi; l'autre publique, quand on prie en présence du peuple et pour les autres. Or dans l'une et l'autre il peut arriver qu'on se serve du don des langues et du don de prophétie. L'Apôtre veut donc montrer que, dans l'une et l'autre prière, le don de prophétie est préférable au don des langues... Il va de soi que celui qui prie et comprend profite plus que celui qui prie seulement de langue, c'est-à-dire qui ne comprend point ce qu'il

dit; car celui qui comprend reçoit de la force et quant à l'affection et quant à l'intelligence; mais l'esprit de celui qui ne comprend pas ne retire aucun fruit qui puisse le fortifier. Donc, *comme il est préférable de recevoir la nourriture spirituelle quant à l'affection et quant à l'intelligence, que quant à l'affection seulement, il demeure certain que dans la prière, le don de prophétie est préférable au don des langues seul...* Si vous n'avez béni Dieu que du cœur, c'est-à-dire d'une langue que vous ne comprenez pas, ou encore dans votre imagination et par l'impulsion de l'Esprit Saint, comment celui qui tient la place de l'homme simple répondrait-il Amen? On appelle ainsi celui qui ne connaît pas d'autre langue que celle du pays où il est né... *Mais pourquoi les prières d'actions de grâces ne se font-elles pas en langue vulgaire ? Le peuple les comprendrait et s'y associerait de sentiments. Il faut répondre que ce fut peut-être l'usage dans la primitive Eglise; mais, depuis que les fidèles sont instruits et comprennent ce qu'ils entendent dans l'office public, les prières d'actions de grâces se font en latin.*⁵⁴ (Je souligne.)

Deux énoncés dans le commentaire de Thomas signalent un changement de paradigme par rapport à la spiritualité que prône Gerson. Le premier énoncé affirme comme préférable «de recevoir la nourriture spirituelle quant à l'affection et quant à l'intelligence, que quant à l'affection seulement», là où l'intelligence est associée au don de prophétie et l'affection au don des langues. Or, pour Gerson l'affect est non seulement le lieu de la conversion spirituelle, mais aussi le siège psychologique où s'opère l'union à Dieu. Un exemple suffira pour étayer notre propos: le *Canticordum du pèlerin*, composé par Gerson en français en 1426, décrit l'ascension de l'âme vers Dieu, au moyen d'un dialogue allégorisé entre Cuer Seulet et Cuer Mondain. Afin de mener Cuer Mondain à la conversion spirituelle, Cuer Seulet se sert du modèle de la gamme musicale comme instrument pédagogique pour marquer le passage graduel du sens littéral au sens spirituel, des réalités visibles au domaine de l'invisible. Il s'agit de retrouver le chant intérieur du cœur en dépassant les affections du «chant de la bouche» où règnent la discorde et la confusion⁵⁵. La dévotion correspond à la basse gamme, la spéculation à la moyenne et la contemplation à la haute gamme. À ce stade final de la connaissance de soi, point n'est besoin de maître ni de science mais de pratique dévotionnelle dans un dialogue intime, clé du retour à Dieu⁵⁶. Cette «commune voix de charité et de piété» intègre les différentes voix des affections, en évitant à la fois l'assimilation totale et l'éclatement linguistique⁵⁷. Le projet de vulgarisation gersonien se réalise ainsi par un dépassement du vocabulaire scolastique et du statut social du théologien, vers un langage spirituel commun à tous les chrétiens⁵⁸. La simplicité de l'âme devient donc analogue à la simplicité divine, dans une vision dionysienne de *reductio ad unum* qui explique également la conception gersonienne des «simples» comme davantage capables de contemplation spirituelle que les clercs⁵⁹.

Le deuxième énoncé auquel je voulais attirer l'attention véhicule une conception bien cléricale de la langue. Selon Thomas, l'imposition du latin signalerait une évolution doctrinale allant dans le sens d'une vérité et d'un rite uniques, loin de l'état «babylonien» qui régnait dans l'Église primitive, assujettie qu'elle était à une pluralité linguistique et liturgique. La vie spirituelle que préconise Gerson cherche au contraire à «associer les sentiments» du fidèle au message que lui est prêché à travers

l'emploi de la langue vulgaire. On l'a vu, le français chez Gerson sert de style tempéré lorsqu'il s'adresse à un public laïc non cultivé en vue de leur conversion morale. Dans la belle formule de Serge Lusignan, «la traduction d'un auteur du latin en français s'apparente à son déplacement d'un registre sublime de style à un registre familier». Ainsi, dans un autre ouvrage Gerson qualifiera le langage théologique de *stylus humilis et simplex*⁶⁰. Symptomatique à cet égard est la valorisation gersonienne de la *sancta rusticitas* des disciples du Christ comme une forme de noblesse supérieure à la noblesse de sang⁶¹. De façon similaire, le *Collectorium super Magnificat*, vaste traité mystique en forme de dialogue composé par Gerson pendant son exil lyonnais (1427-1428), prône les bienfaits de l'isolement et de la méditation solitaire comme une *sancta rusticitas* qui perfectionne l'individu. L'ex-chancelier plaidera pour la légitimité de s'abandonner à une telle poursuite dans la mesure où l'on n'en fait pas un mauvais usage. Car aucun mal n'est infligé à la barque de l'Église par ceux qui n'ont pas la responsabilité de la conduire⁶². En d'autres termes, mieux vaut un Cueur Seulet adonné à la dévotion et à la considération de son âme que le vain affairément d'un Cueur mondain.

L'argument reflète certes l'état d'esprit d'un Gerson désabusé après des années de combat pour la paix et l'union dans l'Église. Il n'en reste pas moins que la quête de méditation solitaire révèle l'un des traits fondamentaux de la réforme gersonienne: à savoir le dépassement des vaines rivalités politiques et intellectuelles par moyen d'un effort d'introspection de nature affective. Il s'agit pour l'âme de se dissocier des occupations centrifuges afin de retrouver sa voix intérieure. La *lingua propria* viendrait désigner ici non seulement la langue vulgaire, propre à chacun, mais aussi et surtout la langue de l'affect, la langue de la conscience, là où l'anonymat du latin serait mieux adapté à la transmission des vérités doctrinales.

Mais le rapport entre le latin et le vulgaire ne saurait être aussi linéaire: cette «vulgarisation» de la doctrine opérée par un effort d'introspection signale tout autant l'imposition d'un *habitus* savant au sein d'une culture «vulgaire» et donc orale, assujettie au temps présent. L'individualisation de l'expérience personnelle, l'objectification du «moi» qui résulte d'un examen intensif de la conscience trahissent l'influence d'une culture écrite et latine dont l'acte fondateur fut les *Confessions* d'Augustin⁶³. La symbiose prônée par Gerson entre *expérience* intime et doctrine chrétienne a comme résultat un rapport d'influence réciproque. De même que l'expérience vécue opère une inflexion morale et vulgarisatrice sur la doctrine, une vaste tradition doctrinale vient nourrir et gouverner le regard rétrospectif sur soi-même.

Notes

¹ Dans son édition des œuvres complètes du chancelier, P. Glorieux avait proposé d'identifier Arnoul le Charlier, père de l'auteur, comme destinataire de la lettre. Voir Glorieux, «Comment Gerson préparait son père à la mort», *Mélanges de science religieuse*, 14 (1957), p. 63-70. La lettre se trouve dans le vol. 2 de l'édition de Glorieux, p. 76-77.

² «Jean Gerson et Philippe de Mézières», dans «Chronologie gersonienne 9», *Romania*, 81 (1960), p. 338-379.

³ G. Ouy, *Gerson bilingue. Les deux rédactions, latine et française, de quelques œuvres du chancelier parisien*. Paris: Honoré Champion, 1998,

liii-lix. L'opuscule est aussi connu sous le titre de *De meditatione mortis*.

⁴ Il s'agit du sermon *Dedit illis scientiam* du 17 janvier 1405 (Glorieux le date plutôt de l'année 1403), éd. Glorieux, 7.2 585-598, ici p. 596.

⁵ Gerson consacra de nombreux traités pédagogiques à l'éducation religieuse des enfants. Voir par exemple *Entendez tous petits enfants* ou *L'Alphabetum puerorum* (A.B.C. des simples gens), éd. Glorieux, 7.2.154-157.

⁶ Prologue, *Opus tripartitum*, éd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 6-7.

⁷ Voir G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. xvii-xxi.

⁸ Glorieux date la lettre de juin 1417: *Claro eruditori*, 2.203-215, ici p. 212-213: «Item collectorium quorundam opusculorum in gallico nuper editorum: de praeceptis Dei; de examine conscientiae; de scientia bene moriendi; de contemplatione; de mendicitate animae; sermo de passione Christi, qui incipit *Ad Deum vadit*; sermo de mortuis incipientes *Sancta ergo et salubris est cogitatio*; item exhortatio de triplici vita regis: *Vivat regis*; de scola mystica sub metro; collatio exhortatoria ad pacem, *Fiat pax*; collatio exhortatoria ad justitiam et concordiam jurisdictionum ecclesiasticae et temporalis; et quaedam alia.» Selon M. Lieberman, le dauphin serait Charles VII, après la mort de son frère Jean le 5 avril 1417. Son précepteur est probablement encore Arnulf Charreton. Voir M. Lieberman, «Chronologie gersonienne», *Romania*, 73 (1952), p. 487-496.

⁹ Pour la tradition manuscrite, voir G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. xxi-li.

¹⁰ L'expression est de Gilbert Ouy, *Gerson bilingue*, p. ix.

¹¹ G. Ouy voit chez le jeune Gerson l'auteur du *Doctrinal aux simples gens*, œuvre analogue rédigée au début du XVe siècle et souvent attribuée au même Guy de Roye alors devenu archevêque de Reims. Voir *Gerson bilingue*, p. xv et lix. Glorieux fait figurer le *Doctrinal* dans les *suppléments* au vol. 10 de son édition des *Œuvres complètes*, p. 295-323.

¹² Parmi l'abondante littérature à ce sujet, voir G. Hasenohr, «Aperçu de la diffusion et la réception de la littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen Âge», in N.R. Wolf, éd., *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung*. Kolloquium 5-7 Dezember 1985, Reichert, Wiesbaden 1987, surtout p. 67-69 et 80; Dorothy C. Brown, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; M. J. Pinet, *La Montaigne de la contemplation. La Mendicité spirituelle de Jehan Gerson. Étude de deux opuscules français de Gerson sur la prière*, Lyon, 1927; Daniel Hobbins, «Gerson on Lay Devotion», *A Companion to Jean Gerson*, éd. Brian P. McGuire, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 41-78. Au sujet de la sensibilité linguistique et de la pratique de la prédication à la fin du Moyen Âge, voir Franco Morenzoni, «Les prédicateurs et leurs langues à la fin du Moyen Âge», *Zwischen Babel und Pfingsten*, p. 501-517; Carla Casagrande, «*Sermo affectuosus*. Passions et éloquence chrétienne», *Zwischen Babel und Pfingsten*, p. 519-532; Silvana Vecchio, «*Dispertitae linguae*: le récit de la Pentecôte entre exégèse et prédication», *Zwischen Babel und Pfingsten*, p. 237-251; Yvonne Cazal, *Les voix du peuple. Verbum Dei. Le bilinguisme latin/vulgaire au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1998.

¹³ Voir par exemple la *Montagne de la contemplation*, ch. 30: «Que ne tiengne mie une maniere de pensées toudiz, mais tres diverce, selon les personnes, le lieu et le temps et la grâce de Dieu et la doctrine ou science.»

¹⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 3: «Le souci de soi», Paris: Gallimard, 1984.

¹⁵ Voir Gerson, *Lectiones contra vanam curiositatem*, éd. Glorieux, vol. 3, surtout p. 233-239, 248-249. À ce sujet, voir Z. Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*. Pierluigi Lubrina Editore: Bergamo, 1988. Je me permets de renvoyer le lecteur également à mon «Le Paradis retrouvé: l'utopie linguistique de Jean Gerson», dans *Langue et autorité théologique à la fin du Moyen Âge*, numéro thématique de la *Revue de l'histoire des religions*, dir. I. Iribarren, 231/2 (2014), p. 223-251; aussi «Curiositas» dans *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, éd. I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zvattero. Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et études du Moyen Âge 53, Brepols: Porto, 2010, p. 5-15.

¹⁶ Notons au passage que cette célèbre formule se trouve également, en contexte laïc, à l'ouverture du *Convivio* de Dante et dans le *Chemin de long estude* de Christine de Pizan (v. 5175-76).

¹⁷ Gerson, *Dedit illis scientiam*, éd. Glorieux, 7.2.586.

¹⁸ Terme forgé par E. Gilson dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin 1989, p. 214-233.

¹⁹ J'emprunte le terme de M. Foucault, *Histoire de la sexualité* 3: «Le souci de soi», Gallimard, Paris 1984, en part. p. 57-85.

²⁰ La ressemblance est frappante entre la démarche de Gerson et certains passages de Bernard De Clairvaux, *De consideratione* II, 3 (PL 182, col. 745), auteur mystique que Gerson cite volontiers. Voir par exemple Glorieux, 2.33 et 5.325-339. Voir également mon analyse du même sermon dans "Curiositas", *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, p. 5-15.

²¹ Voir Gerson, *Consolation sur la mort des amis* (1403), Glorieux 7.1.317.

²² Un poème sur la *Danse macabre* est attribué à Gerson: Glorieux 7.1.286-301, qui date le texte de l'année 1423 environ. Gerson a également consacré un bref traité, la *Medecine de l'âme*, à la «science de bien mourir» (Glorieux, 7.1.404-407). A ce sujet, voir A. Boret, «La Danse macabre du cimetière des Innocents», in N. Nabert (ed.), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Cultures et Christianisme 4, Université Catholique de Paris 1996, p. 79-94.

²³ Gerson, *Lectiones contra vanam curiositatem*, Glorieux 3.247. Exhortation qu'on trouve également dans la bouche d'Augustin dans le *Secretum* de Pétrarque (U. Dotti (ed.), Archivio IZZI, Roma 1993, p. 8, 34, 36).

²⁴ Gerson, *Dedit illis scientiam*, Glorieux, 7.2.592. Voir également *Tre-sor de Sapience*, Glorieux 10.356 et 358.

²⁵ Gerson, *Tre-sor de la Sapience*, Glorieux 10.346.

²⁶ Gerson, *Tre-sor de Sapience*, Glorieux 10.351. Concernant Seneca: *De la brièveté de la vie*, VII.9; *Lettres* 101,10; 12, 8.

²⁷ M. Zink, *La subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis*, Paris: PUF, 1985, surtout p. 172-188, ici p. 173.

²⁸ Evolution doctrinale préparée par Abélard et Bernard de Clairvaux, la doctrine du contritionnisme est finalement sanctionnée par le canon 21 de Latran IV (1215), qui oblige tous les fidèles à se confesser désormais à leur propre prêtre et à communier au moins une fois l'an dans leur paroisse.

²⁹ Gerson, *Le Doctrinal aux simples gens*, éd. Glorieux, 10.314-317.

³⁰ Augustin, *Confessions* IV, 10, 15; *Enarrationes in Psalmos* 76:6 (*cogitavi dies antiquos et annos aeternos in mente habui*): «Quelles sont ces années éternelles? Sublime pensée. Voyez si cette pensée n'exige point un grand silence. Loin de moi tout bruit du dehors, tout fracas des choses humaines, quand je veux méditer intérieurement les années éternelles». Le passage rappelle également les réflexions de Pétrarque durant sa célèbre ascension du mon Ventoux. Voir *Lettres Familières* IV, 1, dans *Lettres familières I-III. Rerum familiarum I-III*, U. Dotti (ed.), A. Longpré (trad.), Les Belles Lettres, Paris 2002, p. 31, 28. Au sujet d'Augustin, voir E. Vance, «Saint Augustine. Language as Temporality», dans John D. Lyons et Stephen G. Nichols Jr., *Mimesis. From Mirror to Method, Augustine to Descartes*, Hanover-Londres: University Press of New England, 1982, p. 20-35; repr. in E. Vance, *Marvelous Signals. Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*, University of Nebraska Press, 1986, p. 34-50.

³¹ Gerson, *Dedit illis scientiam*, Glorieux 7.2.595.

³² Ibid., Glorieux 7.2.587.

³³ Glorieux 7.2.1045. Pour une autre variante du thème des trois écoles, mais suivant le registre du «miroir», voir le *Videmus nunc per speculum* en la fête de la sainte Trinité (1402), éd. Glorieux, 7.2.1125-1137: «En l'autre année, bien m'en souvient, je parlay de trois miroirs de nature, de l'Écriture et de humaine creature. A present je ne parleray principalement que du tiers miroir de humaine creature, et de la belle ymaige de la benoite Trinité qui dedans y reluist quant il est purifié et nettoyé et bien poly par bonne vie et saine doctrine... Et est encores tres plus grant miracle quant je en puis mesmes riens apparcevoir, nez mesmes en umbrage et en miroir, mais c'est par sa vertus et par sa lumiere qui raye et resplandit aucunement sur mes yeulz espirituelz, et sur toy, mon Ame, qui es le miroir et l'image pour congnoistre la Divinité... dy moy, je te pry, les condicions de nostre Dieu, selon ce que tu le puez congnoistre comme en umbrage et en miroir». La métaphore du «miroir», souvent employée dans la littérature catéchétique, manifeste chez Gerson une conception de l'âme à la fois comme image révélatrice de l'histoire du salut (le miroir dont parle Paul dans I Cor 13, 12) et comme reflet de la nature divine. Dans son sermon, Gerson présente l'âme comme un miroir spirituel qui, semblable au miroir matériel, jouit d'une connaissance plus ou moins parfaite de Dieu selon le degré de sa pureté. Cf. Roger Bacon, *Opus tertium*, cap. 15, éd. J.S. Brewer, p. 55: «Et anima deturpata peccatis est sicut speculum rubiginosum et vetus, in quo non possunt species rerum apparere, ut pulchre dicit Algazel in Logica; et anima ornata virtute est sicut speculum novum et politum in quo apparent clare rerum imagines».

³⁴ Pour le *De mystica theologia*: Glorieux, 3.275. Pour une version de la théologie mystique en contexte laïc, voir Gerson, *La montaigne de la contemplation*, Glorieux 7.1.16-55.

³⁵ Gerson, *Dedit illis scientiam*, éd. Glorieux, 7.2.591: «Toutesvoiez la declaracion de ceste demande requeroit plus longue response. Maiz pour

ce qu'elle appartient mieulz a l'escole, je la passe. Ceste matiere est traictee bien a loing et tres clairement par icelui maistre Jehan Gerson en son livre De vita spiritali, es deux dernieres lecons».

³⁶ Voir à ce sujet R. Schüssler, «Jean Gerson, moral certainty and the Renaissance of ancient Scepticism», *Renaissance Studies*, 23/4 (2009), p. 445-462. Voir aussi par le même auteur, *Moral im Zweifel*, Paderborn: Mentis-Verlag, 2006, vol. 2.

³⁷ *Scriptura cum experientia* constitue le programme gersonien du *De consolatione theologia*: éd. Glorieux, 9.218. A ce sujet, voir Mark Burrows, *Jean Gerson and De Consolatione theologiae*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1991, p. 91-102.

³⁸ L'opuscule se trouve dans l'édition de Glorieux sous le titre «La médecine de l'âme», vol. 7 p. 404-407. Je suivrai ici l'édition critique et bilingue proposée par Gilbert Ouy dans *Gerson bilingue*, p. 84-92.

³⁹ Gerson, lettre *Reverende Pater* à Pierre d'Ailly (Bruges, 1^{er} avril 1400), éd. Glorieux, 2.23-28, surtout p. 27-28: «Item monendi viderentur magistri nostri, specialiter qui dederunt occasionem, quatenus suos baccalares et scolares monerent fugere aut dimittere vanissimas doctrinas, inutiles et steriles, nec approbando, nec morose aut curiose reprobando sicut jam, Deo propitio, sophismata fere sunt expulsa a theologia; et quod materiae secundi, tertii et quarti Sententiarum magis tractarentur, quia vix legitur nisi primus, occupando tempus in praemissis doctrinis; et similiter Biblia... Et pro honore Dei attendatur diligenter quanta est necessitas pro instructione populorum et pro resolutione materiarum moralium temporibus nostris. Et tunc credendum quod in tanta angustia temporis et inter tot animarum pericula non multum placebit ludere, ne dicam phantasiari, circa ea quae prorsus supervacua sunt. Videbitur etiam quod non est parvi ingenii aut rudis, tales materiae elucidare et funditus perscrutari, sed alibi est perfectio et alta profunditas, quam non ita sentiunt illi qui non vacant circa eas opere et sermone... Item forte pro omnibus praeteritis scandalosis dogmatizationibus, ad providendum de futuris sufficeret quod in una schedula poneretur; quae schedula publicaretur per scholas, dicendo quod tales doctrinae non placent magistris, et quod deinceps cessent omnes a talibus et similibus. Et nisi facultas hoc faciat aut aliquid simile, forsan incumbet cancellario per aliquem talem modum providere, non admittendo scilicet ad licentiam eos qui in talibus doctrinis fuerint culpabiles, etiam ubi facultas hoc vellet, quamvis sanctis sit ambulare unanimiter in tali re cancellarium cum facultate». Les mêmes idées seront reprises dans une lettre adressée par Gerson à un évêque récemment nommé. Glorieux propose Gilles Deschamps comme destinataire possible de la lettre et la date de 1408 pour sa composition: *Scriptum est*, éd. Glorieux, 2.108-116. Les similarités entre la conception du savoir de Gerson et celle de Roger Bacon sont remarquables. Voir *Opus majus*, I, cap. 3-4, éd. J.H. Bridges; *Opus minus*, éd. J.S. Brewer, surtout p. 322-359; *Opus tertium*, éd. J.S. Brewer, cap. 5. A ce sujet, voir C. Koenig-Pralong, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris: J. Vrin, 2011, p. 128-165.

⁴⁰ Gerson, *La Science de bien mourir*, éd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 90-91.

⁴¹ Seneca, *Lettre* 2, 2-5.

⁴² Petrarca, *Secretum* II, 16, 1-9, p. 106-110.

⁴³ M. Zink, *La subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis*, p. 188 et 201.

⁴⁴ Gerson, *De meditatione mortis*, avec les reprises dans le *Tre-sor de Sapience*, éd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 94-125.

⁴⁵ Gerson, *Tre-sor de Sapience*, éd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 101. Cf. *De meditatione mortis*, ééd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 100: «Heu! Quid michi profuit superbia? Quid divitiarum et voluptatum concupiscentia? Quid alienarum rerum rapina? Quid vana gloria? Transierunt omnia ista tanquam umbra preteriens et tanquam nuntius percurrans et tanquam navis que pretransiit fluctuantem aquam, cuius cum pertransierit non est vestigium invenire; aut tanquam avis que transvolat in aere, cuius nullum invenitur argumentum itineris illius, sed tantum sonitus alarum verberans levem ventum; aut tanquam sagitta in locum destinatum emissa: divisus enim aër in se continuo reclusus est ut pertransitus illius ignoretur. Sic ego continuo natus desii esse, et nullum virtutis signum in me valui monstrare; in iniquitate autem propria consumar nunc. Vita mea, spes mea tanquam lanugo que a vento tollitur, tanquam spuma gracilis que a procella dispergitur, et tanquam fumus qui a vento diffusus est, et tanquam memoria hospitii unius diei pretereuntis.»

⁴⁶ Voir par exemple *L'Ecole de Conscience*, éd. Glorieux, 7.1.5-10; aussi *L'Ecole de la Raison*, éd. Glorieux, 7.1.103-111; *La mendicité spirituelle*, éd. Glorieux, 7.1.206-280. L'allégorie est souvent employée par Gerson dans sa prédication française. Voir notamment le sermon déjà mentionné *Videmus nunc per speculum* pour la Trinité (1402), éd. Glorieux, 7.2.1126.

⁴⁷ Gerson suit ici un principe popularisé par la *devotio moderna*, selon lequel les scènes imagées facilitent l'ascension spirituelle de l'âme en y

ajoutant force dramatique et persuasion. Voir à ce sujet Isabelle Fabre, *La doctrine du chant de Jean Gerson. Édition critique, traduction et commentaire du «Tractatus de canticis» et du «Canticordum au pèlerin»*, Genève, Droz, 2005, p. 106-107.

⁴⁸ M. Zink, *La subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis*, p. 166-172, ici p. 166.

⁴⁹ Voir par exemple la lettre de Jérôme à Paulinus, *Epistulae 1-70*, CSEL 54, éd. I. Hilberg 1910/1918; éd. révisée et augmentée 1996, p. 463: «Nolo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi vilitate verborum, quae vel vitio interpretum vel de industria sic prolatae sunt, ut rusticam contionem facilius instruerent et in una eademque sententia aliter doctus, aliter audiret indoctus.» Voir à ce sujet Erich Auerbach, *Sermo humilis. Le Haut Langage: langage littéraire et public dans l'Antiquité latine tardive et au Moyen Âge*, trad. de l'allemand par Robert Kahn, Paris, Belin, 2004. A ce sujet, voir Y. Cazal, *Les voix du peuple*, en part. p. 22-23.

⁵⁰ Voir par exemple Jérôme, *Commentarii in Daniele*, lib. 4, c. 12: «solent nonnulli quaerere: utrum doctus sanctus et simplex sanctus eandem mercedem habeant et unam in caelestibus mansionem; unde nunc iuxta theodotionem dicitur: quod docti similitudinem caeli habeant, et absque doctrina iusti stellarum fulgori comparentur: tantum que sit inter eruditam sanctitatem et sanctam rusticitatem, quantum caelum distet et stellae»; *Commentarii in prophetas minores*, SL 76, In *Jonam*, cap. 3: «ex quo perspicuum est, praedicationem christi reges mundi audire nouissimos, et deposito fulgore eloquentiae et ornamentis ac decore uerborum, totos se simplicitati et rusticitati tradere, et in plebeium cultum redactos sedere in sordibus, et destruere quod ante praedicauerant»; *Tractatus lix in psalmos*, Psalmus 77: «sed ista multo melior est, quoniam habemus thesaurum pretiosissimum in uasis fictilibus, hoc est in uerbis rusticis scripturarum... Ecclesiastici enim rustici sunt et simplices: omnes uero haeretici aristotelici et platonici sunt. Denique ut sciatis quoniam omnis eloquentia saecularis aurum dicitur, hoc est, quoniam lingua eorum quasi propter splendorem aurum dicitur: «calix aureus babilon in manu domini»; *Tractatus lix in psalmos*, Psalmus 78: «ego uero simpliciter rusticana simplicitate et ecclesiastica ita tibi respondeo: ita enim apostoli responderunt, sic sunt locuti, non uerbis rhetoricis et diabolicis...»; *Epistulae*, Epist. 7: «in mea enim patria rusticitatis uernacula deus uenter est et de die uiuitur: sanctior est ille, qui ditior est»; *Epistulae*, Epist. 46: «in christi uero, ut supra diximus, uillula tota rusticitas et extra psalmos silentium est. Quocumque te uerteris, arator suam tenens alleluia decantat, sudans messor psalmis se auocat et curua adtondens uitem falce uinitor aliquid dauiticum canit. Haec sunt in hac prouincia carmina, haec, ut uulgo dicitur, amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae»; *Epistulae*, Epist. 49: «si rusticani homines et uel rhetoricae uel dialecticae artis ignari detraherent mihi, tribuerem ueniam inperitiae nec accusationem reprehenderem, ubi non uoluntatem in culpa cernerem, sed ignorantiam; nunc uero, cum deserti homines et liberalibus studiis eruditi magis uolunt laedere quam intelligere, breuiter a me responderunt habeant: corrigere eos debere peccata, non reprehendere»; *Epistulae*, Epist. 52: «nec rusticus et tantum simplex frater ideo se sanctum putet, si nihil nouerit, nec peritus et eloquens in lingua aestimet sanctitatem multo que melius est e duobus imperfectis rusticitatem sanctam habere quam eloquentiam peccatricem»; *Epistulae*, Epist. 53: «uides, quantum distent inter se iusta rusticitas et doctas iustitia? Alii stellis, alii caelo comparantur, quamquam iuxta hebraicam ueritatem utrumque possit; ita enim apud eos legimus: qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti et, qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates. Cur paulus apostolus uas electionis? nempe quia uas legis et sanctorum scripturarum armarium». Le thème de la *sancta rusticitas* fut popularisé par un adage du poète et théologien Sédulius Scotus au IXe siècle: *Collectaneum miscellaneum*, diuisio 8, subdiuisio 3: «7. Hieronimus: Vides quantum inter se distent iusta rusticitas et docta iusticia; alii stellis, alii celo comparantur. 8. Melior est paupertas cum scientia quam multe diuitie cum ignorantia. 9. Filius Sirach: Cum stulto ne multum loquaris. 10. Sancta rusticitas solum sibi prodest, et quantum edificat uitae merito ecclesiam Christi, tantum nocet si destruentibus non resistat. 11. Hieronimus: Vir sapiens, quando in aurem loquitur imprudentis, uerba eius quasi in profundo gurgite pereunt. 12. Constantia est robur et fortitudo mentis cunctarum que columna uirtutum, quae, si lapsa fuerit, omnia prorsus animi bona simul corrunt»; *Ibid.*, diuisio 25, subdiuisio 18: «14. Melior est sancta rusticitas quam scientia peccatrix».

⁵¹ Pour Augustin, voir surtout le livre IV du *De Doctrina Christiana*, mais aussi *De ciuitate Dei*, livres IX (4-5) et XIV (5-9). Pour Grégoire le Grand, voir *Homiliae in euangelium*, XI, 5; *Moralia in Iob* («Sources chrétiennes», 476), 2003, p. 11-69; *Regula pastoralis*, II, 3, 1. A ce sujet, voir C. Casagrande, «*Sermo affectuosus*»; *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, éd. Gilbert

Dahan et Irène Rosier-Catach, Paris, J. Vrin, 1998; Constantino Marmo, «*Suspicio*. A key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in Thirteenth-Century Scholasticism», *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, 60 (1990), p. 145-193.

⁵² Une longue tradition associe l'épisode biblique de la tour de Babel (*Gn.* 11, 4) au péché de la curiosité. Ainsi, Gerson verra dans les *sophisticas paralogizationes* et les fantaisies linguistiques de Raymond Lulle «*quaedam babilonica confusio*»: Gerson, *Super doctrinam Raymundi Lulle* (1423), Glorieux 10.121-128. A ce sujet, voir K.H. TACHAU, «*God's Compass and Vana Curiositas*: Scientific Study in the Old French Bible Moralisée», *Art Bulletin*, 80 (1998), p. 7-33.

⁵³ *I Cor* 14, 13-17: «et ideo qui loquitur lingua oret ut interpretetur. Nam si orem lingua spiritus meus orat mens autem mea sine fructu est. Quid ergo est? Orabo spiritu orabo et mente psallam spiritu psallam et mente, ceterum si benedixeris spiritu qui supplet locum idiotae quomodo dicit amen super tuam benedictionem quoniam quid dicias nescit. Nam tu quidem bene gratias agis sed alter non aedificatur».

⁵⁴ Thomas d'Aquin, *Super I Ad Corinthios XI – XVI*, caput 14, lectio 3: «Circa primum sciendum est quod duplex est oratio. Una est privata, quando scilicet quis orat in seipso et pro se; alia publica, quando quis orat coram populo et pro aliis: et in utraque contingit uti et dono linguarum et dono prophetiae. Et ideo uult ostendere quod in utraque plus ualet donum prophetiae, quam donum linguarum... Constat quod plus lucratur qui orat et intelligit, quam qui tantum lingua orat, qui scilicet non intelligit quae dicit. Nam ille qui intelligit, reficitur et quantum ad intellectum et quantum ad affectum; sed mens eius, qui non intelligit, est sine fructu refectionis. Unde et cum melius sit refici quantum ad affectum et intellectum, quam quantum ad affectum solum, constat quod in oratione plus ualet prophetiae donum quam solum donum linguarum... Et ideo melius est in oratione prophetia seu interpretatio, quam donum linguarum. Sed numquid quodcumque quis orat, et non intelligit quae dicit, sit sine fructu orationis? Dicendum quod duplex est fructus orationis. Unus fructus est meritum quod homini prouenit; alius fructus est spiritualis consolatio et deuotio concepta ex oratione. Et quantum ad fructum deuotionis spiritualis priuatur qui non attendit ad ea quae orat, seu non intelligit; sed quantum ad fructum meriti, non est dicendum quod priuatur: quia sic multae orationes essent sine merito, cum vix unum pater noster potest homo dicere, quin mens ad alia feratur. Et ideo dicendum est quod quando orans aliquando diuertit ab his quae dicit, seu quando quis in uno opere meritorio non continue cogitat in quolibet actu, quod facit hoc propter Deum, non perdit rationem meriti. Cuius ratio est, quia in omnibus actibus meritoriis, qui ordinantur ad finem rectum, non requiritur quod intentio agentis coniungatur fini, secundum quemlibet actum: sed vis prima, quae movet intentionem, manet in toto opere, etiam si aliquando in aliquo particulari diuertat; et hic prima vis facit totum opus meritorium, nisi interrumpatur per contrarium affectionem, quae diuertat a fine praedicto ad finem contrarium... Dixi quod donum prophetiae in oratione privata plus ualet, caeterum, pro sed, et in publica, quia si benedixeris, id est si benedictionem dederis, spiritu, id est in lingua quae non intelligatur, seu imaginatione, et motus a spiritu sancto, qui supplet locum idiotae? Idiota proprie dicitur qui scit tantum linguam in qua natus est... Si non intelligit quae dicit, quomodo conformabit se dictis tuis?... Dicendum est quod hoc forte fuit in Ecclesia primitiua, sed postquam fideles instructi sunt et sciunt quae audiunt in communi officio, fiunt benedictiones in Latino...»

⁵⁵ Gerson, *Canticordum*, Glorieux, 7.1.117-118. Pour une excellente étude sur la doctrine mystique de Gerson développée dans le *Canticordum*, voir I. Fabre, *La doctrine du chant du cœur*.

⁵⁶ Gerson, *Canticordum*, Glorieux, 7.1.133. Aussi p. 138-139, n. 26: «L'union actuelle de l'âme devote à Dieu... s'acquiert mieulx par bonne vie que par clergie, combien que sobre clergie ou theologie vaille moult tant a l'obtenir comme a l'enseigner, tant que enseigner se peut, car nul, fors Dieu, ne puet donner l'experience en la quelle seule est parfaite science en toutes choses».

⁵⁷ Gerson, *Canticordum*, Glorieux, 7.1.139, n. 29: «La voix et la parole de Jhesucrist selon la diuinité produit avecques le Pere la flame amoureuse du Saint Esperit... Sy n'est pas de merveilles se la parole de Jhesucrist estoit enflamant les cuers, comme il fut démontré tant ycy comme jour de Penthecouste, visiblement et invisiblement, et chascun jour es cours deuots». Aussi p. 139, n. 30: «La voix et la parole du Filz avec le Pere et le Saint Esperit comme par une bouche parlant toute chose cree, c'est-à-dire tout le monde par dehors, qui est comme une chanson tres melodieuse en la quelle sont tant de cordes sonnans... tant de douces voix chantans, comme il y a de creatures; et de ce vient que toute riens creé magnifie, honnore, loue et glorifie le souverain Dieu comme son chant, sa voix et harmonie; mais en especial la creature raisonnable et intellectuelle...» Comme l'a observé I. Fabre, «la théorie du *Canticordum* comporte une dimension de théodicée et le problème de

l'intégration des dissonances». Voir *La doctrine du chant du cœur de Jean Gerson*, p. 106-107.

⁵⁸ La lecture musicale de la *concordia discors* rétablie avec la Pentecôte se retrouve dans la poésie sacrée de Paulin de Nole au début du V^e siècle. Voir par exemple *Carm. 27, 72 (Natalicium 9)* et 20, 58. Il s'agit d'un *topos* dans les commentaires patristiques des Psaumes. À ce sujet, voir Jacques Fontaine, «Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole», *Romanitas et Christianitas. Studia J. II. Waszink oblata*, éd. Willem den Boer, Pieter Gijsbertus van der Nat, C. M. J. Sickling et alii, Amsterdam-Londres, North-Holland Publishing Company; New York, American Elsevier Publishing Company, 1974, p. 123-143, en part. p. 131-132.

⁵⁹ D'une façon qui rappelle le programme de réforme de Roger Bacon dans les années 1260, la connaissance du latin relèvera pour Gerson davantage d'une maîtrise technique et grammaticale qu'une quelconque supériorité spirituelle du clergé vis-à-vis des *illiterati*. Voir par exemple Roger Bacon, *Opus tertium*, p. 103: «Unde licet laici non habeant vocabula logicae quibus clerici utuntur, tamen habent suos modos solvendi omne argumentum falsum. Et ideo vocabula sola logicorum deficiunt laicis, non ipsa scientia logicae»; aussi *Comp. Stud.*, p. 428: «Et ideo manifestum est quod praedicatio non dependet a studio theologiae, sed a doctrina ecclesiae quae cuilibet nota est».

⁶⁰ S. Lusignan, «Autorité et notoriété», p. 192. Pour Gerson, voir *Octo regulae super stylo theologico*, éd. Glorieux, 10.256-260. La théorie des trois styles, sublime, tempéré et simple, se trouve dans la *Rhétorique à Herennius*, IV, 8, 11, trad. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1997: «Le style sublime résulte de l'emploi d'expressions nobles dans une phrase pleine d'harmonie et d'éclat. Le style tempéré emploie des mots de condition moins relevée, mais qui n'ont rien de trop bas ni vulgaire. Le style simple s'abaisse jusqu'au langage le plus familier d'une conversation correcte». À ce sujet, voir aussi Z. Kaluza, «La doctrine selon Jean Gerson», *Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, éd. Philippe Büttgen, Ruedi Imbach, Ulrich Johannes Schneider et alii, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 115-140, en part. p. 136-138.

⁶¹ Gerson, *De nobilitate*, éd. Glorieux, 9.486: «Notavimus jam paucorum culpas in aliorum non esse retorquendas detrimentum, et multo minus in statum de se laudabilem, bonum, insignem, pulchrum, nobilem, egregium, qualem deduximus esse istum qui Christum imitatur, qui veneratur Ecclesiam, qui humilitatem monstrat, qui exercet caritatem, qui devotionem excitat, qui postremo christianam sublimat et extollit religionem. Plane quis nesciat apud eos qui foris sunt, apud quos odorem famae bonum daturi sunt, quod plus honoris et reverentiae sit habitura de duobus bonis nobilitas humilis et sancta, quam humilis et sancta rusticitas».

⁶² Gerson, *Collectorium super Magnificat*, Tract. XI, éd. Glorieux, 8.494-495: «M. – Propositum solitarii talis est: uti mundo quasi non utatur. Non enim satis fudit in viribus propriis aut corporis aut animi posse pati solitudinem vel deserti vel claustrum; facit quod potest. Accipit solitudinem tecti, non semper ad litteram sed per similitudinem. Sicut enim manens in tecto non respicit quae fiunt in domo, sic nec iste solitarius ea curare vult quae fiunt in mundo. Vivit sibi et Deo; curam suam totam et cogitatum suum, et suam sollicitudinem projicit in Deum. Finis suus est triplex praetactus. Primus vitare facilius peccata futura... Secundus recogitare omnes annos suos in amaritudine animae suae. Tertius proximum Deo... Curam illam Deo linque et rem tuam age. D. – Omnes hoc modo si dicere facereque statuerent, quis persequeretur vitiosos, quis bonorum profectui, pacis conciliator, intenderet? Sancta rusticitas, ait Hieronymus, sibi soli prodest; immo dum non opitulatur aliis obest, dum non est pro Christo contrariatur ei. Nauta dum navem deserit nonne submergit?... M. – Cur metueret qui nihil erogandum suscepit ex officio, cui nihil ex articulo necessitatis incumbit agendum? Tradit ad usuram talentum omne quod accepit, dum utitur illo qualiter et quousque se lex et voluntas erogantis extendit. Si non abutitur donis sibi traditis, quando et qualiter non oportet, profecto non retinet talentum, non est contrarius Christo; non deserit navem qui custodiam ejus non accepit...»

⁶³ Sur les conséquences de l'écrit sur la culture, voir le célèbre essai de Jack Goody et Ian Watt, «The Consequences of Literacy», *Comparative Studies in Society and History*, 5 (1963), p. 304-345, surtout p. 337-345.