

# PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume XII – Issue 1 – 2020

ISSN 2036-4989

Special Issue:

L’homme comme animal politique et parlant

Guest Editors:

*Gianluca Briguglia, Sonia Gentili, Irène Rosier-Catach*

## ARTICLES

L’homme comme animal politique et parlant. Introduction  
*Gianluca Briguglia, Sonia Gentili, Irène Rosier-Catach*.....1

### I. Langage, politique, sociabilité : modèles et analyses

Penser les fondements de l’éthique sociale dans les deux derniers siècles de la République romaine  
*Carlos Lévy*.....13

La socievolezza umana nel *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova  
*Marco Toste*.....22

Extending the Limits of Nature. Political Animals, Artefacts, and Social Institution  
*Juhana Toivanen*.....35

### II. Le langage dans la cité

Langage et politique chez Jean de Salisbury : Les fondements du lien social  
*Christophe Grellard*.....45

La parole dans la cité : Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIII<sup>e</sup> siècle  
*Johannes Bartuschat*.....52

Brunetto a Babele : l’animale politico e parlante sulla pianura del Senaar  
*Elisa Brilli*.....61

Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)  
*Benoît Grévin*.....72

Linguaggio politico e scrittura storica nel basso Medioevo. Alcune riflessioni metodologiche  
*Francesca Roversi Monaco*.....86

« Parole est en mostrand ou pour monstrier quelle chose est conferente et utile et quelle chose est nuisible ». Oresme e la parola dell'uomo civile <i>Paolo Evangelisti</i> .....	93
Quelques réflexions sur les conditions linguistiques de la monarchie universelle d'après Nicole Oresme <i>Sophie Serra</i> .....	102
Pierres, flèches, cigales, princes et principes : Gilles de Rome à propos des métaphores (politiques) <i>Costantino Marmo</i> .....	112

### III. Langage, éthique et droit

La socialità naturale dell'uomo nei commenti all' <i>Ethica Nicomachea</i> <i>Irene Zavattoni</i> .....	121
L'homme animal politique et parlant selon Albert le Grand et Thomas d'Aquin <i>Iacopo Costa</i> .....	132
Affabilità, verità, eutrapelia. Le virtù della comunicatio in alcuni commenti all' <i>Etica Nicomachea</i> dei secoli XIII e XIV <i>Carla Casagrande</i> .....	139
Langue du droit et sociabilité dans la doctrine savante médiévale (XII <sup>e</sup> -XIV <sup>e</sup> siècle) <i>Marie Bassano, Raphaël Eckert</i> .....	150
Lenoni, adulatori, traditori e cattivi consiglieri. La parola e il <i>crimen stellionatus</i> <i>Giacomo Gambale</i> .....	156

### IV. Représenter et imaginer

L'ombre de Faux Semblant: fiction, tromperie, et vérité dans la poésie allégorique après le Roman de la Rose (France, Angleterre, et Italie) <i>Marco Nievergelt</i> .....	161
«O dolze terra aretina»: una canzone politica di Guittone d'Arezzo <i>Enrico Fenzi</i> .....	172
I regni danteschi come allegorie della vita civile e dei suoi limiti. Su alcune implicazioni "politiche" della prima ricezione della <i>Commedia</i> <i>Luca Fiorentini</i> .....	183
Le poète chassé de la ville (Plat. <i>Rep.</i> 398A) : un thème platonicien chez Pétrarque et Boccace <i>Sonia Gentili</i> .....	196
Gli exempla monastici nel <i>De vita solitaria</i> . Sui <i>Dialogi</i> di san Gregorio Magno <i>Giuseppe Cirone</i> .....	205
Politici e parlanti? I cinocefali, i pigmei e un gigante <i>Gianluca Briguglia</i> .....	214

La bestialità umana in Dante. Modelli e riscritture <i>Paolo Falzone</i> .....	221
Parole et stratégies de communication aux limites de l’humain <i>Angelica Aurora Montanari</i> .....	230
V. Agir par le silence et la parole : moines, prédicateurs, prophètes, anges et démons	
Faire communauté, bâtir la société idéale. Aspects du silence dans la tradition monastique médiévale <i>Patrick Henriot</i> .....	240
<i>Exhortatio</i> : parola, filosofia e società negli scritti teologici di Pietro Abelardo <i>Luisa Valente</i> .....	247
Il linguaggio profetico dell’animale politico. Nodi tematici e linee di sviluppo <i>Lorenza Tromboni</i> .....	260
L’ange comme être politique et parlant <i>Ghislain Casas</i> .....	268
Faire société avec les démons ? Le magicien et la question du pacte aux derniers siècles du Moyen Âge <i>Julien Véronèse</i> .....	277
VI. “Vulgariser” et traduire	
Volgarizzare e tradurre. Teoria e lessico di un atto politico <i>Irene Gualdo</i> .....	294
Dai volgarizzamenti agli scrittori: “conversare” nel <i>Convivio</i> di Dante <i>Sonia Gentili</i> .....	301
« Comunicación » y « conversación » en las traducciones españolas de la Ética nicomaquea del siglo XV <i>Salvador Cuenca</i> .....	308
El <i>Tratado de los oficios de Roma</i> : léxico e instituciones de la Antigua Roma en la Península Ibérica (siglo XV) <i>Juan Miguel Valero Moreno</i> .....	313



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**

Matteo Cosci  
Università degli Studi di Padova

**ASSISTANT EDITOR**

Valerio Rocco Lozano  
Universidad Autónoma de Madrid

**REVIEW EDITOR**

Laura Anna Macor  
Università degli Studi di Firenze

**EDITORIAL BOARD**

Alessio Cotugno, Università Ca' Foscari Venezia  
Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin  
Paolo Maffezoli, Università di Torino  
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University

Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen  
Alberto Vanzo, University of Warwick  
Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma  
Antonio Vernacotola, Università di Padova

**EDITORIAL ADVISORY BOARD**

Francesco Berto, University of St Andrews  
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg  
Laura Boella, Università Statale di Milano  
Elio Franzini, Università Statale di Milano  
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano  
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino  
Seung-Kee Lee, Drew University

Sandro Mancini, Università di Palermo  
Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano  
Pier Marrone, Università di Trieste  
Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano  
Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale  
Riccardo Pozzo, Università degli Studi di Verona  
José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

---

# Introduction. L'homme comme animal politique et parlant

Gianluca Briguglia, Sonia Gentili, Irène Rosier-Catach

---

*Et pour ce il entent de delectacion propre a nature humaine et a amistié qui est en convivre, compaignier et converser ensemble*  
(Nicole Oresme *Le livre de Ethiques*, IX, chap. 16)

Le Moyen Âge hérite de sources multiples et divergentes à propos de la socialité de l'homme : l'homme est "par nature" un animal politique/social (Aristote) ; il est à l'origine une sorte de bête qui devient à un certain moment civilisé et social (Cicéron) ; il est un être parfait mais asocial, qui, du fait qu'il a fauté, se voit condamné au remède qu'est la vie en société et ses corolaires (Augustin). De même pour le langage : il est le "propre de l'homme", mais l'ange, le démon et l'animal également communiquent ; il est originel, pensé comme donnée de nature ou don divin, mais doit être appris (cf. l'expérience du roi Psammétic) ; il repose sur la convention mais est un acte individuel et volontaire ; il est le fondement au lien social mais en même temps recèle un pouvoir de nuisance qui peut sans cesse menacer celui-ci ; il permet la communication entre les hommes mais est divisé en de multiples idiomes (Babel) ; il est associé de façon variable à la nature rationnelle, affective, politique de l'homme.

Les liens entre politique et langage, vie en société et nécessité de l'intercommunication, sont pensés à partir de sources difficilement conciliables, disponibles au Moyen Âge selon une chronologie qui n'est pas celle de leur production mais de leur réception (en plus de passages précis de la *Genèse* ou du *Nouveau Testament*, citons le *De inventione* de Cicéron, *De civitate Dei* d'Augustin, l'*Éthique* d'Aristote, puis la *Politique* et la *Rhétorique* d'Aristote). Chaque modèle politique assigne au langage une fonction et une finalité différentes, qui délimitent des anthropologies particulières, et des visions de l'histoire humaine différentes. La tradition médiévale envisage ces questions anciennes dans un contexte chrétien, et, en outre, avec des manières nouvelles de penser tant l'origine que la naturalité, en admettant la fracture du péché originel, qui scinde l'histoire humaine entre un « avant » et un « après »<sup>1</sup>, en considérant des moments distincts de l'histoire humaine (l'Eden, la cité terrestre, la cité céleste). Il le fait dans un contexte historique qui le conduit à s'interroger sur des régimes politiques et des modes de vie particuliers – par exemple celui des moines qui vivent en communauté avec pourtant l'obligation du silence, ou celui, plus radical, des anachorètes. Les deux catégories d'êtres, qui selon Aristote, sont « incivils » (*incivilis* dans la traduction de Moerbeke, en 1253a) en tant qu'inférieurs ou supérieurs aux autres hommes, seront instanciées de manière fort variable – comme le montre l'exemple du *rusticus* pris par Albert le Grand<sup>2</sup>.

Le Moyen Âge va penser en latin d'abord, puis dans les langues vernaculaires, avec des *mots* sur lesquels il est essentiel de s'interroger préalablement, tant leur sens est vacillant et imprécis. Dans un ouvrage récent<sup>3</sup>, plusieurs chercheurs se sont confrontés aux interprétations antiques de l'assertion célèbre du premier livre des *Politiques* d'Aristote : « l'être humain est un animal politique et cela plus/plutôt que n'importe quel animal grégaire », en insistant d'emblée sur les enjeux cruciaux présents derrière les deux lectures possibles du comparatif *mallon*, diversement rendu par les traducteurs d'aujourd'hui. L'homme est-il politique *plus que* ne le sont les animaux grégaires (différence de degré), ou est-il et lui seul politique *plutôt que* ne le sont les animaux grégaires (différence de nature) ? Cette équivocité se répercute sur l'interprétation à donner au critère du *logos* servant à distinguer l'homme et l'animal, et à l'affirmation que l'homme serait politique *par nature*. Le Moyen Âge ne lit que tardivement ce texte, dans la traduction latine qu'en réalise en 1260 Guillaume de Moerbeke, qui tranche et rend *mallon* par *magis*. Néanmoins le problème de savoir si la différence entre l'homme et l'animal est une différence de degré ou une différence radicale reste présente, par exemple lorsqu'on abordera la notion de bestialité, ou des catégories d'êtres hybrides ou jugés tels, comme les pygmées ou les hommes à tête de chien.

En passant du grec au latin, les termes pour réfléchir, tant au « politique » qu'au « langage » vont se multiplier. La traduction du passage d'Aristote contient déjà les termes *ratio*, *vox*, *sermo*, pour ce qui a trait au langage, et les commentateurs en ajouteront d'autres, notamment *locutio*, ou des verbes comme *loqui* ou *vocare*. Les réflexions sur le parler des animaux seront nombreuses au Moyen âge, et encore davantage à partir du XIII<sup>e</sup> siècle lorsque l'on disposera des écrits naturalistes d'Aristote. Le privilège humain sur la parole sera également contesté en considérant d'autres êtres qui semblent aussi « parler » – mais il faudra précisément déterminer en quel sens, non seulement les êtres jugés hybrides déjà mentionnés, mais aussi les anges ou les démons : le fait de pouvoir ainsi « parler » est-il lié à une certaine manière de vivre ou de vivre en communauté ? On se demandera aussi quelles conséquences a le fait de vivre sans parler, qu'il s'agisse d'une impossibilité naturelle (le cas typique est celui des sourd-muets) ou d'une décision volontaire. On verra les questions de l'origine, de la nature ou de la conventionalité du langage abordées à partir de sources multiples, plus ou moins croisées selon les auteurs, notamment les épisodes de la *Genèse* sur la nomination ou Babel, l'expérience de Psammétic (attribuée au roi Hérodote, qui plaça les en-

fants seuls dans un désert pour savoir quel serait leur premier parler), mais aussi le mythe cicéronien du *vir bonus et sapiens* qui permit par son éloquence de faire sortir les hommes de la barbarie selon le *De inuentione*, ou les passages de la tradition logique ou grammaticale sur l'imposition des noms. Sur le noyau théorique aristotélien se greffent en effet certaines images d'une grande puissance idéologique et représentative : par exemple, ce mythe cicéronien d'une parole originelle et fondatrice de la vie associative fournit la possibilité d'autocompréhension, précisément durant les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, à tant d'expériences politiques, en particulier dans l'Italie des communes ; de même, les discours scientifiques sur les animaux et leur organisation définissent, par affinité ou par différence, les confins de la vie et de la *communicatio* sociale humaine - c'est ainsi notamment qu'Albert repense en profondeur le matériel « éthologique » aristotélien, à travers les concepts d'animalité, de politicité et de langage (nourris de sources avicéniennes, médicales et biologiques).

La difficulté la plus grande, sur le plan linguistique, réside dans la variété des termes qui se tiennent derrière celui de « politique ». La traduction de l'*Éthique*, comme celle des *Politiques*, utiliseront deux termes, aux implications différentes en raison de leurs usages romains, *civile* et *politicum*<sup>4</sup>, qui se trouvent d'ailleurs coordonnés dans les *Auctoritates Aristotelis* : *Homo naturaliter est animal politicum et civile*<sup>5</sup>. Le terme *civilis* renvoie à celui de *civitas*, susceptible également de différentes interprétations : ainsi, lorsque Thomas d'Aquin s'interroge sur les êtres « incivils » dont on a parlé, il définit la *civitas* comme une *congregatio hominum* ; pourtant l'argument qui suit immédiatement, contestant l'idée que l'homme soit par nature *civile*, repose sur le fait que tous les hommes ne sont pas des « habitants des cités », tels ceux qui en sont expulsés ou qui s'occupent des travaux des champs. D'autres termes vont intervenir, à partir de sources différentes, notamment *sociale* (ou *sociabile*), que l'on trouve par exemple dans la glose d'Eustrate sur l'*Eth.* 97b7-11, qui juxtapose *politicum*, *sociale* et *communicativum*. *Socia(bi)le* s'introduit à partir de sources latines (Sénèque, Macrobie notamment) mais a aussi pour origine la traduction latine du *De anima* d'Avicenne (*esse hominis in quo creatus est non posses permanere in sua vita sine societate*<sup>6</sup>), que reprendra Gilles de Rome (*naturale est homini vivere in societate*), l'homme étant ainsi naturellement un animal *sociale* ou *sociabile* (*De regimine* II, c. 1). On passera de *socia(bi)le* aux vernaculaires *compagnable* puis *compagnevole* que reprendra Dante : « E pero dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale » (*Convivio* IV IV I). Il faut insister sur ce passage d'Avicenne, que l'on rencontrera à plusieurs reprises dans les articles rassemblés dans notre volume, parce qu'il distingue l'homme et l'animal, à la fois pour leur vie associative et pour leur langage, différemment que ne le fait Aristote dans le livre I de la *Politique*. Il n'est en effet pas ici question de cité, d'institutions ou de constitutions, mais bien seulement de vie en commun ou en société. Les hommes et les animaux ont une sociabilité différente en raison de leurs natures et de leurs besoins et ont pour cela un type de langage différent. Les animaux possèdent par nature ce que les hommes doivent acquérir au moyen de

techniques, qui nécessitent un apprentissage. L'homme, dira Albert le Grand, est en ce sens un animal *disciplinabilis*. Ce sont donc ses déficiences qui expliquent que l'homme ait besoin par nature de vivre en société et de parler. Gilles de Rome retournera pourtant l'argument, les besoins devenant la marque d'une supériorité humaine : c'est parce que l'homme ne se satisfait pas de ce que lui offre la nature qu'il vit *in societate*, parce qu'il ne se contente pas du simple blé qu'il apprend à le préparer et à le cuire ensuite pour obtenir du pain. Ce thème de l'utilité et des besoins était présent dans l'Antiquité notamment dans la *République* de Platon, texte dont ne disposaient pas les latins, mais dont ils avaient des échos par des sources médiates<sup>7</sup>. Il reviendra au premier plan avec le passage d'Avicenne, souvent cité. Caractériser et distinguer l'homme et l'animal, pour ce qui est de leur socialité et de leur langage, soit, comme Aristote dans les *Politiques*, par la possession de valeurs morales soit, comme Avicenne, par leur natures et besoins, aura des incidences théoriques différentes. Les deux alternatives seront présentes dans les textes étudiés, et certains auteurs pourront alternativement utiliser l'un ou l'autre modèle, c'est le cas par exemple pour Thomas d'Aquin ou pour Gilles de Rome. L'idée que la différence entre l'homme et l'animal est une différence de degré sera plus facilement pensable à partir d'Avicenne. En témoigne Albert le Grand lorsqu'il compare, dans son *De animalibus*, les types de *civilitas*, de vie associative, que mènent par exemple les fourmis ou les abeilles.

Un autre terme que l'on verra intervenir est celui de *communicativum* (et *communicatio*, *communicare*), lui aussi équivoque. S'il marque tout d'abord l'aptitude à l'échange en général, le partage, la mise en commun, par différents moyens, il désigne en particulier l'échange au moyen du langage<sup>8</sup>. Il va ainsi, par convergence de plusieurs sources et en particulier par la diffusion d'une maxime empruntée au *Timée* de Platon, recevoir un sens linguistique qui n'était pas le sien au départ. Plusieurs des études ici rassemblées fourniront des analyses précieuses sur les différentes acceptions de ce terme. Cette équivoque n'est pas sans rapport avec celle que recouvre *conversatio* (et *conversari*). L'on pourra constater, dans les articles de notre volume, à quel point les croisements entre les termes *politicum*, *civile*, *sociale* et *communicativum* induisent, chez les commentateurs médiévaux, des questions différentes, parfois superposées, qui informent les manières de comprendre les relations entre langage et société.

Mais pour un thème aussi riche et complexe que celui de l'animal politique et parlant, la théorie n'est pas tout. Les théories aristotéliennes de l'homme comme animal doté de parole et qui s'organise politiquement portent au plan de la rationalité philosophique les idées qui circulaient déjà sur la spécificité humaine du « politique et parlant » et de la socialité, et se mêlent à d'autres modèles philosophiques, comme nous l'avons dit. Il suffit de penser à la manière dont Augustin avait déjà compliqué le cadre aristotélien, avant même qu'il soit connu des Médiévaux, en présentant une double socialité humaine, prélapsaire et postlapsaire, la première marquée par une nature humaine ordonnée de manière transparente et sans entraves, la seconde toujours située dans un rapport dialecti-

que et paradoxal avec le mal et le péché, dans laquelle la politique est le remède nécessaire pour freiner les pulsions toujours antisociales qui affectent tout être humain. Mais de fait la théorie n'est pas tout. Comprendre comment, dans la société médiévale, la nature politique et linguistique de l'homme est affirmée, niée, refondée, ne veut pas dire seulement réfléchir aux noyaux conceptuels hérités de la philosophie grecque et repensés par les Médiévaux à la lumière de sa propre réalité. Il faut en outre se demander comment se concrétise, ici, le nœud entre parole et socialité, puisque, dans toute communauté humaine « le discours [...] ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir ; c'est aussi ce qui est l'objet du désir ; et puisque cela, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner, le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer<sup>9</sup> ». Cette suggestion foucauldienne nous a semblé a posteriori fort utile : prendre au sérieux les rapports entre *homo politicus* et *homo loquens*, qui semblent construire une réalité pour la théorie, mais également pour le concret de l'imaginaire culturel politique, implique de ne pas seulement s'arrêter au plan des purs concepts abstraits, mais également d'entrer dans celui des pratiques concrètes et des idéologies qui parcourent les différentes expérimentations culturelles.

Un cas concret qui traverse de façon transversale plusieurs contributions de notre volume est celui de l'éducation au langage. De telles pratiques règlementent non seulement son utilisation dans la sphère collective, mais également dans la sphère privée (il suffit ici de penser à l'intervention d'Albertano da Brescia et à la diffusion de ses préceptes). De telles pratiques prescrivent non seulement comment bien parler, mais aussi comment bien se taire, le silence étant historiquement lié aux limites que l'individu doit s'imposer à lui-même pour habiter la communauté. Parole, silence, fondation et origine de la politique, « origine » au double sens de début et de fondement permanent de l'expérience du *convivere* – sont ainsi les notions clefs qui, dans leurs interactions au sein d'un ensemble textuel vaste et diversifié, ont inspiré les contributions de ce volume. Un périmètre d'une telle ampleur, mais organisé selon les axes différents que nous allons décrire, a fourni la matière de questions spécifiques : la parole a-t-elle de fait un rôle central ? En quel sens ? Comment la communication peut-elle être empêchée et rendue non-humaine, bestiale ? Quelles expériences peuvent mettre en cause l'idée d'un lien entre raison, langage et communauté ? Dans quelles conditions la parole peut-elle être nocive ?

Il s'agit donc ici d'explorer les relations entre socialité et langage de la façon la plus ample, d'analyser leurs conséquences sur la manière d'envisager la communication et la vie commune, la vie solitaire, la félicité, en prenant en compte la circulation des doctrines, des textes, des pratiques et des hommes entre la France et l'Italie. Le contexte italien est particulièrement intéressant pour confronter ces différents modèles anthropologiques. Le modèle cicéronien est important pour les cités italiennes, et il s'agit alors d'un modèle « laïc », où la question théologique du péché n'intervient pas. La relation entre *rector* et *rhetor*, entre compétence politique et compétence ora-

toire, popularisée par la *Rettorica* de Brunetto Latini à partir de Cicéron, et développée par les intellectuels des « communes », et statutairement par les notaires, en est en Italie un indice majeur. C'est en Italie, en effet, que l'on a les premières analyses en langue vulgaire de ces questions de la socialité. Le travail, complexe et multiple, autour de l'*Éthique* d'Aristote, réalisé entre Bologne (l'*Etica di Aristotele in volgare* de Taddeo Alderotti, traduction du résumé de la *Summa Alexandrinorum*, résumé de l'*Éthique*) et Padoue (révision de la *Summa Alexandrinorum* dirigée par Engelbert d'Adomont) fonde, dans la langue et la littérature italienne, le lexique politique et celui de la philosophie morale, et devient la source constante des grands auteurs, du *Convivio* de Dante à la *Vita solitaria* de Pétrarque. L'idéal dantesque de l'homme comme animal politique et parlant devient la cible et l'objet de la réfutation de Pétrarque, qui marque la crise du modèle intellectuel scolastique, fondé sur la vie « aristotélécienne », citadine et universitaire, au sein d'une collectivité urbaine, lequel se voit repoussée au profit d'une vie solitaire.

Toutes ces questions, résumées dans la maxime qui leur a servi d'emblème, nous a incités à mettre sur place un vaste réseau interdisciplinaire composé de spécialistes de philosophie politique ou de philosophie morale, d'italianistes, de linguistes, d'historiens, de juristes, afin d'étudier, dans cette perspective, des œuvres relevant de genres littéraires différents, commentaires bibliques ou philosophiques, opuscules, traités, poèmes, ouvrages à orientation pratique, en latin ou en vernaculaire. Le volume ici présenté entend tenir ensemble différentes perspectives, théoriques et philosophiques, mais aussi rendre compte de la circulation entre les disciplines, ou plus exactement des passages qui se produisent entre des champs disciplinaires différents. Cette démarche nous a permis de mettre en lumière certaines analyses, de repérer certains passages remarquables présents dans les réflexions théoriques sur la politique, ou plus largement sur la *convivenza*, avec des ouvertures sur des solutions nouvelles. La structure du volume fait ainsi interagir des réflexions philosophiques et théoriques avec des questions interdisciplinaires, la pensée et l'imaginaire politique avec des expérimentations littéraires qui se configurent souvent comme des modèles de compréhension, à la recherche des conceptions et des préoccupations intellectuelles des auteurs qui ont réfléchi à la socialité/politicité de l'animal parlant.

Les communications rassemblées dans ces deux ouvrages sont le fruit des travaux menés dans le cadre d'un programme de quatre ans, sous l'égide de l'École française de Rome, avec comme partenaires plusieurs institutions, l'Université de Rome-La Sapienza, l'Université de Bologne, l'Université de Strasbourg, l'École Pratique des Hautes Études, l'UMR « Histoire des théories linguistiques » du CNRS, l'Université de Vienne, l'Institut Universitaire de France. Grâce au soutien généreux de l'École française de Rome et de ces institutions, que nous tenons ici à remercier chaleureusement, trois rencontres ont été organisées à Rome, les 16-17 mai 2013, 6-7 novembre 2014 et 2-4 décembre 2015.

\*\*\*

La première section de l'ouvrage, *Langage, politique, sociabilité : modèles et analyses*, est consacrée aux modèles d'analyse. Il s'agit d'abord en effet de présenter les textes qui ont servi à penser la nature « politique » de l'homme et son lien au langage, de comprendre comment ils ont été produits, lus, interprétés, confrontés, selon les époques.

**Carlos Lévy** s'intéresse à la pensée du politique dans le monde romain. Il étudie en particulier le début du *De inuentione* de Cicéron, destiné à montrer l'importance du lien entre éloquence et sagesse. Ce mythe présente l'origine et les fondements de la cité comme dus à l'intervention d'un personnage providentiel, « un homme grand et savant », qui parvint, par son discours, à sortir les hommes de l'état de bestialité où ils se trouvaient. Ce passage, que Cicéron reniera ensuite, aura une grande fortune par la suite, et on le retrouvera mentionné de fait dans plusieurs des articles ici présentés. L'auteur montre l'opposition entre l'épicurisme et le stoïcisme dans leur explication du politique. Le fondement de la première, que l'on retrouve chez Lucrèce, est le principe de plaisir et d'intérêt, qui se manifeste dès la naissance mais peut varier dans ses modalités d'existence historique, alors que la théorie stoïcienne, reprise par Cicéron dans le *De finibus*, se fonde sur l'idée d'une socialité instinctive et naturelle, à laquelle l'homme devrait ensuite s'adapter.

**Marco Toste** reprend les thèmes de la naturalité et de l'origine de la société et de la sociabilité, en revenant sur l'existence assumée par C. Nederman de trois modèles distincts qui seraient au fondement de la pensée politique médiévale, Cicéron, Augustin, Aristote : le modèle augustinien soutiendrait que l'homme, dans son état postlapsaire, n'a plus aucun désir d'association, le modèle aristotélicien à l'inverse que ce dernier est naturel et donc au-delà de sa volonté, le modèle cicéronien serait une sorte de mixte puisque l'association humaine dépendrait d'un contrat entre les hommes. Pour discuter cette hypothèse, Toste présente une analyse de quatre chapitres du *Defensor pacis* où Marsile de Padoue aborde la sociabilité humaine et l'origine de la société, en montrant les sources sur lesquelles il s'appuie. La conclusion de l'auteur est que l'analyse du *Defensor Pacis* est en majeure partie basée sur le *corpus aristotelicum*, et confirme que les *Politiques* (et ses commentaires) eurent un considérable impact sur la pensée médiévale en ce qui concerne la conception de la sociabilité humaine.

**Juhana Toivanen** considère de façon différente la question du caractère naturellement « politique » de l'homme, à partir de la dichotomie, posée par Aristote, entre les entités naturelles – qui ont un principe de mouvement et de changement interne, et les entités artificielles ou artefacts – dont la forme implique l'intervention d'un agent. Les auteurs des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> admettent la naturalité d'institutions humaines comme la famille, la communauté politique ou le langage, tout en maintenant le rôle essentiel joué par la volonté et le choix (*electio*) dans leur constitution, ce qui mènerait à repenser la distinction entre art et nature et à étendre le concept de nature. La nature ici considérée n'est pas ce qui résulte d'un développement naturel, mais ce qui résulte d'une inclination naturelle. Cette dernière acception n'exclut pas, comme nous l'avons déjà vu précédemment, qu'un choix puisse intervenir dans la mise en mouvement de cette inclination.

On le voit avec l'exemple de l'homme et la femme, qui ont par nature un désir de reproduction, mais sont en même temps, en tant qu'êtres dotés de raison, libres de choisir leur partenaire et leur mode d'association. Pour ce qui est de l'association humaine, un auteur comme Pierre d'Auvergne considère la liberté de choix comme s'étendant jusqu'à celle de vivre en solitaire. La réponse, pour la vie en association comme pour le langage se fonde sur l'articulation entre d'un côté, une inclination naturelle, et de l'autre l'actualisation de cette inclination par le choix, choix de constitutions différentes dans un cas, choix de langues humaines conventionnelles et variées.

Le second ensemble d'articles, *Le langage dans la cité*, a trait aux relations qu'entretient le langage avec le politique dans la sphère publique. Émerge ainsi, dans des contextes différents, appuyé sur des sources et références multiples, son rôle de lien social, de facteur d'unité, ou au contraire de discorde, qu'illustrent certaines métaphores caractéristiques.

Pour Jean de Salisbury, comme le montre **Christophe Grellard**, la défense des arts du *trivium* est intrinsèquement liée à un projet politique. Le bonheur requiert la raison et le langage, ou plus précisément l'éloquence, et dépend de la vie en société. Cornificius, ennemi de l'éloquence devient par là-même ennemi de la cité et de la vie politique. Jean invoque notamment un argument, qui sera donné au siècle suivant à partir d'Avicenne, celui de l'incomplétude humaine, qui aurait ici été précisément voulue pour contraindre les hommes à s'associer et à communiquer, afin de palier leurs défauts et manques. La charité est la vertu qui rassemble les hommes à la fois dans la chrétienté et dans la cité, en subsumant les vertus cicéroniennes d'amitié et d'honnêteté. Elle possède ici une dimension affective, qui est portée par le langage dans sa fonction de lien social, sa fonction phatique. Cette fonction peut se déployer dans un sens positif, avec le conseil privé et le franc parler – qui requièrent du locuteur justesse et sincérité et du prince auditeur patience et tolérance à l'égard de la critique –, mais aussi dans un sens négatif, avec la flatterie et l'usage séditieux du langage, qui sapent le fondement de la vie en société, et seront par la suite rangés sous les péchés de langue.

**Johannes Bartuschat** revisite un des moments du cicéronianisme médiéval représenté par les réflexions politiques et littéraires de Brunetto Latini et de Bono Giamboni. Ce dernier reprend la *Rhetorica ad Herennium* pseudo-cicéronienne, et la lit à la lumière du *De inventione*, pour tenter de construire un équilibre entre savoir « parler » et être capable d'agir, que la politique même de l'âge communal exigeait. Brunetto Latini, pour sa part, a un véritable programme de traduction en vulgaire et de commentaire des oeuvres cicéroniennes. Ce qui est le plus intéressant, toutefois, est de voir comment, à partir de la conviction de l'utilité du parler bien, existe chez les deux auteurs un programme éducatif des citoyens qui va au-delà de la pratique de la mise en vulgaire et qui se transforme en une véritable expérimentation, linguistique et politique tout en même temps. Si Bono Giamboni arrive, à travers ses traités sur les vices et les vertus, à un projet de refondation de la cité, Brunetto Latini confie par contre aux vers du *Tesoretto* la critique des *milites* urbains et de



la noblesse, appelés maintenant à participer aux projets de la commune.

À partir d'une étude minutieuse des sources, et notamment de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* de Wauquier de Denain, **Elisa Brilli** étudie la portée des passages du *Trésor* de Brunetto Latini où l'épisode de Babel est évoqué. Nemroth, le géant instigateur de la tour, parfois considéré comme le premier tyran, prend chez Brunetto une autre figure, moins négative. Selon Brunetto, le géant changea sa langue de l'hébreu au chaldéen, et revenu de Perse à Babylone, « enseigna au peuple une nouvelle loi, et les gens commencèrent à adorer le feu ». Nemroth se voit ainsi assigné un rôle de fondateur – fondateur d'une cité par ses lois et d'une religion par un nouveau culte. Ce rôle peut alors être rapproché de celui que joue le « saige homie bien parlant » à l'origine de l'« ordre de humane compaignie », selon le mythe du *De inuentione*, repris par Brunetto au début du livre III. Le rapprochement des deux mythes se voit confirmé dans la troisième mention de Babel : Nemroth y est alors présenté, de façon tout à fait inédite, comme le responsable des discordes et des guerres qui virent le jour après le péché originel ; or cet état de barbarie, comme dans le mythe cicéronien, ne put être dépassé que par la fondation d'institutions sociales et politiques, au moyen de lois et de droits communs. La diversité des gouvernements se retrouve ainsi associée à la diversité des lois et des langues, sans connotation négative. Il est à noter que l'épisode de la Tour de Babel noue de façon exceptionnelle la question du langage à celle d'un projet politique. Comme on sait, l'épisode a suscité des commentaires variés, dans les mondes juifs, chrétiens et musulmans. L'évaluation morale en est généralement négative, à l'exception notable de Brunetto et de Dante, la punition divine ayant eu pour double conséquence la confusion des langues et la dispersion des hommes : « par des langues diverses furent dispersés les hommes sur la terre, comme il plut à Dieu » dit Augustin. La diversité se voit ainsi assignée une connotation elle aussi négative, opposée à un idéal d'unité<sup>10</sup>.

Poursuivant ses travaux consacrés au *dictamen*, **Benoit Grévin** explore ici un ensemble de textes qui donnent à comprendre la manière dont les notaires concevaient leur propre fonction dans la société. Les autoreprésentations de la fonction notariale se lisent surtout d'abord dans les prologues des *artes dictaminis*, qui fleurissent au début du XII<sup>e</sup> siècle, axés sur la dimension rhétorique de l'écriture, avec un accent mis sur les procédés de variation stylistique, mais aussi dans les *artes notariae*, qui naissent plus tard, et en constituent le complément, avec une attention portée aux mécanismes juridiques liés à la profession notariale. Ces autoreprésentations, marquées par l'emploi de métaphores codées, souvent d'origine biblique, offrent des descriptions précises et riches d'enseignement sur les divers rôles que s'assigne le notaire, notamment celui de lien social (indispensable dans une société pensée comme en risque de décomposition), ou, pour les notaires du roi, de diffusion de la parole royale, de médiation entre le roi et ses sujets, parfois comparé à celui des Évangélistes répandant la parole divine.

**Francesca Roversi Monaco**, en se concentrant sur la construction de la mémoire historique, à travers les sour-

ces que constituent les chroniques, qui possèdent comme fonction d'agir sur le présent, en décrit les caractéristiques en utilisant l'expression “parole efficace”, modifiée par rapport à la valeur qu'elle a dans le contexte des débats sacramentels, où “la parole fait” – pour se reporter à la légitimation idéologique qu'effectue l'historiographie. La mémoire citadine, à travers l'écriture du passé, met concrètement en oeuvre cette dynamique d'auto-compréhension que d'autres articles du volume ont déjà abordée, mais toujours en faisant référence à des projets d'individus ou d'autres. Pourtant, les sources ne parlent pas toujours sur un mode explicite, et le langage politique ne se coule pas toujours entièrement dans le genre des chroniques. L'écriture historique, par exemple dans le cas de Bologne, a aussi à faire avec la perte, avec les lacunes de la mémoire, avec la césure historique.

Un autre type d'agir politique à travers la parole est celui que **Paolo Evangelisti** repère dans le traité *Sur la Monnaie* et dans le commentaire en vulgaire de l'*Éthique* d'Aristote de Nicole Oresme. La parole qui intéresse Oresme est celle qui est pleinement insérée dans la communauté sociale, capable de trouver ou de construire la valeur et l'utilité des choses : il s'agit d'un agir de type économique. De cette façon “communication” et “commutation” sont un des couples conceptuels engendrés non seulement par la présence d'une communauté, mais aussi par une parole sociale qui lie ensemble nature et convention et qui représente originellement un des traits propres de l'animal politique et parlant. Du reste, comme l'ont montré les travaux de Serge Lusignan et d'autres chercheurs<sup>11</sup>, Nicole Oresme marque un tournant dans l'histoire des liens entre langage et politique, en ce qu'il traduit en français, pour Charles V, en 1370, le *Livre de Politiques*, le *Livre de Yconomiques* et le *Livre de Éthiques*. Ces traductions ainsi que les gloses qui les accompagnent, mais aussi les glossaires où l'auteur rend compte des néologismes qu'il forge, sont constitutives d'un seul et même projet politique. C'est à l'étude des réflexions d'Oresme qu'est consacrée l'étude de **Sophie Serra**. Sa vibrante défense du français s'appuie de façon essentielle sur le rôle qu'il attribue à la communication linguistique en vernaculaire dans la cité<sup>12</sup>. Oresme considère la *translatio studiorum* comme une *translatio linguarum*, mais si, pour Roger Bacon, le point d'arrivée en était le latin, il est pour Oresme le français, comme l'avait été pour Dante le vulgaire italien. Mais il y a plus pour Oresme, qui y ajoute la *translatio imperii*, et décrit la succession des diverses *policies*. L'auteur, dans sa longue argumentation contre cette « fiction » qu'est pour lui la monarchie universelle, s'appuie à plusieurs reprises sur la « diversité des langages ». Alors que Dante partait de la reconnaissance de la diversité postbabélique des langues pour soutenir la nécessité d'une *reductio ad unum*, en matière linguistique et politique, Oresme le fait à l'inverse pour plaider en faveur de la diversité des pouvoirs et des régimes politiques. La communication civile, indispensable à une vie en communauté harmonieuse et pacifique, ne peut exister qu'à l'intérieur des bornes, limitées, d'une cité souveraine, coexistant avec les autres cités.

Les métaphores entre le corps de l'être vivant et le corps politique, dont les exemples et les significations subissent des variations au cours des temps, ont fait l'objet

de nombreuses études. Le cas de Gilles de Rome, examiné ici par **Costantino Marmo**, est particulièrement intéressant à cet égard en ce que Gilles est à la fois l'auteur du premier commentaire latin sur la *Rhétorique* d'Aristote et celui d'un des ouvrages les plus diffusés du Moyen âge, le *De regimine principum*, écrit pour l'instruction de Philippe le Bel, qui connut rapidement des traductions dans plusieurs langues vernaculaires. Des quatre types de métaphores présentes dans son commentaire à la *Rhétorique*, parfois illustrées par des exemples qui, mal compris, sont interprétés dans un sens politique, Gilles retient surtout ensuite, dans le *De regimine*, la *similitudo*, pour penser le politique sur le modèle d'un processus naturel, l'art étant l'imitateur de la nature. Il se sert notamment de métaphores médicales, pour mettre par exemple en parallèle les remèdes prescrits par le médecin, qui doivent être mesurés et adaptés au but final, et ceux que doit appliquer le roi pour maintenir le royaume en bonne santé. D'autres métaphores servent à établir qu'un gouvernement unique, telle la monarchie, est préférable, par exemple celle des abeilles, ou encore celle du corps gouverné par une âme unique.

La pensée de l'homme comme animal politique et parlant ne se déploie pas uniquement au sein des traités ou commentaires pouvant relever disciplinairement de la politique, mais également dans ceux qui appartiennent à l'éthique et au droit, qui confirment, sur le plan des termes comme de leurs contenus, les liens entre les différentes problématiques déjà mentionnées (modes de vie, régimes, sociabilité, etc.). Les trois premières contributions de la troisième section de l'ouvrage, *Langage, éthique et droit*, se centrent sur les commentaires à l'*Éthique* à Nicomaque : Irene Zavattero étudie dans sa contribution les commentaires artiens sur cet ouvrage, tandis que Iacopo Costa se penche sur les premiers commentaires écrits par des théologiens, ceux d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, et Carla Casagrande s'intéresse aux vertus morales nécessaires à la communication entre les hommes.

C'est à travers *EN I 5, 1097b11* que le Moyen âge prend connaissance de l'adage aristotélicien, avec le terme *civilis* souvent synonyme de *moralis*. **Irene Zavattero** rappelle d'abord ici les conclusions de ses travaux précédents, à savoir que les premiers commentaires de l'*Éthique*, qui se fondaient sur la traduction partielle de Burgundio de Pise (*Ethica vetus* : livres II-III et *Ethica nova* = livre I et fin du livre III, apr. 1150), ne semblent pas concernés par la dimension sociale de la vie de l'homme, mais plutôt sur le perfectionnement moral de l'individu en vue de l'atteinte de la félicité. La seconde génération de commentaires artiens, composés dans les années 1280-1305, commentent l'ensemble de l'*Éthique*, disponible grâce à la traduction de Robert Grosseteste, accompagnée de celle du commentaire de Simplicius (1246-47). Entre les premiers et les seconds, se situent d'une part les commentaires influents d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, d'autre part la traduction des *Politiques* d'Aristote. La socialité humaine y est ici un thème présent, diversifiée selon les trois types de vie sociale, *monastique, économique et politique*, dont s'occupe chacune des trois branches des sciences morales. L'homme, en raison de son imperfection naturelle, doit vivre en so-

ciété et « communiquer avec les autres » (au double sens d'échanges matériels et sociaux et d'échanges linguistiques) pour pourvoir aux besoins de son corps et à la perfection de son âme – on retrouve ici à la fois la perspective morale, axée sur la transmission des valeurs morales et la perspective avicénienne, axée sur les besoins, sans toutefois que les commentateurs de l'*Éthique* s'intéressent particulièrement à la différence entre l'homme et l'animal à partir de la considération de leurs modes d'expressions, comme le font les commentateurs des *Politiques* ou du *De animalibus*. Un des thèmes importants, dans les commentaires de l'époque, est celui de la félicité. Le thème de la sociabilité naturelle est développé à partir de la confrontation entre les deux types de félicité, la « félicité pratique » (ou « politique ») et la « félicité contemplative », avec des réponses visant à articuler à la fois la nécessité de la première et la supériorité de la seconde, qui correspond la fin de l'homme. La diversité des réponses rejaillit sur le jugement porté sur la vie solitaire et la nécessité d'échanges amicaux – un thème que l'on retrouvera dans plusieurs articles.

**Iacopo Costa** s'intéresse à la réponse d'Albert le Grand à ces mêmes interrogations, dans son premier commentaire sur l'*Éthique*, écrit en 1250, avant la traduction des *Politiques*. Sur le plan de l'utilité, la félicité active est supérieure, puisque les conditions matérielles sont nécessaires au développement d'une activité contemplative et que l'activité vertueuse est indispensable au bien-être de la communauté ; mais sur le plan de sa valeur intrinsèque, la félicité contemplative l'emporte, puisqu'elle contribue à la réalisation de l'intellect, la faculté la plus élevée en l'homme<sup>13</sup>. Que l'amitié, fondée sur l'échange de paroles, soit au fondement de la sociabilité proprement humaine est une conception partagée, mais elle va susciter des questions nouvelles au XIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'on l'envisage en relation avec la félicité<sup>14</sup>. À la question de savoir si le contemplatif a besoin d'amis, Albert répond d'abord que ce n'est le cas que par accident, le sage étant autosuffisant. Dans le second commentaire, tenant compte de l'enseignement des *Politiques*, il soutient par contre que les amis sont requis pour les deux types de félicité, l'homme heureux devant « communiquer », c'est-à-dire diffuser le bien à ses proches. À la même question, Raoul le Breton répondra par la négative : si la félicité pratique requiert des amis utiles, aimables ou vertueux, cette présence est un préalable à l'activité contemplative, mais pour cette dernière en elle-même, le sage n'a pas besoin d'amis ; Buridan, comme le rapporte Irene Zavattero, répondra par la positive, considérant que l'activité contemplative est toujours dépendante des besoins matériels, pour lesquels la présence d'amis est essentielle. Dans son commentaire sur les *Politiques*, Thomas d'Aquin pense les relations entre langage et vie de l'homme *in multitudine* en accentuant, comme Aristote, la dimension morale. Soulignons néanmoins la différence avec le *De regno*, puisqu'ici c'est le thème avicénien des besoins qui préside à la démonstration de la naturalité de la communauté sociale et politique, de la division corrélatrice du travail et de la société en collectivités distinctes, et explique la fonction du langage<sup>15</sup>.

**Carla Casagrande** analyse comment les commentateurs de l'*Éthique* conçoivent les trois vertus qui régissent

les échanges en paroles et en actes dans la vie en société (*EN* IV, 12-14). La première vertu, dépourvue de nom, est semblable à l'amitié mais exempte de toute dimension affective, et s'oppose à deux vices, consistant à être trop complaisant, ou au contraire belliqueux ; la seconde, elle aussi innommée, enseigne à parler et agir véridiquement et contraste avec la vantardise, qui consiste dans l'amplification de ses propres mérites, ou avec la réticence, qui réside à l'inverse dans leur atténuation ; la troisième, l'*eutrapélie*, permet de se détendre en s'amusant, au moyen de propos adéquats, sans donc tomber ni dans l'excès de ceux qui veulent faire rire à tout prix ni de celui des grincheux qui s'irritent de toute plaisanterie. Ces vertus sont commentées à la fois dans les commentaires sur l'*EN*, et dans les traités sur le bon gouvernement. Pour les commentateurs, il s'agit bien de vertus sociales, ou civiles, qui règlent la communication entre les hommes, et les nécessités de la *convivenza*, de la vie en commun. Elles permettent, grâce aux règles qui en régissent l'application, à la fois d'en favoriser la réalisation harmonieuse et d'éviter les écueils qui risqueraient de la mettre en péril. La dimension verbale de ces vertus est accentuée dans le commentaire de Thomas sur l'*EN*. Elle se manifeste notamment dans le nom qu'il attribue à la première vertu, *affabilitas* (à partir de *fari*, parler), vertu qui doit être mise en œuvre dans tout échange linguistique. Dans la *Somme*, la vérité en jeu avec la seconde des vertus est une obligation morale que l'homme, en tant qu'animal social, doit à son prochain, et qui est indispensable à la conservation de toute société humaine. L'*eutrapélie*, quant à elle, devient une vertu ayant une finalité ludique nécessaire au repos et au divertissement, manifestée dans des actes et non plus dans des paroles. Ces réflexions d'Albert et de Thomas marqueront durablement le traitement de ces mêmes vertus dans les commentaires ultérieurs sur l'*Éthique*, avec certains développements remarquables. C'est le cas avec Gérard Odon ou Jean Buridan, quand ils commentent les trois vertus en insérant des développements tirés du premier livre des *Politiques*, du *De inventione* ou du *Perihermeneias*, pour insister sur la naturalité du langage ou sur l'importance de la *communicatio* en paroles et en actes. Carla Casagrande conclut cette étude en montrant la « perméabilité » entre ces commentaires sur le quatrième livre de l'*EN* et une littérature morale et pastorale, celle des péchés de langue, qui développe cette même éthique de la parole en société.

Comme l'écrivent **Marie Bassano** et **Raphaël Eckert**, le droit se donne pour mission de produire un discours de vérité destiné à réguler les liens sociaux et politiques des sujets, mission assumée de façon différente mais complémentaire par le droit canon et le droit civil. La séparation des deux fors, judiciaire et pénitentiel, décidée au IV<sup>e</sup> concile de Latran en 1215, est un événement majeur qui, en détachant le crime du péché, la peine de la pénitence, le rôle du juge de celui du confesseur, redéfinit la mission de l'Église et les rapports entre sphères temporelle et spirituelle<sup>16</sup>. À la fois producteur et interprète des normes, le droit doit s'adonner à un travail sur le sens des mots, en réfléchissant sur la priorité à donner à l'« esprit » (*mens*) de la loi ou aux mots (*verba*) dans leur énonciation littérale, et aux règles spécifiques qui président à l'interprétation et à l'application des textes juridiques.

Cette application, réalisée par le moyen de la qualification, se heurte à la diversité des faits, des circonstances et des autorités, à la conflictualité des situations, qui conduisent le discours juridique à intégrer l'opinion et le vraisemblable et à repenser la vérité comme émanation de l'autorité qui l'investit et qui l'énonce<sup>17</sup>.

**Giacomo Gambale** poursuit ici ses travaux sur la lecture juridique de l'*Inferno* de Dante réalisée par son fils, Pietro Alighieri, dans les années 1359-1364. Pour Pietro, l'*Inferno* n'est autre qu'une « spéculation poétique » sur les différents types de crimes. Les crimes sont évalués comme autant d'infractions au « lien naturel (*vinculum naturale*) que les hommes doivent respecter », au pacte social de confiance mutuelle qui constitue le fondement de la *convivenza* et des relations entre les personnes d'une famille, entre les amis, entre les membres d'une même cité. Dans sa lecture, Pietro, utilisant les catégories du droit (en particulier la répartition en quatre types : *facto*, *dicto*, *scripto* et *consilio*), systématise ces infractions, les nomme et les redéfinit, les distingue selon leur caractère volontaire ou involontaire. Comme le dit Giacomo Gambale, l'*Enfer* perd ainsi sa dimension théologique pour devenir un véritable traité pénal, associant, par la loi du *contrapasso* un crime à une peine, contribuant ainsi à la « sécularisation » de la *Comedia*. Repensés dans cette perspective à la fois politique et juridique, les « péchés de langue » prennent une physionomie nouvelle. Cette lecture de Pietro fait ressortir la dimension verbale des péchés dans la *Comedia*, et par là-même comprendre la nature et les fonctions reconnue à la langue, dont toute utilisation frauduleuse (par les blasphémateurs, semeurs de discorde, hypocrites et autres) est un danger pour la cité.

Dans la quatrième section *Représenter et imaginer* la création des images est étudiée en contexte tant littéraire que doctrinal, comme instrument de représentation des limites de la politicalité humaine, mais aussi pour mieux comprendre certains modèles de socialité et antisocialité. Le point de départ est fourni par deux cas parmi les plus anciens de la littérature française et italienne, et par là même fondateurs, en un sens, et excentrés, de l'autre, par leur isolement initial : le *Roman de la Rose* et Guittonne.

En s'intéressant au *Roman de la Rose*, **Marco Nievorgelt** laisse de côté l'aspect politico-féodal, plus connu des chercheurs, pour se concentrer sur le noeud entre langage de la poésie et tromperie, incarné sous le nom du personnage allégorique de *Faux-semblant*. Pour ce thème également<sup>18</sup>, la situation française est opposée à la situation italienne, mais cette fois-ci en sens inverse. Sur le plan politique, la poésie française est née ancrée dans le monde féodal tandis que la poésie italienne, quoique née féodale à partir du modèle français transplanté à la cour sicilienne de Frédéric II, devient tout de suite municipale avec sa continuation toscane et guittonnienne. En ce qui concerne la réflexion sur la poésie, en revanche, la *Rose* propose une position moderne et « contingentiste » dont l'Italie ne retrouvera la voix qu'avec Boccace. Dans la *Rose*, la poésie n'est pas éternelle, et sa vérité est liée à l'expérience, à la transformation, en bref, à une réception du texte qui fait un tout avec l'aventure narrée par le texte même. Dans la réception italienne de la *Rose*, et en particulier dans le *Fiore*, on voit « la tentative d'étouffer ou

modérer le scepticisme de Jean de Meun vis-à-vis du statut épistémologique de la poésie et du rôle du poète en tant que médiateur de vérités philosophiques et métaphysiques », écrit Nievergelt dans sa contribution. La connexion entre la poésie et la vérité éternelle – celle qui, de fait, avait été promue par la *Consolatio* de Boèce, où la poésie élégiaque et passionnelle est chassée au profit de la poésie philosophique – continue à dominer (dans la *Divine Comédie* de Dante, et même dans la solution extrême de la poésie non allégorique de Cecco d'Ascoli) jusqu'à la révolution boccacienne. Guittone, pour sa part, a été et demeure une *crux desperationis* des études médiévales en raison de la difficulté de sa langue – et on ne dispose pas, à ce jour, d'une paraphrase satisfaisante pour une grande partie de sa poésie – c'est pourquoi l'excellent travail accompli par Claude Margueron au sujet de ses sources doit maintenant être révisé à la lumière du nouveau cadre dans lequel ces sources se trouvent aujourd'hui placées<sup>19</sup>. L'article d'**Enrico Fenzi** marque un progrès objectif dans la compréhension de l'importante chanson politique *O dolze terra aretina*, non seulement en confirmant sa nature d'intervention politique au sens strict du texte, qui lui avait été refusée par les interprètes précédents, mais également en clarifiant la relation entre la dimension concrètement politique et la dimension morale présentes dans le texte : « Une technique précise pour laquelle Guittone est un maître », qui consiste à obtenir « l'effet-vérité [...] fondant la morale maximale sur un comportement concret et historique », écrit Fenzi. Guittone ancre le jugement sur les événements dans le principe aristotélicien du bien commun. La poésie politique en Italie se développe donc sous un signe opposé à celui de la féodalité qui caractérise ses prédécesseurs et ses modèles au-delà des Alpes.

Au seuil de l'humanisme, qui accorde une place centrale, au sein du débat politique florentin, à l'opposition entre vie active et vie contemplative, les trois royaumes dantesques de l'au-delà se voient également donnés une clef de lecture morale, *c'est-à-dire*, politique : aux extrêmes de la communauté humaine, situation de purgatoire intermédiaire, se situent, respectivement, l'état moralement inférieur et infernal de l'homme-bête et l'état supérieur, paradisiaque et solitaire de l'homme en état de sainteté. Benvenuto, dont nous pouvons suivre les raisonnements dans la contribution de **Luca Fiorentini**, synthétise ainsi la définition de l'antisocialité aristotélicienne et l'exaltation de la solitude stoïcienne et pétrarchienne.

La revalorisation boccacienne du rapport entre langage de la poésie et contingence émerge de l'article de **Sonia Gentili** consacré à la « solitude des poètes ». À la représentation de la poésie amoureuse par Pétrarque comme un état négatif dans lequel toute capacité humaine, sociale et relationnelle est dévorée par l'omniprésence de la passion, correspond, chez Boccace, la valorisation opposée du potentiel gnoseologique des passions – qui n'est ici, par contre, jamais antisociale – dans la double dimension de l'expérience et de l'étude, c'est-à-dire de la lecture du texte littéraire dont le propre consiste précisément, selon le Certaldese, dans cette représentation de la dimension contingente et des passions, que non seulement la tradition boécienne avait rejetée avec les Muses poétiques<sup>20</sup>, mais aussi que les traités sur la parole avaient condamnée

comme facteurs de déséquilibre et de désintégration de la société<sup>21</sup>.

À la solitude d'origine passionnelle du poète d'amour, Pétrarque oppose un modèle anthropologique d'isolement différent, le modèle ataractique du sage. Ce nouveau modèle de *theoretikos bios*, d'origine plus stoïcienne que aristotélicienne, absorbe des récits et des thèmes d'origine monastique et hagiographique. Dans la contribution de **Giuseppe Cirone**, la source hagiographique grégorienne ressort comme profondément assumée par Pétrarque dans *De vita solitaria* et, comme nous nous pouvions maintenant nous y attendre, elle est assumée, mais en changeant de sens dans le *Decameron* de Boccace.

Le groupe d'articles qui clôt cette quatrième section partage la même préoccupation, celle de voir à l'œuvre certaines représentations de la politique humaine à travers leur opposé, véritable ou présumé, c'est-à-dire à travers certains cas limites d'antipoliticité possible, fonctionnant ainsi selon un registre imaginaire, et non seulement argumentatif. C'est comme si l'on craignait que, au cœur même de l'humanité politique et parlante, s'installe un contraire irréductible et brutal, voire monstrueux, comme le montrent les articles de Briguglia, Falzone et Montanari, qui remettent en cause l'idée d'une séparation entre les êtres humains et bêtes, ce qui revient précisément à réaffirmer le lien entre politique et langage.

**Gianluca Briguglia** se concentre sur différentes évocations, de nature hétérogène, d'êtres fantastiques, telles que les pygmées, le géant Nembrot et surtout les cynocéphales, qui toutes font apparaître une relation particulière entre l'élément linguistique et l'élément politique. L'aboiement du cynocéphale, le langage halluciné des pygmées, le cri incompréhensible du géant renvoient à une prétendue incomplétude linguistique qui est aussi la confusion du politique. S'agit-il encore d'êtres humains, intégrables dans le périmètre large de l'humanité, comme l'a peut-être voulu Augustin, ou au contraire leur ressemblance avec les hommes a-t-elle pour fonction d'abolir la frontière entre l'homme et le bestial au détriment de l'animal politique et parlant ? Dans ce cas également, les éléments imaginatifs et symboliques s'opposent à l'idée d'une humanité seulement rationnelle et soulèvent le doute que, même dans la citadelle de la politique et du langage, un noyau de bestialité pourrait encore trouver place.

Est en revanche essentiellement aristotélicien l'imaginaire que **Paolo Falzone** reconstruit dans la pensée de Dante, comme en témoigne la présence d'exemples bestiaux dans plusieurs de ses œuvres. Ce qui ressort, entre autres, c'est une tension entre la figure du philosophe en tant que modèle d'une humanité qui s'exprime par la raison, qui exerce la noblesse propre à l'être humain, et la dégradation de cette noblesse dans les figures bestiales qui ont renoncé aux relations mutuelles, au langage, à la socialité. Les sources littéraires et philosophiques sont nouées ici pour dessiner une oscillation entre l'humain et le sauvage, qui est également le sujet des débats scolastiques de l'époque.

**Angelica Montanari** analyse un cas encore plus radical, celui de la représentation d'un pouvoir tyrannique et cannibale, qui dévore littéralement le corps des ennemis, empêchant toute communication possible et faisant

du corps politique en son ensemble l'objet d'une dévoration qui nie les conditions reconnues à l'humain. Le cannibalisme du tyran est ainsi appuyé sur la littéralité tragique du geste dévorant, mais il devient une métaphore encore plus terrible que la consommation bestiale de toute relation. En analysant des textes littéraires, philosophiques, les chroniques et les légendes et en faisant dialoguer différents corpus textuels, jaillit une anthropologie complexe, dans laquelle le mutisme du dévrateur représente le pôle sauvage qui peut toujours être converti en son contraire, la profération de paroles et de discours qui humanisent parce qu'ils réinstaurent la communication et donc la communauté.

Ainsi, la communication n'est pas toujours à titre premier le langage, même si la parole en est l'instrument humain par excellence, mais elle est toujours « mise en commun », capacité d'échange. Cette capacité est-elle suffisante pour donner le cadre adéquat à l'expérience politique humaine ? De la plupart des auteurs et des textes dont il est question semble émerger une inquiétude, ou peut-être même une véritable peur, que ce ne soient pas seulement les frontières humaines qui soient floues, mais que, dans l'humanité elle-même, subsistent des éléments toujours actifs d'une sauvagerie aux contours imprécis. La figure surprenante du tyran cannibale en est peut-être l'exemple le plus manifeste. Ici, l'absence de parole n'est pas le silence qui enrichit et donne du sens, comme dans l'expérience monastique ou poétique, mais l'écart qui donne son sens et ses règles à une communication génératrice de sociabilité, elle est plutôt le signe de la destruction de la communauté, toujours prête et à tout moment à se déchaîner. La bouche qui ne parle pas parce qu'elle s'applique à un « fiero pasto » de la politique rappelle en ce sens l'accusation de Marsile de Padoue par Jean XXII d'être « non pas un berger, mais un dévrateur du troupeau du Christ ». Cette métaphore semble rendre concrète la peur que la raison, qui définit l'humanité dans les théories des philosophes, ne soit pas vraiment le principe directeur. Les monstres de Dante, évoqués dans plusieurs contributions du volume, sont en ce sens en même temps une tentative pour expulser le non-rationnel du champ de l'humain, et l'expression du doute qu'une telle expulsion soit impossible, quoi qu'en ait dit d'Aristote. De même, en sens inverse, les hurlements de cynocéphales semblent établir un pont entre l'animalité bestiale et l'humanité. Mais si la situation est bien celle-ci, à qui revient donc d'établir un ordre, une direction, un projet de *convivenza* ? Les réponses qui émergent des contributions sont nombreuses et variées. Le Dante « monstrueux », qui manifeste de telles préoccupations, pose comme modèle d'une pleine humanité le philosophe, la figure qui est la plus proche de l'exercice réussi de la rationalité et du contrôle de soi, arrivant presque à lever l'inquiétude que l'irruption de la bestialité avait imposé. À l'inverse, il revient à cet animal politique et parlant très particulier qu'est le prophète de tenir ouvert cette angoisse par rapport à futur prochain, puisqu'il se pose en même temps comme porteur d'une connaissance externe à la communauté - et que la communauté ne peut produire - et comme membre qui prétend structurer les destinées et le cours des actions. Il est intéressant de noter que les cas ici étudiés, même s'ils portent seulement sur des exemples des XIII<sup>e</sup>

et XIV<sup>e</sup> siècles, mettent en question des modèles de rationalité politique, qui, pourtant, s'intègrent parfaitement dans des pratiques politiques et idéologiques concrètes.

Les communications de la cinquième section, *Agir par le silence et la parole*, portent sur des pratiques particulières de la vie chrétienne médiévale (le silence monastique, la parole prophétique, la prédication) ou considèrent des catégories d'êtres (anges et démons) qui sont également engagés dans des relations, entre eux ou avec les hommes, mettant en jeu des formes de communication linguistique.

Si, chez l'homme la nature sociale est liée à l'usage de la parole, selon diverses modalités, comment penser le silence, surtout lorsqu'il est librement choisi, et qu'il l'est par des hommes vivant néanmoins dans des communautés ? C'est à cette question qu'est consacré l'article de **Patrick Henri**, qui l'envisage sous un angle particulier, celui du silence « disciplinaire », en vigueur dans les communautés monastiques. Ce silence est la forme que prend l'interaction dans un cadre hiérarchique donné, celui que le moine doit respecter face à son supérieur, sauf à être interrogé. Il est donc la marque de l'obéissance et de l'humilité, et en tant que tel codifié dans les règles monastiques. Le contrôle de la langue et les fautes répréhensibles dans son usage, de même que les sanctions correspondantes, vont être précisément décrites, donnant matière à des traités spécialisés sur les vices ou péchés de langue. Le silence, opposé à toute prise de parole virulente, déplacée ou agressive, et devant seulement être interrompu par les louanges et les chants, est considéré comme la condition d'une vie paisible dans la communauté. Le langage par signes, utilisé par les moines à partir du X<sup>e</sup> siècle, devint pratique courante même s'il put donner lieu à des abus qui furent également dénoncés. Les moines vivaient ainsi à la fois dans la solitude et dans la compagnie et l'amitié des autres, en se parlant dans un « mutuel silence ».

**Luisa Valente** s'intéresse ici à une forme particulière de parole publique, l'*exhortatio*, telle que la pense Pierre Abélard, dans sa relation avec ces autres formes que sont la prédication, l'enseignement, la prophétie, l'édification, la consolation et le conseil. La prédication est le mode de prise de parole réservé aux *rectores*, les apôtres puis les prélats, qui ont la fonction de gouverner la société chrétienne et de la conduire au salut. L'exhortation est un discours à finalité édifiante et morale, propre aux *continentes* - ceux qui ont pour fonction de mener les hommes vers le bien et le mépris du monde. Ce sont, dans la société chrétienne, les moines, et plus précisément les moines cénobites (à la différence des anachorètes qui vivent dans la contemplation et la solitude complète, et donc dans l'absolu silence), mais ils correspondaient aux philosophes chez les païens et aux groupes des Pharisiens, des Saducéens et des Esséniens chez les juifs. Les moines chrétiens sont ainsi, pour Abélard, les vrais philosophes, qui enseignent, par leurs « exhortations philosophiques », des sujets à caractère moral (la continence, le mépris du monde, les vertus, la justice et la concorde dans la vie commune, l'incitation à l'étude des textes sacrés et profanes). Alors que la prédication vise de manière coercitive à l'application des préceptes, l'exhortation - qui s'adresse particulièrement aux femmes - est une invitation au per-

fectionnement, qui s'appuie autant sur des arguments que sur l'exemplarité de la conduite.

Il n'y a certainement rien de plus performatif et d'exhortatif, du moins dans les intentions, que la textualité prophétique, comme le montre **Lorenza Tromboni**. Le langage prophétique de Giovanni di Rupescissa ou Arnaldo di Villanova et Telesforo da Cosenza, par exemple, est analysé pour montrer comment le thème de la parole, de l'animal parlant, devient immédiatement un thème politique si le porteur de cette parole se présente comme l'interprète de faits historiques ou d'événements futurs, c'est-à-dire comme un prophète. Le nœud est stratégique, puisque l'actualisation médiévale la plus particulière de l'orateur - le fondateur de la communauté cicéronienne - est constitué précisément par la figure du prophète. La parole du prophète construit une communauté et en même temps a besoin de sa propre solitude et de son isolement pour annoncer à la communauté le destin qui l'attend.

**Ghislain Casas** s'interroge sur un apparent paradoxe : alors qu'il est reconnu à l'ange d'être doté de langage et d'être « politique », puisqu'il existe une « cité » des anges, l'anthropologie politique aristotélicienne n'a jamais, dans l'angéologie médiévale, servi à articuler cette double qualification. La hiérarchie angélique étant à la fois ordre, savoir et action, le rang d'un ange dans la hiérarchie dépend du savoir qu'il possède et détermine sa fonction et ses actes. Un de ces actes est la communication par « illumination ». Si l'illumination est intrinsèquement liée à la hiérarchie (les anges supérieurs illuminant les anges inférieurs, de sorte que ces derniers s'en trouvent élevés), donc à une forme verticale de communication, c'est précisément à partir d'une séparation entre l'*illuminatio* et la *locutio* que les théologiens ont réfléchi sur le langage des anges, conçu comme une forme horizontale de communication entre ceux de même rang, réalisant à ce titre, selon la formule utilisée par Ghislain Casas, une « dépolitisation de la parole ». De façon différente, le franciscain Pierre de Jean Olivi, comme Guillaume d'Auvergne avant lui, pense l'échange linguistique entre les anges comme un libre processus d'ouverture ou de fermeture d'un cœur à un autre, semblable à celui qui se manifeste dans toute relation d'amitié ou d'inimitié. Alors que le terme *societas* renvoyait généralement à l'organisation sociale hiérarchique des anges, il désigne chez Olivi à l'inverse ces relations horizontales entre les anges, pensées comme « société parfaite des amis ».

Un des problèmes soulevés par l'idée que l'homme serait *par nature* un animal politique et parlant tient à ce que la vie en société de l'homme est régie de fait par des pactes et des conventions. La notion de pacte, de lien, de contrat, se nourrit de sources multiples et se déploie dans des domaines différents. C'est à la notion de pacte magico-diabolique qu'est consacré l'article de **Julien Véronèse**. Le motif du pacte diabolique conclu pour obtenir des bénéfices est commun dans la littérature des *exempla*, mais change de fonction au XIV<sup>e</sup> siècle, dans une stratégie de requalification de la magie comme fait hérétique, qui s'inscrira dans la bulle du pape Jean XXII en 1326-27. L'objectif de l'étude est une confrontation entre les écrits des inquisiteurs et les sources renseignant sur les pratiques des « invocateurs de démons » incriminés. Comme déjà au siècle précédent, la condamnation porte sur le

pacte que nouerait le magicien avec les démons, repérable par des gestes, des pratiques et des actes de langage particuliers, telle l'*invocatio*, qui peut leur être adressée de façon explicite ou tacite. Ces actes témoignent à chaque fois, selon les inquisiteurs, de l'assujettissement volontaire des invocateurs aux démons, qui légitime leur bannissement par l'Église. C'est une autre image que laissent voir les traités de nigromancie, où les magiciens revendiquent un pouvoir qui leur viendrait d'une révélation angélique ancienne ou d'un pacte secret avec Dieu. Par leurs pratiques, ils chercheraient non pas seulement à se protéger de toute emprise, mais en outre à « lier » les démons, à les contraindre et les soumettre. Ces pratiques apparaissent néanmoins répréhensibles aux yeux de l'Église, lorsqu'elles s'apparentent à des détournements de cérémonies sacramentelles, ou qu'elles consistent à offrir des dons aux démons pour mieux en obtenir les contre-dons.

La sixième et dernière section, *Vulgariser et traduire*, s'intéresse à la transmission et au recodage des textes fondateurs de l'éthique, de la théorie et de l'éducation politique (Aristote, Cicéron, Albertano da Brescia). Il en ressort des éléments majeurs de continuité entre le lexique latin et les vulgaires romans relatifs au nœud sémantique *comunicare/conversare*, dont les implications par rapport à notre thème sont intéressantes. Il convient ici de souligner que cette continuité - attestée dans les mises en vulgaire mais également dans les textes d'auteurs comme Dante - et en général le langage des *volgarizzamenti* fait apparaître une nature moins passive par rapport au latin que celle qu'on lui reconnaissait antérieurement, tout d'abord parce que le syntagme « vulgariser et traduire », que nous reprenons ici, ne peut plus être considéré, aujourd'hui, comme une simple répétition synonymique.

Les protagonistes de la vie publique, actifs dans l'éducation de la classe dirigeante cittađine comme Brunetto Latini, que l'on mentionne justement comme « maestro in digrossare i fiorentini » (Villani), traduisent à cette fin plusieurs discours cicéroniens, ajoutant au texte des notes explicatives. Un médecin et philosophe comme Taddeo Alderotti, vulgarisateur de la *Summa Alexandrinorum*, intéressé autant aux exigences communicatives et déontologiques de la science médicale, qu'à celles de la formation politique (il fut lié à Corso Donati et Boniface VIII), ne traduit pas simplement le texte original, mais le réélabora en le contaminant avec d'autres sources. La méthode volontairement assumée de réélaboration et de contamination des vulgarisateurs exige avant tout de ne pas donner au terme *volgarizzare* le simple sens de « traduire », comme nous l'avait enseigné le titre, qui eut grande fortune, de Gianfranco Folena, liant les deux termes comme des synonymes. Folena écrit :

Il traduttore è un servitore di due padroni, diceva Franz Rosenzweig : e i padroni possono diventare più di due quando accanto al rapporto fra i due testi, di partenza e d'arrivo, si considera quello tanto problematico fra le lingue<sup>22</sup>.

Mais le « vulgarisateur » médiéval est l'exact opposé d'un serviteur : comme le dit Brunetto dans la *Rettorica*, c'est plutôt un *sponitore*, c'est-à-dire quelqu'un qui expose et explique les thèmes et les contenus du texte, conçus essentiellement comme le véhicule d'idées et de notions à

préciser et éventuellement compléter avec des ajouts supplémentaires, et non comme un corpus textuel dont il faut respecter l'apparence originelle. En outre, on peut reconnaître dans les pratiques de mise en vulgaire les motivations d'une recherche linguistique consciente d'elle-même.

La permanence de la signification non linguistique des termes *comunicazione/conversazione* est confirmée par les diverses mises en vulgaire de la *Doctrina loquendi et tacendi* d'Albertano da Brescia, dont **Irene Gualdo** reconstruit de façon minutieuse la tradition textuelle complexe (qui nous restitue notamment l'attestation en vulgaire de la plus ancienne du syntagme *vita contemplativa*). Elle est confirmée également par la très riche communication de **Salvador Cuenca** sur les traductions castillanes des mêmes matériaux qui, en Italie ont servi de base à l'*Etica* en vulgaire de Taddeo Alderotti, et par l'article de **Sonia Gentili**, qui approfondit le thème de l'éthique en langue vernaculaire et en étudie les prolongements dans le *Convivio* de Dante.

L'étude précieuse de **Juan Miguel Valero Moreno** du *Tratado de oficios de Roma*, se fonde sur son édition critique en préparation, dont l'auteur donne ici le texte. Le *Tratado de oficios de Roma*, la vulgarisation aragonaise (*terminus post quem* 1440) du *Officialium Urbis Rome compendium* du juriste palermitain David Sottili (composé vers 1425/1430), nous met devant un genre de texte « cuyo horizonte era la recuperación arqueológica (no en sentido positivista) de la antigua Roma como modelo para el presente en cualquiera de sus derivadas políticas, monárquica o imperial, republicana o comunal ». En Italie, ce genre de texte marque de façon quasiment continue l'ensemble de l'arc chronologique qui va du Moyen âge à l'époque humaniste, et constitue précisément par sa continuité un observatoire privilégié du lexique et des concepts politiques : des réflexions « communales » sur l'histoire romaine de Brunetto Latini à la thématization des noeuds idéologiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle (idéologie républicaine et émergence concrète de la dimension tyrannique) dans des « œuvres romaines » de Pétrarque et Boccace. Le succès ibérique de ce genre de textes, et son enracinement dans la tradition italienne (dont témoigne par exemple, comme le souligne à juste titre Valero Moreno, la traduction castillane, réalisée par Martín de Ávila, de la Comparaison de *Caio Giulio Cesare e di Alessandro Magno* de Pier Candido Decembrio) confirme l'axe privilégié Italie-Espagne pour la diffusion des thèmes éthico-politiques par voie littéraire, déjà attestée par l'entrecroisement complexe des vulgarisations ibériques et italiennes du XIII<sup>e</sup> siècle, sur lequel les travaux de Salvador Cuenca et de Valero Moreno ont jeté une lumière nouvelle. Les relations italo-espagnoles documentées dans cette section contribuent à montrer que, sur le plan de la méthode, le passage conceptuel et lexical dans le monde ibérique est une étape essentielle pour étudier et comprendre les *volgarizzamenti* italiens.

### Bibliographie<sup>23</sup>

*Aegidius Romanus* 1556 = *Aegidius Romanus, De regimine principum*, Rome, 1556 (repr. Francfort 1962).  
*Auctoritates Aristotelis* 1974 = J. Hamesse (éd.), *Les Auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval*. Etude historique et édition critique, Louvain, 1974.

Avicenne, *Liber de Anima* 1972 = Avicenne, *Liber de Anima sive sextus de Naturalibus*, éd. par S. Van Riet, Louvain, 1972.  
 Briguglia – Ricklin 2011 = G. Briguglia, Th. Ricklin, *Thinking Politics in the Vernacular, from the Middle Ages to the Renaissance*, Fribourg, 2011.  
 Briguglia – Rosier-Catach 2016 = G. Briguglia, I. Rosier-Catach (éds.), *Adam, la nature humaine, avant et après : épistémologie de la chute*, Paris, 2016.  
 Briguglia 2017 = *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, 2017.  
 Carron 2017 = D. Carron, *Thomas d'Aquin. La royauté*, texte et traduction, Paris, 2017.  
 Casagrande – Vecchio 1987 = C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua: Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Rome, 1987.  
 Fioravanti 1981 = *Servi, rustici, barbari : Interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, dans *Annali della scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, II, 1981, p. 339-429.  
 Fiorentini 2017 = L. Fiorentini, *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, Bologne, 2017.  
 Folena 1991 = G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Turin, 1991.  
 Foucault 2015 = M. Foucault, *L'ordre du discours*, dans Id., *Oeuvres. II*, édition publiée sous la direction de F. Gros, Paris 2015, p. 227-259.  
 Gentili 2012 = *Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV)*, dans *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*. Atti del XLVIII convegno storico internazionale (Todi 9-11 ottobre 2011), Spolète, 2012, p. 371-390.  
 Gentili 2017 = *Poesia e verità in Dante: una questione retorica?*, dans L. Marozzi (éd.), *Dante e la retorica*, Ravenna, 2017, p. 89-105.  
 Güremen – Jaulin 2017 = *Aristote, l'animal politique*, sous la direction de R. Güremen, A. Jaulin, Paris, 2017.  
 Köhler 2008 = Th. Köhler, « *Homo animal nobilissimum* », *Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, vol. 1, Leiden, 2008.  
 Köhler 2014 = Th. Köhler, « *Homo animal nobilissimum* », *Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, vol. 2, Leiden, 2014.  
 Lambertini 1990 = R. Lambertini, *Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro del De regimine principum*, dans *Documenti et studi sulla tradizione filosofica medievale*, I, 1, 1990, p. 277-325.  
 Legendre 1974 = P. Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, 1974.  
 Leveleux 2003 = C. Leveleux, *Droit et vérité. le point de vue de la doctrine médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) ou la vérité entre opinion et fiction*, dans É. Gaucher (éd.), *Le vrai et le faux au Moyen âge*, Lille 2003, p. 333-350.  
 Libera 1991 = A. de Libera, *Penser au Moyen âge*, Paris, 1991.  
 Lusignan, 1986 = S. Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1986.  
 Marmursztejn, 2011 = E. Marmursztejn, *Nicole Oresme et la vulgarisation de la Politique d'Aristote au XIV<sup>e</sup> siècle*, dans G. Briguglia, T. Ricklin (éd.), *Thinking Politics in the vernacular from the Middle Ages to the Renaissance*, Fribourg, 2011, p. 103-127.  
 Mayali 2011 = L. Mayali, *Introduction. De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2011, p. 475-482.  
 Piron 1997 = S. Piron, *Nicole Oresme : violence, langage et raison politique*, Florence, 1997 (Working Paper, HEC, 97/1).  
 Rosier-Catach 2010 = I. Rosier-Catach, *Man as a Speaking and Political Animal : A Political Reading of Dante's De vulgari eloquentia*, dans S. Fortuna, M. Gragnolati, J. Trabant (éds.), *Dante's Plurilingualism : Authority, Vulgarization, Subjectivity*, Oxford, 2010, p. 34-53.  
 Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, dans J.-F. Genet (éd.) *La légitimité implicite*, vol. I, Paris, 2015, p. 225-243.  
 Rosier-Catach 2016 = I. Rosier-Catach, *Babel : le péché originel linguistique ?*, dans I. Rosier-Catach, G. Briguglia (éds) *Adam, la nature humaine avant/après. Épistémologie de la chute*, Paris, 2016, p. 63-86.  
 Sère 2005 = B. Sère, *De la vérité en amitié. Une phénoménologie médiévale du sentiment dans les commentaires de l'Éthique à Nicomaque (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, dans *Revue historique*, 636, 4, 2005, p. 793-820.  
 Sère 2007 = B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, 2007.

## Notes

<sup>1</sup> Voir Briguglia – Rosier-Catach 2016 et Briguglia 2017.

<sup>2</sup> Albert le Grand, *De praedicamentis*, éd. Borgnet, Paris 1890-95, t. I, p. 279b : *Rusticus qui ad civilitatem et curialitatem et virtutem hominis non est dispositus ...* Voir Fioravanti 1981.

<sup>3</sup> Güremen – Jaulin 2017.

<sup>4</sup> Cf. *Politiques* I, 2, 1253a (traduction de Guillaume de Moerbeke ca 1260) : *homo natura civile animal* ; *Ethique* I, 5, 1097b (Burgundio de Pise av. 1150, Robert Grosseteste 1246-47) : *natura civilis homo* ; IX, 9, 1169b (Robert Grosseteste) : *politicum enim homo et convivere aptus natus*, etc. Cf. Rosier-Catach 2015, où l'on trouvera les références détaillées des passages cités dans ce paragraphe.

<sup>5</sup> *Auctoritates Aristotelis* 1974, p. 252, n° 3, correspondant à *Pol.* 1253a 2-3.

<sup>6</sup> Avicenne, *Liber de Anima* 1972, V, 6, 1, p. 69.

<sup>7</sup> Voir notamment Lambertini 1990.

<sup>8</sup> Cf. *Eth.* IV 12, 1126b ; IX 9, 1170b10 : *communicare sermonibus, sermonum et operum*.

<sup>9</sup> Foucault 2015, p. 229.

<sup>10</sup> Voir notamment Rosier-Catach 2016.

<sup>11</sup> Notamment Marmursztejn 2011, et Piron 1997.

<sup>12</sup> Voir, sur ce sujet, le volume édité par Briguglia – Ricklin 2011.

<sup>13</sup> On notera chez Albert le néologisme *civitatense*, et qu'il l'utilise seulement une fois dans le *De animalibus* (I, 3, p. 17) : *Homo autem licet sit naturaliter animal gregale et civile tamen exercet utramque operationem. Aliquando enim est solus propter felicitatem contemplationis, aliquando autem cum multis in civitate, sine quibus non acquiritur felicitas civilis. Solus quidem gaudet bono divino, in civitate autem humano bono laetatur. Civitatense autem animal vocatur, quod ad imitationem civitatum omnia sua opera refert ad unum et agit unam actionem ad commune bonum pertinentem : nec tamen omne animal gregale cum sociis manens talem facit operationem in unum collatam.*

<sup>14</sup> Voir Libera 1991, chap. 6 ; Sère 2005 et 2007.

<sup>15</sup> Voir notamment Carron 2017, p. 41 sq.

<sup>16</sup> Voir le n° spécial de la *Revue de l'histoire des religions* 4, 2011 (*L'ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi*), et l'introduction de L. Mayali.

<sup>17</sup> Voir aussi Legendre 1974 ; Leveleux 2003.

<sup>18</sup> Sur la conception médiévale de la poésie, en plus des études classiques de Peter Dronke, cf. Gentili 2017.

<sup>19</sup> Voir Gentili 2012, p. 377, n. 22.

<sup>20</sup> Sur ces thèmes très riches, voir Fiorentini 2017, p. 351-371.

<sup>21</sup> Voir Casagrande – Vecchio 1987.

<sup>22</sup> Folena 1991, p. 13.

<sup>23</sup> Nous n'indiquons ici que les titres cités dans les notes de cette introduction, les références se trouvant dans les articles des contributeurs.



# I

## Langage, politique, sociabilité : modèles et analyses

---

# Penser les fondements de l'éthique sociale dans les deux derniers siècles de la République romaine

Carlos Lévy

---

**Abstract.** The purpose of this article is to analyze how the reflection on the origins of the civilization was developed in Rome, at the end of the Republic, in a city where during centuries, nobody tried to go beyond this point of absolute origin that was the foundation of the Vrbs. In order to explore not only Cicero's philosophic reflection, but also his rhetorical texts, especially the *De inuentione*, which contains at the beginning of its first book a very interesting explanatory myth both on the birth civilization, and on the evolution of human institutions. Before Cicero, the satiric poet Lucilius had tried to give a Roman adaptation of the Stoic social naturalism, by depriving it of its universalist ambition and Lucretius had an extremely deep reflection of the evolution of the selfish instinct which characterizes the human beings as all the living beings, towards forms more and more sophisticated of sociability. We evoke also a Roman peculiarity in the expression of the social *oikeiôsis*. All this shows the density and the variety of the Roman thought on society at the end of the Republic.

**Keywords:** Cicero, Lucilius, Lucretius, *oikeiôsis*, origins of society, Roman philosophy, Stoicism.

Rome, dès ses origines, sut mettre en place des institutions politiques qui, après la chute des rois, s'articulèrent en une *res publica* suffisamment solide pour conquérir progressivement l'Italie, puis le monde méditerranéen. Il lui fallut plus de temps cependant pour penser le politique, ce qu'elle fit en s'appuyant sur une connaissance de plus en plus approfondie de la philosophie grecque, mais sans renoncer pour autant à sa spécificité. C'est cet itinéraire que nous souhaitons retracer ici dans ses grandes lignes, en nous appuyant à l'occasion sur des textes parfois peu connus, mais dont la prise en compte nous semble nécessaire pour éviter une présentation trop abstraite d'un processus complexe auquel nous devons une partie au moins de notre vocabulaire et de notre pensée politiques.

## 1. Lucilius ou dire le bien

Nous commencerons par un poète peu connu qui ne semble pas avoir sa place dans une étude sur la philosophie romaine, dont il fut pourtant l'un des grands précurseurs<sup>1</sup>. Cet auteur satirique fut à la fois un *gentleman farmer*

d'une remarquable rapacité, un défenseur de la tradition romaine, malgré son refus de s'engager dans la vie politique, et un amateur éclairé du monde philosophique<sup>2</sup>. Fréquentant et le néo-académicien Clitomaque et le stoïcien Panétius, il commença à frayer la voie qui devait être plus tard celle de Cicéron, lequel le cite assez souvent. Il s'agissait de maintenir une distance critique à l'égard des doctrines philosophiques, tout en affirmant les valeurs éthiques de l'action, même si les moyens pour fonder celles-ci en théorie manquaient. De ce point de vue, le fragment sur la vertu présente un intérêt particulier, puisqu'il s'agit à la fois de définir une axiologie et de présenter une vision structurée du monde. Voici la traduction que nous en proposons<sup>3</sup> :

La vertu, Albinus, c'est de savoir s'acquitter entièrement du prix correspondant à la vraie valeur des choses qui nous environnent et grâce auxquelles nous vivons. La vertu, c'est de savoir ce que chaque chose comporte pour l'homme, la vertu c'est de savoir ce qui pour l'homme est juste, utile, moralement beau, quels sont les biens et aussi quels sont les maux, ce qui est inutile, honteux, moralement laid. La vertu, c'est de pouvoir attribuer leur prix aux richesses, la vertu c'est de donner à l'honneur ce qui lui est réellement dû, c'est d'être l'ennemi public et privé des mauvaises gens et des mauvaises mœurs et, inversement, être le défenseur des hommes de bien et des bonnes mœurs, leur avoir en grande estime, leur vouloir du bien, vivre amicalement avec eux. En outre, c'est de placer en premier l'intérêt de la patrie, ensuite celui des parents, en troisième et en dernier lieu le nôtre.

Ce fragment nous a été transmis par Lactance qui affirme non sans raison : « Tout ce qu'habituellement on fait entrer dans la définition de la vertu, Lucilius le rassemble et le transcrit en quelques vers<sup>4</sup> ». Nous n'insisterons pas sur la présence dans ces vers de références aux éthiques stoïcienne et péripatéticienne, elles sont patentes. De toute évidence, Lucilius a voulu apprendre à ses concitoyens à penser le devoir, à partir du concept d'échange, cette *amoibè* quasiment absente de Platon, mais que le Stagirite d'abord, les philosophes du Portique ensuite, ont voulu installer au cœur de leur réflexion sur l'éthique<sup>5</sup>. Son coup de génie fut d'utiliser le vocabulaire simple, concret des échanges tels qu'ils pouvaient s'effectuer sur les marchés romains pour accéder à l'idée de valeur morale. Dans le même temps, il faisait des choix terminologiques qui devaient marquer définitivement le vocabulaire philosophique latin. Il n'allait pas de soi de choisir *honestum* pour exprimer la beauté morale en soi, ce *kalon* que les stoïciens notamment avaient proclamé être le bien absolu,

celui qui n'a besoin ni des biens extérieurs ni de ceux du corps pour rendre le sage en tout point comparable à un dieu. Il y a là un glissement dont on ne dira jamais assez l'importance, puisqu'il privilégie le champ de la sociabilité comme étant par définition celui de l'éthique. Cette orientation apparaît tout particulièrement dans le vers où il est question de l'honneur, valeur sociale suprême à cette époque, comme l'a montré le beau livre de Mathieu Jacotot<sup>6</sup>. La vertu c'est donc aussi de savoir attribuer à l'honneur sa vraie valeur, l'expression *res ipsa* invitant à ne pas s'arrêter aux conventions sociales. La vertu pour Lucilius est nécessairement sociale, mais que faut-il entendre par « société » ? On remarquera que le poète reprend implicitement la structuration stoïcienne de celle-ci en cercles concentriques, expression de ce qu'on appelle l'*oikeiôsis* sociale<sup>7</sup>. Nous n'en donnerons ici qu'une version simplifiée. Au centre, position qu'il occupe dès sa naissance, le sujet lui-même, ensuite un premier cercle, qui est celui des parents et de la famille, puis celui de la patrie et enfin celui de l'humanité dans sa totalité. Or, on remarquera que Lucilius ne mentionne pas ce dernier cercle. En fait, il inverse le mouvement, commence par ce qui est pour lui le plus précieux, à savoir la patrie, puis passe aux parents et finalement à l'individu lui-même. On peut en tirer deux conclusions. Contrairement à ce que l'on trouve chez les stoïciens dans leur description de l'*oikeiôsis* comme adaptation, dès la naissance, de l'être vivant, de n'importe quel être vivant, à l'ordre naturel, Lucilius ne prétend pas donner une génétique de la société qui serait aussi celle de l'éthique. Il n'évoque pas non plus ni l'enfant ni l'animal, laissant donc de côté cette unité du vivant à l'intérieur de laquelle les stoïciens subsumaient la distinction, pour eux fondamentale, entre les êtres rationnels et ceux qui sont dépourvus de raison. Il fait donc prévaloir une axiologie dogmatiquement affirmée, qui porte en elle la structure, mutilée, de l'*oikeiôsis* sociale stoïcienne, mais qui ne prétend pas trouver de justification ailleurs qu'en elle-même, autrement dit dans une parole qui dit souverainement ce qui est bien et ce qui est mal.

## 2. Le De inuentione et l'irruption du mythe

Entre le fragment lucilien sur la vertu et la préface du premier livre du *De inuentione*, écrit autour de 86 av. J.-C., la pensée romaine sur les fondements de la société et du politique semble être restée en sommeil. Ce premier traité cicéronien, consacré à la première partie de la rhétorique, eut un destin à beaucoup d'égards étrange. Cicéron lui-même le reniera dix années plus tard, le présentant comme des cahiers d'écolier hâtivement écrits par un *puer aut adulescentulus*<sup>8</sup>, mais cela n'empêcha pas l'œuvre de jouer un rôle majeur au Moyen Âge, où elle fut la référence obligée en matière de rhétorique. Les deux préfaces du *De inuentione* furent selon nous fortement influencées par l'enseignement de Philon de Larissa, dernier scholarque de l'Académie, exilé à Rome, dont Cicéron suivit l'enseignement. Étrangement pour celui qui avait en charge la tradition platonicienne, Philon enseignait, à des moments différents, la philosophie mais aussi la rhétorique, dans le détail des causes particulières<sup>9</sup>. Le

but du premier *proemium* cicéronien était de montrer que la rhétorique et la philosophie, si elles étaient utilisées indépendamment l'une de l'autre, ne pouvaient conduire qu'à la catastrophe. Le texte, qui se veut être une « thèse », autrement dit un sujet général sur lequel il faut discuter de manière contradictoire, commence par donner un tableau effrayant de l'humanité primitive. Les hommes, nous est-il dit, vivaient alors comme des bêtes, sans religion, ni institutions, ni éthique, description que l'on dirait tirée de quelque œuvre sophistique. Celui qui va les tirer de cette pitoyable situation est un personnage qualifié de *magnus et sapiens uir*, un homme donc à la fois « grand » et « savant » qui, conscient de ce que l'esprit humain recelait comme virtualités, rassembla ses semblables dans un même lieu et leur enseigna tout ce qui est utile moralement beau<sup>10</sup>. Rien ne nous est dit sur la provenance de cet homme, ni sur l'origine de son exceptionnalité. Remarquons simplement qu'il est défini par ses qualités morales, et non par ses qualités oratoires. C'est simplement après que Cicéron ajoute sa conviction personnelle (*mihi quidem uidetur*), à savoir qu'un tel changement dans l'histoire de l'humanité n'aurait jamais pu être réalisé par une sagesse dépourvue d'éloquence, puisque le passage de l'état sauvage à la civilisation exigeait une entreprise de persuasion. Nous avons eu l'occasion de montrer ailleurs que la mise en scène cicéronienne de cette mutation n'a aucun équivalent exact dans les textes grecs<sup>11</sup>. L'hypothèse d'une source isocratique, que privilégient beaucoup de chercheurs, ne nous semble pas être recevable. Sans prétendre entrer dans une étude de sources qui n'a pas sa place ici, il convient de rappeler que pour Isocrate, qui associe beaucoup plus étroitement que ne le fait Cicéron, les fonctions communicatives et axiologiques du logos, il n'y a pas d'homme providentiel à qui reviendrait le mérite d'avoir créé la civilisation. La civilisation, c'est dans son *Nicochlès*, le logos dans l'actualisation naturelle de toutes ses virtualités. Chez Cicéron, sans le *magnus et sapiens uir* jamais l'état sauvage de l'humanité n'aurait été dépassé. Nous avons là le premier signe de l'insatisfaction cicéronienne devant un concept de nature, omniprésent dans les doctrines hellénistiques, mais qu'il ne perçoit pas comme pouvant être auto-suffisant. Il lui faut cette dose de transcendance qui est celle du mystère de cet homme venu de nulle part et dont l'intervention change tout. De manière d'ailleurs provisoire, puisque le mélange instable que constituent la parole de communication et la parole éthique représente à ses yeux la menace toujours présente d'un retour à la sauvagerie originelle. Et face à celle-ci Cicéron dénonce la tentation chez les penseurs de s'isoler dans le monde de la réflexion en se désintéressant des affaires de la cité. La vie théorique, chez Cicéron, est toujours une tentation, jamais une solution<sup>12</sup>.

## 3. L'épicurisme et son expression lucrétienne

Nous voici arrivés au milieu du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, sans qu'aucun penseur romain n'ait entrepris de penser véritablement le politique. Plus surprenant encore, alors que les paradigmes de l'enfant et de l'animal dominant les éthiques hellénistiques, ils ne semblent pas avoir encore

pénétré la société romaine. Et, alors qu'on s'attendrait à voir apparaître un naturalisme politique fort, c'est le contraire que l'on va trouver chez Lucrèce. Le premier grand penseur qu'ait enfanté cette Rome que l'on imagine plutôt, non sans raison, comme toujours hantée par la question du pouvoir, est quelqu'un qui, tout en assumant un naturalisme intégral, tenta de détacher celui-ci du politique.

L'épicurisme, doctrine de l'indéterminisme et du refus de la nature providentielle a élaboré une pensée de la société, dans laquelle nous ne devrions normalement ne trouver aucune référence à un quelconque instinct social, puisque l'existence de celui-ci impliquerait un projet de la *fusus* antérieur à l'expérience et structurant celle-ci, ce qui serait rigoureusement en contradiction avec la pensée du Maître. Mais, par ailleurs, on a trop souvent tendance à oublier que ces doctrines antiques que nous imaginons comme immuables ont duré plusieurs siècles et qu'elles ont connu des mutations. Nous essaierons donc de déterminer si l'épicurisme a réussi à tenir le pari qu'il s'était imposé d'expliquer la naissance de la société, la formation des cités sans jamais se référer à un principe ni transcendant ni de rationalité immanente.

Comme paradigme de l'instinct social, en tout cas dans la pensée antique, nous prendrons ici la théorie stoïcienne de la sociabilité, telle est qu'elle est définie par Cicéron dans le *De finibus*<sup>13</sup> : « C'est la nature qui crée l'amour des parents pour leurs enfants, mobile initial qui a servi de point de départ à cette union, dont nous suivons les progrès, de genre humain en société ». Pourquoi avoir choisi d'évoquer ici le stoïcisme, alors que nous sommes en train d'aborder l'épicurisme ? Parce que l'on s'accorde à reconnaître que c'est le Portique qui donna sa forme systématique à la théorie de l'*oikeiōsis*, constituant ainsi un cadre théorique que d'autres naturalismes, et en particulier l'épicurisme, adoptèrent au moins partiellement<sup>14</sup>.

Ce témoignage, qui expose donc les principes de l'*oikeiōsis* sociale stoïcienne<sup>15</sup>, peut être ainsi résumé :

– Il existe en l'homme une capacité à aimer l'autre (et cela va de la non-indifférence jusqu'au sacrifice) pour lui-même et non par intérêt personnel. L'amour des parents pour les enfants est la forme primitive de cette pulsion, à partir de laquelle dérivent les différents cercles de la sociabilité.

– Cette tendance est partiellement auto-référentielle, puisqu'elle renvoie à un ordre naturel rationnel dont le sujet est lui-même un élément.

– Alors qu'il n'existe aucune *communitas* entre l'homme et l'animal, étant donné que le premier est pourvu du *logos* qui manque au second, certains animaux au moins possèdent des éléments de sociabilité, comme si la dynamique de l'*oikeiōsis* sociale était présente en eux, mais à l'état d'ébauche uniquement. L'*oikeiōsis* individuelle, celle de l'adaptation de l'être vivant à sa propre nature, est commune à tout le règne de la vie. Y a-t-il donc la sinon une faille, du moins une fissure dans le système ? Pas nécessairement, si l'on admet que Chrysippe, dans le célèbre exemple du chien, reconnaissait chez l'animal, par nature *alogon*, des formes pratiques de rationalité<sup>16</sup>.

Mais, dans l'épicurisme, ce qui est inné, ce n'est pas la sociabilité ainsi définie, c'est la recherche du plaisir. Contentons-nous de rappeler la *Lettre à Ménécée*<sup>17</sup> :

Et c'est pour cette raison que nous disons que le plaisir est le principe et la fin de la vie bienheureuse. Car c'est lui que nous avons reconnu comme le bien premier et congénital, c'est en lui que nous trouvons le principe de tout choix et de tout refus, et c'est à lui que nous aboutissons en jugeant tout bien d'après l'affection comme critère.

Encore faut-il préciser que le terme *συγγενικὸν* doit être ici interprété comme signifiant « qui se manifeste dès la naissance » et non comme « présent avant même la naissance ». La recherche du plaisir elle-même ne renvoie pas à une force transcendante, elle résulte de la configuration des atomes et du fait que certaines formations atomiques provoquent la souffrance tandis que d'autres génèrent la volupté<sup>18</sup>. Cette primauté du plaisir suscite une question : comment expliquer la naissance de la société si l'homme, semblable en cela à tous les animaux, n'est qu'un être pour le plaisir ? Dès l'Antiquité, on a contesté très fortement l'idée que la sociabilité puisse être construite sur un tel fondement<sup>19</sup> et, de nos jours, toute une tradition exégétique s'est efforcée de démontrer, de manière plus ou moins nuancée, que l'épicurisme a dû recourir, pour expliquer la société humaine, à une référence à la nature qui ne se réduit pas au principe de plaisir. Elle a été récemment réélaboree avec une grande prudence par K. Algra<sup>20</sup>, pour qui il y aurait dans l'épicurisme « l'équivalent », et il insiste lui-même sur l'importance de ce terme, de l'*οἰκειώσις* stoïcienne. Cette *οἰκειώσις* épicurienne différerait de celle du Portique sur deux points<sup>21</sup> :

– elle serait non-instinctive, au sens de présente dès la naissance, puisqu'elle résulterait de l'habitude, concept qui n'est pas en contradiction avec les dogmes fondamentaux du stoïcisme ;

– elle n'aurait pas la dynamique universaliste du modèle stoïcien.

Cette étude, très argumentée, permet de poser une question qui est pour nous centrale : pouvons-nous considérer comme acquis qu'il existe dans l'épicurisme un autre élément que le plaisir/intérêt dans la construction de la sociabilité ? Pour ce faire, nous analyserons l'origine de la société, sous ses diverses formulations épicuriennes.

Nous commencerons par deux témoignages essentiels qui permettent d'approfondir la différence entre stoïcisme et épicurisme sur la question de l'*οἰκειώσις*. Le premier est un texte de Démétrius Lacon, qui montre à quel point les épicuriens ont tenu à se différencier de l'*οἰκειώσις* stoïcienne. Il figure dans les fragments ce philosophe épicurien, édité par E. Puglia en 1988, et il est d'une incontestable clarté, se référant de surcroît explicitement à la pensée du Maître<sup>22</sup> : « mais il n'existe pas par nature d'affection (*στοργή*) à l'égard des enfants, puisque ce n'est pas nécessairement (*κατηναγκασμένως*) que les hommes aiment (*στέργουσι*) leur progéniture ». L'adverbe *κατηναγκασμένως* est très rare en grec<sup>23</sup>, il signifie « nécessairement » et il vise donc le caractère universel de la règle de l'*οἰκειώσις*, telle qu'elle était formulée par les stoïciens. Pour les épicuriens, les parents n'aiment leurs enfants que parce qu'ils trouvent du plaisir à les aimer. Cela est confirmé, de manière humoristique, par Cicéron dans une lettre à Atticus où il se réjouit de ce que son ami, en contradiction avec l'épicurisme qu'il professe, reconnaisse qu'il éprouve une affection naturelle à

l'égard de sa petite fille<sup>24</sup> : « Ta chère fillette fait tes délices ? J'en suis ravi, tout comme je me réjouis de ce que tu reconnais qu'il existe un *instinct parental*. Car s'il n'en est pas ainsi, il ne peut y avoir d'association naturelle de l'homme à l'homme ». Dans la suite de ce même paragraphe, Cicéron se réfère explicitement à deux autres philosophes, Lucius Saufeius et surtout Patron, scholarque du Jardin, à qui il reproche avec beaucoup de véhémence de professer une doctrine égoïste (*omnia ad se referant*) et de ne pas comprendre la différence entre un *callidus* et un *bonus uir*. On ne saurait être plus explicite.

Bien plus complexe, en revanche, est le second texte, dont la source est un passage d'Hermarque inséré dans le premier livre du *De abstinentia* de Porphyre et qui a fait l'objet de nombreuses exégèses dans le détail desquelles nous n'entrerons pas ici<sup>25</sup>. Porphyre, se référant aux disciples d'Épicure, commence par raconter que les anciens législateurs, après avoir étudié la vie des hommes en société et leurs rapports mutuels, qualifièrent de sacrilège le meurtre d'un être humain et lui appliquèrent des peines exceptionnelles. Dans la suite du texte, l'explication de cette décision comporte deux aspects :

– Tout d'abord un argument présenté comme hypothétique et secondaire<sup>26</sup> : « peut-être une familiarité naturelle entre les hommes, due à la similitude de leur aspect extérieur, était-elle là pour empêcher de détruire ce genre d'être vivant avec autant de facilité que ceux dont la destruction est admise. » Les législateurs auraient donc « peut-être » tenu compte également, pour justifier la différence entre le meurtre d'un homme et celui d'un animal, d'une certaine parenté naturelle entre les hommes, du fait de l'identité de leur forme et de leur esprit.

– À cela s'ajoute une raison, qualifiée de « principale » et plus en accord avec l'orthodoxie épicurienne : l'homicide aurait été interdit par ces législateurs en raison du danger que cela faisait courir à l'organisation de la société<sup>27</sup> : « Néanmoins, dans leur esprit, la principale raison de l'indignation soulevée par cet acte et de sa réputation sacrilège, c'est qu'il n'était pas conforme à l'intérêt global de la vie organisée ». On notera ici que, dans une pensée dont on dit souvent, non sans raison, qu'elle prônait l'apolitisme, le législateur devient la figure de la sagesse lorsqu'elle est appliquée au politique.

La première clause, avec notamment l'emploi du terme *οικείωσις*, généralement considéré comme un marqueur stoïcien, est particulièrement surprenante, si bien qu'on serait tenté de la considérer comme une intervention de Porphyre qui aurait tenu à atténuer par cette formulation l'énoncé de la position utilitariste épicurienne<sup>28</sup>. Cependant, dans la mesure où rien n'interdit absolument de lire l'ensemble de ce texte comme la transcription littérale d'un passage d'Hermarque, il convient de se demander quel sens pourrait bien avoir cette première clause au cas où elle aurait été bien écrite par cet épicurien. De ce point de vue, il n'est pas inutile de remarquer que le corps humain n'est pas, pour les épicuriens non plus, un corps vivant comme les autres. Dans le *De natura deorum*<sup>29</sup>, Velléius, pour justifier la représentation anthropomorphique des dieux, pose la question suivante : « quelle disposition des membres, quelle conformation des traits, quel aspect, quelle forme peut être plus belle que celle des hommes ? » Hermarque lui aussi semble avoir insisté sur

cet anthropomorphisme, allant même jusqu'à affirmer que les dieux non seulement respirent et parlent, mais qu'ils conversent entre eux en grec, ou en tout cas une langue apparentée au grec, puisque cette langue, dit-il, est celle des savants<sup>30</sup>. Certes ni la beauté du corps, ni cette rationalité ne résultent d'une quelconque finalité providentielle. Néanmoins, il serait peu satisfaisant, dans la logique même du système épicurien, que l'inévitable prise en compte sensorielle et intellectuelle de ces singularités fût sans aucune conséquence pratique. Tuer un homme apparaissait aux législateurs comme un acte spécifique, à la fois par l'identité entre la forme de l'assassin et celle de la victime et, au moins implicitement, par le fait que cette forme était jugée comme la plus belle. Quand on regarde donc ce texte, on note que l'*οικείωσις* dont il est fait état entre les hommes n'a rien du caractère général de la notion stoïcienne. Elle est limitée et différentielle, puisqu'à la différence du dogme stoïcien, elle ne se réfère pas au grand ensemble des êtres vivants. Elle n'a rien d'une pulsion de vie, elle n'a d'autre conséquence que l'interdiction de tuer un être humain comme on tue un animal. En ce sens, elle est le contraire de la pulsion stoïcienne : cette dernière programme, informe l'expérience, alors que dans le texte d'Hermarque, l'*οικείωσις* n'est, si notre analyse est exacte, que la transcription de l'expérience, une transcription qui ne va jamais au-delà des perceptions initiales. En d'autres termes, l'*οικείωσις* stoïcienne n'a pas à être justifiée, elle est ce dont tout découle dans le domaine de l'éthique, tandis que celle dont il est fait état dans le texte de Porphyre apparaît comme la conséquence d'un état de fait, à savoir l'identité de la forme chez tous les êtres humains. Rien donc dans le témoignage de Porphyre ne va à l'encontre du dogme épicurien qui privilégie l'intérêt personnel dans la fondation de la société.

Beaucoup plus opaque, en revanche, est la *Sentence Vaticane* 61, que nous citerons ici en grec, tant l'établissement du texte est important pour son interprétation : Καλλίστη καὶ ἡ τῶν πλησίον ὄψις τῆς πρώτης συγγενείας ὁμοιοσύνης ἢ καὶ πολλὴν εἰς τοῦτο ποιουμένην σπουδὴν<sup>31</sup>. Il y a dans ce texte d'importantes difficultés de compréhension qui ont amené certains éditeurs, à la suite de Diano<sup>32</sup>, à corriger *συγγενείας* en *συγγενήσεως*, ce qui constitue une correction en apparence satisfaisante. En effet, dans ce cas, le texte doit être traduit ainsi : « la vue des proches est très belle, lorsque la première rencontre [...] crée l'harmonie ou également un grand élan vers cette harmonie ». Il est tentant de penser qu'il est fait allusion ici à une sorte de coup de foudre philosophique, comme celui dont il est question dans la *Vie d'Épicure*<sup>33</sup>, à propos d'un personnage que l'état du manuscrit rend difficile à identifier : « à partir du moment où il connut cet homme, il ne s'éloigna plus de lui ». On peut cependant remarquer qu'il serait plus logique dans ce cas d'avoir des participes à l'aoriste dans la *Sentence*. En revanche, si l'on garde le texte des manuscrits, l'interprétation philosophique est, nous semble-t-il, difficile, mais non désespérée, et surtout plus intéressante du point de vue de la doctrine : « il est très beau de voir ceux qui nous sont proches, lorsque les liens premiers de parenté sont harmonieux ou encore constituent une forte stimulation vers cette harmonie<sup>34</sup> ». En ce qui

concerne le génitif absolu, on doit se demander comment il convient de le traduire ici : le sens causal évoquerait un invraisemblable instinct social, il est donc préférable de lui donner une nuance temporelle. Le compilateur des *Sentences vaticanes* paraît, en tout cas, avoir compris qu'il s'agit des liens de parenté, car la *Sentence* suivante concerne les relations entre les parents et les enfants, et, plus exactement, les cas où l'accord n'existe pas entre eux. Il nous semble, sans sous-estimer les difficultés exégétiques que nous avons mises en évidence, que pour comprendre la *Sentence* 61, il faut lui restituer une tonalité polémique, en la comparant à ce que disaient les stoïciens. Énumérant les différents types de la *φιλία* stoïcienne, Stobée évoque la *φιλία συγγενική*, autrement dit l'affection naturelle entre gens d'une même famille<sup>35</sup>. Pour les stoïciens, la parenté implique une affection naturelle. Or, dans le texte d'Épicure, la *συγγένεια* n'induit pas une *φιλία συγγενική*, elle est génératrice d'entente, où en tout cas, elle incite à aller vers cette *ὁμόνοια* dont rien n'empêche de penser qu'elle repose sur le principe d'intérêt réciproque, et non sur la référence à un ordre naturel.

Essayons d'approfondir ce point en nous reportant à Lucrèce. Le cinquième livre du *De rerum natura* montre que les épicuriens n'ont jamais nié la relation de tendresse qui peut exister entre parents et enfants :

1017...*puerique parentum  
blanditiis facile ingenium fregere superbum.*

(et enfin, les enfants n'eurent pas de mal, eux, à force de caresses, à briser des parents le fier tempérament)

Cette tendresse peut-elle être comprise sans référence à l'intérêt ? Comment s'insère-t-elle dans la conception lucrétienne de la naissance de la société ?

On sait que le long passage qui raconte la naissance de la société<sup>36</sup> comporte des moments assez nettement individualisés. Nous reprendrons ici, pour la clarté de l'exposé, le découpage proposé par B. Manuwald, même s'il peut être critiqué sur le fait qu'il présente comme une structure quasiment géométrique un ensemble auquel l'art de Lucrèce confère une remarquable fluidité<sup>37</sup>. La première va des v. 925 à 1010 et raconte l'état de nature dans lequel les hommes primitifs, solides et durs, mais ignorant toute technique et tentant de survivre dans un environnement dangereux, étaient incapables d'envisager le bien commun, la coutume ou la loi. La troisième, v. 1105-1457, décrit l'établissement d'institutions politiques et juridiques fondées sur l'intérêt et les rapports de forces. Tout cela n'est pas sans présenter quelques points communs avec la tradition sophistique qui raconte la naissance de la société à partir d'un état de nature qui n'a rien d'idyllique. Ce qui est, en revanche, plus difficile à définir, c'est le statut de la deuxième phase, v. 1011-1104, dans laquelle apparaissent les premières formes de sociabilité :

c'est à ce moment-là, d'une part, qu'ils se mirent à lier amitié entre voisins, brûlant du mutuel désir de ne pas se léser ni se faire mal, et qu'ils se confièrent également le soin des femmes, des enfants, en se faisant savoir par des balbutiements du geste et de la voix d'avoir, chacun d'entre eux, les faibles en pitié<sup>38</sup>.

C'est précisément dans cette phase que certains interprètes ont voulu voir apparaître des éléments indépendants du plaisir et du calcul réfléchi. Dans le commentaire d'Ernout-Robin, il est même écrit, à propos de la naissance du *foedus* dont il est question au vers 1025 (*sed bona magnaue pars seruabat foedera caste*)<sup>39</sup> :

à la base de cet accord il y a donc un sentiment, non un calcul réfléchi. Cet aspect sentimental de la doctrine de Lucrèce et la nature du sentiment allégué par lui distinguent cette doctrine et de celle d'Épicure et de celle de Diodore.

Algra, qui se situe dans cette tradition, parle « d'une sorte de souci de l'autre se développant naturellement, bien qu'il soit évident que ce souci de l'autre est limité à la famille et aux proches voisins<sup>40</sup> ». Une lacune très malencontreuse après le vers 1012, à l'endroit crucial pour la compréhension du passage, rend certes impossible toute certitude. Néanmoins nous sommes en désaccord avec ce type d'interprétation. D'abord, en ce qui concerne la relation à Épicure, la mention du regard porté sur la descendance : *prolemque ex se uidere creatam*, rappelle l'ὄψις de la *Sentence* 61 et nous semble aller dans le sens de la fidélité de Lucrèce à Épicure dans ce passage aussi. Ensuite, nous croyons que c'est le texte de Lucrèce lui-même qui nous permet d'éviter l'hypothèse d'un sentimentalisme lucrétien.

La première phase décrit une humanité qui, de manière extrêmement fruste et, pour tout dire, vitaliste se conduit en fonction du principe épicurien : rechercher le plaisir, fuir la souffrance. L'alternative qui gouvernera la suite, violence ou pacte, sur fond de recherche du plaisir, est déjà présente dans l'évocation de ce qui régit les rapports sexuels de ces êtres primitifs<sup>41</sup> :

*conciliabat enim uel mutua quamque cupido  
uel uiolenta uiri uis atque impensa libido  
uel pretium, glandes, atque arbita uel pira lecta*

(Chacune cédaient au désir mutuel, ou au désir pressant et à la violence de l'homme, ou bien encore à une récompense, des arrousures, des glands ou des poires choisies.)

Ces êtres primitifs sont, comme tous les êtres vivants, à la recherche du plaisir, lequel peut résulter d'un désir commun, ou bien être recherché par la violence ou encore acquis par le pacte rudimentaire que représente l'achat. L'expérience qui, pour les hommes comme pour les combinaisons d'atomes, conjugue les formes éphémères et les formes plus durables, celles qui expriment l'existence de *foedera naturae*<sup>42</sup>, fait progressivement connaître des plaisirs nouveaux liés soit à l'évolution technique (le feu, les huttes, les vêtements), soit à la prise de conscience des plaisirs liés à la parenté. Contrairement à ce que semble affirmer Cicéron dans la lettre à Atticus que nous avons évoquée, les épicuriens n'ont jamais dit que les parents sont insensibles à leurs enfants. Ce qu'ils affirment, c'est que, lorsque les parents aiment leurs enfants – et cela n'a rien d'automatique – c'est parce que ceux-ci sont pour eux une source de plaisir. Ce qu'ils soutiennent aussi, c'est que ce plaisir, parce qu'il n'est pas inhérent à la nature humaine, ne pouvait être découvert qu'au terme d'une évolution matérielle. De ce fait, il apparaît comme

un plaisir second, et en ce sens supérieur, puisqu'il demande un minimum de raffinement dans la vie pour pouvoir être perçu. S'il n'y avait pas eu la découverte accidentelle du feu, si les hommes n'avaient pas appris au cours de leurs errances à construire des demeures, si l'utilisation de peaux de bêtes comme vêtements ne leur avait pas révélé le plaisir de ne plus avoir froid, les parents n'aimeraient pas leurs enfants comme beaucoup d'entre eux les aiment. Telle est la conclusion, dérangeante, mais dans la parfaite logique d'une pensée matérialiste, à laquelle Lucrèce conduit son lecteur. L'histoire de l'humanité est d'abord celle des plaisirs que peut éprouver l'homme et, en raison de cette interaction entre histoire et plaisir, à partir de ces nouveaux plaisirs, la situation de violence dans lesquels ils apparaissent n'est plus supportable telle quelle. Il nous semble donc que le passage de la violence originelle à l'état institutionnel ne nécessite pas le recours à des éléments non conformes à l'orthodoxie épicurienne. À la fin du livre V, Lucrèce résumant sa vision de l'histoire de l'humanité, dit à propos des agréments matériels de la vie<sup>43</sup> (*praemia, delicias quoque uitae*) :

c'est l'usage et les expériences qu'en même temps faisait l'inlassable pensée, qui, insensiblement, au gré de l'avancée prudente de l'esprit, aux hommes l'enseignèrent.

L'expérience n'est pas programmée par un quelconque destin, mais elle n'est pas non plus indifférenciée, elle se structure constamment selon le principe de recherche du plaisir et de fuite de ce qui lui est contraire. Les inventions constitutives du progrès technique sont génératrices des formes que prend la société, ce qui n'empêche pas l'homme d'avoir à déterminer son accès au bonheur, à la fois dans le sage calcul rationnel des plaisirs et dans la sociabilité privilégiée qui est celle de l'amitié.

Avant d'en arriver à cette notion, nous dirons un mot encore en ce qui concerne *Sentence maîtresse*, 39, dans laquelle Algra a cru pouvoir trouver un équivalent des fameux cercles concentriques de l'*οἰκειώσις* stoïcienne :

Celui qui a le mieux contrôlé les éléments de trouble qui viennent du dehors, celui-là s'est fait un allié de ce qui peut l'être et de ce qui ne peut l'être, au moins il ne se l'est pas aliéné ; quant à tout ce vis-à-vis de quoi il n'a pas même eu un tel pouvoir, il a cessé d'avoir des relations avec, et il a écarté de sa vie tout ce qu'il lui était avantageux de traiter ainsi<sup>44</sup>.

Pour Algra, il y aurait dans cette maxime l'établissement de degrés d'appropriation, allant de l'indifférence à l'alliance, en passant par la non-inimitié. Il faut cependant remarquer que le neutre utilisé par Épicure montre que nous ne sommes pas dans le seul domaine de la sociabilité, mais bien dans celui de la relation au monde d'une manière générale, objets et sujets confondus. *ὀμόφυλα* et *ἀλλόφυλά* peuvent, même en grec classique, être pris dans un sens métaphorique et n'impliquent nullement par eux-mêmes qu'il s'agisse de sujets humains. S'il fallait absolument trouver un équivalent – très partiel – dans le stoïcisme, c'est plutôt du côté des distinctions axiologiques qu'il faudrait le chercher. Il n'y a donc dans cette maxime aucune allusion, même très lointaine à une sociabilité instinctive. Le philosophe épicurien, à la différence du stoïcien dont le canevas est en quelque sorte préparé

par une nature providentielle, construit lui-même son monde, en réduisant les facteurs de trouble et en favorisant tout ce qui est avantageux pour lui, autrement dit générateur de plaisir.

#### 4. La sociabilité stoïcienne

Nous ne reviendrons pas ici sur la théorie stoïcienne de l'*οἰκειώσις*, dont nous avons déjà présenté les grandes lignes. Sur la conception stoïcienne du politique, nous renvoyons au beau livre de Valéry Laurand<sup>45</sup>. Nous nous contenterons donc ici de formuler quelques remarques sur la manière dont la conception que se faisait le Portique de la justice a évolué dans le passage du monde grec au monde romain.

Si l'on en croit Porphyre<sup>46</sup>, et il n'y a aucune raison de mettre en doute son témoignage, pour les stoïciens, la justice a son origine dans l'*οἰκειώσις*. Dans ce passage, la relativité en quelque sorte inhérente à la sensation, sans laquelle il ne pourrait y avoir d'adaptation, est contrebalancée par l'intégration de l'individu dans un programme de portée universelle. C'est ce qu'exprime remarquablement Sénèque dans sa lettre 121, qui est la plus complète expression en latin de la théorie de la *conciliatio*<sup>47</sup>, terme par lequel Cicéron avait choisi de rendre *οἰκειώσις*<sup>48</sup> : « ainsi la constitution de chacun a beau passer par des états différents, l'intérêt de chacun pour sa constitution reste le même ; ce n'est pas à un enfant, un jeune homme, un vieillard, c'est moi-même que la nature me recommande ». Ce qui va nous intéresser ici particulièrement, c'est comment ce mouvement d'adaptation à soi-même et à autrui, pour lequel les stoïciens, les fondateurs en tout cas, n'avaient jamais employé le terme de *philia*, va devenir en latin, une pulsion d'amour.

Notre premier texte se trouve dans le traité que Plutarque a consacré aux contradictions des stoïciens<sup>49</sup> :

Et au premier livre de son traité *Sur la justice*, il dit que les animaux également ont un lien d'appropriation avec leur progéniture, en accord avec les besoins de celle-ci (*συμμέτρως τῇ χρείᾳ τῶν ἐκγόνων ὀκειώσθαι πρὸς αὐτά, πλὴν τῶν ἰχθύων*), sauf dans le cas des poissons, dont les embryons se nourrissent par eux-mêmes.

D. Babut, dans son remarquable commentaire, écrit à ce sujet<sup>50</sup> : « On retrouve donc là le formidable paradoxe d'une doctrine qui affirme le caractère naturel d'une morale prenant le contrepied de la morale naturelle ou spontanée de tout être. » Néanmoins, nous pensons que cette critique serait plus appropriée si Chrysippe, dont Plutarque rapporte le propos, avait parlé de l'amour des êtres vivants pour leur progéniture, or ce n'est pas le cas. Ce que nous est dit, c'est qu'il y a de la part des parents à l'égard de leurs enfants un phénomène de *reconnaissance* d'une identité naturelle, de toute évidence à l'intérieur d'un système où les appropriations individuelles, loin de s'opposer, s'articulent en un système rationnel. L'organisation parfaitement rationnelle du monde par la Providence, qui ne peut apparaître qu'en fin de parcours, au terme de l'itinéraire philosophique, est déjà intuitivement, immédiatement présente dans la relation à soi-même et dans la relation à autrui. Tous les êtres vivants sont dans une

relation d'*oikeiōsis* à soi-même, quelques animaux ont des débuts de sociabilité, mais seul l'être humain, précisément parce qu'il est rationnel, dans son principe, a une fonction providentielle, le plus souvent bien mal assumée, par rapport à soi et par rapport aux autres. Il est intéressant que, dans le moyen platonisme, le *Commentaire anonyme du Théétète* attaquera le concept stoïcien d'*oikeiōsis* en la traitant de pulsion différentielle, ce qui revenait à l'assimiler à *philia*, mais en feignant d'ignorer qu'elle ne prenait son sens que dans le contexte d'un système dont elle était elle-même l'expression privilégiée<sup>51</sup>.

Si l'on admet cette interprétation, on comprend mieux ce que voulait dire le scholarque stoïcien lorsqu'il disait, ce qui lui valut beaucoup de sarcasmes, que « nous acquérons dès notre naissance un lien d'appropriation avec nous-mêmes et avec les parties de nous-mêmes, puis avec notre progéniture<sup>52</sup> ». L'éthique de l'*oikeiōsis* était fondée sur le souci d'éviter les contradictions auxquelles menait celle de la *philia*, tout particulièrement celle entre égoïsme et altruisme. L'*oikeiōsis* n'est ni égoïste ni altruiste, elle est reconnaissance de la place qui est dévolue à chacun dans le programme universel de la nature. La principale difficulté dans l'interprétation de ce concept vient de ce que précisément le concept d'amour a été réinjecté dans un système qui avait pour vocation de l'exclure, en tout cas à cette place-là. Il convient, pour s'en convaincre, de comparer les textes suivants :

– Diog. Laërce VII, 85<sup>53</sup> :

L'impulsion première que possède l'être vivant vise, dit-il, à se conserver soi-même, du fait que la nature dès l'origine l'approprie (à soi-même), comme le dit Chrysippe au premier livre de son traité *Sur les fins*, quand il dit que pour tout être vivant l'objet qui lui est propre est sa propre constitution et la conscience qu'il a de celle-ci. Il ne serait pas vraisemblable en effet que (la nature) ait rendu l'être vivant étranger (à soi-même), ni qu'après l'avait fait elle ne l'ait rendu ni étranger ni approprié (à soi-même).

Le verbe important ici est *τηρεῖν*, à la fois protéger et conserver. À la différence de la *philia*, il ne peut être compris que par référence à une nature qui nous met en charge de nous-mêmes et, par extension, de ceux qui naissent de nous. La nature délègue une responsabilité première à l'être vivant, alors même qu'il n'est pas encore en état d'en prendre conscience. L'ordre naturel ne peut se maintenir que si chacun respecte la place qui lui est assignée à l'intérieur de cette structure universelle.

– Cicéron, *Fin.* III, 16<sup>54</sup> :

Ceux, reprit-il, dont je suis la doctrine, prétendent que dès qu'un être animé est né (car c'est par là qu'il faut commencer), il a spontanément de l'attachement pour lui-même, qu'il est recommandé à lui-même pour se conserver et aimer sa constitution ainsi que ce qui lui est propre à conserver cette constitution ; qu'au contraire, il répugne à l'anéantissement et à tout ce qui pourrait amener l'anéantissement.

Cicéron commence par exposer la théorie de l'*oikeiōsis* en respectant à la lettre la théorie stoïcienne, autrement dit en conservant grâce aux deux verbes *conciliari et commendari* l'idée d'une adaptation à la nature individuelle programmée par la nature universelle. Il est vrai que, tout

de suite après, intervient le verbe *diligere* que le traducteur a rendu par « aimer », traduction peut-être inévitable mais qu'il faut doublement nuancer. Tout d'abord, *diligere* n'est pas un synonyme parfait de *amo*, il signifie étymologiquement privilégier dans un choix, et donc par la suite « aimer ». Mais surtout, il a pour complément non pas « soi-même », mais *suum statum eaque quae conservantia eius status*, expression qui, par la répétition du nom *status* renvoie précisément à l'idée d'une organisation naturelle dans laquelle l'individu doit s'insérer. On peut remarquer toutefois que l'Arpinate aurait pu utiliser, comme le fera plus tard Sénèque, le verbe *tuere*<sup>55</sup>, lequel correspond parfaitement à *τηρεῖν*, ce qui aurait évité toute ambiguïté.

– Cicéron, *Fin.*, V, 24<sup>56</sup> :

Tout être animé s'aime lui-même et, dès sa naissance, agit de façon à se conserver, parce que la première tendance dont l'ait doté la nature pour la protection de son existence est une tendance à se conserver et à être dans les meilleures conditions qui soient <pour lui>, les meilleures conditions conformes à la nature.

Dans ce texte, Pison, porte-parole de l'Ancienne Académie, expose la théorie de l'*oikeiōsis*, telle que l'avait reformulée Antiochus d'Ascalon. Or celui-ci avait revendiqué pour l'Ancienne Académie et le Lycée l'invention de l'*oikeiōsis*. Il apparaît tout de suite que le principe n'est plus l'intégration dans l'ordre naturel mais l'amour de soi, dont l'intégration dans l'ordre naturel n'est que l'expression. Ce que les stoïciens avaient précisément cherché à éviter ressurgit ici, à l'initiative d'un Péripatéticien, mais à l'intérieur même du cadre défini par le Portique.

– Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, XII, 5, 7<sup>57</sup> :

[...] l'amour de nous-même et l'affection que nous nous portons (*amorem nostri et caritatem*), de telle sorte que rien ne nous est plus cher et plus important que nous-mêmes.

Le mouvement esquissé par Cicéron se trouve ici accentué et l'on parvient à l'idée, exprimée sans ambiguïté que la pulsion naturelle est essentiellement égoïste, ce qui revient à penser le politique en termes d'intérêts contradictoires.

Nous ne savons pas si les stoïciens avaient tenu le pari d'exclure toute mention de la *philia* de l'évocation de la tendance première. Les fragments qui nous sont parvenus sont trop peu nombreux pour que nous nous prononcions sur ce point. De surcroît, il est vrai que la *philia* apparaît lorsqu'il s'agit d'évoquer les relations aux parents, la *συγγενική φιλία* déjà présente chez Aristote<sup>58</sup>. Toutefois du fait que la pulsion initiale stoïcienne est protection et non amour, les sens stoïcien et aristotélicien ne peuvent coïncider exactement. La présence forte de *τηρεῖν* marquait la volonté des stoïciens d'inscrire l'immanentisme de la raison dans la pulsion primitive. Le rôle des penseurs romains aura été de faire glisser cette conception de l'*oikeiōsis* vers une conception beaucoup plus individualisée de la pulsion.



Quelques mots de conclusion. Rome procéda méthodiquement. Elle fit sien d'abord le théâtre grec, et c'est seulement au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. que les Romains se mirent vraiment à philosopher, même s'il y eut quelques précurseurs comme Lucilius. On aurait pu penser, à partir de l'image qui est donnée d'eux, qu'ils se consacraient essentiellement à des problèmes de morale pratique, comme ceux dont Cicéron traitera à la fin de sa vie, dans le *De officiis*, ou Sénèque, dans le *De beneficiis*. Certes, l'intérêt pour ce type de problèmes exista, mais il nous paraît avoir été secondaire, au regard de celui qu'ils portèrent aux questions principielles, au premier rang desquelles celle-ci : pourquoi les êtres humains vivent-ils ensemble ? Il n'y eut certes pas de réponse radicalement neuve, mais dans la variété des réponses adoptées, parfois par le même penseur, dans les modulations linguistiques et conceptuelles qui furent apportées aux grands textes de l'hellénisme s'est noué quelque chose d'essentiel que nous continuons à véhiculer tout en pensant pouvoir l'ignorer.

### Bibliographie

Algra 1997 = K. Algra, *Lucretius on the Epicurean Other. On the philosophical background of DRN, V, 1011-1027*, dans K. Algra et al. (dir.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, 1997, p. 141-150.  
 Arrighetti 1993<sup>2</sup> = D. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Turin, 1993<sup>2</sup>.  
 Boyd 1936 = M. J. Boyd, *Porphiry, De abstinentia, I, 7-12*, dans *Classical Quarterly* 30, 1936, p. 188-191.  
 Conche 1987 = M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, Paris, 1987.  
 Diano 1946 = C. Diano, *Epicuri ethica*, Florence, 1946.  
 Dorandi 2013 = T. Dorandi, *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*, Cambridge, 2013.  
 Droz-Vincent 1996 = G. Droz-Vincent, *Les foedera naturae chez Lucrèce*, dans C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome*, Paris, 1996, p. 191-211.  
 Ducos 2005 = M. Ducos, *Lucilius*, dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 4, Paris, p. 160-163.  
 Engberg-Pedersen 1990 = T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus, 1990.  
 Ernout et Robin 1962 = A. Ernout et L. Robin, *Lucrèce. De rerum natura. Commentaire exégétique et critique*, t. 3, Paris, 1962.  
 Gigante 1983 = M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Naples, 1983.  
 Indelli et Tsouna-Mac Kirahan 1995 = G. Indelli, V. Tsouna-Mac Kirahan, *On Choices and Avoidances*, Naples, 1995.  
 Inwood 1996 = B. Inwood, *L'oikeiōsis sociale chez Épictète*, dans K. Algra et al. (dir.), *Polyhistor*, 1996, p. 243-264.  
 Inwood 2007 = B. Inwood, *Seneca's Selected Philosophical Letters*, Oxford, 2007.  
 Goulet-Cazé 1999 = M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999.  
 Jacotot 2009 = M. Jacotot, *Honos. Honestum. Honestas. Recherches sur l'honneur et le bien moral à Rome, des origines à la fin de la République*, Rome, 2009.  
 Kleve 1978 = K. Kleve, *On the Beauty of God. A discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics, Symbolae Osloenses*, 53, 1978, p. 69-83.  
 Laurand 2005 = V. Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, 2005.  
 Lévy 1992 = C. Lévy, *Cicero Academicus*, Rome, 1992.  
 Lévy 1995 = C. Lévy, *Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron*, dans *Mathesis e Philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, Naples, 1995, p. 155-168.  
 Lévy 2012a = C. Lévy, *Philosophical Life versus Political Life: An Impossible Choice for Cicero?*, dans W. Nicgorski (dir.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame, 2012, p. 58-78.  
 Lévy 2012b = C. Lévy, *Lucrèce et Cicéron à propos du pouvoir de la parole*, dans Andrea Balbo, Federica Bessone, Ermanno Malaspina (éds.), *Tanti affetti in tal momento: studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria, 2012, p. 511-524.

Lévy 2017 = C. Lévy, *Lucilius et la fondation de la culture philosophique romaine*, dans P. Vesperini (dir.), *Philosophari. Usages romains des savoirs sous la République et sous l'Empire*, Paris, 2017, p. 183-209.  
 Longo Auricchio 1988 = F. Longo Auricchio, *Ermarco. Frammenti*, Naples, 1988.  
 Lucilius 1978-1991 = Lucilius, *Satires*, éd. F. Charpin, Paris, 1978, 1979, 1991 (*Collection des universités de France*).  
 Magnaldi 1991 = G. Magnaldi, *L'oikeiosis peripatetica in Ario Didimo e nel De finibus di Cicero*, Florence, 1991.  
 Manuwald 1980 = B. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen des Kulturentstehungslehre*, Mayence, 1980.  
 Pautrat D., Gigandet A. 2002 = D. Pautrat, A. Gigandet, *Lucrèce. De la nature des choses*, trad., com. Paris, 2002.  
 Puglia 1988 = D. Lacon et E. Puglia (éd.), *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*, (PHerc. 1012), Naples, 1988.  
 Radice 2000 = R. Radice, *Oikeiōsis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e la sua genesi*, Milan, 2000.  
 Schofield 1991 = M. Schofield, *The Stoic idea of the City*, Cambridge, 1991.  
 Smith 1993 = M.F. Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Naples, 1993.  
 Wachsmuth 1958<sup>2</sup> = *Joannis Stobaei Anthologium: recensuerunt Curtius Wachsmuth et Otto Hense* (5 vol.), Berlin, Éd. Weidmann, 1884-1912, réimpr. 1958.

### Notes

- <sup>1</sup> Sur Lucilius, voir Ducos 2005, Lévy 2017.
- <sup>2</sup> Voir l'excellente édition en trois tomes de F. Charpin *Lucilius. Satires*, 3 t., Paris, 1978, 1979, 1991. Les traductions que nous utilisons pour les textes latins et grecs sont, sauf indication contraire, celles de la Collection des Universités de France.
- <sup>3</sup> Lucilius, frg. H23, éd. Charpin, 1326-1338 (traduction C. Lévy).
- <sup>4</sup> Lactance, *Institutions divines*, VI, 5, 2, éd. trad. Ch. Ingreneau, Paris 2007.
- <sup>5</sup> Voir sur ce point Lévy 2017.
- <sup>6</sup> Jacotot 2009.
- <sup>7</sup> Voir *infra* p. 28-29.
- <sup>8</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 5, éd. trad. E. Courbaud, Paris, 1922.
- <sup>9</sup> Cicéron, *Tusculanes*, II, 9, éd. G. Fohlen, trad. J. Humbert, Paris, 1930.
- <sup>10</sup> Cicéron, *De inventione*, I, 2, éd. trad. G. Achard, Paris, 1994.
- <sup>11</sup> Lévy 1995.
- <sup>12</sup> Voir Lévy 2012.
- <sup>13</sup> Cicéron, *De Finibus*, III, 62, éd. trad. J. Martha, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, Paris, 1928 : *natura fieri ut liberi a parentibus amentur ; a quo initio profectam communem humani societatem persequimur*.
- <sup>14</sup> La seule critique récente de l'origine stoïcienne de l'oikeiōsis est à notre connaissance celle de Magnaldi 1991.
- <sup>15</sup> La bibliographie sur oikeiōsis, dans ses deux aspects indissociables, individuel et social est immense. Voir en particulier Engberg-Pedersen 1990 ; Inwood 1996 ; Radice 2000.
- <sup>16</sup> Voir Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 69-70, éd. scient. P. Pellegrin, Paris, 1997.
- <sup>17</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 128-9, éd. Dorandi 2013 : *διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίου ζῆν· ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰδέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐπὶ ταύτῃ καταπτώμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρῖνοντες*. La traduction que nous utilisons pour les passages d'Épicure est, en règle générale, celle donnée par Conche 1987.
- <sup>18</sup> Voir, à titre d'exemple, l'explication de l'épilepsie chez Lucrèce, *De rerum natura*, III, 495-8, éd. trad. A. Ernout, *Lucrèce. De la nature*, 1920.
- <sup>19</sup> Voir, en particulier, Cicéron, *Fin.*, II, 73.
- <sup>20</sup> Algra 1997.
- <sup>21</sup> *Idem*, p. 148.
- <sup>22</sup> Demetrius Lacon, éd. Puglia 1988. LXVIII, 2-3 : *ἀλλ' οὐ φύσει ἐστὶν πρὸς τὰ τέχνα στοργή, ἐπειδήπερ οὐ κατηναγκασμένως στέργουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ ἔκγονα*. La pensée est attribuée à Épicure en LXVI, 6-9.
- <sup>23</sup> On le trouve chez Diodore de Sicile, XV, 50 et chez Diogène d'Oenoanda, frg. 40 II, 11, éd. Smith 1993, mais surtout chez Alexandre d'Aphrodise, *De fato*, 11, 179 ; 13, 181 ; 16, 187 ; 21, 191 ; 29, 200, éd. trad. P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, Paris, 1984.
- <sup>24</sup> Cicéron, *Lettres à Atticus*, VII, 2, 4, éd. trad. L.A. Constans, *Cicéron. Correspondance*, Paris, 1935. Cette lettre est en date du 25 ou du 26

novembre 50 : *Filiola tua te delectari laetor et probari tibi φυσικὴν esse τὴν πρὸς τὰ τέκνα. Etenim, si haec non est, nulla potest homini esse ad hominem naturae adiunctio; qua sublata vitae societas tollitur.* (trad. C.U.F. sensiblement modifiée.)

<sup>25</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, I, 7-12, éd. trad. J. Bouffartigue, M. Patillon, Paris, 1977.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 7, 6-10 : τάχα μὲν καὶ φυσικῆς τινὸς οικειώσεως ὑπαρχούσης τοῖς ἀνθρώποις πρὸς ἀνθρώπους διὰ τὴν ὁμοίότητα τῆς μορφῆς καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μὴ προχειρῶς φθεῖρουν τὸ τοιοῦτον ζῶον ὥσπερ ἕτερόν τι τῶν συγκεχωρημένων.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 12-14 : οὐ μὴν ἀλλὰ τὴν γε πλείστην αἰτίαν τοῦ δυσχερανθῆναι τοῦτο καὶ ἀνόσιον ἐπιφημισθῆναι τὸ μὴ συμφέρειν εἰς τὴν ὄλην τοῦ βίου σύστασιν ὑπολαβεῖν.

<sup>28</sup> Pour un *status quaestionis* très complet, voir le commentaire de Longo Auricchio 1988, p. 137-145. On trouvera d'utiles informations de caractère philologique dans Boyd, 1936, p. 188-191. L'authenticité du passage en tant que témoignage sur la pensée d'Hermaque a été démontrée par Gigante 1983 (p. 253 sq), mais il souligne avec raison que la part de réélaboration porphyrienne n'est nullement négligeable. Le passage a été justement mis en relation avec un fragment du *Περὶ αἰδέσεων καὶ φυγῶν*, XII, 4 s, de Philodème, voir Indelli et Tsouna-Mac Kirahan 1995. Il y est question de ceux qui ont la sottise de croire que les dieux se préoccupent de punir les humains.

<sup>29</sup> Cicéron, *De natura deorum*, I, 47. Cet argument a été considéré comme non-épïcure par Kleve 1978, mais avec des arguments qui nous paraissent peu convaincants. Kleve invoque le mépris d'Épicure pour le *καλόν* dans un aprocrite célèbre, frg 512 Usener, sans préciser qu'il s'agit du *καλόν* en tant que beauté morale. Le fait que les épïcurens aient eu comme principe le plaisir ne les empêchait pas de privilégier le corps humain, précisément au nom du plaisir. La *Sentence Vaticane* 61, que nous analysons ci-dessous, prouve que la beauté sensorielle est chez Épicure synonyme de plaisir.

<sup>30</sup> Philodème, *De dis*, III (PHerc. 152-157) coll. XIII 20-XIV 13 = frg. 32 Longo Auricchio, *op. cit.*

<sup>31</sup> Le texte que nous donnons est celui donné par Arrighetti 1993<sup>2</sup>.

<sup>32</sup> Diano 1946.

<sup>33</sup> Diog. Laërce, X, 22, Le texte des manuscrits est très corrompu. La lecture de Dorandi 2013 est : Μαθητὰς δὲ ἔσχε πολλοὺς μὲν, σφόδρα δὲ ἐλλογίμους Μητροδώρον Ἀθηναίου ἢ Τιμοκράτους καὶ Σάνδης Λαμψακηνόν· ὃς ἀφ' οὗ τὸν ἄνδρα ἔγνω, οὐκ ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ πλὴν ἕξ μηνῶν εἰς τὴν οἰκείαν, ἔπειτα ἐπανήλθε.

<sup>34</sup> Il est vrai cependant que οἱ πλησίον dans ce qui nous est parvenu d'Épicure ne signifie pas nécessairement « la famille ». C'est l'entourage, parfois au sens le plus vague, ainsi dans la *Sentence Vaticane* 70, où ὁ πλησίον indique le voisin susceptible de connaître le méfait que l'on essaie de cacher, voir également la *Sentence Vaticane* 67, dans Arrighetti, *op. cit.*, et la *Lettre à Hérodote* 71, dans Diogène Laërce, *op. cit.*, VII. Par ailleurs, le mot συγγένεια signifie la parenté, parfois de manière métaphorique, mais l'adjectif πρώτη souligne ici qu'il s'agit d'une communauté première, et donc très restreinte.

<sup>35</sup> I. Stobaeus, *Eclogae physicae et ethicae*, II, p. 74, 16 Wachsmuth 1958<sup>2</sup> =SVF, III, 112 : Εἶναι δὲ καὶ συγγενικὴν τινα φιλίαν ἐκ συγγενῶν καὶ ἐρωτικὴν ἐξ ἔρωτος.

<sup>36</sup> Lucrèce, *DRN*, V, 925-1457, trad. Pautrat 2002.

<sup>37</sup> Manuwald, p. 39-40, distingue deux grandes phases : A) la préhistoire (*Urzeit*) : v. 925-1010 ; B) le développement culturel (*Kulturelle Entwicklung*) : 1011-1457, avec deux subdivisions : v. 1011-1104 et 1105-1457.

<sup>38</sup> Lucrèce, *DRN*, V, 1019-1023 : *Tunc et amicitium coeperunt iungere auentes/finitimi inter se nec laedere nec uiolari, et pueros commendarunt muliebrique saeculum, iocibus et gestu cum balbe significant/imbecillorum esse aecum miserier omnis.*

<sup>39</sup> Ernout-Robin 1962, p. 139.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 142 : « One rather gets the impression that we are dealing with a kind of naturally developing other-concern, although it is clearly a form of other-concern that is limited to family members and close neighbours ».

<sup>41</sup> Lucrèce, *DRN*, V, 964-6. Voir Lévy 2012b.

<sup>42</sup> Sur ce concept, voir Droz-Vincent 1996.

<sup>43</sup> Lucrèce, *DRN*, V, 1452-3 : *usus et impigrae simul experientia mentis/paulatim docuit pedetemptim progredientis.* L'expression *praemia, delicias quoque vitae* se trouve au vers 1450.

<sup>44</sup> Épicure, *Sentence maîtresse*, 39 : Ο <τὰ ἑαυτοῦ πρὸς> τὸ μὴ θαρροῦν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἄριστα συστησάμενος, οὗτος τὰ μὲν δυνατὰ ὁμόφυλα κατεσκευάσατο, τὰ δὲ μὴ δυνατὰ οὐκ ἀλλόφυλά γε· ὅσα δὲ μὴδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν, ἀνεπίμεικτος ἐγένετο καὶ ἐξηρείσατο ὅσα <πρὸς> τοῦτ' ἐλυσιπέλει πράττειν.

<sup>45</sup> Laurand 2005. Voir également Schofield 1991.

<sup>46</sup> Porphyre, *Abst.* III, 19 (*Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 197, H. v. Arnim éd, Stuttgart, 1903).

<sup>47</sup> Sur la traduction cicéronienne d'*oikeiōsis* par *conciliatio* et *commendatio*, voir Lévy 1992, p. 386-387.

<sup>48</sup> Sénèque, *Ep.* 121, 16, F. Préchac, H. Noblot éd. trad., *Sénèque. Lettres à Lucilius*, t. V, Paris, 1969 : *Alia est aetas infantis, pueri, adulescentis, senis ; ego tamen idem sum qui et infans fui et puer et adulescens. Sic, quamvis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est.* Pour un commentaire de cette lettre, voir Inwood 2007, *ad loc.*

<sup>49</sup> Plutarque, *Des contradictions stoïciennes*, 12, 1038b (SVF II, 724), éd. M. Casevitz, trad. D. Babut, dans *Plutarque. Oeuvres morales*, t. XV, 2, Paris, 2004.

<sup>50</sup> Babut 2004, p. 152-153.

<sup>51</sup> *Commentarium in Platonis "Theaetetus"*, G. Bastiani, D.N. Sedley, *Corpus dei papiri filosofici greci et latini*, 3, 1995, V, 20-25.

<sup>52</sup> *Loc. cit.*

<sup>53</sup> Diog. Laërce VII, 85 : Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οικειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ *Περὶ τελῶν, πρῶτον οικεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῶῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνειδηθῆναι· οὔτε γὰρ ἀλλοτριώσασαι εἰκόσ ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτὸ, μήτ' ἀλλοτριώσασαι μήτ' [οὐκ] οικειώσασαι.*

<sup>54</sup> Cicéron, *Fin.*, III, 16 : *Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal – hinc enim est ordiendum –, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre.*

<sup>55</sup> Sénèque, *Ep.* 121, 16 : *in quacumque constitutionem venit, eam tueri, in eam componitur.*

<sup>56</sup> Cicéron, *Fin.*, V, 24 : *Omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit, se ut conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit. hanc initio institutionem confusam habet et incertam, ut tantum modo se tueatur, quaecumque sit, sed nec quid sit nec quid possit nec quid ipsius natura sit intellegit.*

<sup>57</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XII, 5, 7, éd. trad. R. Marache, t. 3, Paris, 1989 : *'Natura' inquit 'omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inoleuitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi, atque hoc esse fundamentum ratatst conseruandae hominum perpetuitatis, si unusquisque nostrum, simul atque editus in lucem foret, harum prius naturam sensum adfectionemque caperet, quae a ueteribus philosophis τὰ πρώτα κατὰ φύσιν appellata sunt:*

<sup>58</sup> Aristote, *Éthique à Eudème* 1242 a, C. Dalimier éd. bilingue, Paris, 2013, et Chrysippe, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 112, H. v. Arnim.

---

# La socievolezza umana nel *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova\*

Marco Toste

---

**Abstract:** In his scholarly output spanning over thirty years Cary Nederman has characterised the *Defensor pacis* as a work deeply indebted to Cicero, especially with regard to human sociability and the origin of society. This is in spite of the numerous references to Aristotle that Marsilius inserts in the chapters dealing with this question. This paper examines the arguments and conclusions advanced by Nederman, thus offering a detailed analysis of the four chapters of the *Defensor pacis* directly or indirectly related to the question of human sociability (chapters 3, 4 and 6 of *Dictio* I, and chapter 22 of *Dictio* II). It emerges from this inquiry that Marsilius drew heavily on Aristotle and on the medieval commentators on the *Politics*.

**Keywords:** Marsilius of Padua; Peter of Auvergne; Aristotelianism; Cicero; Augustine of Hippo; commentaries on the *Politics*; Human sociability.

## 1. Introduzione

In qual modo gli autori medievali abbiano affrontato l'origine dell'autorità politica e della società – questioni non necessariamente connesse l'una all'altra – è tema che ormai da molto ha suscitato l'attenzione della storiografia<sup>1</sup>. L'interpretazione fornita a tal riguardo da Cary Nederman è stata, senza dubbio, tra quante hanno avuto più impatto: prova ne sia il riferimento a essa che ancor oggi molti studiosi mantengono – e, innanzitutto, a quel che è considerato il suo studio più rappresentativo, pubblicato nel 1988. Il ruolo svolto da Cicerone in tale contesto è uno dei tratti distintivi dell'interpretazione proposta da Nederman nel 1988, da lui ribadita in numerosi studi successivi, Marsilio da Padova ne è uno degli autori prediletti. Una rilettura delle asserzioni presenti nel *Defensor pacis* riguardo a tale tema non può esimersi dal considerare quali siano gli interlocutori di Marsilio – questione resa attuale anche dalla disponibilità di nuovi testi in grado di chiarire o ampliare il contesto argomentativo e interpretativo coevi all'opera marsiliana –; il che comporta, inevitabilmente, un confronto serrato con quanto Nederman ha difeso.

Gran parte della produzione storiografica di Cary Nederman ha come principale obiettivo un ridimensionamento dell'impatto della riflessione politica ed etica di Aristotele nel pensiero politico medievale. In concomitanza con questo ridimensionamento, lo studioso ameri-

cano vede nell'opera di Cicerone una fonte alternativa a quella aristotelica: di tale fonte i medievali hanno, a suo avviso, fatto uso per edificare la loro teoria politica – e questo è vero in particolare per quanti hanno enfatizzato l'importanza del consenso nella politica<sup>2</sup>. Nederman propone e difende una visione in questi termini nelle indagini da lui condotte sulle interpretazioni medievali dell'origine della società: si tratta di indagini riconosciute dalla storiografia come autorevoli e spesso citate<sup>3</sup>. Asse portante della sua interpretazione è la convinzione secondo cui i medievali avevano a disposizione e pertanto attinsero a tre modelli per la loro spiegazione della naturale socievolezza umana e dell'origine della società, tra loro alternativi: il modello agostiniano, l'aristotelico, il ciceroniano.

Così caratterizza ciascuno di essi: per il *modello agostiniano* la Caduta ha eradicato dalla natura umana «man's natural desire to be sociable» e l'ha resa incline a «discord and strife»; ha imposto pertanto come necessaria, perché pace e giustizia fossero assicurate, l'introduzione di un potere coercitivo. Wyclif e Agostino d'Ancona sono, secondo Nederman, sostenitori di questo primo modello<sup>4</sup>. In alternativa, per il *modello aristotelico* «no factor could preempt man's impulse to associate, since society in general and political society in particular represented the fulfilment of the range of man's physical and spiritual needs». L'impulso che induce gli uomini ad associarsi è dunque «essentially beyond human volition or control». Tommaso d'Aquino è il rappresentante di tale modello, l'unico menzionato «among others», che però Nederman lascia non identificati<sup>5</sup>. Infine, il *modello ciceroniano*, così come trasmesso nel *De officiis* e nel *De inventione* – ove si ascrive a un uomo saggio il merito di aver convinto gli uomini, che vivevano isolati vagando come bestie in uno stato primitivo, ad associarsi – avrebbe fuso insieme la caratterizzazione della natura umana postlapsaria con la concezione ciceroniana dell'origine della società. Sarebbe in tal modo conseguente affermare che «while men always retained their natural inclination to congregate – even after the Fall – the recognition of this nature and its implications for their lives needed to be awakened in and drawn out of them by means of reason and persuasion. Men will only unite [...] when they become expressly aware that it is natural (not to mention beneficial) for them to do so. Thus this account, unlike Aristotle's, makes it impossible to say that man's associative nature is sufficient to inspire and incite the creation of a community»<sup>6</sup>. Questo terzo *modello* è dunque in qualche modo intermedio tra i precedenti due: da Aristo-

tele ritiene la convinzione del carattere naturale della socievolezza umana, da Agostino la connotazione di tale natura come postlaparia<sup>7</sup>. Ha però in più, rispetto agli altri, una «quasi-contractual quality: human association is not simply a matter of several persons living in close geographic proximity; it is an agreement to share a common life»<sup>8</sup>. Nederman connette in tal modo strettamente questo *modello ciceroniano* a una tradizione di pensiero che ravvisa nel consenso una componente fondante, e dunque necessaria, dell'ordine politico. Giovanni di Salisbury, Giovanni da Parigi e Marsilio da Padova sono, secondo questa sua visione, rappresentanti di questo modello<sup>9</sup>. E che i tre autori appena menzionati debbano essere annoverati entro tale *modello* è convinzione cui egli dedica un'analisi approfondita, tesa anche a screditare la loro appartenenza al versante aristotelico, sostenuta dalla storiografia precedente – non a caso, gli autori che esemplificherebbero gli altri due modelli sono solo oggetto di menzione, non di approfondimento alcuno. Un ultimo elemento della lettura proposta da Nederman che è il caso di rievocare è la convinzione che egli nutre secondo cui «Marsiglio well realizes that this inclination [ossia l'inclinazione alla socievolezza conforme al modello ciceroniano] differs from the Aristotelian notion»<sup>10</sup>. Pertanto: secondo Nederman un autore quale Marsilio era decisamente consapevole dell'esistenza dei modelli ciceroniano e aristotelico, delle differenze esistenti tra essi e delle loro diverse implicazioni, il che equivale a dire che tali modelli erano considerati incompatibili nel Medioevo: questa la conclusione cui la lettura di Nederman perviene.

In una precedente indagine ho avuto occasione di rilevare come il modo in cui Nederman ritrae il modello aristotelico non trovi alcun riscontro nei testi medievali che è possibile a buon diritto definire aristotelici *tout court*, vale a dire i commenti alla *Politica*. Quel che invece intendo analizzare in questa sede è il modo in cui egli tratteggia il modello ciceroniano, di cui Marsilio sarebbe poi il più significativo esponente.

Indubbiamente Cary Nederman è tra quanti, nella storiografia degli ultimi decenni, hanno dedicato più studi alla riflessione di Marsilio da Padova. L'orientamento complessivo di tale contributo storiografico si contraddistingue per un allontanamento da molta della produzione su Marsilio, in particolare su un aspetto, decisivo per una valutazione dell'opera del padovano: a quanti hanno, a suo avviso, sopravvalutato l'importanza della riflessione aristotelica per la genesi e le argomentazioni presenti nel *Defensor pacis*, Nederman contrappone un'interpretazione che assegna a Cicerone, e non ad Aristotele, un ruolo di primo piano. L'importanza del *modello ciceroniano* per la teoria marsiliana del consenso è uno dei punti che Nederman pone in rilievo in molti dei suoi scritti: è la selezione da Cicerone che Marsilio attua nel suo resoconto dell'origine della società che consente di comprendere, secondo Nederman, senso e portata del consenso nel pensiero politico marsiliano. È vero che Marsilio «presents a carefully elaborated but faithful recapitulation of the Aristotelian evolution of the political body out of the household and village»<sup>11</sup> – ammette Nederman –; ma, aggiunge, egli «halts short of proclaiming the Aristotelian precept that man is by nature social and political. He instead casts his naturalism in a purely physiological mold

[...]. Marsiglio's naturalism consequently appears to amount to little more than the view that man's biological infirmities drive him into the arms of his fellows for the sake of survival»<sup>12</sup>. A render conto di tali infermità è il ricorso ad Agostino, altra componente dell'opera di Marsilio che Nederman non manca di enfatizzare: «Marsiglio attributes the defects of man's biology to the *transgression of the first parents*»; unite all'ammissione secondo cui pace e assenza di ogni turbamento («peace and tranquillity») costituiscono il più importante bene che consegue alla socievolezza («prime social good»), tali considerazioni inducono Nederman a concludere che «Marsiglio shows all the signs of dedicated adherence to Augustinian political theory»<sup>13</sup>. E, ad armonizzare la dottrina marsiliana del consenso con una «Augustinian interpretation of society's foundation», Marsilio invoca, secondo Nederman, «the Ciceronian version of the generation of human community»<sup>14</sup>. In un passo del *De-defensor pacis* sul quale mi soffermerò in seguito (*DP* II 22 §15), Marsilio prospetta l'idea che gli uomini si siano associati, dando origine alla comunità perfetta, a seguito dell'incitamento e della persuasione di alcuni saggi ed eloquenti. In tal modo, «the natural disposition to associate is constituted as an implicit feature of human nature, requiring reasoned persuasion to stimulate and direct it towards realization»<sup>15</sup>. Da tali considerazioni, Nederman conclude che «although Marsiglio cites Aristotle's *Politics* as his source for this doctrine, its provenance is obviously Ciceronian, a fact which the *Defensor's* editors and commentators have consistently missed»<sup>16</sup>. Tali asserzioni rivelerebbero, secondo Nederman, due resoconti distinti dell'origine della società, l'uno aristotelico, l'altro ciceroniano. Di tale distinzione Marsilio è chiaramente consapevole, secondo Nederman: ne sarebbe prova il «refusal to state in the *Defensor* that man is a political animal»<sup>17</sup>.

L'interpretazione di Nederman comporta alcune difficoltà, metodologiche innanzitutto: Nederman edifica la sua interpretazione accostando passi che, nel *Defensor pacis*, appartengono a contesti dell'argomentazione marsiliana non correlati, come nel caso appena menzionato (*DP* II 22 §15), nel quale non è l'origine della società l'oggetto dell'indagine di Marsilio. Non solo: Nederman enfatizza ripetutamente l'assenza, in Marsilio, dell'asserzione aristotelica secondo cui l'uomo è animale politico per natura – assenza che considera cruciale, poiché rivelatrice, a suo avviso, del rifiuto consapevole del resoconto aristotelico dell'origine della società –; non riserva però lo stesso trattamento a Cicerone: non fa cenno, infatti, al fatto che non vi sia menzione alcuna di Cicerone nel passo in cui Marsilio allude all'opera di incitamento e persuasione con cui saggi (*prudentes*) ed eloquenti convinsero gli uomini a dar vita alla prima comunità politica (*DP* II 22 §15). Di più: per quanto Marsilio faccia riferimento esplicito a tre capitoli della *Politica* in questo passo, Nederman caratterizza Marsilio – e il Marsilio di questo passo – come «obviously Ciceronian»: il peso che riserva ai riferimenti alle due *auctoritates* presenti nel *Defensor pacis* è, dunque, sbilanciato. Qualora concordassimo con Nederman nel connotare Marsilio come in prevalenza ciceroniano, dovremmo render conto della ragione per cui Cicerone non è menzionato con frequenza nel *Defensor pacis*, o perlomeno non con una frequenza

pari a quella con cui Aristotele è chiamato in causa – fatto di per sé ancor più eloquente se consideriamo che, a differenza di Aristotele, Cicerone non fu oggetto di censura da parte dell'autorità ecclesiastica né di critica da parte dei teologi.

I passi che Nederman seleziona per la sua analisi della interpretazione di Marsilio sono tratti dai seguenti quattro capitoli del *Defensor pacis*: I *Dictio*, cap. 3, 4 e 6; II *Dictio*, cap. 22. Nelle pagine che seguono esaminerò ciascuno di essi separatamente.

Premetto un'osservazione, prima di addentrarmi nell'analisi. Paolo Marangon ha dimostrato che la maggior parte delle citazioni presenti nel capitolo iniziale del *Defensor pacis* sono tratte dal florilegio *Compendium moralium notabilium* di Geremia da Montagnone<sup>18</sup>. È, questa, un'acquisizione significativa del modo in cui Marsilio, al pari di molti autori medievali, lavora con le sue fonti, traendo da esse ma senza menzionarle esplicitamente. Lo stesso accade anche nei capitoli che Marsilio dedica alla questione dell'origine della società: nonostante la sua straordinaria conoscenza della *Politica* di Aristotele, Marsilio legge tale opera tenendo anche presente la tradizione dei commenti medievali a essa dedicati. Che tale tradizione sia presente non impedisce a Marsilio – è appena il caso puntualizzarlo –, d'interpretare l'opera di Aristotele in modo autonomo, in conformità con gli intenti che soggiacciono alla sua lettura<sup>19</sup>.

## 2. *Dictio* I, cap. 3

L'importanza della questione dell'origine della comunità politica è già di per sé evidente, se a essa Marsilio dedica un intero capitolo, il terzo della I *Dictio*, intitolato *De origine communitatis civilis* – e si tenga presente che riservare spazio a tale questione è un fatto di per sé raro nella produzione medievale<sup>20</sup>. L'unico autore a esservi menzionato esplicitamente è Aristotele (due le occorrenze dalla *Politica*, una dall'*Ethica Nicomachea*, una dagli *Economica*, che Marsilio considera ancora opera di Aristotele); il resoconto che Marsilio propone è, come anche Nederman ammette, aristotelico. Anche per Marsilio, come per Aristotele, il processo che conduce all'origine della società ha, come suo momento iniziale, l'unione tra uomo e donna<sup>21</sup>. Tale unione primaria diede origine all'agglomerato familiare (*domus*), l'unione di più famiglie al villaggio, l'unione di più villaggi alla città – dopo un lasso di tempo nel quale l'esperienza degli uomini crebbe, contribuendo allo sviluppo di leggi e arti.

Ma un altro elemento è, ancor più, degno di nota in questo capitolo: nel §4 Marsilio afferma che in tempi primordiali non solo le comunità domestiche, ma anche i villaggi erano governati dal più anziano, detentore della suprema autorità<sup>22</sup>, come dimostra il caso dell'autorità esercitata da Adamo su Caino e Abele<sup>23</sup>. Anche più avanti Marsilio reitera l'idea secondo cui in tempi primordiali gli uomini erano governati da uno solo, il più anziano (*senior*) o il migliore (*melior*), e ad avallare tale asserzione invoca il terzo libro della *Politica*, riferendosi, con ogni probabilità, al passo in cui Aristotele descrive la monarchia dei tempi eroici<sup>24</sup>. In ogni caso, che il regime monarchico fosse la prima forma di governo e che inizialmente ogni famiglia fosse governata da un anziano sono idee

presenti entrambe nel I libro della *Politica*, capitolo 2. Le parole con cui Marsilio le esprime («adhuc regebantur uno [...] illo tamen qui senior») riecheggiano quelle della *Politica* di Aristotele (1252b19-21 e 25-26): «primum rege regebantur [...] domus regitur a senissimo [...] hii autem antiquitus regebantur».

Quel che vale la pena sottolineare, già a conclusione di queste poche riflessioni, è che, proprio nel capitolo che riserva alla questione dell'origine della società, Marsilio impiega termini unicamente aristotelici: non vi appare nessuna menzione agli uomini selvaggi di Cicerone che vagavano dispersi; né vi appare, quando Marsilio accenna agli anziani, alcun cenno alla persuasione cui essi avrebbero fatto ricorso per indurre gli uomini a costituirsi in società. Cicerone è dunque completamente assente in questo capitolo.

## 3. *Dictio* I, cap. 4

Marsilio dedica il capitolo 4 della I *Dictio* all'individuazione e caratterizzazione della causa finale della comunità politica. Le due edizioni critiche del *Defensor pacis* a oggi disponibili dividono il capitolo in cinque paragrafi. Conviene esaminarli uno ad uno, perché più agevole sia la comprensione dell'argomentazione di Marsilio e più rigoroso il riconoscimento delle fonti su cui poggia, in modo tale da evitare di estrapolare queste dal loro contesto e concludere di conseguenza.

Nel §1, Marsilio inizia la sua analisi riproponendo la definizione di *civitas* presente nel capitolo 2 del primo libro della *Politica* (lo stesso sul quale ha basato il precedente capitolo della sua opera). Aristotele vi esprime la convinzione secondo cui la comunità politica esiste non solo in vista del *vivere*, ma anche, e in maniera ben più importante, del *bene vivere*<sup>25</sup>. Si tratta di una distinzione chiave per comprendere la riflessione proposta nella *Politica*. Marsilio l'adotta pienamente: gli uomini si uniscono, dando origine a una comunità politica, mossi non solo dalla convinzione di poter ottenere, in tal modo, la mera sopravvivenza o l'autosufficienza (*vivere*), ma anche per poter disporre delle condizioni che rendono possibile una vita virtuosa (*bene vivere*), che possa poi essere condivisa con gli altri membri della comunità. Detto altrimenti: che gli uomini vivano nello stesso luogo non è sufficiente perché si dia una comunità politica: a tal fine – e ben al di là di una mera comunanza di luogo – è necessario che conducano la loro vita in accordo con la virtù e l'amicizia civile. Aristotele propone la distinzione tra *vivere* e *bene vivere* dapprima in *Politica* I 2 (1252b29-30); la ripresenta poi in *Politica* III 6 (1278b19-25) e III 9 (1280a31-34) – luogo, quest'ultimo, in cui la distinzione assurge a un ruolo più rilevante rispetto a quello che assumeva nel contesto di *Politica* I 2.

Per quanto citi espressamente da *Politica* I 2, Marsilio trae le sue asserzioni, in questo come nei paragrafi successivi, da *Politica* III 6 e III 9, pur non esplicitando il prestito da tali luoghi dell'opera di Aristotele. Nei primi due paragrafi di questo capitolo 4, dunque, Marsilio convoglia passaggi tratti da tre diverse sezioni della *Politica*. Una piena comprensione e una corretta interpretazione di tali paragrafi verrebbe preclusa qualora non fossero tenute presenti tali dipendenze testuali<sup>26</sup>.

Dopo la citazione tratta da *Politica* I 2, Marsilio si volge al capitolo 9, 1280a31-34 del terzo libro, luogo in cui Aristotele dichiara che la comunità politica esiste in vista del *bene vivere*, ed è per questa ragione che non esistono comunità politiche composte esclusivamente di animali o di servi, poiché costoro non sono in grado di attingere al *bene vivere*. D'accordo con Aristotele, Marsilio afferma che gli uomini devono disporre di tempo libero (*vacare*) – ossia, devono essere liberi dalle occupazioni necessarie alla sopravvivenza –, in modo tale da avere possibilità di coltivare le virtù morali e intellettuali<sup>27</sup>. Ed è appena il caso di precisare che con *bene vivere* Aristotele intende riferirsi a una vita conforme alla virtù, l'unica che consente il raggiungimento della felicità; lo stesso senso Aristotele assegna a tale espressione (*bene vivere*) in diversi luoghi del terzo libro, capitolo 9 (1280b33 e 39, 1281a2). Il significato di tale nozione è presente con chiarezza a Marsilio.

Di seguito (§2), Marsilio dichiara la necessità di considerare il *vivere*, prima che il *bene vivere*: è necessario, in altri termini, fornire le ragioni per cui gli uomini decidono di vivere insieme in una comunità, ancor prima di porsi come fine ultimo il raggiungimento del *bene vivere*. Tale consapevolezza induce Marsilio a stabilire come principio primo di quanto intende dimostrare, liberamente e universalmente concesso e condiviso, il seguente: «tutti gli uomini, purché non affetti da una qualche deficienza o impediti in altro modo, desiderano per natura una vita autosufficiente e rifuggono da quanto potrebbe porre in rischio la realizzazione di tale desiderio»<sup>28</sup>. Marsilio conclude affermando che tale principio è riconosciuto vero non solo per l'uomo, ma per ogni genere di animale. A conferma, chiama in causa Cicerone, che nel *De officiis* (I 4) affermava: «Anzitutto a tutti gli esseri viventi la natura ha dato l'istinto di conservare se stessi, la vita ed il corpo, di evitare tutto ciò che può nuocere, e di ricercare e procacciare le cose necessarie al sostentamento della vita»<sup>29</sup>. È, questo, l'unico riferimento a Cicerone presente in questo capitolo: alle parole di Cicerone Marsilio affida unicamente la conclusione di un principio, sul quale oltretutto – afferma – tutti sono d'accordo.

È il caso d'indugiare ancora sul §2, dal momento che, tra i passi rilevanti per la posizione di Nederman, è l'unico che contiene un riferimento esplicito a Cicerone.

La prima domanda da porsi è se l'idea che la natura abbia provvisto tutti gli esseri viventi dell'istinto di conservare sé stessi e di rifuggire tutto quanto può nuocere al raggiungimento di tale scopo sia stata considerata nel Medioevo come uno specifico «Ciceronian principle». È sufficiente un richiamo al *De legibus* di Tommaso d'Aquino per rispondere in negativo. Per Tommaso, la gradualità esistente nelle inclinazioni naturali trova un corrispettivo nella gradualità dei precetti della legge naturale: all'inclinazione naturale più basilare corrisponde il precetto della legge naturale più generale ed essenziale. Se così, all'inclinazione primaria degli uomini e di ogni essere vivente alla conservazione di sé corrispondono quei precetti tramite i quali la legge naturale tende a preservare e promuovere tale naturale tendenza<sup>30</sup>. È più che chiaro che tali asserzioni non palesano una dipendenza da Cicerone: con esse, Tommaso non fa che attingere alla lunga tradizione che rimonta alla concezione di Ulpiano

dell'*instinctus naturae* come base per il *ius naturale* – concezione che i medievali conoscevano grazie al *Digesto* e a Isidoro di Siviglia<sup>31</sup>. Di origine stoica, l'idea di conservazione di sé non era considerata come peculiarmente tale dagli autori medievali e il ricorso a essa poteva avvenire, come l'esempio del *De legibus* dell'Aquinate chiaramente rivela, in trattati largamente indebitati ad Aristotele. Tale asserzione trova un'ulteriore conferma nel *De regimine principum* di Egidio Romano: Egidio ricorre alla nozione di conservazione di sé nel capitolo in cui afferma che l'uomo è per natura animale socievole e politico, e nessuna ragione suggerisce di vedere in tali affermazioni un'influenza di Cicerone<sup>32</sup>. Se così, quale il motivo per cui Marsilio cita Cicerone? Quel che è certo è che invano troveremmo citati Tommaso o un autore medievale di ambito giuridico, poiché Marsilio non cita espressamente nessun autore suo contemporaneo. Cicerone fornisce una chiara conferma di quanto Marsilio aveva appena asserito: la citazione dal *De officiis* è dunque una convalida autorevole di qualcosa che però è già di per sé incontestabile, vale a dire di un principio che, afferma Marsilio, chiunque può comprendere.

È bene soffermarsi ancora su quanto Marsilio afferma nel §2, poco prima d'inserire nel testo il riferimento a Cicerone. Come notato in precedenza, con il §2 Marsilio individua le ragioni fondamentali per le quali gli uomini si associano – ed è il caso di ribadire come fine di tale processo associativo sia, nel contesto argomentativo proprio a tale sezione di testo, il *vivere*, non il *bene vivere*. *Necessità* e *desiderio* sono le due nozioni cui affida la propria spiegazione: in primo luogo, gli uomini vivono associati per la necessità che hanno di tutto quanto esiste ed è prodotto grazie a tale vita comunitaria; in secondo luogo per il desiderio di una vita autosufficiente e l'avversione nei confronti di quanto pone in rischio il raggiungimento di tale obiettivo: tale desiderio e tale avversione sono naturali e, come tali, insiti in tutti gli esseri viventi non affetti da una qualche deficienza naturale (*non orbati*) o di altro tipo. La citazione da Cicerone conferma la validità di questa seconda ragione del vivere associati. Volessimo sostenere la tesi di Nederman, secondo cui Marsilio «well realizes» che il resoconto ciceroniano e quello aristotelico dell'origine della società differiscono, dovremmo poter caratterizzare la seconda spiegazione appena menzionata – che fa leva sul desiderio insito per natura in tutti gli esseri e che è confermata autorevolmente da Cicerone –, come non aristotelica. Ma non è così: Marsilio non fa altro che attingere, anche in tal caso senza esplicitare la sua fonte, a un paragrafo del III libro, cap. 6 della *Politica* o, più precisamente, alla lettura che di tale paragrafo aveva proposto Tommaso d'Aquino.

Nel libro III della *Politica*, cap. 6, 1278b15-30, Aristotele ripropone la distinzione tra *vivere* e *bene vivere* in un paragrafo le cui parole iniziali – con le quali asserisce la necessità di stabilire innanzitutto per quale fine si è costituita la *civitas* (1278b15-16) –, riecheggiano, nella versione medievale latina dell'opera aristotelica, quelle con cui Marsilio inizia il §2<sup>33</sup>. Asserito, ancora una volta, che l'uomo è per natura animale politico, Aristotele prosegue dichiarando che gli uomini desiderano vivere insieme anche per comune interesse e, ancora più importante, perché in tal modo possono salvaguardare la vita (*vivere*)<sup>34</sup>. L'ar-

gomentazione di Aristotele e quella di Marsilio sono assai simili: gli uomini vivono insieme anche in vista della propria sopravvivenza (*vivere*) – hanno un interesse comune ad associarsi –, non solo: hanno desiderio di vivere insieme anche a prescindere da tale comune interesse. Eppure, la fonte di Marsilio non è Aristotele, ma il commento alla *Politica* di Tommaso d’Aquino.

Anche Pietro d’Alvernia, nel suo commento a questo passo della *Politica*, enfatizza l’importanza dei due elementi che inducono gli uomini ad associarsi – il desiderio naturale e la considerazione delle necessità cui sopprimere<sup>35</sup> –, è però senza dubbio nel commento di Tommaso d’Aquino che troviamo enunciate le idee che ricorrono nel §2 del *Defensor pacis*: gli uomini desiderano vivere insieme agli altri uomini anche a prescindere dalla realizzazione di una vita conforme a virtù – che è il fine più alto che la comunità politica possa realizzare –, e non solo perché vivere associati è vantaggioso in vista della propria sopravvivenza (*propter ipsum vivere*). L’aiuto reciproco su cui gli uomini possono contare grazie al vivere insieme agli altri uomini rende più facilmente realizzabile la permanenza in vita e la difesa contro i pericoli della morte (*ad sustentationem vitae et contra pericula mortis*); tuttavia – conclude Tommaso, così come anche Aristotele aveva già concluso –, a prescindere dagli inconvenienti e i mali che la vita può recare con sé, gli uomini continuano, nonostante tutto, a desiderare il vivere<sup>36</sup>. Possiamo forse concludere asserendo che quanto sin qui ricordato differisce dall’idea espressa nella citazione esplicita da Cicerone che chiude il §2 del capitolo IV della *I Dicitio*? La risposta è indubbiamente negativa.

Infine, è il caso di spendere ancora qualche osservazione sull’asserzione secondo cui «tutti gli uomini non affetti da una qualche deficienza (*non orbatos*) o impediti in altro modo, desiderano per natura una vita autosufficiente» (cfr. sopra). Ritroviamo tale asserzione, com’è ovvio, nei commenti medievali alla *Politica*. Con la qualifica *non orbatos* Marsilio precisa semplicemente che tutti gli uomini, in condizioni normali, hanno tale desiderio naturale; esistono però delle eccezioni. A render conto di tale affermazione è sufficiente richiamare l’insistenza con cui i commentatori ribadiscono l’idea, tratta dalla *Fisica* di Aristotele (II 5, 196b21-24), secondo cui la natura è causa di ciò che avviene non sempre, ma nella maggior parte dei casi. Tale precisazione è chiaramente asserita, ad esempio, sia da Tommaso che da Pietro d’Alvernia, là dove discutono della naturale socievolezza umana<sup>37</sup>. Ed è interessante notare come l’espressione *non orbatos/-i* ricorra anche nel commento per questioni alla *Politica* dell’Anonimo di Baltimora, e nello stesso contesto argomentativo che stiamo esaminando: *orbatos*, per l’anonimo, sono quei rari uomini che vivono al di fuori della società: che costoro esistano non è ammissione che invalida il principio secondo cui l’inclinazione naturale alla socievolezza è insita in tutti gli uomini<sup>38</sup>.

Quanto finora considerato consente di concludere che referente primo di Marsilio nel §2 è Tommaso d’Aquino, per l’esattezza l’interpretazione che nel suo commento propone della *Politica* aristotelica, III 6, 1278b15-25. Contrariamente a quanto Nederman sostiene, Marsilio non considera le vedute di Cicerone e Aristotele come contrastanti: ne è conferma il fatto che Cicerone venga invocato come *auctoritas* che conferma Aristotele, non

come difensore di una posizione alternativa rispetto a quella del Filosofo.

Con il §3 Marsilio torna a concentrare la sua attenzione sul *bene vivere*. Esistono due modi di *bene vivere* – afferma Marsilio a inizio paragrafo –: uno proprio di questa vita, l’altro eterno o ultraterreno. I filosofi – continua – hanno potuto determinare unicamente il primo dei due: entro tale limitazione di ambito, però, sono giunti a una conoscenza dimostrativa (*per demonstrationem*) di pressoché ogni aspetto dell’esistenza e del modo di operare di tale *bene vivere* temporale<sup>39</sup>. La portata di tale asserzione non va sottovalutata: asserire che i filosofi hanno compreso pressoché tutto di tale argomento, e secondo una conoscenza scientifica, significa sostenere la legittimità di un approccio all’analisi della comunità politica e della sua origine rigorosamente filosofico. Adottando tale approccio, continua Marsilio, i filosofi hanno concluso che la comunità politica è necessaria per il raggiungimento di tale fine – *vivere e bene vivere* secondo una prospettiva terrena. Richiama quindi espressamente l’idea di Aristotele secondo cui tutti gli uomini hanno un impulso naturale alla socievolezza. Aggiunge infine che, poiché l’uomo è, per sua natura, un composto di elementi, la cui contrarietà interferisce sulla sua sostanza alterandola in vario modo, e poiché è nato nudo e indifeso, costantemente esposto ai mutamenti che l’aria circostante e gli altri elementi possono causargli, ha bisogno, se non vuole soccombere, dell’apporto che può solo essergli fornito da *artes* di diversi tipi. Ma questo è possibile solo grazie alla convivenza con gli altri uomini. Così Marsilio:

*Quorum eciam eximius Aristoteles 1° sue Politice cap. 1° dixit: Omnes <homines> ferri ad ipsam, et secundum nature impetum propter hoc. Quod quamvis experientia sensata doceat, eius tamen causam quam diximus, inducere volumus distincte magis, dicentes, quod quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis, propter quorum contrarias acciones et passiones quasi continue corrumpitur aliquid ex sua substancia; rursusque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem comunicacionem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum<sup>40</sup>.*

Possiamo asserire che in questo passo Marsilio esprime una certa limitazione dell’inclinazione naturale dell’uomo a vivere in società o, come Nederman asserisce, che il naturalismo di Marsilio «has a far weaker character» rispetto alla prospettiva avanzata da Aristotele? L’argomentazione che Marsilio affida a questo passo si snoda attraverso tre distinti elementi: 1) il riferimento ad Aristotele; 2) l’asserzione della debolezza del corpo umano e, come conseguenza di quest’ultima, 3) la necessità che l’uomo ha di avvalersi di diverse competenze e abilità, di cui non può disporre vivendo isolato. È il caso di esaminarli separatamente.

1) Marsilio richiama innanzitutto l’affermazione di Aristotele secondo cui la natura ha provveduto tutti gli uomini di uno stimolo ad associarsi agli altri uomini («per natura [...] è in tutti la spinta verso siffatta comunità»: *Politica* I 2, 1253a29-30)<sup>41</sup>. È evidente che asserire questo

equivale a dire che «l'uomo per natura è un essere socievole» (*Politica* I 2, 1253a2-3)<sup>42</sup>, e i medievali dimostrano di essere ben consapevoli della stretta connessione e intercambiabilità delle due asserzioni<sup>43</sup>. Ragion per cui l'enfasi di Nederman sull'assenza in Marsilio della citazione secondo cui «l'uomo per natura è un essere socievole» non merita di essere ritenuta: non sussiste alcun motivo di considerare tale assenza alla stregua di «a refusal to state in the *Defensor* that man is a political animal»<sup>44</sup>, dal momento che Marsilio non ha mai espresso tale rifiuto. È, questo che Nederman adduce, un argomento *ex silentio*, che al contempo passa a sua volta sotto silenzio il fatto che Marsilio alleggi alla sua argomentazione l'altro passo – il primo qui menzionato –, tratto dallo stesso capitolo della *Politica*, che ha lo stesso significato della citazione che Marsilio avrebbe, secondo Nederman, intenzionalmente omissa. Anzi: Marsilio assegna tale e tanta importanza al passo di Aristotele che riporta nel contesto che stiamo esaminando (= 1253a29-30) da ribadirlo al capitolo 13, §2 della I *Dictio*<sup>45</sup> e, di nuovo, al 15 §22 della II *Dictio* – luogo, quest'ultimo, in cui Marsilio richiama quattro precedenti capitoli della I *Dictio*, in due dei quali compare la citazione tratta da Aristotele (= *Politica* 1253a29-30) più volte qui menzionata (cfr. di seguito, sezione 5).

2) Marsilio avvalorava la necessità della vita associata invocando le insufficienze della componente corporea della natura umana. Per quanto incline ad associarsi agli altri uomini – per l'impulso naturale di cui la natura lo ha provvisto –, l'uomo deve fare i conti con la sua condizione fisica che, passibile di essere condizionata o danneggiata per effetto dell'azione degli elementi naturali, lo rende ancor più vulnerabile e dipendente da quanto competenze e abilità di diverso tipo – che sono proprie di soggetti diversi – sono in grado di allestire e mettergli a disposizione. Si tratta di una limitazione naturale, oggetto di studio della scienza naturale (*in scientia naturarum*). È bene ripercorrere le argomentazioni che Marsilio avanza: il corpo umano è composto di elementi contrari, le cui tendenze contrastanti – attive e passive, tali dunque da imporre o subire una qualche alterazione – causano continuamente un'alterazione della sua sostanza. Non solo: il corpo umano patisce anche l'influenza della forza dell'aria che lo circonda e degli altri elementi. Per ridurre al minimo o neutralizzare tali effetti, l'uomo ha bisogno di sviluppare delle competenze o, meglio, di usufruire dei frutti di competenze diversificate che solo una vita in comunità con i suoi simili può rendere disponibili. Marsilio offre al lettore in queste pagine – *Dictio* I 5, §§3-4 – una chiara trattazione del «biological argument»<sup>46</sup>.

Nederman ha posto in rilievo la dipendenza di tale paragrafo da dottrine biologiche. Vale per quanto è possibile ribattere a Nederman lo stesso che potrebbe obiettarsi a quanti enfatizzano il legame tra medicina e *Defensor pacis*: più di una voce della storiografia su Marsilio ha proposto la familiarità di Marsilio con la medicina come un fattore determinante per l'elaborazione delle sue idee politiche<sup>47</sup>; eppure Marsilio non inserisce mai citazioni da autorità mediche nel *Defensor pacis* – l'unica, a Galeno, è un'eccezione. E non è neanche il primo ad utilizzare nella sua discussione sulla natura socievole dell'uomo argomenti tratti dalla filosofia naturale: lo stesso accade, infat-

ti, nei commenti alla *Politica* suoi contemporanei. Pietro d'Alvernia è il caso più rilevante a tal riguardo: anch'egli motiva la socievolezza umana ricorrendo alla considerazione della costituzione fisica dell'uomo, dal momento che, al di là dell'inclinazione naturale della specie umana a vivere in società, è la disposizione materiale di ciascun individuo che ostacola o asseconda il completamento di tale inclinazione<sup>48</sup>. Negli uomini inclini a vivere in società le qualità primarie che li costituiscono sono in una proporzione equilibrata; gli uomini asociali o simili a bestie, ossia la cui natura è più vicina quella delle bestie che a quella umana, hanno una costituzione fisica in cui prevale l'elemento umido o caldo: tale combinazione non equilibrata di qualità affetta i loro organi sensoriali e, conseguentemente, le loro capacità intellettive. Pietro d'Alvernia applica tali nozioni *biologiche* alla distinzione tra padrone e servo – ciascuno dei quali è tale in ragione della sua costituzione fisica – così come alle distinzioni tra popoli settentrionali e meridionali. A commento del passo del VII libro della *Politica*, in cui Aristotele asserisce che «i popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' d'intelligenza e di capacità nelle arti» (1327b23-25), l'Alverniense afferma che i popoli che vivono nelle regioni fredde, a causa del freddo che circonda i loro corpi, trattengono il calore naturale al loro interno; tale calore genera spiriti intorno al cuore, che spingono costoro a essere coraggiosi. Di contro, quando l'eccessivo calore non esala, impedisce gli spiriti, ostacolando in tal modo la facoltà immaginativa e, pertanto, le capacità intellettive<sup>49</sup>.

Le teorie di Pietro d'Alvernia non coincidono del tutto con quanto Marsilio asserisce nei capitoli 4, §3 e 5, §§3-4 della I *Dictio*. L'accenno alla sua posizione consente però di verificare – ed è questa l'unica ragione per cui ne ho fatto menzione – come fosse consueto tra gli aristotelici medievali il ricorso a dottrine *biologiche* nella riflessione su questioni politiche, senza che questo significasse basarsi su fonti non aristoteliche, specificatamente mediche. E in effetti, per comprendere il §3 il ricorso alla letteratura medica non è di alcun aiuto, poiché Marsilio sta semplicemente attingendo al modo in cui la vita e i fenomeni a essa correlati sono concepiti nella filosofia naturale di Aristotele. Secondo il Filosofo, gli esseri viventi sono la risultante di un equilibrio tra i quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco) in combinazione con le quattro qualità primarie (caldo, freddo, umido e secco). Poiché tali elementi tendono a un'opposizione reciproca<sup>50</sup>, la sostanza corporea è costantemente soggetta a corruzione: un essere vivente permane nell'essere fin quando tra gli elementi di cui il suo corpo è costituito sussiste una corretta proporzione, ma tale condizione dipende non solo da tali elementi, ma anche dall'ambiente entro cui si vive<sup>51</sup>. E poiché l'invecchiamento degli esseri viventi è causato dalla graduale perdita di calore e umidità, la longevità dipende dalla capacità di trattenere tali due qualità<sup>52</sup>; ma l'unico modo tramite cui una creatura vivente trattiene il calore interno è attraverso la nutrizione: è dunque chiaro che l'uomo, nato senza le stesse protezioni naturali di cui gli altri animali sono stati forniti per natura – peli sul corpo, artigli per difendersi –, né con la possibilità di nutrirsi con quanto trova immediatamente disponibile in natura – cosa che invece è possibile agli altri animali – ha bisogno di



sviluppare determinate abilità per sopravvivere. Aristotele non formula espressamente quest'ultima asserzione, ossia che l'uomo deve sviluppare determinate abilità, ma tale conclusione, che Marsilio invece esprime, deriva dalle condizioni della natura umana appena ricordate, poste dal Filosofo nella sua opera.

3) La diversità di abilità e competenze di cui l'uomo ha bisogno per rimediare alle peculiarità della sua natura è tale da rendere necessario associarsi con gli altri uomini, poiché vivendo isolato l'uomo non può acquisirne in numero sufficiente. Anche in tal caso, si tratta di un'idea già presente nei commenti alla *Politica* aristotelica, così come nel *De regimine principum* di Egidio Romano. Compare ad esempio, ed espressa in termini vicini a quelli che leggiamo nel *Defensor pacis*, nel commento dell'Anonimo di Baltimora: l'uomo nasce nudo e indifeso e per questa ragione – afferma l'Anonimo – ha bisogno di quanto abilità in gran numero e diverse, possibili solo grazie alla convivenza tra gli uomini, sono in grado di preparare<sup>53</sup>.

Sulla scia di Alan Gewirth<sup>54</sup>, Nederman dichiara che Marsilio minimizza l'approccio teleologico di Aristotele e che radica la natura socievole dell'uomo in fattori unicamente biologici, forgia «in a purely physiological mold»<sup>55</sup>. Tali due conclusioni asserite da Nederman – la perdita d'importanza della causa finale nel processo che conduce alla comunità e il carattere accentuatamente biologico della natura socievole dell'uomo – rendono auspicabili ancora alcune chiose.

Ebbene: nei paragrafi rimanenti del capitolo 4 (§§4-5) Marsilio fa riferimento alla causa finale della comunità. Nel §5 tiene anzi a precisare che ha già fissato tale causa, identificandola con l'autosufficienza, cui è possibile pervenire solo grazie alla condivisione e allo scambio di quanto è necessario alla vita<sup>56</sup>. Marsilio non fa ricorso al sintagma *felicità politica* in questo contesto; è però ferma, in lui, la convinzione secondo cui gli uomini si associano non solo in vista del *vivere* e del soddisfacimento dei loro bisogni materiali, ma anche per la realizzazione del *vivere bene*, come del resto dichiara nei §§1 e 3. In più, nel capitolo 1 della *I Dictio*, identifica inequivocabilmente la *civilis felicitas* con il bene più alto raggiungibile in questa vita<sup>57</sup>. Per sgomberare il campo da un'opinione largamente condivisa: avesse egli concepito la comunità politica (*civitas*) come una mera aggregazione dovuta – secondo le parole di Nederman – alle «man's biological infirmities», tali da «drive him into the arms of his fellows for the sake of survival», non si spiegherebbe la presenza in §1 dell'affermazione, tratta da Aristotele – non esplicita, ma inserita a chiosa di una citazione diretta da Aristotele –, secondo cui servi e animali non possono dar vita a una comunità politica, poiché si uniscono unicamente «for the sake of survival». Se Marsilio non ha bisogno di ribadire la causa finale è semplicemente perché suo oggetto primo d'indagine è la causa efficiente, come ribadisce a più riprese da un capo all'altro del *Defensor pacis*. In tal modo, egli palesa la sua adesione al significato dell'analisi proposta nel quinto libro della *Politica* – di certo una delle fonti più importanti per Marsilio –, in cui Aristotele si occupa delle cause (efficienti) che preservano i regimi politici, e non della loro causa finale. Ciò non toglie – è chiaro – che la causa finale sia presente e agisca come presupposto teorico per la teoria espressa nel *Defensor pacis*<sup>58</sup>.

Ferma restando la connessione esistente tra la costituzione fisica dell'uomo e la necessità conseguente di associarsi agli altri uomini (cap. 4 §3 e cap. 5 §§3-6 della *I Dictio*), che Marsilio ribadisce, è tuttavia scorretto concludere che Marsilio accentua, e più dei suoi predecessori, l'impatto dell'aspetto «physiological» dell'uomo sul bisogno che questi ha di una vita sociale. Il commento di Pietro d'Alvernia fornisce, anche stavolta, una conferma a tale asserzione. Nelle *Questiones* che dedica alla *Politica*, Pietro ammette che l'uomo è un essere socievole proprio per la sua natura corporea. Là dove solleva la questione se l'uomo è per natura un essere socievole, Pietro pone, come preliminare alla soluzione, la risoluzione a un altro interrogativo, ossia cosa s'intende per natura socievole umana. In modo assai significativo per comprendere il contesto in cui si colloca anche la riflessione marsiliana, Pietro risolve la questione affermando che la specie umana è socievole nella misura in cui l'uomo è considerato come un composto di materia e forma, ossia di corpo e anima. La forma dell'uomo (la sua anima) è immutabile ed eterna, la sua materia (il suo corpo) è corruttibile. È la sua componente corporea che lo rende non autosufficiente, imperfetto e senza possibilità alcuna di permanere eternamente in essere: la specie umana non permane nell'esistenza, a meno che gli individui che ne fanno parte non si uniscano e assicurino perpetuità alla specie, procreando: ma questo è possibile solo grazie a una comunità politica (*civitas*). Se l'uomo fosse pura forma (anima), non avrebbe bisogno alcuno – potremmo legittimamente concludere – di essere socievole. Com'è chiaro, Pietro inquadra in termini sia metafisici che fisiologici quanto Marsilio considera in termini fisiologici.

È dunque possibile concludere che il capitolo 4 della *I dictio* è fortemente dipendente dall'aristotelismo medievale – e di gran lunga molto di più di quanto Nederman sia disposto ad ammettere.

#### 4. *Dictio I*, capitolo 6

Dopo aver dato conto dell'origine della società in termini rigorosamente naturali, Marsilio dichiara in questo capitolo che, se l'uomo non avesse peccato, l'istituzione o la differenziazione degli uffici nella comunità politica non sarebbero state necessarie, poiché la natura avrebbe provveduto e assicurato tutto quanto sarebbe stato necessario per l'uomo<sup>59</sup>.

Nei capitoli precedenti del *Defensor pacis*, Marsilio aveva fondato l'origine della società sull'inclinazione naturale insita in ciascun uomo verso la socievolezza e sulla comparsa di diversi *officia* – che costituivano le parti della comunità politica, necessari a causa delle limitazioni biologiche dell'uomo. In questo capitolo afferma, in più, che i diversi *officia* civili sono apparsi come conseguenza del peccato originale. Ciò significa che, per Marsilio, l'attuale condizione imperfetta dell'uomo e le origini del potere civile sono conseguenze della Caduta. Se così, al pari dell'Aquinate, Marsilio sostiene che il corpo umano ha subito una sorta di cambiamento come effetto della caduta (cfr. *Summa theologiae*, Ia, q. 97); ma, a differenza di Tommaso, collega l'origine del potere politico al peccato. E, al pari di un autore quale Giacomo da Viterbo, Marsilio ingloba il resoconto aristotelico dell'origine del-

la società in una cornice cristiana, pur non subordinando, come invece avviene nel caso di Giacomo da Viterbo, il potere temporale allo spirituale<sup>60</sup>.

Possiamo pertanto sottoscrivere l'asserzione di Nederman secondo cui «Marsiglio attributes the defects of man's biology to the *transgression of the first parents*», ma non la caratterizzazione della riflessione di Marsilio che egli ne trae: «Marsiglio shows all the signs of dedicated adherence to Augustinian political theory». Tale caratterizzazione ha a che fare con la convinzione di Nederman secondo cui «peace and tranquillity» sono, per Marsilio, «the prime social good». Tuttavia, il concetto marsiliano di «peace and tranquillity» non ha nulla a che fare con Agostino, che del resto non è neanche menzionato là dove Marsilio allude alla pace. Ha invece a che fare, e molto, con le *Questiones* di Pietro d'Alvernia: sia per Marsilio che per Pietro pace e quiete non sono il fine cui la comunità politica deve tendere, ma le condizioni che rendono possibile il raggiungimento del *bene vivere*, che è, questo sì, il fine di tale comunità<sup>61</sup>. In più, la rinomata analogia presente nel *Defensor pacis*, secondo cui «la relazione tra la comunità politica, le sue parti e la pace, sembra essere la stessa che esiste tra l'animale, le sue parti e la salute»<sup>62</sup> non ha alcun legame con Agostino: è tratta dai commenti medievali alla *Politica*<sup>63</sup>.

In ogni caso, appare fuorviante etichettare Marsilio come *agostiniano*: il sostrato teorico su cui poggia la *Dictio* I non proviene da Agostino; invano cercheremmo nel *Defensor pacis* le maggiori nozioni politiche proprie della riflessione agostiniana; per ultimo, Marsilio non concorda con Agostino nell'affermare che la Caduta ha imposto come necessaria l'istituzione di un potere coercitivo poiché l'uomo è divenuto, in seguito a essa, egoista e guerrafondaio. Piuttosto, la Caduta ha reso necessarie l'istituzione e la differenziazione delle mansioni nella comunità politica poiché, come conseguenza di essa, la natura non predispone per l'uomo tutto ciò di cui ha bisogno per sopravvivere: è l'uomo che deve procacciarselo, a costo della sua fatica – idee, queste, che in verità sembrano dovere meno ad Agostino che ad *autorictates* quali Nemesio di Emesa<sup>64</sup>.

## 5. *Dictio* II, capitolo 22

L'ultimo luogo di testo a essere preso in considerazione in questa analisi è tratto dalla *Dictio* II, da un capitolo dedicato non all'origine della società, ma alla risoluzione della questione se il *vescovo romano* possa essere considerato capo delle altre chiese. È bene riportare tale passo, perché il ragionamento di Marsilio venga compreso al meglio:

*Secundum itaque iam dictos modos convocacionem et congregacionem fidelium fuisse possibilem, racionabile valde. Sicut enim ad civilem communitatem et legem ordinandam conveniunt homines a principio, ipsorum valenciore parte concordante in hiis que sunt ad vite sufficientiam, non quidem vocati per singularem hominem aut per plures aliquos habentes auctoritatem coactivam in reliquos, sed suasionem seu exortacionem prudentem et facundorum virorum, quos natura inter alios produxit inclinatos ad hoc, ex se postmodum proficientes suis exercitiis et alios dirigentes successive vel simul ad formam communitatis perfecte, ad quam etiam homines naturaliter inclinati obtempe-*

*raverunt suadentibus facile, quemadmodum etiam ex 1° Politice, capitulo 1°, ex 4° eiusdem, capitulo 10, et ex 7° illius, capitulo 12 induximus 3°, 4°, 7° et 13° prime, sic quoque proportionaliter et iuxta scripture seriem racionabiliter opinandum, multitudinem apostolorum aliquo vel aliquibus caritate fervencioribus, reliqua quoque multitudine spiritus sancti gracia et inclinatione obtemperante faciliter<sup>65</sup>.*

Come già ricordato, Nederman qualifica questo passaggio della II *Dictio* come «obviously Ciceronian». Eppure, tale passaggio non restituisce esattamente le idee proposte in *De inventione* I 2. Come Cicerone, Marsilio afferma che gli uomini si convinsero a formare la prima comunità politica grazie all'opera di incitamento e persuasione di uno o più uomini saggi ed eloquenti. Ma tali uomini che consentirono ad associarsi non sono, in Marsilio, gli uomini descritti da Cicerone – mossi in nessun modo dalla ragione, ma unicamente da un istinto animale, erranti senza meta nei campi<sup>66</sup> –, ragion per cui potremmo anche ritenere che tali uomini fossero quanti diedero il loro assenso agli anziani a capo degli agglomerati familiari e dei villaggi, se teniamo conto del resoconto proposto nel capitolo 3 della I *Dictio*, ammissione che induce a riconoscere loro ragionevolezza. Non solo: Marsilio afferma che la comunità fu formata grazie a un accordo della sua *valentior pars* riguardo a quanto necessario per poter vivere (*in hiis que sunt ad vite sufficientiam*) – nozioni, le due evidenziate dai corsivi, che Marsilio trae decisamente dalla *Politica*, e non da Cicerone. Sembra, pertanto, più appropriato asserire, con Annabel Brett, che questo passo «has some overtones of the famous passage of Cicero in *De inventione*»<sup>67</sup>.

Ma se anche volessimo ammettere che questo passo è «Ciceronian», dovremmo però essere in grado di fornire una ragione convincente perché si assegni più peso a esso anziché ai capitoli della I *Dictio* che Marsilio riserva espressamente alla questione dell'origine della società. È chiaro invece che in questo contesto Marsilio ricorre all'idea espressa nel passo menzionato non per fornire di nuovo un resoconto delle origini della società – lo ha già fatto –, ma per avvalorare quanto ha sostenuto nei paragrafi immediatamente precedenti (§§ 13-14), ovvero che nessun vescovo o sacerdote detiene un'autorità e un potere coercitivo tali che gli consentano di riunire in assemblea il collegio dei sacerdoti: la convocazione di un'assemblea dev'essere espressione della volontà dei membri che ne fanno parte. Altrimenti detto: Marsilio è più interessato a porre in rilievo il ruolo del consenso, in tale contesto, che a fornire un ulteriore resoconto – e diverso dal precedente – dell'origine della comunità politica. In realtà, il riferimento all'istituzione della comunità politica a *principio* funziona come un argomento per analogia: ogni assemblea dovrebbe essere realizzata solo con l'accordo dei suoi membri, così com'è avvenuto per la formazione della prima comunità politica. E in effetti, dopo il passo sopra citato, Marsilio prosegue affermando che gli apostoli si riunirono insieme persuasi da uno o alcuni apostoli più ferventi nella carità<sup>68</sup>, e non per ordine di qualche autorità dotata di potere coercitivo.

E supponendo ancora che Marsilio intenda, a questo punto della sua riflessione, offrire un altro resoconto dell'origine della comunità politica, tale resoconto non può essere ritenuto come contrastante rispetto a quello

fornito nella I *Dictio*. Nel capitolo 3 di tale *Dictio* Marsilio spiegava in qual modo si formano i primi agglomerati familiari e i primi villaggi, nel capitolo 4 restituiva poi il motivo per cui gli uomini scelgono di vivere insieme in comunità organizzate politicamente – anche se non restituiva esattamente il modo in cui l’istituzione di tali comunità è avvenuta –; nel §4 del capitolo 4 (così come più avanti, nel capitolo 5, §7 della stessa *Dictio*) Marsilio aggiungeva solo che gli uomini ritengono necessario, per il buon funzionamento di tale comunità, stabilire un custode o esecutore (*custos sive factor*) della giustizia – possiamo presumere che questo sia avvenuto in concomitanza con o posteriormente all’istituzione della comunità. In ogni caso, e considerando il *Defensor pacis* nella sua interezza, sembra assai probabile assumere che le prime comunità politiche si siano formate, secondo Marsilio, a seguito di un accordo tra la *parte prevalente* degli uomini o tra gli anziani, dal momento che agli anziani era demandato il governo dei primi villaggi (cfr. sopra, *Dictio* I, cap. 3, §1). Ma questo non è né «obviously Ciceronian» né rigorosamente aristotelico (per quanto alcuni aristotelici medievali abbiano evocato un accordo come momento fondativo della comunità politica). Non esiste dunque base alcuna per avallare la convinzione di Nederman secondo cui esiste una distinzione tra un’origine della società secondo Aristotele e un’altra secondo Cicerone, di cui Marsilio sarebbe stato consapevole.

Infine, dev’essere considerata un’ultima questione riguardo a questo passo – cosa che Nederman non ha fatto. Nel finale, Marsilio non solo dichiara che gli uomini hanno un’inclinazione naturale alla realizzazione della comunità perfetta, ma di avere anche già dimostrato la verità di tale asserzione nella precedente *Dictio*, ai capitoli 3, 4, 7 e 13, poggiando su tre diversi capitoli della *Politica* (I 1, IV 10 e VII 12). Per Nederman, tali citazioni da Aristotele sono trascurabili; per di più, editori e traduttori del *Defensor pacis* non hanno identificato gli esatti passi della *Politica* cui esse rimandano. In ogni caso, quanto ai testi IV 10 e VII 12 della *Politica*, essi non sono menzionati in nessuno dei quattro capitoli della I *Dictio* che Marsilio richiama. È dunque il caso di analizzare ciascuno dei casi in cui Marsilio rimanda alla I *Dictio* del *Defensor pacis* e alla *Politica*. Tale analisi rivelerà quanto Marsilio deve alla teoria politica aristotelica e quanto prossimo sia ai commentatori alla *Politica*. Per chiarezza, suddividerò le considerazioni che seguono in paragrafi numerati (per i rimandi di Marsilio alla I *Dictio*) e contrassegnati con lettere (per i suoi rimandi alla *Politica*).

1 e 2) Come abbiamo visto in precedenza, nei capitoli 3-4 della I *Dictio* Marsilio attinge dalla *Politica*, e al §3 del capitolo 4 la invoca come fonte dell’idea secondo cui è insita negli uomini un’inclinazione naturale alla socievolezza, che è poi esattamente quanto Marsilio asserisce in *Dictio* II, 22 §15. Tali primi due riferimenti (ai capitoli 3 e 4 della I *Dictio*) indicano, pertanto, passi in cui Marsilio ha fatto ricorso alla *Politica*.

3) Per quale ragione Marsilio rimanda al capitolo 7 della I *Dictio*? Dopotutto, in quel capitolo non ha trattato né dell’origine della società né dell’impulso naturale a realizzare una vita associata. È, invece, il luogo che ha dedicato alle cause materiale e formale delle diverse parti della comunità, affermando che è alla natura stessa che si deve la differenziazione delle parti della comunità: essa

ha reso alcuni, sin dalla nascita, più adatti e dunque inclini all’agricoltura, altri più alla vita militare, e via di seguito. Una tale inclinazione naturale non necessariamente si attualizza: non è detto che, chi sia nato con una inclinazione per l’agricoltura, diventi inevitabilmente agricoltore. Marsilio non lascia dubbi a tal riguardo: l’inclinazione naturale con cui l’uomo nasce dev’essere portata a compimento (*completive seu perfective*) tramite una disposizione mentale (*habitus*) che è l’esito della ripetizione di molti atti precedenti nel senso cui l’inclinazione naturale indirizza<sup>69</sup>. Richiamando quanto ha asserito nel capitolo 7 della I *Dictio*, pertanto, Marsilio indica in qual modo un’inclinazione naturale si consolida e giunge a compimento, qualunque sia l’oggetto cui essa tende: che sia rivolta all’agricoltura o al vivere in comunità poco importa, il funzionamento di tale inclinazione è il medesimo. Nederman ritiene che nel capitolo 7 della I *Dictio* Marsilio propone una concezione di *habitus* diversa da quella di Aristotele – «Marsiglio’s argument seems to assume that all forms of *habitus* are built on the substratum of a natural endowment» – e che in tal modo Marsilio risulta essere «far more naturalistic than Aristotle, in the sense that he relies on the direct determination by nature of individual human characteristics»<sup>70</sup>. Tali asserzioni potrebbero essere condivise solo a patto di obliterare passi aristotelici quali quelli presenti nel II libro dell’*Ethica Nicomachea* (II 9, 1109b3-4 e VI 13, 1144b3-6) e le opere dei più grandi autori medievali aristotelici<sup>71</sup>. Ma poi: è forse Marsilio il primo autore a concepire l’inclinazione naturale – sia essa verso l’associazione umana o verso l’agricoltura – in questo modo, o sta attingendo silenziosamente da altre fonti? Che in *Dictio* I, capitolo 7 egli fornisca, come esempio di inclinazione naturale dell’uomo, quella verso l’agricoltura, è una coincidenza alquanto sorprendente. Anche Pietro d’Alvernia concepisce, nelle sue *Questiones sulla Politica*, la predisposizione dell’uomo ad associarsi agli altri uomini come una propensione che non necessariamente trova seguito, ma che è portata a compimento solo grazie alla pratica ripetuta di atti che la assecondano, al pari di quanto avviene per le virtù morali. E ancor più degno di enfasi è il fatto che, commentando il VI libro della *Politica*, Pietro sollevi la questione «Se l’agricoltura sia naturale per l’uomo», ove applica lo stesso argomento appena considerato all’inclinazione naturale dell’uomo verso l’agricoltura: come nel caso delle virtù morali, l’agricoltura può esser detta naturale se con ciò s’intende che alcuni uomini hanno una propensione naturale verso essa, che però dev’essere consolidata e compiutamente realizzata. Marsilio scrive, degli *habitus*, «ipsi forme sunt habencium completive seu perfective humanarum inclinationum inexistentium a natura», Pietro afferma, dell’agricoltura, che è naturale come quelle virtù che «insunt nobis a natura inclinante, a ratione autem et consuetudine perficiente»<sup>72</sup>, ma l’uno e l’altro esprimono la stessa idea.

Il richiamo al capitolo 7 della I *Dictio*, dunque, non è altro che un ennesimo riferimento all’idea aristotelica della naturale inclinazione umana alla socievolezza.

4) Per concludere, là dove Marsilio chiama in causa il cap. 13 della I *Dictio* non fa altro che ribadire, ancora una volta, l’asserzione aristotelica dell’esistenza, in ogni uomo, di un impulso naturale verso la realizzazione della vita associata (cfr. *Dictio* I, cap. 13 §2). È parecchio note-

vole la frequenza con cui Marsilio riafferma questa idea indiscutibilmente aristotelica.

Tutti i quattro riferimenti di Marsilio a capitoli della *I Dicitio* rimandano, pertanto, alla *Politica* letta dai suoi commentatori medievali. Non resta che esaminare le tre citazioni della *Politica* inserite in *Dicitio* II, cap. 22 §15, ai seguenti luoghi del testo aristotelico: I 1 (a), IV 10 (b) e VII 12 (c).

a) È chiaramente un rimando al capitolo in cui Aristotele discute la naturalezza dell'associazione umana<sup>73</sup>.

b) Questo secondo riferimento (= IV 10) non ha a che fare con l'inclinazione naturale alla vita associata, e non è immediatamente chiaro il motivo per cui Marsilio allude a un passo nel quale Aristotele riflette sulla natura della tirannide. È molto probabile che Marsilio abbia in mente il luogo in cui Aristotele descrive quelle tirannidi che erano vicine in qualche modo al regno, poiché erano «conformi alla legge ed esercitavano potere sovrano su sudditi ben-disposti»<sup>74</sup>. Ipotizzo in tal modo considerando che in *Dicitio* II 22 §15 Marsilio sostiene che gli uomini si associano perché persuasi a farlo, non perché costretti: intende pertanto rimarcare l'aspetto volontario e consensuale che presiede alla formazione di qualsiasi associazione umana – affida dunque l'espressione dell'idea di consenso, in tal caso, ad Aristotele, e non a Cicerone.

c) Infine, il rimando a *Politica* VII 12 è probabilmente errato, poiché è il capitolo in cui Aristotele discute dei pasti comuni e di come debbano essere organizzati. Più probabilmente, Marsilio intende rimandare al capitolo immediatamente successivo, nel quale Aristotele dichiara che «gli uomini diventano buoni e virtuosi col concorso di tre fattori [...] la natura, l'abitudine (*habitus*) e la ragione»<sup>75</sup>, precisando poi che alcune caratteristiche naturali possono mutare per effetto della consuetudine o che l'uomo può, grazie alla ragione, contrastarle (1332a39-b9)<sup>76</sup>. Se – come mi pare del tutto plausibile – allude a questo passo, Marsilio sottoscrive, ancora una volta, l'idea che l'uomo nasce con una tendenza ad associarsi agli altri uomini, tendenza che però può solo essere portata a compimento grazie a un atto della ragione.

In conclusione: se esaminiamo i rimandi che Marsilio inserisce alla *Dicitio* I o alla *Politica*, scopriamo un unico filo conduttore nelle osservazioni proposte in *DP* II 22 §15: gli uomini nascono con un'inclinazione naturale ad associarsi (il che comporta anche una naturale propensione verso determinati comportamenti e abilità che favoriscono tale tendenza naturale), ma quanto all'uomo deriva dalla natura è suscettibile di essere modificato o perfezionato dalla ragione e dalla consuetudine (*habitus*). Lungi dall'essere «obviously Ciceronian», tutto ciò è, invece, profondamente aristotelico, ed è quanto i commentatori alla *Politica* esprimono là dove discutono della natura socievole dell'uomo<sup>77</sup>. E a ciò si aggiunga che la discussione di Marsilio sull'origine della società non contiene alcun riferimento agli uomini simili a bestie erranti da un posto all'altro di cui narra Cicerone, ma solo l'allusione a quegli uomini saggi che per primi indussero gli uomini ad associarsi grazie alla persuasione.

## 6. Conclusioni

L'analisi dei passi del *Defensor pacis* dedicati alla questione della naturalità della socievolezza umana ha evidenziato come sia la *Politica* sia i suoi commenti medievali abbiano svolto un ruolo decisivo sul modo in cui Marsilio intende ed elabora tale questione, pur non essendo l'interpretazione da lui proposta ridicibile unicamente a tali testi, ma mantenendo una sua indiscutibile originalità. I riferimenti a Cicerone sono decisamente secondari, sia quantitativamente che per il ruolo che svolgono nell'argomentare, ove funzionano soprattutto da convalida per ammissioni e conclusioni cui Marsilio è pervenuto grazie soprattutto ad Aristotele. Che poi i *modelli* aristotelico e ciceroniano siano concepiti da Marsilio come spiegazioni alternative dell'origine della società, è asserzione che l'analisi in nessun modo conferma.

Ulteriori indagini saranno in grado di dimostrare ancor più l'importanza dei commenti alla *Politica* nella riflessione proposta nel *Defensor pacis*, senza che questo infici l'originalità degli esiti raggiunti dal Padovano. Ed è anche vano ricercare in altre fonti quanto è già in Aristotele per comprendere principi e argomenti della *Dicitio* I: oltremodo abusato, e oltretutto vano, è in particolare il ricorso a fonti mediche per rendere conto di quanto è già nei testi filosofici aristotelici. A mio avviso a ragione, William Courtenay ha asserito che «Despite a long historiography that links Marsilius and his *Defensor pacis* to Padua and political conditions in Italy, most of his education, teaching, and writing in the first three decades of the fourteenth century occurred at Paris. The core of his world was the University of Paris»<sup>78</sup>.

Lo studio che ho proposto asseconda questa direzione, nella convinzione che Marsilio e il suo *magnus opus* siano fortemente connessi all'ambiente universitario parigino. Un ambiente, com'è noto, in cui Cicerone è pressoché assente. E questa è un'ulteriore considerazione che spiega l'assenza quasi totale di Cicerone nel *Defensor pacis*.

## Bibliografia

### Fonti

- Aegidius Romanus, *De regimine principum* = Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III ad Francorum Philippum IIII cognomento pulchrum*, apud Antonium Bladum, Roma, 1556.  
 Aristotele, *Politica*, trad. Laurenti = Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, 2009.  
 Aristotelis *Politicorum libri octo*, ed. Susemihl = Aristotelis *Politicorum libri octo, cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. F. Susemihl, Leipzig, 1872.  
 Cicero, *De inventione* = Marcus Tullius Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, in Id., *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*, ed. H.M. Hubbell, Cambridge, MA-London, 1949.  
 Cicerone, *I doveri* = Marco Tullio Cicerone, *I doveri*, intr. E. Narducci, trad. A. Resta Barrile, Milano, 1989.  
 Engelbertus Admontensis, *De regimine principum* = Engelbertus Abbas Admontensis, *De regimine principum libri seu tractati VII*, Regensburg, 1725.  
 Johannes Versor, *Libri Politicorum* = Johannes Versor, *Libri Politicorum cum commento vili et compendioso*, Colonia, 1497.  
 Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace* = Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, introduzione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note di M. Conetti – C. Fiocchi – S. Radice – S. Simonetta, Milano, 2001.  
 Marsilius of Padua, *DP*, ed. Previtè-Orton = *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, ed. by C.W. Previtè-Orton, Cambridge, 1928.

- Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz = Marsilii de Padua *Defensor pacis*, ed. R. Scholz, Hannover, 1933 [MGH, *Fontes iuris Germanici antiqui*].  
 Marsilius of Padua, *DP*, transl. Brett = Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, transl. Brett, Cambridge, 2005.
- Petrus de Alvernia, *Questiones super libros I-VII Politicorum*, MSS: Bologna, Biblioteca Universitaria 1625; Paris, BnF, lat. 16089; Frankfurt a.M., Universitätsbibliothek, Ms. Praed. 51.
- Petrus de Alvernia, *Scriptum super libros Politicorum*, ed. Grech = *The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's «Politics»*. *The Inedited Part: Book III, less. I-VI. Introduction and Critical Text*, ed. by G.M. Grech, Roma, 1967.
- Thomae Aquinatis *In octo libros Politicorum*, ed. Spiazzi = Sancti Thomae Aquinatis *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed. R. Spiazzi, Torino-Roma, 1966.
- Thomas de Aquino, *Ia-IIae* = Thomas de Aquino, *Prima secundae Summae theologiae: a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Roma, 1892, t. VII.
- Thomas de Aquino, *Quaestiones de quolibet* = Thomas de Aquino, *Quaestiones de quolibet*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Rome-Paris, 1996, t. XXV.1-2.
- Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum* = Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, éd. H.-F. Dondaine – L.J. Bataillon, Roma, 1971, t. XLVIII.
- Studi*
- Briguglia 2017 = G. Briguglia, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, 2017.
- César 2006 = F.J. César, *Divine and Human Writings in Marsilius of Padua's «Defensor Pacis»: Expressions of Truth*, in *The World of Marsilius of Padua*, ed. G. Moreno-Riaño, Turnhout, 2006, p. 109-124.
- Condren 1975 = C. Condren, *On Interpreting Marsilius of Padua's Use of St. Augustine*, in *Augustiniana*, 25, 1975, p. 217-222.
- Courtenay 2012 = W. J. Courtenay, *Marsilius of Padua at Paris*, in *A Companion to Marsilius of Padua*, ed. G. Moreno-Riaño – C. J. Nederman, Leiden, 2012, p. 57-70.
- Gewirth 1951 = A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace. I. Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, 1951.
- Greene 1997 = R.A. Greene, *Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense*, in *Journal of the History of Ideas*, 58, 1997, p. 173-198.
- Lambertini 2014 = R. Lambertini, *Nature and the Origins of Power. An Examination of Selected Commentaries on the Sentences (Thirteenth and Fourteenth Centuries)*, in *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, ed. M. van der Lugt, Firenze, 2014.
- Lanza 2013 = L. Lanza, *«Et autem qui de politia considerat...»: Aristotele nel pensiero politico medievale*, Barcelona-Madrid, 2013.
- Marangon 1977 = P. Marangon, *Alle origini dell'aristotelismo padovano (sec. XII-XIII)*, Padova, 1977.
- Nederman 1988 = 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, p. 3-26 [ristampato in Nederman 1997, item 2].
- Nederman 1990a = C.J. Nederman, *Nature, Justice, and Duty in the «Defensor Pacis»: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse*, in *Political Theory*, 18, 1990, p. 615-637.
- Nederman 1990b = C.J. Nederman, *Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's «Defensor Pacis»*, in *Western Political Quarterly*, 43, 1990, p. 699-717.
- Nederman 1992a = C.J. Nederman, *The Union of Wisdom and Eloquence Before the Renaissance: The Ciceronian Orator in Medieval Thought*, in *Journal of Medieval History*, 18, 1992, p. 75-95 [ristampato in Nederman 1997, item 6].
- Nederman 1992b = C.J. Nederman, *Character and Community in the «Defensor Pacis»: Marsiglio of Padua's Adaption of Aristotelian Moral Psychology*, in *History of Political Thought*, 13, 1992, p. 377-390.
- Nederman 1995 = C.J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's «Defensor Pacis»*, Lanham, MD-London, 1995.
- Nederman 1997 = C.J. Nederman, *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Aldershot-Brookfield, VT, 1997.
- Nederman 2011 = C.J. Nederman, *Cicero in Political Philosophy*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2011, p. 216-220.
- Nederman 2013 = C.J. Nederman, *Medieval Political Thought*, in *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, ed. G.F. Gaus – F. D'Agostino, London et al., 2013, p. 36-46.
- Nederman 2015 = C.J. Nederman, *Social and Political Thought*, in *The Routledge History of Medieval Christianity, 1050-1500*, ed. R.N. Swanson, London-New York, 2015, p. 91-102.
- Oakley 1999 = F. Oakley, *Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics*, in Id., *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden et al., 1999, p. 25-72 [ristampa dell'originale apparso in *Past and Present*, 60, 1973, p. 3-48].
- Robert 2016 = A. Robert, *Le corps d'après: la Chute entre théologie et médecine (XIIe-XIVe siècle)*, in *Adam, la nature humaine, avant et après: épistémologie de la Chute*, éd. G. Briguglia – I. Rosier-Catach, Paris 2016, p. 173-204.
- Rosen 1977 = G. Rosen, *The Historical Significance of Some Medical References in the «Defensor Pacis»*, in *Political Theory*, 5, 1977, p. 205-218.
- Shogimen 2012 = T. Shogimen, *Medicine and the Body Politics in Marsilius of Padua's «Defensor pacis»*, in *A Companion to Marsilius of Padua*, ed. G. Moreno-Riaño – C. J. Nederman, Leiden, 2012, p. 71-115.
- Stürner 1987 = W. Stürner, *«Peccatum und Potestas». Der Sündenfall und die Entstehung der herrschlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, 1987.
- Syros 2012 = V. Syros, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, Toronto-Buffalo, NY-London, 2012.
- Töpfer 1999 = B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatslehre*, Stuttgart, 1999.
- Toste 2014 = M. Toste, *The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited*, in *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, ed. M. van der Lugt, Firenze, 2014, p. 113-188.
- Toste 2015 = *An Original Way of Commenting on the Fifth Book of Aristotle's «Politics»: The «Questiones super I-VII libros Politicorum» of Peter of Auvergne*, in *Peter of Auvergne. University Master of the 13th Century*, ed. C. Flüeler – L. Lanza – M. Toste, Berlin-Munich-Boston, 2015, p. 321-353.

## Note

\* Con le osservazioni che seguono presento, in traduzione italiana, parte di un'indagine sulla socievolezza umana nel pensiero medievale e rinascimentale, oggetto a sua volta di un volume di prossima uscita. Per questa ragione, alcuni riferimenti e alcuni dibattiti, ai quali riserverò più ampio spazio nel volume, sono qui solo accennati.

<sup>1</sup> Si veda, ad esempio, Stürner 1987; Töpfer 1999; Lambertini 2014, p. 113-188; Briguglia 2017.

<sup>2</sup> Si vedano gli studi compresi in Nederman 1997. Il titolo stesso del volume è di per sé chiara espressione della visione che Nederman fa propria: *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*.

<sup>3</sup> La sua interpretazione è apparsa la prima volta in Nederman 1988 (ristampato in Nederman 1997, item 2), ed è rimasta, da allora, immutata. Difatti, sezioni intiere tratte da quel suo primo studio sono state riprodotte, *verbatim*, in due recenti voci di enciclopedia e in un capitolo di un volume dedicato alla cristianità medievale (cfr. Nederman 2011; Nederman 2013; Nederman 2015) – fatto che prova anche, di per sé, l'approvazione di cui la sua visione gode nella storiografia attuale. Essendo Marsilio uno dei suoi oggetti privilegiati d'indagine, Nederman ne ha riproposto (anche stavolta immutato) il resoconto dell'origine della società in parecchi studi: cfr. Nederman 1990a; Nederman 1990b; Nederman 1992a; Nederman 1995.

<sup>4</sup> Nederman 1988, p. 4-5.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 5-6.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, p. 6.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>9</sup> In studi successivi Nederman annovera nel modello ciceroniano anche Brunetto Latini, Christine de Pizan ed Enea Silvio Piccolomini.

<sup>10</sup> Nederman 1988, p. 22; Nederman 2011, p. 219.

<sup>11</sup> Nederman 1988, p. 20.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 21; la stessa asserzione è riproposta *verbatim* in Nederman 2015, p. 100.

<sup>14</sup> *Ibid.*; la stessa affermazione ricompare in Nederman 2011, p. 219 e in Nederman 2015, p. 100.

<sup>15</sup> Nederman 1992a, p. 90 (rist. in Nederman 1997). La stessa asserzione, con le stesse parole, torna in Nederman 1995, p. 44 e in Nederman 2011, p. 219.

<sup>16</sup> Nederman 1988, p. 22. Tale giudizio riappare, immutato, in Nederman 2011, p. 219 e in Nederman 2015, p. 101.

<sup>17</sup> Nederman 1988, p. 22; le parole sono quasi le stesse che riadopera in Nederman 2011, p. 219. In Nederman 1992a, Nederman afferma che alcuni studiosi avrebbero avvertito costernazione nel non trovare citata in Marsilio la definizione aristotelica dell'uomo come animale politico. Bersagli di questa sua ironia sono Alan Gewirth e Jeannine Quillet.

<sup>18</sup> Marangon 1977, p. 382-383.

<sup>19</sup> È bene ribadire che, per quanto tenga presente la tradizione dei commenti alla *Politica*, Marsilio non sempre adotta le vedute elaborate dai commentatori. È il caso delle *Quaestiones in Politicorum libros* di Pietro d'Alvernia, al contempo fonte che Marsilio utilizza con evidente condivisione e bersaglio della sua critica. Non è mia intenzione sollevare di nuovo la discussione sull'aristotelismo di Marsilio. Sono però convinto che un'analisi della *Dictio I* che abbia presente soluzioni e argomenti proposti nel contesto dell'aristotelismo medievale consenta di cogliere in modo più corretto l'originalità dell'interpretazione marsiliana. Potremmo, e a buona ragione, applicare all'esame dei rapporti esistenti tra l'opera di Marsilio e quella di Aristotele la distinzione cui Conal Condren ricorre nella sua analisi dei rapporti esistenti tra Agostino e Marsilio: talvolta è appropriato caratterizzare tale relazione come influenza (di Aristotele su Marsilio), talvolta di vera e propria utilizzazione (di Aristotele da parte di Marsilio). Cfr. Condren 1975.

<sup>20</sup> È il caso, tra i pochi, del *De regno* di Tommaso d'Aquino e della sua prosecuzione, di cui è autore Tolomeo da Lucca, del *De potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi.

<sup>21</sup> Cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 12-16. Annabel Brett nota che, a differenza di Aristotele, Marsilio pone a fondamento dell'origine della società la relazione *uomo-donna*, ma non fa menzione alcuna della relazione *padrone-servo* (cfr. Marsilius of Padua, *DP*, transl. Brett, p. 15, nota 4). Aggiungo che quanto Brett rileva per Marsilio può essere asserito anche per Egidio Romano, i commentatori alla *Politica* e Giovanni da Parigi: tutti costoro omettono il riferimento alla relazione *padrone-servo*. Un'eccezione a tale orientamento preponderante è costituita da Engelberto di Admont: cfr. Engelbertus Admontensis, *De regimine principum*, II 2, p. 44.

<sup>22</sup> Marsilio ammette in ogni caso differenze, seppur sottili, tra l'autorità che si detiene in una comunità familiare e in un villaggio.

<sup>23</sup> Cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 15.

<sup>24</sup> Cfr. *Politica*, III 14, 1285b4-9: Aristotele distingue quattro tipi di monarchia. Così caratterizza la quarta, propria dei tempi eroici: *siccome quelli che le fondarono furono benefattori del popolo [...] o perché lo raccolsero insieme o gli procurarono la terra, diventarono re col consenso della moltitudine* (Aristotele, *Politica*, trad. Laurenti, p. 103). Che sia il cap. 14 del III libro della *Politica* che Marsilio ha in mente, nonostante ricorra, nel testo, un'altra indicazione («ut scribitur 3<sup>o</sup> Politice, capitulo 9<sup>o</sup>»), è ipotesi dei due editori del *Defensor pacis*. Cfr. Marsilius of Padua, *DP*, ed. Previtè-Orton, p. 11 e Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 15.

<sup>25</sup> Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 16: *Est autem civitas secundum Aristotelem 1<sup>o</sup> Politice capitulo 1<sup>o</sup>: perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficientem, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi.*

<sup>26</sup> Essendo implicita nel *Defensor pacis*, tale dipendenza dottrinale non è stata palesata dagli editori e traduttori del *Defensor pacis*.

<sup>27</sup> Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 16: *Quod autem dixit Aristoteles: vivendi gracia facta, existens autem gracia bene vivendi, significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestie aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime.* Si confronti con il testo di Aristotele. Ne cito la versione latina medievale: *Si autem neque ipsius vivere gracia solum, sed magis ipsius bene vivere (et enim servorum utique et aliorum animalium esset civitas: nunc autem non est, quia non participant felicitate neque ipso vivere secundum electionem)* (Aristotelis *Politicorum libri*, ed. Susemihl, p. 184-185).

<sup>28</sup> Preferisco riportare a parole mie il contenuto del *Defensor pacis* e non adottare la più recente traduzione italiana dell'opera di Marsilio (Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*), talvolta problematica nei passi cui dedico la mia analisi, soprattutto per un aspetto, ma decisivo: la resa di *vita sufficiens* con «vita degna dell'essere umano» – questo il punto, a mio avviso, più problematico – non coglie il significato del testo, allontanandolo altresì dal chiaro riferimento ad Aristotele che Marsilio ha ben presente. Ugualmente inaccettabile è la resa, alquanto inconsistente in

verità, di «vita degna della sua natura» per l'aristotelico – e anche in questo caso non equivoco, in quanto chiaramente definito dal Filosofo – *bene vivere* (§3, p. 43 e altrove). Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 16-17: *Hoc ergo statuamus tamquam demonstrandorum omnium principum naturaliter habitum, creditum et ab omnibus sponte concessum: omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare.*

<sup>29</sup> Cicerone, *De officiis*, p. 83.

<sup>30</sup> Thomas de Aquino, *Ia-IIae*, q. 94, art. 2, p. 170: *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.*

<sup>31</sup> Cfr. Greene 1997.

<sup>32</sup> Si veda anche Aegidius Romanus, *De regimine principum*, III 1 §4, f. 242v: *Nam omnia animalia habent naturalem impetum ad consequendum ea quae sunt eis a natura tributa, quare si natura dedit homini vivere, dedit ei naturalem impetum ad faciendum ea per quae possit sibi in vita sufficere.*

<sup>33</sup> Aristotelis *Politicorum libri octo*, ed. Susemihl, p. 174, II. 4-5: *supponendum itaque primo, cuius gratia constituta est civitas. Si confronti con Marsilius de Padua, DP, ed. Scholz, p. 16: Sic itaque determinata civitate propter vivere et bene vivere [...] Est enim, ut diximus, cuius gracia civitas instituta est.*

<sup>34</sup> Aristotelis *Politicorum libri octo*, ed. Susemihl, p. 174-175, risp. II. 8-11 e 2-3: *natura quidem est homo animal civile. Propter quod et nullo indigentes eius quae ab invicem politiae, appetunt convivere: quin immo et communiter conferens colligit [...] conveniunt autem et ad vivere gratia ipsius et continent politicam communionem.*

<sup>35</sup> Petrus de Alvernia, *Scriptum super libros Politicorum*, III §5: *homo naturaliter appetit associari alii. Et item homo pluribus indiget: est enim imperfectus, et ex parte corporis et ex parte anime; quantum ad corpus indiget alimento, potu, uestimento, quantum ad animam doctrina et disciplina [...] homines conveniunt in civitate ad uiuere absolute, scilicet gratia ipsius uiuere absolute, et ideo tenent et seruant communicationem politicam, quia fortassis hominibus inest aliqua particula, hoc est inclinatio naturalis uel appetitus, ad conuiuere ciuilitate, et secundum huiusmodi particulam homo naturaliter appetit ipsam uiuere ciuile absolute et solum. Cito dall'edizione, di prossima uscita per la casa editrice Reichert, a cura di L. Lanza, ma inserisco anche il riferimento alle pagine dell'edizione di G.M. Grech, che è al momento l'unica disponibile dei primi sei capitoli del commento dell'Alverniate: Petrus de Alvernia, *Scriptum super libros Politicorum*, ed. Grech, p. 117-118.*

<sup>36</sup> Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, III §5, p. A201, II. 56-62, 71-76, 80-85: *homo naturaliter est animal ciuile; et ideo homines appetunt ad inuicem conuiuere et non esse solitarii, etiam si in nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent uitam politicam; sed tamen magna utilitas est communis in comunione uite socialis, et hoc quantum ad duo. [...] Secundo utilis est uita communis etiam propter ipsam uiuere, dum unus in communitate uite existentium alii subuenit ad sustentationem uite et contra pericula mortis; et propter hoc homines ad inuicem conveniunt et conseruant politicam communionem [...] Et hoc patet ex hoc quod homines etiam si multa mala sustineant, tamen perseuerant in affectu uiuendi quodam modo inuiscati, id est fortiter coniuncti, ad desiderium uite: ac si ipsa uita habeat in se quoddam solatium et dulcedinem naturalem.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, I §3, p. A88, II. 285-290: *Et quamuis natura habeat inclinationem ad predictam differentiam corporum causandam, tamen quandoque deficit in hoc, sicut etiam in omnibus aliis que generantur et corrumpuntur consequitur natura effectum suum ut in pluribus, deficit uero in paucioribus; Petrus de Alvernia, *Questiones super libros I-VII Politicorum*, I, q. 7 (*Utrum combinatio maris et femine sit a natura*): *natura enim non solum est causa eorum que fiunt semper, sed que fiunt frequenter, quia per accidens contingit eam aliquando impedi, ut dicitur II Phisicorum; I, q. 14: in omnibus indiuiduis eadem est dispositio interior et etiam sepe exterior, ad minus in pluribus. In aliis autem sepe fallit exterioribus, et hoc propter aliquam dispositionem materie impediendam naturam interiore, quia natura in effectibus suis aliquando impeditur; non enim solum est causa eorum que sunt semper, sed sepe eorum que in pluribus et frequenter sunt* (Paris, BnF, lat. 16089, f. 276vb; Frankfurt a.M., Universitätsbibliothek, Ms. Praed. 51, f. 174vb).*

<sup>38</sup> Toste 2014, p. 178-179: *Intelligendum quod, licet homo non orbatus sit naturaliter ciuilis, sunt aliqui habitantes in locis intemperatis qui habent nimis grossos spiritus, et per consequens deficiunt mente, sicut*

barbari, et tales non uiuunt ciuilitate [...] natura aliquando deficit [...] et si dicatur, ergo illi qui non uiuunt ciuilitate sunt orbiati et monstra, quia illa orbata sunt et monstra que natura facit raro, dico quod uerum est si uiuant inciuilitate non propter formam, sed propter eorum materiam corruptam. Si veda anche Aegidius Romanus, *De regimine principum*, III 1 §3, f. 240v: homo ergo non sic naturaliter est animal ciuile, sed dicitur ei hoc naturaliter conuenire, quia habet quandam impetum et quandam aptitudinem naturalem vt ciuilitate uiuat. Quae autem sic sunt naturalia, ex casu vel ex aliquo impedimento siue ex aliqua causa impediendi possunt.

<sup>39</sup> Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 17: *comprehenderunt per demonstrationem philosophi gloriosi rem quasi completam.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 17-18.

<sup>41</sup> Aristotele, *Politica*, trad. Laurenti, p. 7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>43</sup> Aegidius Romanus, *De regimine principum*, III 1 §3, f. 240v: homo ergo non sic naturaliter est animal ciuile, sed dicitur ei hoc naturaliter conuenire, quia habet quandam impetum et quandam aptitudinem naturalem vt ciuilitate uiuat; *ibid.* II.1 §2, f. 129v: [...] sequitur quod homo naturalem impetum habet vt sit animal sociale; Johannes Versor, *Libri Politicorum*, I, q. 3: *Sciendum tertio quod homo non dicitur naturaliter animal ciuile eo modo quod lapis naturaliter tendit deorsum, quia lapis non potest aliter assuesci. Sed dicitur animal ciuile eo quod habet quandam impetum et quandam aptitudinem naturaliter ad hoc vt ciuilitate uiuat.*

<sup>44</sup> Nederman 1988, p. 22.

<sup>45</sup> Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 70: [...] *propter quod etiam Aristoteles 1° Politice, capitulo 1° inquit: Natura quidem igitur in omnibus impetus est ad talem communitatem, civilem scilicet.*

<sup>46</sup> Nederman 1988, p. 21-22.

<sup>47</sup> Si vedano, ad esempio, Rosen 1977; César 2006; Shogimen 2012.

<sup>48</sup> Su tale aspetto rimando a Toste 2014, p. 134-138.

<sup>49</sup> Cfr. il capitolo 5 del libro VII del commento di Pietro d'Alvernia. Non essendo ancora disponibile il testo criticamente stabilito da L. Lanza, rimando all'edizione tuttora di riferimento: cfr. Thomae Aquinatis *In octo libros Politicorum*, ed. Spiazzi, p. 362, nr. 1118.

<sup>50</sup> Cfr. *De longitudine et breuitate vitae*, III 465b3.

<sup>51</sup> *Ibid.*, III, 465b27-32.

<sup>52</sup> *Ibid.*, V, 466a19-20.

<sup>53</sup> Là dove il *Defensor Pacis* ha *nudus nascitur et inermis* (Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 18), l'anonimo autore il cui commento è conservato nel codice di Baltimora così afferma: *Sed homo, cum nascatur insufficienter et nudus et sine armis [...], sufficientiam autem acquirit sibi per communicationem ciuilem, quia in una domo non possunt esse omnia artificia, scilicet faber, barbetonsor et cetera, et ideo necessaria est communitas ciuilis et fiunt communicationes* (dall'ed. Toste 2014, p. 177-178).

<sup>54</sup> Gewirth 1951, p. 35-36 e 51.

<sup>55</sup> Nederman 1995, p. 61: «Marsiglio is able to premise the community on a naturalistic basis that avoids the strong teleology of the Aristotelian definition of the human being as a *zoon politikon*». Una veduta simile, per quanto più attenuata, si trova formulata in Töpfer 1999, p. 388-389.

<sup>56</sup> Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 19: *Fuerunt igitur homines propter sufficienter vivere congregati, potentes sibi querere necessaria numerata pridem, illa sibi communicantes invicem. Hec autem congregatio sic perfecta et terminata habens per se sufficientie vocata est ciuitas, cuius siquidem finalis causa et suarum parcium pluralitatis iam dicta est alicqualiter nobis.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, I 1 §7, p. 9: [...] *quod est desiderium propositum in huius operis inicio, necessarium debentibus civili felicitate frui, que in hoc seculo possibilium homini desideratorum optimum videtur et ultimum actuum humanorum.*

<sup>58</sup> L'enfasi, maggiore rispetto ai suoi predecessori, sull'importanza della causa efficiente, non significa che la causa finale sia assente nel *Defensor pacis*. Ad esempio, per quanto Marsilio trovi un fondamento alla distinzione tra regime giusti e ingiusti nella volontà di quanti fanno parte di tali regimi – un regime è giusto solo se quanti ne fanno parte danno il loro consenso a esso, e tale consenso è causa efficiente di tale regime – egli individua il criterio distintivo tra gli uni e gli altri anche nel fine verso cui tendono: un regime giusto mira alla realizzazione del *bonum commune*; cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, I 8 §2, p. 37.

<sup>59</sup> Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 29: *In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum ciuiliu institutio vel distinctio, eo quod opportuna queque ac voluptuosa sufficientie huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigacione quacumque.* È un'asserzione, questa appena menzionata, che ricorre là dove Marsilio stabilisce la causa finale di una parte specifica della

comunità politica, quella dei sacerdoti. In questo caso specifico, la causa finale è stata rivelata agli uomini da Dio, secondo Marsilio, e non può essere conosciuta tramite la ragione umana.

<sup>60</sup> Cfr. Oakley 1999, p. 57-58.

<sup>61</sup> Sulla teorizzazione del fine e sulla considerazione della pace come condizione che permette di attuarlo nelle questioni di Pietro d'Alvernia, e sulla prossimità di Marsilio a tale teorizzazione, rimando a quanto ho analizzato in Toste 2015, p. 333-335 e 350. Senza dubbio Marsilio è d'accordo nel considerare la pace come condizione che permette l'attuazione del fine, non come fine in sé: cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 2: *Cassiodorus im prima suarum epistolarum [...] tranquillitatis seu pacis ciuiliu regiminu commoditates et fructus expressit, ut per hos tamquam optimos, eius vite scilicet sufficientiam explicans, quam sine pace ac tranquillitate nemo consequi potest [...].*

<sup>62</sup> Il passo è tratto dal *DP*, I 2 §3. Cfr. Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 11-12.

<sup>63</sup> Cfr. Lanza 2013, p. 196-197; Toste 2015, p. 350-351.

<sup>64</sup> Su ciò si veda Syros 2012, p. 31-32. Si veda anche Robert 2016, in particolare le p. 184-185.

<sup>65</sup> Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, II 22 §15, p. 434.

<sup>66</sup> Cfr. Cicero, *De inventione*, I 2.

<sup>67</sup> Marsilius de Padua, *DP*, transl. Brett, p. 402, nota 19.

<sup>68</sup> Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, p. 434: [...] *fideliu conuenisse suadente fortasse apostolorum aliquo vel aliquibus caritate feruencioribus, reliqua quoque multitudine spiritus sancti gracia et inclinatione obtemperante facilius.*

<sup>69</sup> Marsilius de Padua, *DP*, ed. Scholz, I 7 §§1-2, p. 34-36: [...] *sunt homines ex ipsorum generatione seu nativitate inclinati ad diversas artes seu disciplinas. Cum enim natura non deficiat in necessariis [...] oportet tamquam ex materia constituere ciuitatem et partes distinctas in ipsa necessarias ad vite sufficientiam consequendam [...]: incipit ipsa circa generationem hominum distinctionem hanc, quosdam in naturalibus dispositionibus producens aptos et inclinatos ad agriculturam, alios ad miliciam, reliquos vero ad aliorum artificiorum et disciplinarum genera [...] § 2. Horum vero formales cause, secundum quod humane mentis habitus, non alie sunt ab huiusmodi habitibus; nam ipsi forme sunt habencium collectivae seu perfective humanarum inclinationum inexistentium a natura.*

<sup>70</sup> Nederman, 1992b, p. 388; Nederman 1995, p. 60.

<sup>71</sup> Thomas de Aquino, *Quodlibet VII*, q. 7, art. 1, vol. I, p. 36: *non enim sufficeret unus homo ad exequenda omnia quibus humana societas indiget, et ideo diuersis officiis oportet occupari diuersos [...] Hec autem diuersificatio hominum in diuersis officiis contingit primo ex diuina prouidentia, que ita hominum status distribuit ut nichil unquam deesse inueniatur de necessariis ad uitam; secundo etiam ex causis naturalibus ex quibus contingit quod in diuersis hominibus sunt diuersae inclinationes ad diuersa officia uel ad diuersos modos uiuendi.*

<sup>72</sup> Petrus de Alvernia, *Questiones super libros I-VII Politicorum*, VI, q. 1: *Sed intelligendum quod dupliciter dicitur aliquid a natura: uel enim secundum actum perfectum, ut homo et alie species, uel secundum inclinationem tantum, sicut uirtutes quedam insunt nobis a natura inclinante, a ratione autem et consuetudine perficiente, ut dicitur II Ethicorum. Sic isto secundo modo agricultura dicitur naturalis, quia aliqui in eam naturaliter inclinantur, sicut et ciuitas dicitur naturalis. Non autem est naturalis secundum actum perfectum, sed tantum secundum inclinationem, a ratione autem determinante perficitur* (Paris, BnF, lat. 16089, f. 312ra; Bologna, Biblioteca Universitaria 1625, f. 76rb). Per la differenza tra *natura* intesa come *actum perfectum* e come *actum imperfectum*, rimando a Toste 2014, p. 129. Pietro ribadisce chiaramente, nella q. 7 del libro I, che *aliud autem est a natura tantum secundum potentiam uel habitum, qui est imperfectus, et tale tantum est a natura, quia natura dat inclinationem ad illud* (il passo è citato in Toste 2014, p. 129, nota 41).

<sup>73</sup> Marsilio considera i primi due capitoli del I libro della *Politica* come un singolo capitolo. Per questo motivo si riferisce sempre al secondo capitolo come fosse il primo.

<sup>74</sup> Aristotele, *Politica*, trad. Laurenti, p. 134-135 (1295a15-16).

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>76</sup> *Ibid.*: [...] *talune qualità, che per natura tendono in entrambe le direzioni, sotto la spinta dell'abitudine vanno verso il peggio o verso il meglio [...] Spesso gli uomini agiscono contro le abitudini e la natura proprio in forza della ragione, se sono convinti che sia preferibile agire diversamente.*

<sup>77</sup> Rimando, per questo, a quanto ho asserito in Toste 2014, p. 129-130.

<sup>78</sup> Courtenay 2012, p. 70.

---

# Extending the Limits of Nature. Political Animals, Artefacts, and Social Institutions

*Juhana Toivanen*

---

**Abstract:** This essay discusses how medieval authors from the thirteenth and fourteenth centuries dealt with a philosophical problem that social institutions pose for the Aristotelian dichotomy between natural and artificial entities. It is argued that marriage, political community, and language provided a particular challenge for the conception that things which are designed by human beings are artefacts. Medieval philosophers based their arguments for the naturalness of social institutions on the anthropological view that human beings are political animals by nature, but this strategy required rethinking the borderline between nature and art. The limits of nature were extended, as social institutions were considered to be natural even though they are in many ways similar to artificial products.

**Keywords:** Political animal, Social institutions, Political community, Marriage, Language, Nature, Artefact, Aristotle, Medieval philosophy, Thomas Aquinas, Nicholas of Vauvémont, Medieval commentaries on Aristotle.

## Introduction

Aristotle famously claims that the political community (*polis*) is natural,<sup>1</sup> but he also holds that its formal cause is the constitution, which is established by a lawgiver.<sup>2</sup> These two assertions are difficult to reconcile, not least because Aristotle also defends a strict dichotomy between natural and artificial entities.<sup>3</sup> A natural entity has an internal principle of movement and change, and its efficient cause is the same form in another natural entity. For instance, an acorn receives its form from the oak in which it grows, and its development into a full-grown tree is due to its own nature. Artefacts, on the other hand, are produced by an agent who has the form of the product in her mind, as when a builder constructs a house. From this perspective it seems that the two claims concerning the political community contradict each other: the political community is natural and comes to be by nature, but it is created by human activity and therefore artificial.<sup>4</sup>

The aim of the present essay is to look at how medieval philosophers from the thirteenth and fourteenth centuries addressed this philosophical problem. They did not question the naturalness of social institutions – such as the household, political community and language – but they extended the concept of ‘nature’ in order to reconcile it with the rather obvious fact that these institutions include

conventional and artificial aspects.<sup>5</sup> Their strategy was to put a strong emphasis on the anthropological side of Aristotle’s argumentation and base the naturalness of institutions on the idea that human beings are political animals by nature.<sup>6</sup> However, they also gave a central role to the freedom of the will and voluntary action, which shape social institutions and are necessary for their existence. Due to the twofold foundation of social institutions, it was necessary to challenge and overcome the radical dichotomy between art and nature, between human action and natural processes.

I shall begin by analysing the concept of nature that medieval authors put forth in order to address the seemingly conflicting passages in Aristotle’s *Politics* (section two). In addition to presenting the theoretical framework that was used in medieval discussions, I shall point out certain philosophical problems that arise from their views. Section three underlines the unity of the medieval approach by showing that exactly the same argumentative strategy was used in relation to the three social institutions mentioned above: household, political community, and language. The central claim of the essay is that certain medieval authors took seriously the idea that social institutions are human creations, and they also recognised the challenge that this view poses to their naturalness. They extended the scope of the concept of nature precisely because social institutions proved difficult to analyse in terms of a strict dichotomy between nature and art.<sup>7</sup>

## The Scope of Nature: Inclination and Completion

The tension in Aristotle’s view did not escape the attention of medieval philosophers. For instance, when an anonymous commentator (the so-called Anonymous of Vatican) asks, in his commentary on Aristotle’s *Politics* (written after 1295),<sup>8</sup> whether the combination of man and woman is natural, he puts forth a *quod non* argument, which is based on a dichotomy between natural and voluntary institutions:

Likewise, what is by choice is not natural; but the combination of male and female exists by choice; therefore etc. The major premise is clear, because it is one thing to exist by art and another to exist by nature, because these two are distinct genera. The minor premise is clear, because the combination of man and woman is based on deliberation; therefore etc. Also Averroes says, in book eight of the *Physics*, that the combination of man



and woman is not natural, since man projects the semen into the womb of woman by choice.<sup>9</sup>

The argument itself is not original. As Marco Toste has shown, the idea that humans need to choose to form associations was presented already by Thomas Aquinas and Peter of Auvergne (d. 1304), and accepted by several subsequent authors.<sup>10</sup> However, the force that the anonymous author gives to it reveals how important this line of thought became in the thirteenth and fourteenth centuries. He also establishes an explicit connection between voluntary choice and things that exist by art: when something is chosen, it stems at least partially from the human will, and therefore it is not natural but artificial.<sup>11</sup> Thus, the whole question is framed from the very beginning in terms of a radical distinction between art/will and nature. The argument creates a dichotomous setting which suggests that the association between man and woman can be either completely natural or completely artificial, and it aims at proving that it is not natural because it involves a choice.

Anonymous of Vatican provides a good starting point for an analysis of medieval views concerning the role of human will behind the three mentioned social institutions. It shows that medieval authors were aware of the fundamental philosophical problem and did not hesitate to approach it in terms of a clear-cut division between natural substances and artefacts. Yet, they usually presented this division only to reject it by arguing that households, political communities, and language fall between these clear categories; they can be considered natural even though they stem partially from human will and action. This argumentation applies principally to political and other communities if they are understood in an institutional sense; the situation is different, if they are taken to be self-organising multitudes that are based solely on human needs. Aquinas discusses both of these, but he does not make an explicit difference between them. Certain later authors do, as we shall see below.<sup>12</sup> In the following I shall focus on the institutional sense.

The general strategy that medieval philosophers adopted in order to overcome the dichotomy between artefact and natural substance was rather simple: they suggested that when Aristotle argues that social institutions are natural, he is using the term 'natural' in an extended sense, which does not exclude everything that is created by human beings. They concentrated on the anthropological claim that human beings are political animals by nature, which they reduced to an inclination to live with other people. The result was a distinction between two senses in which the term 'natural' can be used.<sup>13</sup> A thing  $\phi$  can be said to be natural if:

(N1)  $\phi$  is a result of a natural development; or

(N2)  $\phi$  is based on a natural inclination.

This distinction can be traced to Thomas Aquinas. He argues that the upward movement of fire is natural in the sense that it is necessary and caused completely by the nature of fire. By contrast, marriage, which forms the basis of the household, is natural in the sense that human beings have a natural inclination to it, but this inclination needs to be actualised by an act of will.<sup>14</sup> Aquinas uses

this distinction to support the idea that although the association between man and woman is a matter of choice, it can nevertheless be considered natural. In effect, he suggests that the distinction between natural and artificial things is not clear-cut. There are things that humans establish by voluntary decisions but which nevertheless count as natural as opposed to artificial.

Aquinas does not use this distinction in his commentary on the *Politics*, but he presents there another important idea. Addressing Aristotle's puzzling reference to a beneficent lawgiver, who first established political community, he writes:

Then [...] Aristotle treats of the foundation of the political community and infers from what has been said that all human beings have a natural drive for the association of the political community, just as they have for virtues. But as human beings acquire virtues by human activity, as Aristotle says in the second book of the *Ethics*, so human endeavour establishes political communities. And the one who first established a political community brought the greatest benefits to human beings.<sup>15</sup>

As Toste has shown, Aquinas seems to have been the first to suggest this analogy between moral virtues and the drive towards a political life.<sup>16</sup> He explains elsewhere that human beings have a natural aptitude to acquire virtues, but they are ultimately produced by and do not exist without human action.<sup>17</sup> By comparing the political community to virtues, Aquinas suggests that it does not result from a natural process in the same way as an acorn develops into an oak. The emergence of a political community requires human action.

The strength of this interpretation is that it manages to explain how the political community can be at the same time natural and established by human activity. However, it involves also certain problems. For starters, Aristotle does not say that virtues exist by nature. He claims that although they are not *contrary* to nature, they nevertheless *do not exist* by nature, precisely because they need to be brought about by human action.<sup>18</sup> The potency to acquire virtues is natural for us, but we have to repeatedly perform virtuous deeds in order to actualise it. Virtue hinges on our voluntary control and this makes a radical difference to those potencies that are completely natural, such as the ability to see. Thus, although Aquinas may be able to show that the political community is not contrary to nature by drawing on Aristotle's conception of virtue, his stronger claim concerning its naturalness does not seem to be justified.

Another problem that stems from the suggested similarity between virtues and the political community is that when human beings acquire virtues, *they* change as their natural potency to become virtuous is actualised. It is not clear where the potentiality, which the lawgiver actualises, exists. The natural development of an oak is an actualisation of a potency that inheres in the seed, and developing one's virtues takes place by actualising a potency that the subject already has. However, it does not seem reasonable to say that human beings are actualising a potency within themselves, when they decide to create a political community. We are potentially virtuous, but we are not potentially political communities, and the actualisation of a political community does not bring about any direct change in the person who establishes it, but creates

a new entity, as it were.<sup>19</sup> From this perspective, the similarity that Aquinas sees between political communities and human virtues appears problematic. Arguably, his argument fails to clarify in what sense the former differ from artefacts.

These problems suggest another interpretation, according to which simpler communities – households and villages – are in potentiality to turn into political communities, while lawgivers are efficient causes that actualise them. Aquinas seems to embrace this view when he argues that the political community is the nature of the household.<sup>20</sup> It is not completely clear what the concept of ‘nature’ means in this context, but it is likely that Aquinas is thinking of definitions that he gives in his commentaries on Aristotle’s *Physics* and *Metaphysics*. The nature of a thing is an internal principle of development and the final form that is actualised in this teleological process. According to this approach, natural substances are distinct from artificial things, because artefacts are brought into existence and completed by a human agent, whereas the development of natural substances is caused by an internal principle.<sup>21</sup>

It is not difficult to see that this interpretation loses much of the explanatory power of the analogy between moral virtues and political community. If the political community is truly natural, its development must be similar to the growth of an oak; by contrast, if the lawgiver is an efficient cause, then it seems impossible to hold that the political community is natural. The tension between naturalness and the efficient causal role of the lawgiver seems insurmountable.

There is a third option, however. Political community can be considered natural in an extended sense, comparable to a bird’s nest. A nest differs from natural substances because it is made by a bird and its existence cannot be accounted for by appealing to its own internal nature. It is also unlike virtues, since it is external to the bird, but it can be considered natural (instead of artificial), because it is based on the bird’s natural inclination to build nests.<sup>22</sup> This interpretation succeeds in reconciling the apparent conflict within the Aristotelian framework, but it has its own problems. For instance, it conflicts with the idea that human beings are constitutive parts of the political community and not external causal agents for it, like a bird is to the nest.<sup>23</sup> More importantly, it runs the risk of diluting the difference between artefacts and natural entities. Almost everything that humans do stems from an innate and natural inclination for self-preservation. Why does a house count as an artefact, but political community does not, if both are means to achieve some natural goal? Finally, all nests are alike just because they are natural,<sup>24</sup> but social institutions contain cultural differences, some of which are consciously devised by lawgivers. There may be strategies to explain these problems away, but at least they call for a more detailed explanation of how exactly the extended sense of naturalness should be understood.

Social institutions challenge the strict dichotomy between natural entities and artefacts, because strictly speaking they cannot be considered (1) natural in the narrow sense, (2) artificial, or (3) natural in the extended sense. Each of these options pose a different set of problems. Aquinas’ view is probably best understood as a version of (3), but it is curious that he decided to compare the

political community to virtues, instead of appealing to things that animals make on the basis of their natural inclinations. His general intention is nevertheless clear: he wanted to maintain that social institutions are natural, even though human beings establish them. To be more precise, they are natural in the sense (N2): a thing  $\phi$  is natural, if it is based on a natural inclination of the one who establishes it. Although Aquinas’ position does not manage to avoid completely the philosophical problems that he inherited from Aristotle, his solution makes room for human action as a crucial factor that partially accounts for the emergence of human communities.

Thus, the idea that human beings are political animals by nature was used to account for the naturalness of social institutions. We should be careful, however, because the meaning of the notion of ‘political animal’ is not simple and unified. Medieval authors used it to refer to a cluster of properties and traits, and even though they generally accepted the idea that it is an inclination that is in need of actualisation, it is not always clear precisely what this inclination amounts to. One possibility is that it is an inclination to live together with other people in order to acquire the necessities for life.<sup>25</sup> On the other hand, it may be understood in a more robust sense of having an inclination to actualise one’s rational nature, which requires forming organised communities. Exercising moral virtues and rational thinking actualises this inclination, and if the political community means nothing else than a group of people who follow this kind of life, it can be said to be natural. Yet, insofar as establishing it involves a rational and volitional element, the justification of its naturalness by appealing to the inclination remains problematic – at least if one is not ready to discard the strict dichotomy between natural entities and artefacts. At least according to certain authors, the form of the political community is the constitution, which is devised by a lawgiver.<sup>26</sup> Bestowing this form is a distinct process that may be based on an inclination (like the bird’s action to build a nest), but in order to hold that the resulting community is natural, one needs to find ways of stretching the distinction between natural entities and artefacts. Insofar as the community (or its form, the constitution) is devised by human reason, the problem remains. It may be less acute, if the inclination is taken in the robust sense, but the strict dichotomy between artefacts and natural entities is nevertheless difficult to apply to the community.

### Human Communities and Language

Aquinas’ view gave rise to a general tendency to analyse social institutions in terms of human action and voluntary choice. The latter does not play any central role in Aristotle’s view. There is only one place in William of Moerbeke’s translation of the *Politics*, where deliberate choice is mentioned in relation to human associations. Aristotle argues that the association between male and female is natural, because it is based on a desire to procreate, which is shared by all living beings:

And so it is necessary first to combine those who cannot exist without each other, namely female and male for the sake of procreation. And this happens *not by choice*, but like in other ani-

mals and plants, <it is> natural to desire to leave behind something similar to oneself.<sup>27</sup>

Aristotle argues that human beings do not choose this association. It is natural because it stems from a desire to leave behind something similar to oneself. The same desire explains also the behaviour of animals and the reproductive functions of plants.

Medieval philosophers were quick to turn Aristotle's claim on its head. They did not reject it outright, since they were ready to accept the main thrust of the argument, namely, that the desire to procreate is natural for human beings just as it is for other natural substances. However, they argued that the relationship between a man and a woman is not natural for us in the same way as it is for other living beings : unlike animals and plants, human beings can choose whether they form the association in the first place, with whom they form it, and how they organise it.<sup>28</sup> This observation may appear rather trivial, but it is based on important philosophical ideas. In order to understand what is at stake, let us shortly consider Aquinas' take on the matter. He presents the following argument in order to prove that the association between man and woman, and by consequence the household, is natural :

But Aristotle shows why this union [between a man and a woman] is first by what he adds : « not by choice. » We should consider here that human beings have something proper to them, namely, reason, by which it belongs to them to act by deliberation and choice. And human beings also have something common to them and other things, and such is reproduction. Therefore, the latter does not belong to them by their choice (*ex electione*), that is, by their reason choosing it, but belongs to them by an aspect common to them, other animals, and even plants. For all these things have a natural appetite to leave after them other things similar to themselves, so that reproduction specifically preserves what cannot be preserved the same numerically. Therefore, there is such a natural appetite even in all the other natural things that are corruptible.<sup>29</sup>

Aquinas' explanation is based on a distinction between rational powers, and abilities which are common for us and other living beings. The power to reproduce belongs to the latter group, because it is a vegetative function of the soul. Plants, animals, and human beings have a natural desire to leave behind something similar to themselves, and this desire functions as the basis of the association between man and woman. The crucial point in Aquinas' argumentation is that we do not choose to have the power and the desire to reproduce, since they are natural for us.

Given that this argument is part of Aquinas' general proof for the naturalness of the household, we may ask whether it succeeds. He may be able to show that the power and desire to reproduce are natural in the sense that humans do not choose to have them, but does it really follow that the association that is based on them is natural as well ? There is a tension between the claims that (1) certain anthropological features are natural, and (2) the institution that stems from these features is natural, and the move from one to another is legitimate only if we suppose that the concept of nature is taken in an extended sense. For instance, rational powers, which enable acting on the basis of deliberation and choice, are natural for human beings.<sup>30</sup> Yet, things that are produced voluntarily and on the basis of rational deliberation are artificial rather than

natural. Even if we accept Aquinas' idea that everything that results from irrational powers counts as natural, the argument would require an additional premise that the association between man and woman does not involve deliberation and choice at all. We have already seen that Aquinas defends the opposite view in his commentary on the *Sentences*, where he claims that marriage is partially based on choice, and therefore natural only in an extended sense.<sup>31</sup>

Aquinas' view opens a theoretical possibility to hold that although the desire to procreate is natural for us, we nevertheless choose the association that is based on it. This is exactly what later authors end up claiming. They argue that naturalness of marriage is based on a natural inclination to preserve one's own life and leave behind something similar to oneself – that is, it is natural in the sense (N2) mentioned above – but at the same time they claim that it is voluntary at least in two ways : an individual human being chooses to enter marriage ; and the exact form of marriage is conventional and varies from one society to another. The former aspect of voluntariness can be seen, for instance, in Peter of Auvergne's question-commentary on the *Politics*. He argues that even though the association between man and wife is natural, the inclination to form it needs to be actualised by voluntary choice.<sup>32</sup> In a similar vein, Bartholomaeus of Bruges (d. 1356) emphasises that although marriage is based on human nature, it requires mutual consent and free choice.<sup>33</sup> He also elaborates on the latter voluntary aspect :

[...] although the combination of a man and woman is absolutely speaking natural, as is clear from what has been said above, nevertheless to combine in a certain manner – for instance, in the manner of Christians, Jews, or Saracens –, or in accordance to certain arrangements and customs, is voluntary and constituted by humans. Thus, various nations follow different manners in their marriages, and the positive law deals with the combination of man and woman in this way, namely, insofar as it is subject to human will.<sup>34</sup>

Bartholomaeus does not reject the idea that the union between man and woman is ultimately based on human nature. It is a necessary means for natural aims of self-preservation and reproduction and, as such, natural in the extended sense. However, marriage is also a social institution, which is voluntarily created by human beings. Its actual forms are conventional and depend on the laws and regulations of each society. In this sense, it is an artificial construction that receives its form from human action. The distinction between the inclination to form an association as such (*absolute*) and actualising this inclination by forming a certain kind of association (*sic vel sic*) shows that Bartholomaeus recognises that human institutions, such as marriage, challenge the strict notion of nature that excludes all artificial constructions. Still he is unwilling to grant that an association that is organised in a certain way is artificial, even if its organisation results from human reason and will.

Practically the same idea was defended in relation to political communities, but there was one important difference : whereas each individual decides whether or not to enter marriage, most humans are born into already existing communities. This is probably one of the reasons why the first voluntary element – the one that pertains to the

relation between an individual and the political community – was typically analysed in terms of the possibility to retreat to a solitary life, not as an active choice to participate in social life.<sup>35</sup> For instance, Peter of Auvergne endorses the Aristotelian dictum that human beings are political animals by nature but qualifies it immediately by arguing that it refers only to an inclination to live with other people. He employs the distinction between two senses of natural, (N1) and (N2), but instead of using it to explain the origins and naturalness of political communities, he focuses on the social and political nature of the human being and argues that political life is not necessary for every individual.<sup>36</sup>

Peter's theory has been analysed elsewhere, and there is no need to look at its details here.<sup>37</sup> For the present purposes, it suffices to know that his view entails the existence of individuals who choose to live in solitude instead of leading a social and political life. The voluntary element appears most clearly when Peter explains how some people are able to live a solitary life due to their well-disposed bodies.<sup>38</sup> That kind of person is :

[...] most apt for speculation, not needing the society to his most principal operation and being able to live without it due to the moderation of bodily passions. And then he is disposed towards the body as towards an enemy, like Eustratius says, he has a heroic virtue, and he chooses (*eligit*) a solitary life in order to speculate the highest things. [...] And thus they become unsocial. They do not need the city for their defence, since they do not care about their bodies ; nor for the needs of the body, because they are enemies thereof ; nor for good customs, because they have an excess of virtues by themselves, as has already been made clear – and the city does not have other functions (*opera*).<sup>39</sup>

Let us focus on the idea that Peter mentions in the middle of the quotation. He argues that those who have a superior body, which enables them to distance themselves from it psychologically, *choose* a solitary life.<sup>40</sup> This claim can be taken to point to two directions. First, it reveals how Peter conceptualises the relationship between an individual human being and the political community partially in terms of a choice. Virtuous philosophers and saints are capable of choosing to leave the communal life behind. Second, by claiming that the solitary life is a matter of choice, Peter emphasises that the bodily complexion does not determine the way of life : a philosopher may also choose otherwise and to continue to live with other people. This interpretation finds support from Peter's commentary on the *Nicomachean Ethics*, where he claims that also philosophers, who dedicate their lives to contemplation of theoretical matters, need other people in order to acquire the necessities of life. It is not altogether clear how these two portraits of a philosopher can be reconciled. One option is to think that there are two kinds of philosophers (those who are not perfect enough to treat their bodies as enemies, and those who are), but Peter may also think that philosophers have two options. Either they go on to live as members of the community and acquire the material necessities for life from there, or they leave it behind and lead a solitary life.

It is important to note that Peter is not suggesting any kind of contractual picture of the origins of the political community. He explains human sociability by appealing

to a voluntary element, but his idea is to emphasise the relation between individual human beings and an already existing community, not the emergence of the community as such. Several medieval philosophers, who argue that the political nature of human beings is nothing but an inclination, follow the same approach : they make room for a voluntary choice that goes against the natural inclination. In principle, they could have used the same argument to conclude that the political community as such is a voluntary association, but they tended to concentrate on the ability to choose a solitary life instead of choosing the social life.

To the best of my knowledge, the idea that human beings might need to actively choose to live as members of a political community was not explicitly raised before a late fourteenth century Parisian master of arts, Nicholas of Vaudémont (fl. 1370s), argued that : « Although human beings are political (*civilis*) by nature, they are not political initially and by way of completion, but only initially [...] because human beings are in a political community (*communicatione civili*) by will and choice. »<sup>41</sup> Human sociability is a matter of choice, and the ability to choose is attributed to everyone – including those who decide to take part in social life. The choice concerns a life *within* the community, not only a life in solitude.

Unfortunately, Nicholas does not develop this suggestion further, and it is difficult to know how serious it is. Given that most human beings are born into an existing community and could never survive to their adulthood without help from others,<sup>42</sup> it seems clear that they do not need to make an active choice to live with others : it suffices that they remain where they already are. Nicholas' idea may have been that since people are free to choose a solitary life, they tacitly choose to live within as long as they remain in the community. Even so, the relation between an individual human being and the community is conceptualised in voluntary terms, while the political nature of man is reduced to an inclination to live with others.

What about the other voluntary element, the idea that the existence and the final form of the political community is a result of human choice, and by consequence (partially) conventional and artificial ? It is well known that the idea of a pre-political state of humankind, from which the political community emerged by human action, was not alien to medieval philosophers. They were heavily influenced by Augustine's conception of the political life as a result of original sin, and they knew Cicero's story of the transition from the original state to a political community, which was accomplished by rational and rhetorical means. John of Paris (1255–1306) and Marsilius of Padua (c. 1275–c. 1342) adapted central elements of the Ciceronian view in order to demonstrate that although human beings retained part of their original social nature after the fall, the actual creation of a political community is not entirely a natural process but requires human action.<sup>43</sup> These ideas obviously influenced the way Aristotle was read and interpreted in the Middle Ages, but the idea that the emergence of a political community requires human action was not always developed in relation to Cicero, and the reasons for emphasising voluntary decision were manifold.<sup>44</sup>

Giles of Rome argues along these lines that there are two ways in which a political community (city or kingdom) may emerge. The first way reflects Aristotle's genetic argument, and the second is closer to the Ciceronian model, according to which people first lived a scattered life and later came together and decided to establish a community. Giles argues that in both cases the resulting community is natural, but he also emphasises that the first way is more natural than the second, because it is based on a natural inclination *and* the process is natural, as it takes place through reproduction. In the latter case, naturalness is only due to the original inclination, since the actual establishment of the community is a matter of rational choice.<sup>45</sup> Giles does not pay attention to the problem concerning the dichotomy between art and nature, and he does not use the distinction between the two senses of nature (N1 and N2). However, the idea that naturalness comes in degrees suggests that he has some kind of extended sense of nature in mind.

Another way to deal with the twofold origins of the political community appear, for instance, in an anonymous commentary on the *Politics* (the so-called Anonymous of Milan, written c. 1300).<sup>46</sup> The author writes :

It must be understood that political community (*politia*) <can be taken in two ways>. In the first way, as it is a certain order of citizens who are united together for the sake of self-sufficiency ; and this order is the formal aspect of political community. [...] In another way, the political community can be taken as it is a multitude of citizens who are united together for the sake of self-sufficiency and life ; and this is the material aspect of the political community, since citizens are the material parts of the community. [...] And it is granted further that the political community (*civitas*) has complete and absolute existence from reason and art. It must be said that this is true, if the political community (*politia*) is a certain order [...] but if political community is taken as a multitude of citizens who are united for the sake of self-sufficiency, then it is not from art.<sup>47</sup>

Here we see clearly how the two senses of political community are distinguished. Human beings gather naturally in order to acquire the necessities of life. This kind of association is completely natural : it does not require rationality or choice, and it is not an artificial or conventional creation. People simply begin to live and act together in order to survive. However, creating a political order in an institutional sense (presumably by setting up a constitution) is a rational act, and the constitution is an artificial form of the community. Given that constitutions vary from one community to another, it seems clear that they must be explained by appealing to human action and decision. In this latter sense, the political community is not completely natural, and it does not develop like a natural entity. The anonymous author's view resembles Giles' position, but there is an important difference : while Giles seems to imply that existing communities may have emerged in two ways, the Anonymous of Milan argues that all existing communities, which are political in the strict sense of the word, can be considered in two ways and involve both natural and artificial aspects.

The common element in the aforementioned views is that they make room for human action and choice as a partial explanation for the emergence of the political community. Nicholas of Vaudémont defends the same

view by arguing that all things can be considered either (1) from the point of view of their origin, or (2) from the point of view of the completion of their existence. This division enables a systematic classification of things that are natural and artificial in different respects. For instance, plants are natural in both senses, because human action does not play any role in their development. Agricultural products are artificial (*ab arte*) in the sense that their development is initiated by human action, but they are completed by nature – a farmer sows grain, but the growth is natural. Finally, bread and wine can be considered natural with respect to their origins, because the raw materials from which they are made, wheat and grapes, are natural. They are artificial only with respect to their completion.<sup>48</sup>

It is not altogether clear whether the classification that Nicholas suggests to make can be carried out, since it involves certain technical difficulties. For instance, not only the completion of bread but also its origins seem to be artificial rather than natural (a farmer sows grain and a baker bakes the bread), and yet the plant itself is completely natural. However, the underlying intention is clear. Nicholas approaches the question concerning the naturalness of the political community by contrasting natural with voluntary/artificial, and his strategy is to claim that in a certain sense the political community (understood as a multitude of human beings who are subject to same laws and ruler and who live together<sup>49</sup>) is *both* natural and artificial. It is like bread and wine, as it is initiated by nature but completed by art. It can be considered natural, because human beings are political animals by nature – that is, they have a natural inclination and desire to live together.<sup>50</sup> Yet, « although political community is initially by nature, its complete existence comes from art and choice. »<sup>51</sup> The human inclination to live together with other people is one of the efficient causes of the political community, but humans nevertheless must decide to establish one ; and when they do, establishing it is not against their nature.<sup>52</sup> Nicholas' argumentation concerning the political community incorporates a strong voluntarist element, and it is based on the philosophical principles presented by Peter of Auvergne, but he focuses on the nature of the community, in addition to the relation between an individual and the community.

Nicholas refuses to accept the dichotomy between art and nature, and considers the political community natural in the sense (N2). We can see this clearly from his answer to a *quod non* argument, according to which : « [...] nothing artificial is natural ; but any political community is artificial ; therefore etc. The consequence is clear and the major premise is known because artificial and natural are distinguished. »<sup>53</sup> Nicholas answers that : « <this argument> argues well that this community or association is natural initially and not by way of completion, and this is clearly true. »<sup>54</sup>

Finally, the same argumentative strategy was applied to language.<sup>55</sup> It was commonly accepted that language is natural for human beings, but what this claim exactly meant is a complicated matter.<sup>56</sup> On one hand, medieval authors thought that humankind originally possessed a natural language, which was given by God or invented by Adam. It was natural in the sense that it grasped the true nature of the things, but it was later lost,

either due to original sin (Henry of Ghent) or because of the incident at the tower of Babel (Dante and many others). On the other hand, medieval authors accepted the Aristotelian idea that despite the naturalness of speech, actual languages are conventional (*ad placitum*) and created by human beings.<sup>57</sup> This view was developed further by making the familiar distinction and suggesting that while human beings have a natural inclination to use language to express their concepts, the final form that language takes is not determined by human nature. In effect, medieval authors thought that language is natural in the same way as other social institutions are: it is based on a natural inclination and completed by reason and will.<sup>58</sup>

The two alternative explanations for the diversity of languages found their way also into Nicholas of Vauvémont's commentary on the *Politics*. However, Nicholas mentions the tower of Babel only in passing, while the philosophical argumentation is prominent throughout the question. He emphasises that actual languages are based on the human will: « It is argued as follows: voices are imposed to signify things voluntarily; therefore etc. The consequence is evident, and the antecedent is proved, because voices have conventional meanings (*ad placitum*). »<sup>59</sup> Although this view turns out to be too simplistic for Nicholas, he accepts its core:

The second proposition is that to speak in one or in another way, or to speak one or another language, is not natural for human beings. This is proved because if it were, then all humans would speak the same language. The consequence is false. And the consequence is proved, because what is natural for one individual of a certain species, it belongs to all individuals of that species. Secondly, this is evident, because humans speak in a certain way due to learning and custom.<sup>60</sup>

Although it is clear that languages are not natural, the capacity to speak is. Nicholas invokes the distinction between two senses of naturalness and claims that although human beings have a natural inclination to communicate with others, the realisation of this inclination in the form of actual languages is a matter of human activity.<sup>61</sup> The argumentative strategy is the same as the one that was used to explain the exact sense in which other social institutions (marriage/household and political community) are natural. Languages are natural in the sense that they serve functions that are natural for human beings, but they can be also considered conventional and artificial, because the exact form of each language is ultimately based on the human will and action.

## Conclusion

Medieval discussions concerning social institutions challenge the distinction between natural and artificial entities. Household, political community, and language were considered artificial and conventional in the sense that their existence depends on human action, but at the same time medieval philosophers were careful not to question their naturalness. On the contrary, they argued that they are natural insofar as their emergence can be traced back to the social and political nature of human beings. The anthropological view that human beings are political animals by nature provides the important link between social

institutions and nature, but in a philosophically problematic way. Accommodating artificial and conventional elements of social institutions to the general framework of Aristotelian political naturalism turned out to be possible only by stretching the framework a profound way, and thus creating several philosophically intriguing problems.

Even though medieval authors emphasise that social institutions are human creations, they are still far from early modern social contract theories. The foregoing discussion suggests that the fundamental difference lays not so much in differing views concerning the nature of the social institutions, but in a different anthropological theory. When the idea that human beings are political and social animals by nature is rejected, the naturalness of social institutions loses its last footing and they become completely artificial – the problematic tension within the Aristotelian framework can also be solved by discarding it. However, medieval philosophers do not take that step. Instead, they extend the concept of nature because otherwise the natural origins of social institutions would be difficult to explain.<sup>62</sup>

## Bibliography

- Albertus Magnus 1891 = Albertus Magnus, *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis*, ed. A. Borgnet, Paris, 1891 (B. Alberti Magni Opera omnia 8).
- Anonymous of Milan = Anonymous, *Quaestiones in libros Politicorum*, Milan, BAMBros. A 100 inf., fol. 1ra-54vb.
- Anonymous of Vatican = Anonymous, *Questiones super primum librum Politicorum*, Vatican, BAV, Pal. Lat. 1030, fol. 14ra-19rb.
- Aristoteles Latinus = Aristotle, *Politicorum libri octo*, ed. R.A. Gauthier in Thomas Aquinas 1971a.
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 vols., ed. J. Barnes, Princeton 1984.
- Aristotle, *Politics*, trans. C.D.C. Reeve, Indianapolis, 1998.
- Avicenna 1968 = Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, vol. IV-V, ed. S. Van Riet, Louvain/Leiden, 1968.
- Avicenna 1980 = Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, vol. V-X, ed. S. Van Riet, Louvain/Leiden, 1980.
- Averroes 1962 = Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum*, reprint of the Venice 1562 edition, Frankfurt, 1962.
- Barholomaeus de Brugis = Bartholomaeus de Brugis, *Questiones yconomice Aristotilis*, Paris, BN Lat. 16089, fol. 116-133.
- Blažek 2007 = P. Blažek, *Die mittelalterliche Rezeption der aristotelischen Philosophie der Ehe von Robert Grosseteste bis Bartholomäus von Brügge (1246/1247-1309)*, Leiden-Boston, 2007.
- Briguglia 2013 = G. Briguglia, *La pace di Caco e il regno di Nembrot: note su due immagini della naturalità Politica*, in *Del storia pensiero politico* 3, 2013, p. 367-384.
- Briguglia – Rosier-Catach 2016 = G. Briguglia, I. Rosier-Catach (eds.), *Adam, la nature humaine, avant et après: épistémologie de la chute*, Paris, 2016.
- Courtenay 2004 = W. Courtenay, *A Note on Nicolaus Girardi de Waudemonte, Pseudo-Johannes Buridanus*, in *SIEPM Bulletin de Philosophie Médiévale* 46, 2004, p. 163-168.
- Finnis 1998 = J. Finnis, *Aquinas: moral, political, and legal theory*, Oxford, 1998.
- Fioravanti 1999 = G. Fioravanti, *La réception de la Politique d'Aristote au moyen âge tardif*, in Y.C. Zarka, *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, 1999.
- Flüeler – Lanza – Toste 2015 = C. Flüeler, L. Lanza, M. Toste (eds.), *Peter of Auvergne: university master of the 13th century*, Berlin, 2015.
- Flüeler 1992 = C. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 vols., Amsterdam, 1992.
- Giles of Rome 1607 = Giles of Rome, *De Regimine Principum*, ed. H. Samaritanus, Rome, 1607.
- John of Paris 1969 = John of Paris, *De regia potestate et papali*, ed. F. Bleienstein, in *Über königliche und päpstliche Gewalt*, Stuttgart, 1969.
- Keyt 1987 = D. Keyt, *Three fundamental theorems in Aristotle's Politics*, in *Phronesis*, 32:1, 1987, 54-79.

- Kullmann 1991 = W. Kullmann, *Man as a political animal in Aristotle*, in D. Keyt and F. D. Miller, Jr. (ed.), *A companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Mass., 1991, p. 94-117.
- Lambertini 1990 = R. Lambertini, *Philosophus videtur tangere tres rationes: Edigio Romano lettore ed interprete della politica nel terzo libro del De regimine principum*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1:1, 1990, 277-325.
- Luscombe 1982 = D.E. Luscombe, *The state of nature and the origin of the state*, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge, 1982, p. 757-770.
- Marmodoro, Page 2016 = A. Marmodoro, B. Page, *Aquinas on forms, substances and artifacts*, in *Vivarium*, 54:1, 2016, 1-21.
- Marsilius of Padua 1928 = Marsilius of Padua, *Defensor pacis*, ed. C.W. Previté-Orton, Cambridge, 1928.
- Miller 1995 = F.D. Miller, *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, Oxford, 1995.
- Miller 2017 = F.D. Miller, *Aristotle's political theory*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, 2017.
- Nederman 1988 = C. Nederman, *Nature, sin and the origins of society: the Ciceronian tradition in medieval political thought*, in *Journal of the history of ideas* 49, 1988, p. 3-29.
- Nicholas of Vaudémont 1969 = (Ps.) Johannes Buridanus, *Questiones super octo libros Politicorum*, reprint of the Paris 1513 edition, Frankfurt, 1969.
- Nicholas of Vaudémont, *Questiones super octo libros Politicorum*, Paris, BN, NAL 1130, fol. 2r-219r.
- Nicholas of Vaudémont, *Questiones super octo libros Politicorum*, Vatican, BAV, Vat. lat. 2167, fol. 1ra-139vb.
- Peter of Auvergne, *QEN* = Peter of Auvergne, *Peter of Auvergne's Questions on books I and II of the Ethica Nicomachea: a study and critical edition*, ed. A.J. Celano, in *Mediaeval Studies* 48, 1986, p. 1-110.
- Peter of Auvergne, *QPol.* = Peter of Auvergne, *Quaestiones super I-VII libros Politicorum*, Paris, BN Lat. 16089, fol. 274r-319r.
- Robert 2016 = A. Robert, *Le corps d'après: la chute entre théologie et médecine (XIII-XIVe siècle)*, in Briguglia – Rosier-Catach 2016, p. 173-204.
- Rosier-Catach 2004 = I. Rosier-Catach, *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, Paris, 2004.
- Rosier-Catach 2011 = I. Rosier-Catach, *Glossaire*, in Dante Alighieri, *De l'éloquence en vulgaire*, Paris, 2011.
- Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in J.-F. Genet (ed.), *La légitimité implicite*, vol. 1, Rome/Paris, 2015, p. 225-243.
- Rosier-Catach 2016 = I. Rosier-Catach, *Babel: le péché linguistique original?* in G. Briguglia, I. Rosier-Catach 2016, 63-86.
- Thomas Aquinas 1858 = Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, Parma, 1858 (Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, VII/2).
- Thomas Aquinas 1884 = Thomas Aquinas, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Editio Leonina, Rome, 1884 (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, II).
- Thomas Aquinas 1961 = Thomas Aquinas, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*, ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Rome, 1961.
- Thomas Aquinas 1969 = Thomas Aquinas, *Sententia libri Ethicorum*, Editio Leonina, Rome, 1969 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XLVII).
- Thomas Aquinas 1971a = Thomas Aquinas, *Sententia libri Politicorum*, Editio Leonina, Rome, 1971 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XLVIII).
- Thomas Aquinas 1971b = Thomas Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.R. Cathala, R. M. Spiazzi, Rome, 1971.
- Thomas Aquinas 1973 = Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, Editio Leonina, Rome, 1973 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XXII).
- Thomas Aquinas 1979 = Thomas Aquinas, *De regno ad regem Cypri*, Editio Leonina, Rome, 1979 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XLII).
- Thomas Aquinas 2007 = Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, trans. R.J. Regan. Indianapolis-Cambridge, 2007.
- Toste 2008 = M. Toste, *Utrum felix indigeat amicis: the reception of the Aristotelian theory of friendship at the arts faculty in Paris*, in I.P. Bejczy (ed.), *Virtue ethics in the middle ages: commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden, 2008, p. 173-195.
- Toste 2014 = M. Toste, *The naturalness of human association in medieval political thought revisited*, in M. van der Lugt (ed.), *La nature comme source de la morale au moyen âge*, Florence, 2014, p. 113-188.
- Toste 2015 = M. Toste, *An original way of commenting on the fifth book of Aristotle's 'Politics': the 'Questiones super I-VII libros Politicorum' of Peter of Auvergne*, in Flüeler – Lanza – Toste 2015, p. 321-353.
- Trott 2014 = A. M. Trott, *Aristotle on the nature of community*, Cambridge/New York, 2014.

## Notes

- <sup>1</sup> Aristotle presents four arguments to defend this claim. In the present context, two of them are especially important: the genetic argument that the *polis* develops from simpler communities, which are natural; and the telic argument that the *polis* is the final cause of this development. See *Pol.* I.2, 1252a24-1253a1. These two arguments seem to be based on the idea that things, which exist by nature, have an internal source of motion or change. See, e.g., *Phys.* II.1 192b12-23. For discussion, see Trott 2014, p. 42-64; Miller 1995, p. 37-40; Keyt 1987, p. 59-60.
- <sup>2</sup> *Pol.* II.12; III.1, 1274b32-41; III.3, 1276b1-11. Aristotle also places an emphasis on human rationality and the ability to use language as important factors that explain the emergence of the political community. On the lawgiver as the efficient cause: *Pol.* I.2, 1253a30-1; III.6, 1278b8-10; IV.1, 1289a15-18.
- <sup>3</sup> *Met.* VII.7, 1032a11-b1; *Met.* XII.3, 1070a6-7; *Met.* XII.4, 1070b30-33; *Phys.* II.7, 198a22-27.
- <sup>4</sup> I do not intend to claim that Aristotle would not have recognised the problem, nor that he could not solve it. This question is beyond the scope of this paper. For my purposes, it is sufficient that it is not obvious how Aristotle conceived of the relation between nature and human action in the case of the political community. The problem is clearly stated in Miller 1995, p. 27-30. Modern scholars have presented various solutions: see, e.g., Miller 1995, p. 37-45; Kullmann 1991, p. 94-117; Keyt 1987, p. 118-141.
- <sup>5</sup> Medieval authors observed that social institutions take various forms in different societies, but they also were influenced by Cicero, who depicts the political community as a matter of human creation. See footnote 43 below.
- <sup>6</sup> Toste 2014, p. 113-188; Blažek 2007, esp. p. 315-332.
- <sup>7</sup> This approach comes in certain respects close to a philosophical problem concerning the relation between artefacts and natural substances: are the three mentioned social institutions artefacts or substances? For a recent contribution to the metaphysical discussion, which also gives a good overview on the *status quaestionis*, see Marmodoro, Page 2016, p. 1-21.
- <sup>8</sup> For discussion, see Flüeler, vol. 2, p. 85, 119-121; Toste 2014, p. 144, n. 74.
- <sup>9</sup> Anonymous of Vatican, I.4, fol. 15rb: *Item, quod est ab electione, non est naturale; sed combinatio maris et femelle est ab electione; ideo etc. Maior patet, quia aliud sit ab arte et a natura, quia sunt a genera distincta. Minor patet, quia combinatio viri et mulieris <est> ex consilio; ideo etc. Hoc etiam dicit Averroes, octavo Physicorum, quod combinatio viri cum muliere non est naturalis, cum vir prociat spermam in matricem mulieris ex electione.* The reference is probably to Averroes 1962, VIII.5, 388vb, where he comments on *Phys.* VIII.6, 258b35-259a7. Averroes' point is not the one that the anonymous author is suggesting, since he discusses the causal chain, which leads to the prime mover. He does mention an example, however, according to which Plato generates Cicero voluntarily, because he wants to copulate with a particular woman.
- <sup>10</sup> Toste 2014, p. 121-156.
- <sup>11</sup> The author emphasises the role of the will instead of reason, but he also mentions deliberation, probably because choosing requires it. The way the argument connects art and will shows that artificial things need not be *designed* by human beings: things that are chosen count as artificial even when they are based on inclination. The ending of the passage suggests that the association is not marriage (as a social institution) but a realisation of a biological drive to reproduce—which counts as artificial insofar as it involves a voluntary element.
- <sup>12</sup> These two ways to consider human communities have been discussed in the literature. For references, see footnote 25 below. Although Thomas Aquinas emphasises the incompleteness of human beings and natural needs in his *De regno* (Thomas Aquinas 1979, I.1, p. 449b-450a), he defends the institutional reading in certain passages of his commentary on the *Politics*. See Thomas Aquinas 1971a, I.1/b, 79b: *[...] ciuitates sunt institute humana industria. Ille autem qui primo instituit ciuitatem fuit causa hominibus maximorum bonorum.* Ibid., 2.17, 181a: *Postquam Philosophus prosecutus est de diuersis polititiis, hic prosequitur de*

*institutoribus politiarum et legum. [...] quidam enim fuerunt conditores aliquarum legum sine hoc quod ordinarent aliquam politiam; quidam uero etiam instituerunt politiam, que est ordinatio regiminis ciuitatis [...].* See also footnote 47 below.

<sup>13</sup> For a detailed discussion, see Toste 2014, esp. p. 129-130.

<sup>14</sup> Thomas Aquinas 1858, IV.26.1.1; Toste 2014, p. 129-130. Aquinas' conception of inclination has been analysed, e.g., in Finnis 1998, p. 79-102.

<sup>15</sup> Thomas Aquinas 1971a, p. 79b: *Deinde [...] agit de institutione ciuitatis, concludens ex premissis quod in omnibus hominibus inest quidam naturalis impetus ad communitatem ciuitatis, sicut et ad uirtutes; set tamen sicut uirtutes acquiruntur per exercitium humanum, ut dicitur in II Ethicorum (EN 2.1, 1103a31-b2), ita ciuitates sunt institute humana industria. Ille autem qui primo instituit ciuitatem fuit causa hominibus maximorum bonorum.* The translations of Aquinas' commentary are taken from Thomas Aquinas 2007, although I have amended them occasionally.

<sup>16</sup> Toste 2014, p. 124-125.

<sup>17</sup> Thomas Aquinas 1969, p. 77a-b.

<sup>18</sup> EN II.1, 1103a17-26; Miller 1995, p. 44-45.

<sup>19</sup> Note that it is one thing to actualise one's own inclination to lead a social life by becoming a member of a society, and quite another to bring about an institution by laying down a constitution. Aquinas' view fares better when applied to the actualisation of an individual's inclination than it does when applied to the existence of a community understood in an institutional sense.

<sup>20</sup> Thomas Aquinas 1971a, p. 78a; *Pol.* I.2, 1252b31-34.

<sup>21</sup> Thomas Aquinas 1884, II.1.1; *ibid.*, 2.8.13; Thomas Aquinas 1971b, VII.6.

<sup>22</sup> Miller 1995, 40-45.

<sup>23</sup> *Pol.* I.2, 1253a18-29.

<sup>24</sup> See, e.g., Thomas Aquinas 1961, II.82.2; *ibid.*, II.85.7; Thomas Aquinas 1973, XXIV.1.

<sup>25</sup> Latin authors found the idea that acquiring the necessities for life is a crucial aspect in their political nature from Avicenna. See Avicenna 1980, X.2, p. 531-532; Avicenna 1968, V.1, p. 69-70; Fioravanti 1999, p. 19; Lambertini 1990, p. 277-325; Rosier-Catach 2015, p. 232-233; Toste 2014, p. 149.

<sup>26</sup> See, e.g., Thomas Aquinas 1971a, III.2, p. 190b-191b; Albertus Magnus 1891, III.1, p. 208a: *Politia autem est ordo quidam habitantium ciuitatem: ordo autem ille determinatur lege [...].* Medieval authors follow here suggestions made by Aristotle, see, e.g., *Pol.* III.1, 1274b32-41; *ibid.*, 3, 1276b1-11; Miller 2017, section 2.

<sup>27</sup> Aristoteles Latinus, 1252a27-31, p. 71a (emphasis mine): *Necesse itaque primum combinare sine inuicem non possibiles esse, puta feminam et masculum generationis gratia; et hoc non ex electione, sed sicut in aliis animalibus et plantis naturale appetere quale ipsum tale derelinquere alterum.*

<sup>28</sup> This point has been extensively discussed in Blažek 2007 p. 315-332.

<sup>29</sup> Thomas Aquinas 1971a, I.1/b, p. 73b: *Set quare ista combinatio sit prima, ostendit per hoc quod subdit quod 'non ex electione.' Ubi considerandum est quod in homine est aliquid quod est proprium eius, scilicet ratio secundum quam ei competit quod et consilio et electione agat. Inuenitur etiam aliquid in homine quod est commune ei et aliis, et huiusmodi est generare; hoc igitur non competit ei ex electione, id est secundum quod habet rationem eligentem, set competit ei secundum rationem communem sibi et animalibus et etiam plantis. Omnibus enim hiis inest naturalis appetitus ut post se derelinquat alterum tale quale ipsum est, ut sic per generationem conseruetur in specie quod idem numero conseruari non potest. Est quidem igitur huiusmodi naturalis appetitus etiam in omnibus aliis rebus naturalibus corruptibilibus.*

<sup>30</sup> Aquinas explains elsewhere that *electio* is an act of the rational appetite (a.k.a. the will), which concerns things to be done and is based on rational deliberation. Animals and children can be said to act voluntarily in a broad sense, since their actions originate in them, but they do not choose their acts, due to the lack of deliberation. See Thomas Aquinas 1969, III.5, p. 132-133.

<sup>31</sup> See footnote 14 above. The reason for excluding this part of the argument in the commentary on the *Politics* may be related to a desire to remain faithful to Aristotle's text, which claims that the association itself is not a matter of choice.

<sup>32</sup> For a detailed study, see Toste 2014, p. 121-156. For an overview on Peter of Auvergne, see Flüeler, Lanza, Toste 2015.

<sup>33</sup> Barholomaeus de Brugis, fol. 124ra; Blažek 2007, p. 327-328.

<sup>34</sup> Barholomaeus de Brugis, fol. 124ra: *[...] licet combinatio viri et uxoris absolute loquendo sit naturalis, ut patet ex dictis, tamen sic vel sic combinari, puta modo christianorum, iudeorum, uel saracenorum, uel tali ordinatione et sollempnitate uel alia, hoc est voluntarium et a*

*constitutione humana. Unde alie et alie gentes habent alium et alium modum in nuptiis, et hoc modo tractat legis positua de combinatione viri et mulieris, scilicet in quantum subditur voluntati humane.* Blažek 2007, p. 328, n. 44.

<sup>35</sup> The medieval idea that human beings are capable of living in solitude has been discussed in, e.g., Briguglia 2013, 367-384; Toste 2008, 173-195.

<sup>36</sup> Peter of Auvergne, *QPol.*, I.9, fol. 277ra; see also *ibid.*, I.3, fol. 275rb. This work was written between 1274 and 1296, and it is extant in two manuscripts and one fragment (Toste 2014, p. 125, n. 32; Toste 2015, p. 321-353, esp. n. 14; Flüeler 1992, vol. 1, p. 86-131; Flüeler 1992, vol. 2, p. 101-112). I have used only the MS preserved in Paris.

<sup>37</sup> Toste 2014, p. 125-142.

<sup>38</sup> The idea that the quality of the body explains the differences between bestial, godlike, and normal people was generally used to explain the effects that the original sin had on human nature. See Robert 2016, p. 173-204.

<sup>39</sup> Peter of Auvergne, *QPol.*, I.9, fol. 277rb (quoted from Toste 2014, p. 139, n. 59): *Et propter hoc aptissimum erit ad speculandum, non indigens societate ad illam suam potissimum operationem, potens etiam illa carere propter moderamen passionum corporalium. Et ille tunc disponitur ad corpus sicut ad inimicum, sicut dicit Eustratus, et habebit virtutem heroicam et eliget vitam solitariam ad speculandum altissima [...]. Et ideo illi fiunt inciviles: civitate enim non indigent nec ad defensionem, quia corpus non curant, nec ad necessitatem corporis, quia illius sunt inimici, nec propter consuetudines bonas, quia de se habent excessum virtutum, ut iam patuit. Nec plura sunt opera ciuitatis.*

<sup>40</sup> Peter argues elsewhere that choosing (*eligere*) is an operation that belongs to human beings *qua* human beings. It is clear, therefore, that he has in mind an act of the will. See Peter of Auvergne, *QEN*, p. 33.

<sup>41</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.4, fol. 5va: *Licet homo sit civilis a natura, non est tamen civilis a natura initiative et complete, sed solum initiative [...]. quia homo fit a voluntate et electione in communicatione civili.* I have emended the 1513 edition with readings from two manuscripts: Bibliothèque Nationale de France, NAL 1130, fol. 2r-219r (= P, fol. 14v); and Vatican, BAV Vat. lat. 2167, fol. 1ra-139vb (= V, fol. 6va). For biographical information on Nicholas and on the MS tradition, see Flüeler 1992, vol. 1, p. 132-68; Courtenay 2004, p. 163-168. Nicholas' conception of solitary life has been analysed in Toste 2014, p. 153-158.

<sup>42</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.3, fol. 4ra (*P* fol. 12r; *V* fol. 4vb-5ra).

<sup>43</sup> Nederman 1988, p. 3-29; Luscombe 1982, p. 757-770. See John of Paris 1969, c. 1, p. 75-78; Marsilius of Padua 1928, 2.22.15, p. 353.

<sup>44</sup> Rosier-Catach, 2015, p. 225-243; Toste 2014, p. 113-169.

<sup>45</sup> Giles of Rome 1607, III.1.6, p. 413-414.

<sup>46</sup> For discussion, see Flüeler 1992, vol. 2, p. 76, 112-119; Toste 2014, p. 132-133; *ibid.*, p. 151-153.

<sup>47</sup> Anonymous of Milan, VII.4, fol. 54va-b: *Est tamen intelligendum quod politia <potest dupliciter accipi>. Uno modo, ut est quidam ordo ciuivm congregarum ad inuicem ad per se sufficientiam, et hic est formale in politia [...]. Alio modo potest accipi politia ut est multitudo ciuivm congregatorum ad inuicem ad per se sufficientiam et vite. Et istud est materiale in politia: cives enim partes materiales sunt politie. [...]. Et conceditur ultra, quod 'civitas perfective et simpliciter habet esse a ratione et ab arte,' dicendum est quod verum est accipiendo politiam ut est quidam ordo [...]. Sed accipiendo politiam ut est multitudo ciuivm congregarum ad sufficientiam per se, sic politia non est ab arte.* See also *ibid.*, III.1, fol. 19ra.

<sup>48</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.3, fol. 4ra (*P* fol. 11v; *V* fol. 4vb): *Sexto notandum est quod aliqua sunt a natura initiative et complete, sicut patet de plantis. Secundo modo aliqua sunt ab arte initiative et ab arte complete, ut patet de bladis. Tertio modo a natura initiative et ab arte complete, ut patet de vino et pane. Ex istis sequitur quod quando quaeritur utrum civitas sit a natura, potest intelligi tripliciter, scilicet: initiative et complete a natura; secundo modo ab arte initiative et a natura complete. Tertio modo ab arte complete et a natura initiative.*

<sup>49</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.3, fol. 4vb-ra (*P* fol. 11v; *V* fol. 4va-b).

<sup>50</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.3, fol. 4ra (*P* fol. 11v; *V* fol. 4vb): *Secundo est notandum quod quando quaeritur 'utrum civitas sit a natura' et cetera, hoc est quaerere utrum homo appetitu naturali inclinatur ad communicationem civilem.*

<sup>51</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.3, fol. 4rb (*P* fol. 12r; *V* fol. 5ra): *Quinta conclusio: licet civitas sit a natura initiative, tamen ab arte et electione est complete.*



<sup>52</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.3, fol. 4ra (*P* fol. 11v; *V* fol. 4vb). Nicholas comes close to Aristotle's idea of naturalness of virtues: they are not contrary to human nature. See footnote 18 above.

<sup>53</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.3, fol. 3vb (*P* fol. 11r; *V* fol. 4rb-va): [...] *nullum artificiale est naturale; sed quelibet civitas est artificialis; ergo et cetera. Patet consequentia et maior est nota quia artificiale et naturale distinguuntur.*

<sup>54</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.3, fol. 5ra (*P* fol. 13v; *V* fol. 6ra): [...] *arguunt bene quod ista communicatio seu coniugatio est naturalis initiative et completive non, et hoc est bene verum.* The Anonymous of Milan uses the same strategy in relation to marriage (Anonymous of Milan, I.4, fol. 2vb).

<sup>55</sup> The purpose of language in the discussions concerning the political and social nature of human beings has been analysed in Rosier-Catach 2015, see esp. p. 227-237.

<sup>56</sup> The details of medieval views cannot be addressed to in the present context, but they are extensively studied, e.g. in Rosier-Catach 2016, p. 63-86; Rosier-Catach 2004, p. 35-98.

<sup>57</sup> The expression *ad placitum* may mean either conventional (collective connotation) or voluntary (individual connotation). See Rosier-Catach 2011, s.v. *ad placitum*. In this context I use 'conventional' to signify the non-natural aspect of actual languages, regardless of whether the meanings of words are voluntarily imposed by an individual speaker, or commonly agreed upon by the linguistic community. Aristotle thinks that speech is natural, but he suggests that it is not natural in the same way as voices are for animals. People speak different languages in different places, and the ability to speak a certain language is learnt and acquired through instruction. See, e.g., *GA* V.7, 786b20-21; *HA* IV.9, 536b9-21; Miller 1995, p. 44.

<sup>58</sup> Toste 2014, p. 133.

<sup>59</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.4, fol. 5va (*P* fol. 15r; *V* fol. 6vb): *Secundo arguitur sic: voces imponuntur ad significandum voluntarie; igitur et cetera. Patet consequentia et antecedens probatur, quoniam voces significant ad placitum.*

<sup>60</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.4, fol. 5vb (*P* fol. 15v; *V* fol. 7ra): *Secunda propositio: taliter vel taliter loqui seu in tali vel tali idiomate non inest homini a natura. Probatur, quia si sic, tunc omnes homines idiomate uno loquerentur. Consequens est falsum. Et probatur consequentia, quia quicquid inest a natura uni individuo alicuius speciei, inest cuilibet individuo illius speciei. Secundo apparet, quia taliter loquuntur homines per doctrinam et consuetudinem.*

<sup>61</sup> Nicholas of Vaudémont 1969, I.4, fol. 5vb (*P* fol. 15v; *V* fol. 6vb): *Secundo sciendum quod refert multum querere utrum loquela insit homini a natura, vel utrum taliter loqui insit homini a natura. Tertio notandum quod loquelam inesse homini a natura potest intelligi dupliciter: uno modo initiative solum, alio modo initiative et completive. Ibid., fol. 5vb (*P* fol. 15v; *V* fol. 7ra): *Quando dicitur quod « loquela inest et cetera, » verum est talis loquela vel taliter loqui. Sed tamen loquela inest a natura. Ad secundam respondetur quod bene arguit quod taliter loqui non inest a natura nisi initiative.**

<sup>62</sup> This research was funded by the Academy of Finland and Stiftelsen Riksbankens Jubileumsfond. I would like to express my gratitude to Timothy Riggs for language editing.

## II

# Le langage dans la cité

---

# Langage et politique chez Jean de Salisbury : les fondements du lien social

Christophe Grellard

---

**Abstract:** John of Salisbury is well known as a being one of the most important medieval political thinker and a sharp defender of the liberal arts. But these two aspects of his philosophy are rarely connected. This paper aims at examining how the defence of the trivium is included in political project. Indeed, language is both a mean which allows to gather the men in a society ; and, mainly by its affective dimension, a way of dividing them (especially through flattery). This twofold aspect of language is at the heart of John of Salisbury's political project.

**Keywords:** flatterie, liberté de parole, association, eloquentia, bienveillance, sédition.

## Introduction

Jean de Salisbury (ca. 1120-1180) est bien connu pour avoir porté à un certain degré de raffinement le modèle organiciste utilisé comme description de la société<sup>1</sup>. Ce modèle, en insistant sur la coopération des membres, traduit l'obsession de Jean pour l'unité et la crainte de la division, obsession qui s'enracine sans doute en partie dans la guerre de succession qui opposa Etienne et Mathilde pendant sa jeunesse<sup>2</sup>. On peut dire que cette question de l'unité constitue une sorte de fil rouge dans sa réflexion politique. Dans cette perspective, la place accordée au langage, et à sa fonction politique et sociale, est fondamentale au sens strict : comme origine et comme fondement de la vie dans une société politiquement organisée. Ce n'est sans doute pas un thème récurrent (par exemple, Jean y revient peu dans les livres IV et V du *Policraticus*, qui sont les plus directement politiques), mais les quelques occurrences que l'on peut relever jouent un rôle important dans l'économie de sa pensée, et offre une clé de lecture féconde. De fait, l'enjeu pour Jean de Salisbury est bien d'inclure la défense des arts libéraux dans un projet politique qui vise à rassembler et à unifier les hommes, ce qui implique parallèlement de dénoncer les fauteurs de trouble, comme Cornificius, dont l'anti-intellectualisme met en danger plus largement le lien social<sup>3</sup>. C'est dans ce cadre, afin de souligner le rôle du langage comme facteur de rassemblement, que Jean reprend le début du *De inventione* où Cicéron propose une brève généalogie de la société<sup>4</sup>. Mais ce qui apparaît d'emblée, et qui constitue l'originalité de l'approche de Jean, c'est qu'il insiste sur la dimension affective du langage. Cette dimension affective fait à la fois la force et la faiblesse politique du langage, et Jean manifeste une conscience aiguë des risques

de dévoiements politiques du langage qui en résultent, et dont la manifestation la plus évidente est la flatterie. La question de la dimension politique du langage introduit ainsi une tension interne dans sa réflexion, qui aboutit à la tentation du repli hors de la société. C'est cette tension et ses effets politiques que l'on entend interroger ici, pour faire ressortir le cœur même de la théorie politique de Jean de Salisbury.

## Le langage et les origines de la société

S'inspirant de Cicéron, et de sa réflexion sur les rapports entre *ratio* et *oratio*, Jean de Salisbury ouvre le *Metalogicon* par une analyse des liens entre *ratio* et *eloquium* et du rapport de ce couple conceptuel avec la naissance de la société<sup>5</sup>. Comme l'Arpinate, il insiste sur l'origine à la fois naturelle et technique de la société : naturelle puisque le langage est un don de la nature et de la grâce fait aux hommes (*donum naturae parentis et gratiae*) ; technique, aussi, puisque, outre sa dimension artificielle, dans son usage, le langage requiert une telle technicité, dont les arts du *trivium* vont constituer une codification. Le contexte de cette réflexion est, comme on l'a dit, la critique de Cornificius, qui au contraire prétend au rester au niveau strictement naturel du langage et rejeter toute forme de technicité. Mais plus généralement, Jean vise tous ceux qui rejettent l'*eloquentia*, laquelle ne se réduit pas à la seule rhétorique, mais renvoie, là encore dans une veine cicéronienne, à l'alliance de la sagesse (elle-même fondée sur une érudition encyclopédique) et des techniques locutoires<sup>6</sup>. Il s'agit alors de montrer que la critique de l'*eloquentia* porte atteinte au genre humain dans sa dimension politique, et de souligner ainsi la fonction politique du langage.

Partant d'une réflexion sur la création, Jean souligne que l'homme y occupe une place éminente en raison et du langage :

Or, il est une chose indubitable pour tous ceux qui sont vraiment des sages, c'est que la nature très clémente, qui engendre toutes choses et qui les règle de façon bien ordonnée, parmi tous les êtres animés qu'elle a engendrés, a élevé l'homme par le privilège de la raison et l'a distingué par l'usage de la parole.<sup>7</sup>

Si la distinction de l'homme, au sein de la création, par la raison, est un lieu commun de la littérature chrétienne<sup>8</sup>, le lien entre *ratio* et *oratio*, sans être novateur, donne une orientation précise au propos de Jean. Surtout, l'*oratio* est ici spécifiée en *eloquium*, qui déjà fait signe vers

*eloquentia*, et renvoie à une certaine théorie de la culture. D'emblée, donc, quoique de façon encore implicite, ce n'est pas le seul fait de l'élocution qui est souligné comme spécifique de l'homme, mais l'usage raisonné et normé du langage. Non seulement cette double faculté distingue l'homme des autres animaux, en particulier en lui permettant de compenser les défauts de sa nature corporelle, mais en outre, elle est une condition de la véritable béatitude (*uera beatitudo*). Or, le vrai bonheur de l'homme ne peut être atteint que dans le cadre de la société :

Je ne puis assurément me représenter quelle serait la nature et les propriétés d'un bonheur étranger à la société.<sup>9</sup>

Le principe de l'argumentation est donc clair : le bonheur est un bien proprement humain qui requiert la raison et le langage, c'est-à-dire la capacité à conceptualiser et à s'arracher à l'expérience sensible immédiate. Or, le bonheur dépend de la vie en société. Il faut donc expliquer plus précisément quel est le lien entre société et langage.

Pour en rendre compte, Jean de Salisbury propose un détour par un argument ontologique fondé sur l'incomplétude de l'homme, et met au jour une sorte de ruse de la nature (dans sa dimension divine). Pour contraindre les hommes à l'union, ils ont été créés incomplets, ne pouvant se suffire à eux-mêmes, de sorte qu'ils soient obligés de chercher une forme d'union qui leur permette de suppléer à leurs défauts :

Ainsi, en effet, afin que la charité soit conservée et que les liens soient plus fermement unis, la Trinité créatrice, le Dieu un et vrai, a ordonné les parties de l'univers de telle sorte qu'une chose ait besoin de l'aide d'une autre, et que l'une puisse suppléer aux manques de l'autre, chaque individu étant pour ainsi dire comme une partie des autres individus. Toutes les choses sont donc incomplètes si elles sont séparées les unes des autres, mais elles s'accomplissent dans l'alliance avec les autres, puisque toutes ne subsistent que par les secours mutuels <qu'elles s'apportent>.<sup>10</sup>

La réflexion de Jean s'inscrit d'abord dans le cadre général de la création. Par définition, toute créature est marquée par sa dépendance ontologique et son incapacité à se suffire à soi-même. La création est donc immédiatement pensée en termes de réseaux, de relations entre les créatures, et au-delà au créateur. La question linguistique et politique est alors une spécification d'une situation plus large dont la dimension est d'emblée et clairement ontologique<sup>11</sup>.

De fait, si cette « loi d'incomplétude » vaut pour toute la création, les moyens disponibles pour la dépasser et parvenir à l'union sont divers selon les espèces. Or, dans le cas de l'homme, ces moyens relèvent du langage et de la raison. Le langage est le moyen de l'union des hommes et de l'accomplissement de leur fin qui est le bonheur. Là encore, l'argumentation est indirecte : le bonheur dépend de la vertu qui, elle-même, dans la perspective intellectualiste de Jean, dépend de la science, c'est-à-dire de la raison et du langage<sup>12</sup>. A ce niveau s'introduit un glissement important puisque l'on va passer subrepticement de l'*eloquium* à l'*eloquentia*, de la faculté de parler à l'usage raisonné du langage. La société ne dépend pas simplement de la capacité de l'homme à parler, elle dépend de

cet usage particulier du langage qu'est l'*eloquentia* entendue comme capacité d'expression rationnelle finalisée par le bien et le vrai. C'est ce lien entre langage et raison qui rend possible les différentes formes d'associations humaines, de la famille à la cité en passant par les amis :

Or, c'est cette douce et fructueuse réunion de la raison et de la parole qui a engendré tant d'excellentes cités, uni dans des alliances tant de royaumes, réuni et lié par la charité tant de peuples, de sorte qu'il mérite d'être appelé ennemi public de tous celui qui s'efforce de séparer ce que Dieu a uni en vue de l'utilité de tous.<sup>13</sup>

La gradation politique qui va de la cité (elle-même composée des familles) au royaume et au rassemblement des peuples doit être soulignée. Apparaît de nouveau, ici, en effet, le terme clé de la réflexion de Jean de Salisbury, au cœur du champ sémantique du lien (*nexus, foedus*), à savoir le terme de *caritas*. Le terme est volontairement utilisé par Jean dans toute son ambiguïté. Au sens le plus strict, que Jean ne perd jamais de vue, la *caritas* est cette vertu théologique fondamentale qui rassemble la chrétienté. Au-delà du rassemblement technique des cités et des royaumes, il y a l'union de tous les fidèles dans une chrétienté unifiée par le vicaire du Christ<sup>14</sup>. Mais, dans un sens plus large, qui est ici directement opératoire, la charité renvoie à l'ensemble des relations affectives indispensables pour qu'une association soit durable : on ne peut rassembler les hommes sur la base d'un projet purement technique ou rationnel. Il faut lui donner un sens en passant par les affects qui unissent profondément les hommes entre eux. Si, donc, le langage a une dimension sociale et politique, c'est parce qu'il est fondamentalement lié à une forme d'affect. La politique, en s'appuyant sur le langage, dans une perspective à la fois rationnelle et affective, a pour fonction de poursuivre à un niveau plus restreint l'œuvre de Dieu dans la création, une œuvre qui vise à rassembler et unifier dans un tout, des parties incomplètes.

Ainsi, au cours de ce chapitre se dégage une triple dimension du langage (ou plutôt, désormais, de l'*eloquentia*) et une triple fonction politico-sociale. Les deux premières fonctions sont clairement indiquées par Jean en conclusion :

Une fois supprimé le commerce de la parole, en effet, quel contrat pourra être conclu régulièrement, quel enseignement de la foi et des mœurs pourra prospérer, qu'en sera-t-il de l'obéissance et de l'expression des volontés ? Ainsi, notre Cornificius, adversaire importun et ignorant de l'étude de l'éloquence, s'en prend, non pas à une, ni à un petit nombre de cités, mais à toutes en même temps, et à la vie politique toute entière.<sup>15</sup>

Le langage a d'abord une dimension technique, laquelle englobe à la fois le langage juridique et le langage de l'enseignement. Le langage est ce qui fonde le droit, notamment privé (droit des contrats), et ce qui rend possible l'éducation religieuse et morale. En d'autres termes, cette dimension technique du langage consiste dans la production des normes. La deuxième fonction du langage, que l'on pourrait dire proprement politique, mais qui finalement va au-delà du politique, consiste dans l'expression de sa volonté et dans l'obéissance. Enfin, la dernière fonction du langage apparaît ici à travers l'expression « *verbi*

*commercio* », mais est présente dès le début du chapitre à travers les notions de *caritas* et de *benevolentia*, en particulier : il s'agit de la fonction phatique du langage, de la capacité du langage à créer du lien social à travers le simple échange non utilitaire des mots. Cette place centrale de la *benevolentia* sera réaffirmée dans un passage du *Policraticus* qui fait écho au *Metalogicon* :

Tous, en effet, désirent la bienveillance de ceux avec qui ils vivent. Ce qui, assurément, est non seulement juste mais bon, comme tout ce qu'engendre la nature mère des vertus et guide excellent pour vivre droitement.<sup>16</sup>

On retrouve ici l'idée que la nature comme ligne d'action providentielle de la divinité favorise ce qui permet la permanence des créatures. En particulier, dans le cas des créatures rationnelles, la vie droite et vertueuse dépend de la bienveillance mutuelle, favorisée par le langage qui rassemble les hommes.

Il ne faut sans doute pas surestimer ce chapitre du *Metalogicon*, que l'on vient d'analyser, et qui a largement un statut d'hapax. En effet, dans la suite du texte et dans le *Policraticus*, on retrouve peu de réflexions sur les rapports entre langage et *vita politica*. Jean de Salisbury n'a pas de théorie du rapport entre le langage et le droit (malgré la remarque, en passant, sur les contrats, et en dépit de sa culture juridique exceptionnelle pour l'époque<sup>17</sup>), et il revient peu sur la question de l'enseignement dans une perspective politico-religieuse (de production de normes)<sup>18</sup>. En revanche, et c'est ce que je vais essayer de montrer, la dimension phatique du langage se voit investie d'une fonction politico-sociale centrale. C'est peut-être l'un des principaux changements par rapport au paratexte cicéronien qui nourrit la réflexion de Jean : on passe en effet d'une structure verticale à une structure horizontale. Il n'y a pas chez Jean de Salisbury, contrairement à Cicéron, un homme providentiel qui rassemble ses congénères grâce à la puissance de son verbe, mais la ruse d'une nature immanente qui par l'incomplétude ontologique de la créature la contraint à l'association. Or, précisément, cette association repose sur la dimension affective du langage qui est la principale garante du lien social. C'est ce qui rend les dévoiements de la fonction phatique bien plus dangereux pour la société.

### Les usages politiques du langage : quelques exemples

La charité et la bienveillance que Jean de Salisbury a placées au cœur de sa réflexion sur le lien social reposent sur un usage intègre et fiable du discours. La *benevolentia* est liée à la *fides*, à la *constantia* et à la *veritas* :

Il faut assurément rechercher la bienveillance de tous, qui est la source de l'amitié et le point de départ de la charité ; mais, <il faut la chercher> sans préjudice de l'honnêteté, par la mise en œuvre des devoirs, par la voie de la vertu, par le fruit des bons services, par l'intégrité du discours. Elle s'accompagne aussi de la fiabilité des paroles et de la constance dans l'action, ainsi que de la vérité qui est le fondement de tous les biens et de tous les devoirs<sup>19</sup>.

La perspective de Jean est celle d'une théorie des vertus, d'inspiration cicéronienne, encore une fois, vertus de

l'amitié et de l'honnêteté (l'intraduisible *honestus*) ; mais les vertus romaines sont replacées dans le contexte général de la charité chrétienne qui fonde la nouvelle conception médiévale de la *fides*, et qui subsume l'honnête, l'intègre et le constant sous la vertu de charité<sup>20</sup>. Le va-et-vient entre les vertus romaines de l'honnête et de l'amitié, et les vertus chrétiennes de charité et de foi, fonde la mise en pratique des devoirs (*officia*).

Dans ce cadre général, qui englobe à la fois l'héritage romain et le renouvellement chrétien, le langage peut jouer le rôle qui lui revient dans les processus de socialisation. L'importance de la question de la socialisation affective et de ses liens avec le langage apparaît d'abord dans la place qui est faite à la conversation comme mode d'interaction. Peter von Moos a souligné l'influence des *Saturnales* sur le *Policraticus* (en particulier dans le livre VIII) et proposé d'y voir, en autres, un manuel de conversation<sup>21</sup>. Le but des banquets civils et surtout philosophiques (par opposition au banquet plébéien qui ne vise que la satisfaction des bas instincts) est précisément la mise en œuvre de ces « rites d'interaction » qui permettent de créer du lien<sup>22</sup>. Dès lors, le banquet se trouve apparenté à la sagesse dans la mesure où, dans la conversation, chacun est invité à faire acception des personnes, à adapter son discours, et à inciter autrui à la vertu :

Que cela a-t-il à voir avec la philosophie, demanderas-tu ? Mais il n'est rien qui soit autant apparenté à la sagesse que d'adapter ses discours aux lieux et aux moments.<sup>23</sup>

À l'objecteur qui refuserait de voir de la philosophie dans la conversation, Jean en appelle à l'essence même de la sagesse qui est de savoir proportionner son discours à son interlocuteur. On voit ici que Jean s'inscrit dans une conception de la philosophie qui est très largement déterminée par sa dimension rhétorique (ou à tout le moins, dialogique). On est loin encore du tournant scientifique qui sera impulsé par la nouvelle traduction des *Seconds analytiques* par Jacques de Venise et qui placera au cœur de la philosophie, comme science, la certitude<sup>24</sup>. Dans la perspective de Jean, qui reste largement romaine, la philosophie est affaire de dialogue. Dès lors, la conversation, en particulier dans le cadre d'un banquet, est l'un des lieux d'application de cette *eloquentia* dont il fait un outil politico-social.

De fait, Jean de Salisbury s'intéresse à la dimension politique du langage davantage dans sa dimension privée que publique. Finalement, s'il n'y a pas de théorie politique du langage clairement formulée dans son œuvre, c'est qu'il s'intéresse d'abord aux effets privés du langage<sup>25</sup>. Ce sont les interactions linguistiques au sein d'un petit groupe qui retiennent son attention.

De la sorte, il s'attarde principalement sur deux fonctions positives, la fonction de conseil, et la liberté de parole qui lui est liée, et deux fonctions négatives qui leur sont symétriques, la flatterie, et l'usage séditieux du langage. Le conseil est un jugement issu de la délibération et vise à énoncer sinon une vérité, du moins une probabilité utile à l'action<sup>26</sup>. Le conseil est fondé sur la *fides*, c'est-à-dire, sur la confiance que l'on peut inspirer, et qui provient du fait de faire ce que l'on dit<sup>27</sup> ; et en même temps, le conseil est aussi lié à l'obligation morale de dire ce que l'on estime être juste, surtout quand le conseil s'adresse à

un ami. En quelque sorte, le conseil politique n'est qu'une extension du conseil amical, fondé sur les vertus clés, dans la généalogie politique de Jean, que sont la confiance et la bienveillance. Cette conception du conseil est intimement liée, il faut le souligner, à la liberté de parole, ou franc-parler. La parole politique, en particulier dans les situations de conseil, suppose d'un côté le courage de dire librement sa pensée si elle est finalisée par la promotion de la vertu (et surtout de la religion), et de l'autre côté, c'est-à-dire, du côté du prince, la capacité à supporter patiemment la critique<sup>28</sup>.

L'exemple le plus précis de cet usage du langage fondé sur le conseil et le franc-parler se trouve dans le discours de Jean de Salisbury à Adrien IV<sup>29</sup>. Jean rapporte en effet une conversation qu'il a eue avec le Pape alors qu'il séjournait à la Curie (repliée à Benevento) :

C'est pourquoi, puisque, comme cela se fait entre amis, nous avions coutume de deviser fréquemment sur plusieurs questions, il me demanda ce que les hommes les plus diligents, parmi ceux qui m'étaient les plus familiers, pensaient de lui et de l'Eglise romaine ; moi, usant face à lui de la liberté de l'esprit, je lui exposai ouvertement les maux dont j'avais eu connaissance en diverses provinces.<sup>30</sup>

Dans ce discours, où il dénonce sans animosité les abus de l'Eglise et de ses prélats, Jean met en œuvre cette double fonction de conseil et de franc-parler. Il insiste sur le fait que la conversation est d'ordre privée, entre amis, mais il souligne aussi très clairement qu'il tient à éviter toute forme de flatterie, et qu'il subordonne la majesté de la fonction pontificale au bien de l'Eglise<sup>31</sup>. On retrouve les éléments que Jean met en valeur quand il défend la liberté de parole : les seules limites sont la vertu et la religion qui doivent rester intactes ; la flatterie est rigoureusement proscrite au profit d'une libre manifestation de la vérité. Quand ces conditions sont réunies, l'auditeur, et en particulier le prince, toute majesté mise à part, doit savoir entendre la critique. Il n'en reste pas moins que Jean met en œuvre une conception relativement élitiste du franc-parler, dans la mesure où chez lui, la *libera lingua* est propre au philosophe, et en particulier au philosophe sceptique<sup>32</sup>. De fait, c'est dans le cadre de la présentation des principes généraux de son scepticisme que Jean revendique un droit à l'éloge et au blâme envers les auteurs qui nourrissent sa réflexion, et même un droit de censure et de critique. Et c'est la seule philosophie, entendue comme amour de Dieu, qui donne la force d'une telle liberté, et la capacité de résister aux pressions exercées par le pouvoir politique, rendant possible cette *libera lingua* :

J'ai dépeint les mœurs des hommes afin que tu sois plus prudent  
Car chacun sera honoré pour sa propre individualité (*persona*).  
Honneur et révérence sont dus aux mœurs approuvées,  
Et l'amour s'accorde au mérite de la foi.  
Car parfois, la force a l'habitude d'extorquer la peur,  
Elle terrasse les hommes sans volonté et les contraint à se soumettre  
De sorte que la volonté captive devient, sans le vouloir, esclave d'autrui,  
Terrifiée et tourmentée par les coups.  
Mais l'amour parfait contraint cette peur à s'éloigner,  
Car un amour pur rend quiconque libre.  
La vie du philosophe est libre et libre sa langue,  
Et l'auteur de cette double liberté est Dieu.

Ainsi, le philosophe honore ceux qu'il considère comme ses amis,  
Ou ceux dont il pense qu'ils sont capables de s'écarter du vice.  
Ce ne sont pas des hommes, mais des ombres humaines ceux que possède le monde,  
Et qui sont abrutis par leurs vices puisque la raison leur manque.  
Qu'as-tu à faire, toi qui suis la doctrine des sages, avec ces fantômes ?  
Ils te diront, à moins que tu ne fuies : « Va-t-en au plus vite ! ».  
Si la foule pleine d'arrogance te rejette, pars,  
Et apprends à écarter tes contempteurs.  
Ne sois pas préoccupé si tu es méprisé  
Par ceux qui sont retenus captifs par les vains filets du monde.<sup>33</sup>

Le droit de critique ne se limite donc pas aux seuls écrits philosophiques, mais s'étend au domaine politique : dans une lettre à Pierre de Celle (*ep.* 31), Jean explique que la défiance de Henri II à son égard provient de son attitude, à savoir *professio libertatis veritatis defensio*<sup>34</sup>. Le scepticisme de Jean de Salisbury est ainsi indissociable de la promotion de la liberté d'expression et de la tolérance qui lui est nécessairement connexe<sup>35</sup>. De fait, si le philosophe cultive la vertu, celle-ci est inséparable de la liberté qui en permet l'accomplissement. La liberté, dont le libre-arbitre du jugement est une espèce, est présentée par Jean comme l'action qui suit la droite raison, c'est-à-dire, les commandements de la vertu. L'homme libre est donc opposé à celui qui est esclave de ses vices, qui se soumet à leur caprice en croyant faire sa propre volonté, sans voir ce qu'ordonne la raison. La liberté est le couronnement de la philosophie, alors qu'elle déplaît au courtisan qui préfère la faveur d'autrui plutôt que celle de sa *prudencia* (de sa raison pratique) :

Ainsi, la pratique de la liberté est excellente et ne déplaît qu'à ceux qui vivent en esclaves. Les choses qui sont dites et faites librement sont exemptes de témérité autant que de crainte, et aussi longtemps qu'elles suivent le droit chemin, elles méritent estime et éloge. Mais quand sous le prétexte de liberté, la témérité a repoussé les forces de l'esprit, on court à la censure. Assurément, celle-ci est plus agréable aux oreilles du vulgaire qu'acceptable à l'âme des plus sages, de sorte que le premier prend plus souvent refuge dans la faveur d'autrui que dans sa propre prudence. Au contraire, l'homme sage et bon relâche la bride de la liberté et supporte patiemment chacune de ses paroles. Il ne s'oppose pas à ses actions tant qu'elles ne mettent pas en danger la vertu. (...) Ainsi, l'homme doit être libre, et il est toujours permis à l'homme libre de parler à autrui afin qu'il reflète ses vices. Il y a même un droit civil selon lequel il est permis d'exprimer la vérité en discours.<sup>36</sup>

Dès lors, d'un point de vue pratique, cette liberté du sage, dont les limites sont, encore une fois celles des mœurs saines et de la foi, consiste en une double exigence de blâme ou d'avertissement, et de tolérance. Il importe ici, d'après Jean, que le conseiller du prince soit capable de sortir du dilemme de la flatterie (flatter le peuple ou flatter le prince) afin de manifester sa propre opinion.

Néanmoins cette double fonction politique de conseil et de libre critique possède un revers qui renvoie au dévoiement possible de tout langage. Jean de Salisbury est, en effet, particulièrement sensible au mésusage ou au détournement de la dimension politique du langage, c'est-à-dire à ces usages qui contreviennent à l'exigence de vérité et d'unité qui finalise l'action politique. Le cas le plus connu de ces dévoiements est, bien entendu, celui de la

flatterie. Ce vice s'oppose directement à la fonction de conseil, et s'appuie sur la recherche naturelle de la *benevolentia* puisqu'il constitue, selon Jean, un travestissement de la charité. Mais plus encore, la flatterie va à la racine du lien social en retournant le langage, et les liens sociaux qu'il permet, contre la raison elle-même qu'elle obscurcit :

Le flatteur, en effet, est l'ennemi de toutes les vertus et pour ainsi dire, il crève les yeux de celui à qui il s'attache au moyen de la parole, de sorte qu'il faut d'autant plus le craindre que, ayant pris l'apparence de l'ami, il ne cesse de nuire tant qu'il n'a pas étourdi le jugement de la raison, et qu'il ait éteint le peu de lumière qui semblait y rester.<sup>37</sup>

Les longues diatribes de Jean contre la flatterie dans le *Policraticus* peuvent sans doute s'expliquer par son expérience personnelle à la cour, mais elles tiennent surtout au fait que ce « péché social<sup>38</sup> » mine les fondements mêmes de la sociabilité : langage, raison, bienveillance. Il détourne de leur but ces facultés naturelles dont la nature avait pourvu l'homme en vue de sa conservation et de son bonheur.

Le second exemple de dévoiement du langage politique n'a pas véritablement de nom. Il constitue le pendant du franc-parler, et on pourrait le qualifier de populisme : il consiste à utiliser la liberté de parole en public (plutôt que dans une situation privée de conseil) dans une perspective séditeuse qui vise à rompre l'unité de la *respublica*. De façon générale, Jean semble avoir une certaine défiance envers le peuple, et le système politique qu'il met en place vise, entre autres, à réprimer la « témérité du peuple »<sup>39</sup>, et à maintenir chacun à sa place, afin de préserver la *coherentia rei publicae*<sup>40</sup>. Le franc-parler doit donc toujours être limité par le souci de préserver les liens sociaux. De la sorte, la critique publique des fondements de la société, comme la religion, sont proscrits par Jean qui ne défend nullement la publicité des débats, mais valorise au contraire le rôle de conseil privé. L'exemple le plus clair est sa description du cas d'Arnaud de Brescia. Jean avait pu croiser Arnaud à Paris, quand il était étudiant (après 1140) et surtout, il fréquentait la curie papale au moment même où Arnaud enflammait les Romains contre le Pape<sup>41</sup>. C'est cependant tardivement, dans les années 1160, qu'il en parle, dans l'*Historia pontificalis* dans les termes suivants :

Il était fréquemment écouté sur le Capitole et dans les réunions publiques. Il avait déjà publiquement critiqué les cardinaux, affirmant que leur collègue, en raison de leur orgueil, de leur avarice, de leur hypocrisie et de leurs multiples turpitudes n'était pas l'Église de Dieu, mais la maison du commerce et un repaire de voleurs, eux qui exerçaient les fonctions des scribes et des pharisiens parmi le peuple chrétien.<sup>42</sup>

Tout en manifestant une certaine sympathie pour l'homme, dont il reconnaît l'austérité des mœurs, et pour ses propos, puisqu'il défend une même position critique face aux abus simoniaques de l'Église, Jean de Salisbury reproche à Arnaud de rendre publique une affaire (la critique de l'Église) qui devrait rester interne à l'Église. Arnaud, en effet, dénonce publiquement les maux de l'Église, tandis que Jean le fait dans un cadre privé, préférant la correction fraternelle à la prédication publique.

Jean de Salisbury a une conception extrêmement hiérarchique de la pastorale et de l'encadrement du peuple chrétien, et ne peut accepter que l'aspiration à la Réforme de l'Église conduise au schisme. Encore une fois, c'est mésestimer le langage que de l'utiliser pour détruire ce qu'il a rendu possible, à savoir le lien social, que ce soit au sein de l'Église ou dans la République séculière.

## Conclusion

Comme on le voit, Jean de Salisbury insiste à plusieurs reprises dans son œuvre sur la force politique du langage, en particulier dans sa dimension affective. Le langage est ce qui permet, en association avec la raison, de créer du lien social et de rassembler les hommes en vue de leur bonheur. Toute sa réflexion est finalisée par la mise au jour des conditions de l'unité et de la cohérence du corps social, conditions qui sont en partie linguistiques. De ce fait, Jean se montre aussi particulièrement sensibles aux facteurs de division de la société. Parmi ces facteurs, au niveau du langage, il identifie en particulier la flatterie qui subvertit, par le langage, l'affect naturel de bienveillance qui est la source de toute association. L'insistance sur le rôle politique du langage se double d'une conscience aigüe du mauvais usage que l'on peut en faire. Dès lors, toute son œuvre est traversée par une vive tension interne entre la nécessité de l'action politique (dont toute sa propre vie témoigne) et la tentation du repli intérieur qui apparaît bien, par exemple, dans le motif du *theatrum mundi* que le sage doit contempler de loin<sup>43</sup>. Tout se passe alors comme si la confiance initiale placée dans la force politique du langage s'effaçait devant la force encore plus grande des usages pervers du langage, accentuée par le déclin de la culture classique.

## Bibliographie

- Casagrande – Vecchio 1991 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, Paris, 1991.  
 Bloch 2012 = D. Bloch, *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Turnhout, 2012.  
 Briguglia 2006 = G.-L. Briguglia, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Milan, 2006.  
 Brooke 2003 = C. Brooke, *Adrian IV and John of Salisbury* dans B. Bolton, A.J. Duggan (eds.), *Adrian IV. The English Pope (1154-1159). Studies and Text*, Londres, 2003, p. 3-13.  
 Descola 2004 = Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, 2004.  
 Dumont 1966 = L. Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1966.  
 Dumont 1981 = L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, 1981.  
 Fink 2014 = J. L. Fink, *Aristotle and the Medieval on Certainty*, dans S. Ebbesen, D. Bloch, J. L. Fink, H. Hansen & A.-M. Mora Marquez, *History of Philosophy in Reverse. Reading Aristotle through the Lenses of Scholars from the Twelfth to the Sixteenth Centuries*, Copenhague, 2014, p. 148-165.  
 Foucault 2008 = M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, 2008.  
 Foucault 2009 = M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984* Paris, 2009.  
 Frugoni 1993 = A. Frugoni, *Arnaud de Brescia*, Paris, 1993.  
 Goffman 1974 = E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, 1974.  
 Grellard 2008 = C. Grellard, *Le sacré et le profane. Le statut des laïcs dans la Respublica de Jean de Salisbury*, dans P. Demouy (éd.), *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, 2008, p. 167-187.

- Grellard 2010 = C. Grellard, *La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury* dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 53, 2010, p. 237-254.
- Grellard 2011 = C. Grellard, *Academicus*, dans Atucha, I., Calma, D., König-Pralong, C., Zavaterro, I. (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, 2011, p. 5-16.
- Grellard 2012 = C. Grellard, « *Le roi est sujet de la loi de justice* ». *Loi des dieux, loi des hommes chez Jean de Salisbury*, dans B. Ribémont, S. Menegaldo (dir.), *Le roi fontaine de justice. Pouvoir judiciaire et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, Klincksieck, 2012, p. 85-103.
- Grellard 2013 = C. Grellard, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris, 2013.
- Grellard à paraître = C. Grellard, « *Qui uero an Deus sit deducit in quaestionem...* ». *Jean de Salisbury et l'hétérodoxie*, dans C. Grellard, F. Lachaud, *Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, Florence, 2018, p. 211-229.
- Grellard – Lachaud 2015 = C. Grellard, F. Lachaud (dir.), *A companion to John of Salisbury*, Turnhout, 2015.
- Grellard et al. 2020 = C. Grellard, Ph. Hoffman, L. Lavaud (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris.
- Hendley 1967 = B. P., Hendley, *Wisdom and Eloquence : A New Interpretation of the Metalogicon of John of Salisbury*, Unpublished PhD Dissertation, Yale, 1967.
- Jean de Salisbury 1909 = Jean de Salisbury, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, ed. C.C.J. Webb, Oxford, 1909, 2 vols.
- Jean de Salisbury 1979 = Jean de Salisbury, *The Letters of John of Salisbury*, éd. and tr. W.J. Millor and H.E. Butler, vol. 1, Oxford, 1979.
- Jean de Salisbury 1986 = Jean de Salisbury, *Historia Pontificalis*, ed. and tr. M. Chibnall, Oxford, 1986.
- Jean de Salisbury 1987 = Jean de Salisbury, *Entheticus Maior et Minor*, ed. et tr. J. van Laarhoven, Leiden, 1987, 3 vols.
- Jean de Salisbury 1991 = Jean de Salisbury, *Metalogicon*, éd. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout, 1991.
- Lachaud 2010 = F. Lachaud, *La figure du clerc curial dans l'œuvre de Jean de Salisbury*, dans M. Gaude-Ferragu, B. Laurioux, J. Paviot (dir.), *La Cour du prince. Cour de France, cours d'Europe (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*. Actes du colloque international organisé du 18 au 20 septembre 2008 dans les Universités de Versailles-Saint-Quentin, Paris-12 et Paris-13, Paris, 2010, p. 301-320.
- Michel 2003 = A., Michel, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Leuven, 2003.
- Miczka 1970 = G. Miczka, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn, 1970.
- Nederman 1987 = C. Nederman, *The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's Policraticus*, dans *History of Political Thought*, 8, 1987, p. 211-223.
- Nederman 1988 = C. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, dans *Journal of the History of Ideas*, 49, 1988, p. 3-26.
- Nederman 1989 = C. Nederman, *The Changing Face of Tyranny : The Reign of King Stephen in John of Salisbury*, dans *Nottingham Medieval Studies*, 33, 1989, p. 1-20.
- Nederman 2013 = C. Nederman, 2012 *Arthur Lovejoy Lecture. Civil Religion – Metaphysical, Not Political : Nature, Faith, and Communal Order in European Thought, c. 1150-1550*, dans *Journal of the History of Ideas*, 74, 2013, p. 1-22.
- Nederman 2015 = C. Nederman, *John of Salisbury's Political Theory*, dans C. Grellard, F. Lachaud, *A Companion to John of Salisbury*, Turnhout, 2015, p. 258-287.
- Sassier 2015 = Y. Sassier, *John of Salisbury on Law*, dans C. Grellard, F. Lachaud, *A Companion to John of Salisbury*, Turnhout, 2015, p. 235-257.
- Sonnesyn 2015 = S. Sonnesyn, « *Qui recta quae docet sequitur, uere philosophus est* ». *The Ethics of John of Salisbury*, dans C. Grellard, F. Lachaud, *A Companion to John of Salisbury*, Turnhout, 2015, p. 307-337.
- Tachella 1980 = E. Tachella, *Giovanni di Salisbury e i Cornificiani*, dans *Sandalion*, 3, 1980, p. 273-313.
- Tobin 1984 = R.B. Tobin, *The Cornifician Motif in John of Salisbury's Metalogicon*, dans *History of Education*, 13, 1984, p. 1-6.
- Von Moos 2005 = P. von Moos, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Florence, 2005.
- Von Moos 2006 = P. von Moos, *L'anecdote philosophique chez Jean de Salisbury*, dans T. Ricklin (éd.), *Exempla philosophiques de l'antiquité à la Renaissance*, Paris, 2006, p. 135-148.
- Wirth 2003 = J. Wirth, *La naissance du concept de croyance (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, dans *Sainte Anne est une sorcière*, Genève, 2003, p. 113-176.

## Notes

- <sup>1</sup> Pour une mise en perspective historique de ce modèle à la fin du Moyen Âge, voir Briguglia 2006 ; sur l'usage politique qu'en fait Jean de Salisbury, voir la synthèse de Nederman 2015, p. 273-278 ; pour une étude plus précise de la question chez Jean de Salisbury voir Nederman 1987. Sur la vie et l'œuvre de Jean, voir Grellard – Lachaud 2015, p. 1-19.
- <sup>2</sup> L'*Entheticus maior*, très critique envers Etienne, porte la trace de ces dissensions. Voir aussi Nederman 1989.
- <sup>3</sup> Sur la figure de Cornificius comme anti-modèle social et intellectuel, voir Tachella 1980, Tobin 1984, Bloch 2012, p. 191-205.
- <sup>4</sup> L'usage de ce texte de Cicéron a déjà été souligné par Nederman 1988.
- <sup>5</sup> Jean de Salisbury 1991, p. 11s.
- <sup>6</sup> Sur la notion d'éloquence chez Jean de Salisbury, voir Hendley 1967, Michel 2003.
- <sup>7</sup> Jean de Salisbury 1991, I, 1, p. 12, 11-14 : *Omnibus autem recte sapientibus indubium est quod natura clementissima parens omnium et dispositissima moderatrix, inter cetera quae genuit animantia, hominem privilegio rationis extulit, et usu eloquii insigniuit.*
- <sup>8</sup> Voir Saint Augustin, *De Trinitate*, XII, 1, 1, qui reprend Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 84-86 et Cicéron, *De natura deorum*, II, 56.
- <sup>9</sup> Jean de Salisbury 1991, p. 12, 23-24 : *beatitudo communionis ignara quae aut qualis extra societatem sit ne fingi quidem possit.*
- <sup>10</sup> Jean de Salisbury 1991, p. 12, 32 – 13, 36.
- <sup>11</sup> Cette approche, typique d'une forme de pensée holiste, où la valeur principale est située non pas dans l'individu comme tel mais dans le tout dont relève cet individu mériterait d'être développée, mais outrepassé largement les objectifs immédiats de notre propos. On se reportera aux analyses toujours utiles de Louis Dumont dans Dumont 1966, p. 13-35 et Dumont 1981. Cette conception relationnelle de l'univers est également typique de l'ontologie que Philippe Descola qualifie d'analogique (voir Descola 2004, p. 280-320).
- <sup>12</sup> Sur l'intellectualisme éthique de Jean, voir Grellard 2013, p. 162-166, Sonnesyn 2015, p. 316-323.
- <sup>13</sup> Jean de Salisbury 1991, p. 13, 59-63 : *Haec autem est illa dulcis et fructuosa coniugatio rationis et uerbi, quae tot egregias genuit urbes, tot conciliauit et foederavit regna, tot uniuert populos et caritate deuinxit, ut hostis omnium publicus merito censeatur quisquis hoc quod ad utilitatem omnium Deus coniunxit, nititur separare.*
- <sup>14</sup> L'analyse précise de l'ecclésiologie de Jean de Salisbury reste à faire. On trouvera des éléments dans Miczka 1970. Il est certain que la conception de la société chez Jean est profondément théocratique (et de là, hiéocratique).
- <sup>15</sup> Jean de Salisbury 1991, p. 14, 73-78 : *Quis enim contractus rite celebrabitur, quae fidei aut morum disciplina uigebit, quaenam erit obsecundatio aut communicatio uoluntatum, subtracto uerbi commercio? Non ergo unam, non paucas, sed omnes simul urbes, et politicam uitam totam aggregit Cornificius noster, studiorum eloquentiae imperitus et improbus impugnator.*
- <sup>16</sup> Jean de Salisbury 1909, vol. 2, III, 6, p. 184-185 : *Omnes enim affectant beniuolentiam eorum cum quibus uiuunt. Quod quidem non modo licitum est sed honestum, utpote omnia quae natura uirtutum parens et recte uiuendi dux optima gignit.*
- <sup>17</sup> Sur les connaissances juridiques de Jean, voir Sassier 2015.
- <sup>18</sup> Sur la théorie de l'éducation de Jean de Salisbury, largement lié à sa conception sceptique de l'accès à la vérité, et à la valorisation du débat, voir Grellard 2013, p. 109-130.
- <sup>19</sup> Jean de Salisbury 1909, III, 5, p. 182 : *Est equidem omnium captanda beniuolentia quae fons amicitiae et primus caritatis progressus est ; sed honestate incolumi, officiorum studiis, uirtutis uia, obsequiorum fructu, integritate sermonis. Assit et fides dictorum scilicet factorumque constantia, et ueritas quae officiorum et bonorum omnium est fundamentum.*
- <sup>20</sup> Sur les évolutions du concept de *fides* au Moyen Âge, l'étude séminale de Jean Wirth, quoique datée, reste incontournable. Voir Wirth 2003 ; pour une mise en perspective plus large voir Grellard et al. 2020.
- <sup>21</sup> Von Moos 2006.
- <sup>22</sup> Peter von Moos reprend la notion de rite d'interaction à Erwin Goffman. Voir Goffman 1974.
- <sup>23</sup> Jean de Salisbury 1909, VIII, 10, p. 286 : *Quid hoc, inquis, ad philosophiam? Immo nichil tam cognatum sapientiae quam locis et temporibus aptare sermones.*



<sup>24</sup> Sur ce point déterminant dans l'histoire de l'épistémologie occidentale, mais largement sous-estimé, voir Fink 2014.

<sup>25</sup> Le recours à l'opposition entre le privé et le public reste d'un usage délicat quand on traite du Moyen Âge. Voir sur ce point, von Moos, 2005, p. 437-470. On prendra ici, de façon anachronique, sans doute, la notion de privé comme le lieu d'échange qui n'est pas directement normatif.

<sup>26</sup> Sur la notion de *consilium*, voir Grellard 2013, p. 204-207.

<sup>27</sup> Sur le lien entre confiance et véridicité, Jean reprend le lieu commun stoïcien selon lequel la *fides* vient du fait de faire ce que l'on dit. Voir Jean de Salisbury, 1909, III, 6, p. 186.

<sup>28</sup> La notion de franc-parler ou *parrhesia* a connu un regain d'intérêt depuis les derniers cours de Michel Foucault au Collège de France. Voir Foucault 2008, p. 275-327 et Foucault 2009, p. 293-312. Mais une analyse de l'usage médiéval de la notion reste à faire.

<sup>29</sup> Sur la personnalité d'Adrien IV, voir Brooke 2003.

<sup>30</sup> Jean de Salisbury 1909, VI, 24, p. 67 : *Cum itaque, ut fieri solet inter amicos, saepe super plurimis conferremus, et ipse quid de se et ecclesia Romana sentirent homines a me familiarius et diligentius quaereret, ego apud eum usus spiritus libertate mala, quae in diuersis prouinciis audieram, patenter exposui.*

<sup>31</sup> Sur la question de la flatterie, qui relève de la critique plus large du courtisan, voir Lachaud 2010.

<sup>32</sup> Sur la dimension architectonique du scepticisme dans la pensée de Jean, voir Grellard 2013. Sur le sens médiéval de la notion de « scepticisme » (*academicus*), voir Grellard 2011.

<sup>33</sup> Jean de Salisbury 1987, v. 1753-1776, p. 218-220.

<sup>34</sup> Jean de Salisbury 1979, p. 50.

<sup>35</sup> Sur les limites de cette tolérance, en particulier dans le domaine religieux, voir Grellard 2018.

<sup>36</sup> Jean de Salisbury 1909, VII, 25, p. 219-225 : *Libertatis itaque usus eximius est, ei que soli displicet qui moribus seruilibus uiuit. Quae libere dicuntur aut fiunt, sicut timoris, ita et temeritatis expertia sunt et, dum recta uia inceditur, laudem merentur et gratiam. At cum sub imagine libertatis temeritas spiritus sui profudit uehementiam, reprehensionem incurrit, uulgi quidem auribus gratior quam sapientissimi cuiusque animo probabilior, utpote frequentius tuta uenia aliena quam prouidentia sua. Viri tamen optimi et sapientissimi est habenas laxare libertati et quaelibet dicta eius patienter excipere. Sed nec operibus se opponit, dum uirtutis iacturam non incurrat. [...]. Liberum ergo fuit et semper licitum libertati parcendo personis dicere de uitiis; quoniam et ius est quo licet ueras expromere uoces.*

<sup>37</sup> Jean de Salisbury 1909, III, 4, p. 177 : *Adulator enim omnis uirtutis inimicus est et quasi clauum figit in oculo illius cum quo sermonem conserit, eo que magis cauendus est quo sub amantis specie nocere non desinit donec rationis obtundat acumen et modicum id luminis quod adesse uidebatur extinguat.*

<sup>38</sup> L'expression a été forgée par Silvana Vecchio et Carla Casagrande dans Casagrande – Vecchio 1991, p. 258.

<sup>39</sup> Jean de Salisbury 1909, VII, 21, p. 190.

<sup>40</sup> Sur l'usage conservateur de la métaphore organique chez Jean de Salisbury, voir Grellard 2008, Grellard 2010, Grellard 2012. Ces trois études sont conçues de façon convergente et visent à montrer comment la philosophie platonicienne et la religion chrétienne sont mises au service d'une technique de gouvernement qui vise à assurer la permanence d'une société hiéocratique. Cette lecture est contestée (mais de façon insuffisante à mon sens) dans Nederman 2013.

<sup>41</sup> Sur Arnaud de Brescia, voir la belle étude de Frugoni 1993.

<sup>42</sup> Jean de Salisbury 1986, p. 64 : *Ipse frequenter in Capitolio et in publicis contionibus audiebat. Iam palam cardinalibus detrahebat, dicens conuentum eorum ex causa superbie et auaricie, ypocrisis et multimode turpitudinis non esse ecclesiam Dei sed domum negotiationis et speluncam latronum qui scribarum et Phariseorum uices exercent in populo Christiano.*

<sup>43</sup> Voir Grellard 2013, p. 178-192.

---

# La parole dans la cité : Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIII<sup>e</sup> siècle

Johannes Bartuschat

---

**Abstract:** This article examines the works of Bono Giamboni and Brunetto Latini in light of the wider phenomenon of the vulgarization of knowledge in 13<sup>th</sup> century Tuscany. These authors write for a new type of audience, laic and urban, and they shape their teaching according to the social and political realities of urban society. They give a central place to rhetoric, which they consider – according to an anthropological conception which links the faculty of language to the social nature of man – as the basis of an ethic of civil life. Concerning Bono Giamboni, the analysis focuses on his *Libro dei vizî e delle virtudi* and shows that its allegorical form conveys a moral and political message, which is intended to be an answer to the crisis of social order and values. In Brunetto Latini, his rhetorical teaching in the *Rettorica* and the encyclopedia with political aims in the *Tresor* are completed by an allegorical poem, the *Tesoretto*, which puts the moral doctrine into the frame of a tale of initiation that exalts the importance of knowledge, the central value for our authors and for the society in which they wrote.

**Keywords:** Bono Giamboni, Brunetto Latini, vulgarization, moral teaching, allegory, rhetorics.

## Introduction

Le *Fiore di Rettorica* de Bono Giamboni est une traduction libre de la *Rhetorica ad Herennium*, avec des emprunts à d'autres traités de rhétorique, notamment au *De Inventione*<sup>1</sup>. Son prologue constitue la meilleure introduction à notre sujet :

Questo libro tratta degl'amaestramenti dati da' savi a' dicitori che voglion parlare con parola buona, composta, ordinata e ornata, e in su le proposte sapere consigliare, il detto suo piacevolmente profferere: recati a certo ordine per messer Bono Giamboni, ad utilità di coloro a cui piacerà di legger in volgare. E comincia il prologo. Per manifeste ragioni prouvano i savi filosofi che scrissero dottrina di parlare che la virtù che diede Idio a l'uomo nella lingua di sapere favellare è la cagion perché avanza tutte le bestie; e, quanto per la detta cagione è maggiore e migliore che gl'altri animali, cotanto l'uno uomo è maggiore e migliore che l'altro in ciò che sa favellare meglio e più saviamente. E io, veggendo nella favella cotanta utilidade, sì mi venne in talento, a priego di certe persone, della Rettorica di Tulio e d'altri detti di savi cogliere certi fiori, per li quali del modo del favellare desse alcuna dottrina. (I, 1-8)<sup>2</sup>

Bono fonde son éloge de la rhétorique sur la définition de l'homme comme un être doté de la faculté langagière, et

par là supérieur aux animaux. La rhétorique est donc, comme science et comme praxis, une expression de la rationalité humaine. Bono Giamboni définit la rhétorique comme l'art de l'expression et comme l'art du conseil. Par sa double nature d'art verbal d'instrument de communication dans la cité, la rhétorique possède une « utilité » particulière. Cette approche explique pourquoi Bono ne considère plus la rhétorique comme une matière pour spécialistes, et pourquoi il veut donner une large diffusion à son ouvrage. Il dit s'adresser à un public qui lit en langue vernaculaire ; et qui n'est donc pas un public de clercs ou de rhétoriciens, mais de personnes engagées dans la vie de la cité. Il précise que cet ouvrage lui a été commandité par certaines personnes et qu'il répond donc à une demande, à des exigences liées à la vie de son public.

Le *Fiore di Rettorica* est représentatif de la vie culturelle de la Toscane de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle à deux titres. D'une part il participe à la vulgarisation de la doctrine rhétorique qui rencontre un grand succès, non seulement pour son importance pratique dans la vie juridique et politique, mais aussi en raison d'une conviction profonde, caractéristique de la culture communale, que la parole est fondamentale pour la vie de la cité, qu'elle est une discipline éthique et politique<sup>3</sup>. D'autre part, il fait partie de la très riche production toscane de *vulgarizzamenti*, ces traductions libres qui sont aussi toujours des remaniements et adaptations<sup>4</sup>. A partir de 1250, on traduit du latin, mais aussi du français, des textes de l'Antiquité classique, mais aussi des ouvrages contemporains. On remarque qu'au XIII<sup>e</sup> siècle l'activité de traduction concerne surtout des textes de nature théorique (les textes littéraires comme Ovide et Virgile seront traduits au début du XIV<sup>e</sup> siècle). A l'intérieur de cette catégorie, un nombre significatif de traductions concernant les textes d'instruction morale révèle la volonté d'élaborer une morale pour la cité. Rappelons à ce sujet les traductions des traités d'Albertano da Brescia, du *Livre de moralitez* (à son tour traduction française du *Moralium Dogma Philosophorum*) et du *Tresor* de Brunetto Latini. On remarque un double intérêt pour la doctrine morale philosophique (ainsi le *Livre de moralitez* offre-t-il une synthèse de l'éthique antique d'ascendance stoïcienne) et l'application de ses catégories dans la vie courante.

À travers des *vulgarizzamenti*, mais aussi dans des ouvrages originaux, se réalise, dans la Toscane du XIII<sup>e</sup> siècle, un formidable processus de vulgarisation des savoirs<sup>5</sup>. Un nouveau public est demandeur de textes qui

rendent le savoir historique, rhétorique et philosophique accessible en le mettant en relation avec les réalités de la ville. L'essor même de la littérature en langue vernaculaire au XIII<sup>e</sup> siècle en Italie fait partie d'un phénomène plus vaste : l'expansion de l'usage écrit de la langue vernaculaire dans tous les domaines de la vie : politique, juridique et administrative, mais aussi pour l'édification et la rhétorique.

De cette nouvelle culture, nous voyons émerger un nouveau type d'auteur : un auteur laïc et citoyen qui appartient au même contexte social que son public<sup>6</sup>. Ces auteurs sont aussi souvent engagés dans la vie de la cité ; en l'occurrence les juristes sont nombreux, mais aussi ceux qui ont des charges publiques. Ils acquièrent et revendiquent une autorité d'un nouveau type qui se ne base pas sur le statut de clerc ou sur l'autorité préétablie de leur savoir, mais qui résulte de leur capacité de se mettre en relation avec leur public et les réalités de la vie des cités<sup>7</sup>. Nous pouvons parler de la constitution d'un nouveau sujet, littéraire et politique, fortement lié à sa ville. Ce nouveau type d'auteur est présent aussi dans la poésie. Après l'absence de thèmes politique qui caractérise l'École sicilienne, la poésie toscane développe rapidement, à côté de la poésie d'amour, une poésie politique (nous rappellerons seulement ici les noms de Guittone d'Arezzo et de Monte Andrea), qui est profondément différente des modèles provençaux des *sirventes* ; le poète parle aux citoyens de sa ville et leur rappelle les valeurs qui sont à la base de la vie de la cité.

Cette nouvelle conception, plus forte, du rôle de l'auteur, peut aussi s'observer dans un autre *volgarizzamento* de Bono Giamboni, le *Della miseria dell'uomo*, libre traduction du célèbre traité *De miseria humane conditionis* de Lotario de' Segni, future pape Innocent III. Le *Della miseria* s'ouvre par un récit-cadre qui n'a pas de correspondance dans le texte original : l'auteur en proie à la tristesse est réveillé par une voix qui l'appelle par son nom : Bono Giamboni :

Pensando duramente sopra certe cose, laonde mi pareva in questo mondo dalla ventura essere gravato, sì s'infiammava d'ira e di mal talento spesse volte il cuore mio, e tutta la persona ne stava turbata: onde una notte, fortemente pensando, udii una voce, che mi chiamò, e disse: Che fai, Bono Giamboni? Di che pensi cotanto, e combatti te medesimo con tanti pensieri? Bene ti dovresti ricordare di quello che disse Boezio: [...]. Sì mi posi in cuore, di molti detti di Savi, che aveane trovato, di fare una ope-retta, nella quale io mostrassi per ordine tutta la misera condizione dell'umana generazione, non per neuna burbanza di vanagloria, ma per comune utilità degli uomini e delle femmine, sì come degli alletterati, come de' laici; acciò che leggendo, e u-endo leggere altrui, in questo libro riconoscano la loro miseria, ed abbiano via e modo d'umiliarsi e di convertirsi, e di tornare al loro Creatore, considerando il loro pessimo stato, e misera condizione, a che sono dati in questo mondo e nell'altro [...]. E avvegna che conosca bene, che io non sono di tanto senno, ch'io sia sofficiente da potere pienamente dire quello che nuovamente ho trovato, e che si converrebbe a così utile Trattato, impertanto io non mi rimarrò di sforzarmi di dire quello che ho ritrovato, per dare inviamento a coloro, che sono più savi di me, di compiere ed amendare quello che male, o meno per me fosse detto. Ed io ne starò volentieri al loro compimento, considerando che così sono trovate tutte le scienze, che l'uomo hae incominciate: e l'altro veggendo il detto di colui, sopra quella materia ha tro-

vate nuove cose, laonde tutte le scienze in questo mondo sono avanzate<sup>8</sup>.

Ce début confère un sens sensiblement différent au contenu du traité : ce qui chez Innocent III est l'énoncé d'une vérité pour ainsi dire absolue et intemporelle, devient un enseignement qui est doublement mis en perspective : il est l'œuvre d'un sujet à qui il doit permettre d'entamer un processus de régénération morale, et il s'adresse à un public bien déterminé, en l'occurrence un public très vaste qui inclut les femmes et ceux qui ne savent pas le latin. On ne peut que souligner la nouveauté de ce dernier aspect et remarquer que Bono pense aussi expressément à un public «oral» qui ne fait qu'écouter la lecture. Les lecteurs sont appelés à assimiler le message moral, mais aussi à compléter et à développer ultérieurement la doctrine exposée ; le savoir est ainsi défini comme le fruit d'une action collective qui se réalise dans le temps.

Par des ajouts et des modifications apportées au texte d'Innocent III, Bono modifie en profondeur l'esprit ascétique du traité basé sur le *contemptus mundi* ; chez lui la visée édifiante s'allie à un esprit pragmatique, ouvert aux problèmes de la société contemporaine. Cet esprit caractérise aussi ses deux ouvrages originaux d'instruction morale, le *Trattato di virtù e di vizî e di loro vie e rami* et le *Libro de' vizî e delle virtù*. Dans le *Trattato*, l'exposé doctrinal, consistant pour l'essentiel dans les définitions des vices et des vertus, est enrichi par un cadre narratif bref, mais fort significatif. Citons le début du traité :

– Filosofia, verace maestra, priegoti che mi debbia mostrare la via de' buoni e piacevoli costumi laonde l'uomo è chiaro e grazioso al mondo e grande e prezioso appo Iddio –. Alla quale adimandazione rispuose la Filosofia al suo discepolo in questo modo: – Figliuolo mio caro, se' buoni costumi del mondo vuogli sapere, fa bisogno che conoschi prima quante sono le virtù e le loro vie e l'operazioni che per le dette vie fanno, laonde i buoni e piace[vo]lli costumi del mondo fanno la loro operazione. (I, 1-3)<sup>9</sup>

À la place de la voix du prologue du *Della miseria*, nous trouvons ici la personnification de la Philosophie d'ascendance boéthienne. L'idée d'un éveil spirituel est liée à celle de l'instruction et de la relation entre l'élève et son maître. L'auteur est présenté comme le disciple et le fils de la Philosophie<sup>10</sup>. La doctrine morale s'inscrit dans une culture qui fait de l'acquisition du savoir sa valeur centrale. Dans le dernier chapitre, nous apprenons que l'enseignement a duré une nuit : à l'aube, la Philosophie prend congé de l'auteur, le bénit et l'appelle par son nom.

E io, quando vidi il suo partimento, m'inginoc[c]hiaii, e ringrazia'la molto della sua venuta e de' suoi utili amaestramenti che dato m'avea; e prega'la che no mi abandonasse, ma spesso mi venisse a confortare. E nel partire che fece, mi benedisse e segnò, e divotamente pregò Cristo, e disse: – Confermiti Iddio onnipotente, BONO GIAMBONI, nella sua santissima grazia, e riempiti de' preziosi doni dello Spirito Santo, sicché s'accenda e 'nfiammi l'animo tuo nel suo amore, e facce per via delle virtùdi tutte le tue operazioni istando nel pelegrinag[gi]o del mondo –. E partissi. (XXXIII, 6-8)

La révélation du nom de l'auteur signifie qu'il s'est trouvé lui-même, et qu'il est devenu un « auteur », doté de l'autorité nécessaire pour exposer un message moral.

Le fait que Philosophie puisse bénir l'auteur et invoquer les dons du Saint Esprit, démontre que cette allégorie représente la philosophie conçue à la fois comme un savoir et comme sagesse d'origine divine. Cette double orientation caractérise aussi le *Libro* qui reprend sous une forme littéraire tout en les amplifiant les contenus du *Trattato*. Le *Libro* est un récit allégorique qui combine le schéma du voyage à stations relatant des rencontres avec des entités personnifiées, avec celui de la bataille allégorique hérité de Prudence.

Le début du *Libro*, calqué sur le *De consolatione philosophiae* de Boèce, reprend en le développant le début du *Della miseria* : l'auteur se trouve dans un état de torpeur morale et se plaint de son malheur. C'est l'intervention de la Philosophie qui lui fait comprendre que sa crise est de nature morale. Elle l'accompagne dans le voyage vers les Vertus qui se structure comme une série de rencontres avec des entités personnifiées. Le schéma du voyage allégorique est complété par celui des batailles allégoriques : après avoir rencontré la Foi, le « Je » assiste d'abord comme spectateur aux batailles entre la Foi et ses ennemis : les juifs, les païens, les hérésies et l'Islam. Le récit de ces batailles constitue une histoire de l'Église qui se prolonge jusqu'au temps présent puisque Bono laisse entendre que la bataille contre l'Islam doit encore être menée jusqu'à son terme. Ces batailles sont suivies par la bataille des Vices et des Vertus qui se conclut avec la défaite des Vices, scellée par la chute d'Orgueil, qui est victime d'un stratagème de son propre camp puisqu'elle tombe dans un fossé qu'avait creusé *Frode*. La Philosophie conduit ensuite le protagoniste auprès des cinq vertus qui « ouvrent les portes du Paradis », à savoir la Foi et les quatre vertus cardinales. Ces dernières lui adressent leur enseignement. Ainsi instruit et fortifié, l'auteur est admis dans le cercle des Vertus. Ce rituel est authentifié comme un acte juridique par un notaire présent qui inscrit le nom de « Bono Giamboni » dans le registre des membres. C'est à ce moment – par cette signature – que le nom de l'auteur est révélé<sup>11</sup>. Dans le *Libro*, la présence de l'auteur ne se limite plus au récit-cadre, mais concerne le texte entier. Le récit allégorique est à la fois l'exposition progressive d'une doctrine et l'histoire de la « renaissance » morale du Je et de son éducation. En reliant la doctrine à l'histoire de son auteur, et donc à une dimension personnelle, Bono Giamboni affirme que la philosophie a besoin d'un sujet<sup>12</sup>.

Le *Libro* occupe parmi les textes didactiques et éducatifs de l'époque une place singulière pour son caractère littéraire. Sa forme narrative – loin d'être un simple cadre de présentation – influe en profondeur sur les contenus. Les définitions fournies dans le *Trattato* sont transformées en personnifications telles que la Philosophie, la Foi, les Vices et les Vertus. Les conceptions philosophiques et morales développées par Bono résultent du caractère dynamique de la narration. Ainsi, le motif des batailles allégoriques oriente-t-il la doctrine morale puisque Bono nous présente des vertus actives et militantes. La présence constante de la Philosophie dans le *Libro* construit progressivement son image à travers ses multiples

rôles<sup>13</sup>. La succession des parties narratives est porteuse de signification quand, pour ne citer qu'un exemple, la victoire contre les ennemis de la Foi doit précéder la victoire contre les vices, autrement dit : le réveil spirituel doit précéder la réforme morale.

Bono conçoit son enseignement en relation avec les problèmes éthiques et politiques de la société communale. Les batailles des Vices et des Vertus d'un côté et de la Foi et de ses ennemis de l'autre sont, selon le schéma hérité de la *Psychomachie* de Prudence, des illustrations de la lutte des forces du bien et du mal dans l'âme du croyant, mais elles renvoient aussi à la réalité historique contemporaine. Comme nous l'avons déjà vu, le récit des batailles de la Foi contre ses ennemis débouche sur un appel à la croisade<sup>14</sup>. Le récit de la bataille entre les Vertus et les Vices, quant à lui, ne contient pas seulement bon nombre d'allusions à la réalité de l'époque, mais se configure dans son ensemble comme une allégorie politique. L'opposition morale qui se rattache aux personnifications, selon laquelle « le Virtudi son savie e scalterite e prodi e valentri; e' Vizî sono rigogliosi e matta gente » (XXIII, 8), est chargée de connotations politiques évidentes. Au chapitre LVIII la *Superbia* apostrophe les Vertus comme « cavalieri di popolo » :

– O misera gente, non vi vergognate voi, con cosî cattivi cavalieri di popolo, e con cosî misero popolazzo e uomini tutti poveri e brolli, di richiedere di battaglia i re e' baroni e tutta la gentilezza del mondo, a' quali, per li gran fatti di loro antecessori, è dato tutto 'l mondo a segnoreggiare e a godere? (LVIII, 1)

Orgueil par contre guide une armée de « nobles ». Lorsque les Vertus défient les Vices en bataille, la réaction d'Orgueil est révélatrice de sa nature qui est donc la nature de la noblesse : elle fait preuve d'une grande arrogance, d'un manque de mesure et d'une propension à la violence :

Veduto la Superbia i nimici nel campo, e uditâ la richesta ch'avien fatta, s'adirò sí fortemente, che gittava schiuma per bocca come fosse cavallo, e per lo volto e per li occhi fiamme di fuoco: tanto ebbe a dispetto quella richesta; e armossi incontanente, e montò a cavallo in su 'n un destriere grandissimo e nero, il qual non era men feroce di lei. (LVII, 2)

La comparaison avec le cheval révèle la perte d'humanité de qui est en proie aux vices, mais constitue bien évidemment aussi une allusion au symbole de la noblesse par excellence. Comme nous l'avons déjà mentionné, Orgueil qui commande les troupes des vices, meurt écrasé par son propre cheval après être tombé dans un fossé creusé par *Fraude* (chapitre LIX). Les deux « armées » qui s'opposent renvoient donc à l'opposition entre les nobles et le *popolo*. Les Vices incarnent la violence, l'abus de pouvoir, l'orgueil – les caractéristiques d'une noblesse qui ne veut pas s'intégrer dans la société communale ni renoncer à ses prérogatives. Les Vertus opposent à la violence et au droit du plus fort qui distinguent les vices, une culture de la délibération – on les voit souvent se réunir pour des conseils – et de l'interaction sociale par l'écrit, incarnée par les notaires. En effet, au chapitre XVIII le protagoniste est examiné par la Foi et jure ensuite de devenir son « fidèle » ; un notaire rédige un procès-verbal de

cet examen<sup>15</sup> ; c'est en exhibant ce document (*carta*) que l'auteur-protagoniste peut prouver qu'il a déjà été examiné par la Foi lorsqu'il est reçu par les Vertus<sup>16</sup>.

Les Vertus représentent donc allégoriquement le parti du « peuple », mais en fait elles s'identifient au « commune »<sup>17</sup>, puisque celui-ci devrait se baser sur les valeurs qu'elles incarnent. Le *Libro* propose en effet un projet pour une réforme profonde de la cité. A l'issue des batailles, les biens possédés par les Vices sont distribués aux pauvres.

Da che le cose furo un poco racquetate, sí si mise un bando da parte delle Virtú che tutte le persone a cui fosse venuto a le mani di quel de' nimici, in mano della Carità incontante il dovesse[r] rassegnare. La qual cosa cosí si fece, e non ne fu frodata d'un danaio; e fu tanta la roba di quel che si trovò de' nimici, che non si potrebbe contare. E quando la Carità ebbe a sé ogni cosa, raundò tutti i poveri del mondo, sí come quella che ben li sapea, e per volontà de le Virtudi tutta questa roba tra' poveri dispensò, dando a ciascun piú e meno secondo la sua povertade. E quando ebbe fedelmente dispensato ogni cosa, non si trovò neun uomo nel mondo che fosse mendico, perché ciascuno avea pienamente reggimento della vita sua: tanto fue quello che le genti de' Vizí dell'altrui in mala parte teneano. Perché, bastando le cose del mondo pienamente a tutte le genti, tanto aviano i detti Vizí soprapreso de l'altrui (e convertiallo in mal uso), che molti ne stavano in gran mendicitate. (LXI, 1-5)

Les Vices s'étaient en effet appropriés ces richesses de façon indue. Bono reproche, à la noblesse, à côté de son orgueil, son avarice, à savoir une accumulation des richesses qui les concentre dans les mains de quelques-uns et empêche leur circulation. Bono y oppose l'idée d'une justice distributive, incarnée par l'action de la charité. La vertu chrétienne de la charité devient ici un instrument de la réflexion politique et économique, puisque Bono ne condamne pas seulement le mauvais usage des richesses<sup>18</sup>, mais aussi leur répartition en accusant les nobles de s'en approprier une partie excessive. Les Vertus décident ensuite de construire un hospice et un temple, projet qui symbolise les deux dimensions essentielles de la nouvelle société à construire : la charité et la foi<sup>19</sup>. C'est la Philosophie qui dessine les plans des bâtiments dans le sable. On ne saurait assez souligner l'originalité de cette partie dans laquelle l'appel à une nécessaire réforme sociale acquiert un caractère presque « utopique ». Le *Libro* est l'histoire d'une régénération morale qui s'élargit vers la dimension collective. La conversion de l'individu devient le modèle d'une conversion collective. C'est la Philosophie qui fait renaître la cité, et l'auteur est sa voix.

Ce nouveau rôle de l'auteur dans la cité est également à la base de l'œuvre de Brunetto Latini. Dans le cadre de cette brève étude, nous ne nous arrêterons que sur deux de ses œuvres, la *Rettorica* et le *Tesoretto*. La *Rettorica* est la traduction des dix-sept premiers chapitres du *De inventione* de Cicéron, accompagnée d'un ample commentaire, dans lequel Brunetto développe une véritable théorie de la rhétorique et de son rôle pour la vie de la cité.

La *Rettorica* s'ouvre par une préface qui applique les catégories de l'*accessus ad auctorem* et qui comprend donc une présentation de l'auteur et des circonstances de la composition de l'ouvrage<sup>20</sup>.

L'auteur di questa opera è doppio: uno che di tutti i detti de' filosofi che fuoro davanti lui e dalla viva fonte del suo ingegno fece suo libro di rettorica, ciò fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo de' Romani. Il secondo è Brunetto Latino cittadino di Firenze, il quale mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea detto; et esso è quella persona cui questo libro appella sponitore, cioè ched ispone e fae intendere, per lo suo propio detto e de' filosofi e maestri che sono passati, il libro di Tulio, e tanto più quanto all'arte bisogna di quel che fue intralasciato nel libro di Tulio, sì come il buono intenditore potrà intendere avanti. [...]

La cagione per che questo libro è fatto si è cotale, che questo Brunetto Latino, per cagione della guerra la quale fue tralle parti di Firenze, fue isbandito della terra quando la sua parte guelfa, la quale si tenea col papa e colla chiesa di Roma, fue cacciata e sbandita della terra. E poi si n'andò in Francia per procurare le sue vicende, e là trovò uno suo amico della sua cittade e della sua parte, molto ricco d'avere, ben costumato e pieno de grande senno, che lli fece molto onore e grande utilidade, e perciò l'appellava suo porto, sì come in molte parti di questo libro pare apertamente; et era parlatore molto buono naturalmente, e molto disiderava di sapere ciò che' savi aveano detto intorno alla rettorica; e per lo suo amore questo Brunetto Latino, lo quale era buono intenditore di lettera et era molto intento allo studio di rettorica, si mise a ffare questa opera, nella quale mette innanzi il testo di Tulio per maggiore fermezza, e poi mette e giugne di sua scienza e dell'altrui quello che fa mistieri. (I, 6-10)

La présentation de la *Rettorica* comme l'œuvre de deux auteurs souligne d'un côté l'importance du commentaire, qui ne sert pas seulement à éclairer ou à accompagner le texte original, mais devient un deuxième texte qui actualise, complète et enrichit le texte original. De l'autre, le motif des « deux auteurs » crée un parallélisme fortement souligné entre Cicéron et Brunetto Latini<sup>21</sup>. Du premier il est dit qu'il a défendu la république romaine contre les conjurés de Catilina (I, 11) en soulignant ainsi la dimension politique de la rhétorique. Brunetto se présente lui-même comme un citoyen florentin exilé. La *Rettorica* naît de l'expérience de l'exil et son enseignement doit permettre de guérir les maux de la politique florentine dont le bannissement de l'auteur n'est qu'une conséquence.

Pour affirmer le rôle civil de la rhétorique, instrument indispensable pour la préservation de la paix, Brunetto expose l'anthropologie qui soutient sa conception. Comme dans le *Fiore di Rettorica*, la faculté langagière définit l'homme et sa nature rationnelle, mais Brunetto explicite et approfondit un deuxième aspect qui reste implicite chez Bono Giamboni : la parole est constitutive de la cité puisqu'elle est le lien fondamental entre les hommes ; c'est pourquoi la cité se gouverne par la parole et que la rhétorique est un art proprement politique. Si Cicéron diagnostique au début du *De inventione* une crise de la rhétorique, pour Brunetto il s'agit surtout d'une crise politique : la rhétorique est appelée à restaurer le sens du bien commun. L'anthropologie de Brunetto, qui lie la conception de l'homme comme être rationnel à son statut d'être social par la faculté langagière, trouve sa formulation la plus emphatique dans le mythe de la fondation de la société par l'orateur. Brunetto Latini commente en effet amplement le passage cicéronien sur le *vir bonus et sapiens* qui conduit, grâce à la parole, l'humanité d'un état primitif de sauvagerie, où elle vit sans lois, à la civilisation (*De inventione*, I, 2 ; *Rettorica* II, 1-2). Brunetto

donne toutefois une interprétation plus politique de l'idéal cicéronien de l'union de sagesse et d'éloquence : l'orateur est le *rettore* dans lequel se confondent les rôles du *rector* et du *rhetor*. Cette nouvelle conception peut s'appliquer aussi à Brunetto Latini lui-même : par la divulgation d'une théorie rhétorique, qui est aussi une théorie politique et morale, Brunetto accomplit une mission essentielle pour la cité.

Brunetto affirme que la rhétorique est la « science civile » et qu'elle fait partie d'un système de sciences auquel il donne le nom de « philosophie » et dont il énumère les parties dans la *Rettorica* (XVII, 6-18). Sa grande encyclopédie écrite en langue d'oïl, le *Tresor*, réalise ce programme. Brunetto y expose dans la première partie le savoir théologique, historique et scientifique ; la deuxième partie est consacrée à l'éthique, la troisième à la rhétorique et à l'art du gouvernement. Le *Tresor* s'adresse aux élites qui doivent gouverner la ville de Florence. Il contient le savoir nécessaire à l'exercice de la politique, mais aussi les bases théoriques de la politique, et confirme encore une fois le lien étroit – qui caractérise la vulgarisation du XIII<sup>e</sup> siècle – entre la théorie et l'application.

Comme Bono Giamboni qui après avoir rédigé son *Trattato* passe au récit allégorique du *Libro*, Brunetto Latini écrit, après le *Tresor*, un poème allégorique où il transpose ses contenus doctrinaux en une forme littéraire (puisque tout nous indique que le *Tesoretto* est postérieur au *Tresor*). Rappelons que Brunetto est également l'auteur d'une chanson lyrique et d'un poème sur le thème de l'amitié, le *Favolello*, et qu'il est donc familier avec la culture poétique florentine de l'époque, qu'il plie à des finalités didactiques et théoriques.

Le *Tesoretto* est, comme la *Rettorica* et le *Tresor*, adressé à un ami, dont le poème fournit en ouverture un portrait fortement idéalisé. Cet éloge du dédicataire est suivi par la présentation de l'auteur qui se nomme (v. 70 : « Brunetto Latini ») et qui offre à son ami son « ricco Tesoro » (v. 75). Il affirme que la valeur de son écrit risque de ne pas être comprise et qu'il préfère encore que son poème soit dévoré par les flammes de l'enfer plutôt qu'il soit mal compris par des lecteurs non qualifiés<sup>22</sup>. L'affirmation forte de la valeur de la culture et du savoir d'un côté, et du rôle de l'auteur de l'autre, assortie de l'allusion à l'incapacité du public à saisir le vrai sens de son enseignement, peut être lue comme le signe d'une crise. C'est à cette crise que la narration allégorique répond. Le *Tesoretto* a, comme la *Rettorica*, son origine dans l'exil de l'auteur. Au début du poème, l'auteur rencontre à Roncisvalle un *scolaro* qui l'informe de la défaite de Montaperti ; en apprenant cette nouvelle qui signifie pour lui l'exil, le « je » du texte tombe dans un état d'égaré (ce motif a pu influencer Dante pour le début de la *Comédie*) dont il ne pourra sortir qu'au prix d'un voyage allégorique pendant lequel il acquiert le savoir nécessaire pour dépasser cette crise. La figure de l'auteur se dédouble : le protagoniste du poème est à la fois son auteur historique, Brunetto Latini – puisque la scène initiale évoque l'ambassade que Brunetto effectua en Espagne en 1260 – et le personnage d'un récit allégorique.

Si la succession des enseignements décalque peu ou prou les parties du *Tresor* (même si le fait que le poème soit inachevé limite notre possibilité d'en juger), le sens

de l'enseignement subit un profond changement. Le savoir encyclopédique devient un programme d'éducation et de réforme politique. Brunetto n'exprime pas seulement sa douleur pour son destin d'exilé, mais déplore la situation florentine, la perte de l'unité et de la concorde civile. Cette idée sous-tend aussi la première partie, consacrée à la rencontre avec Nature. La description de Nature ainsi que son enseignement expriment une vision philosophique, que Brunetto emprunte à l'École de Chartres<sup>23</sup>, et qui reconnaît dans la force créatrice de la Nature le reflet de la perfection divine. L'ordre cosmique est l'image de l'ordre social perdu. Le principe créateur de Nature est celui de la concorde dont le *Tesoretto* donne également une lecture sociale et politique :

Ogn'omo ha sua natura  
e diversa fattura,  
e son talor dispàri:  
ma io li faccio pari,  
e tutta lor discordia  
ritorno in tal concordia,  
che io per lo ritegno  
lo mondo e lo sostegno,  
salva la volontade  
de la Divinitade.

Cette philosophie du bien commun et de la concorde est à la base de toutes les œuvres de Brunetto Latini, mais connaît des conceptualisations philosophiques différentes. La *Rettorica* ne montre pas de traces de l'influence d'Aristote, et appartient à la philosophie politique médiévale pré-aristotélicienne basée sur Cicéron qu'a étudiée Nederman<sup>24</sup>. Si le *Tresor* conserve l'idée de la rhétorique comme « science civile », Brunetto y offre, dans le deuxième livre, un enseignement moral systématique basé sur le *Moralium Dogma Philosophorum* et sur le « compendium » de l'*Ethique* à Nicomaque qu'est la *Summa Alexandrinorum* dont Brunetto traduit l'essentiel. Le *Tesoretto* en revanche ne traite pas la rhétorique et renonce à l'exposé du fondement théorique de l'éthique ; Brunetto s'y consacre exclusivement à illustrer une éthique de la cité, dans un enseignement orienté vers les situations concrètes de la vie sociale, et constitué essentiellement de préceptes et d'interdictions. Un tel enseignement doit répondre aux défis de la société urbaine par l'établissement de normes de comportement. Sans pouvoir y consacrer une analyse approfondie, nous allons conclure notre parcours par quelques observations sur cette partie du *Tesoretto*.

Après avoir reçu l'enseignement de Nature, le protagoniste poursuit son voyage et arrive dans la contrée des Vertus. Il est significatif que Brunetto fournisse pour le nom de chaque vertu cardinale (sauf la Justice) un terme correspondant en langue vernaculaire<sup>25</sup> démontrant ainsi que sa doctrine est traduisible dans un langage et une conceptualisation proches des citoyens. Justice gouverne une contrée où résident les vertus qui dépendent d'elle ; Brunetto dit qu'il en existe une vingtaine sans les nommer toutes, et précise qu'il ne traitera que de quatre vertus appartenant à la justice qu'il chérit particulièrement et dont il pense qu'elles sont les vertus les plus « en usage ». Il souligne de cette façon l'orientation pratique de son en-

seignement, et renvoie pour un traitement complet, comprenant aussi les autres vertus, au « gran Tesoro ».

Però più non ne dico;  
ma sí pensai con meco  
che quattro n'ha tra loro  
cu' i' credo ed adoro  
assai più coralmente,  
perché 'l lor conveniente  
mi par più grazioso  
e a la gente in uso:  
Cortesia e Larghezza  
e Leanza e Prodezza.  
Di tutte e quattro queste  
il puro senza veste  
dirò in questo libretto;  
dell'altre non prometto  
di dir né di ritrare;  
ma chi 'l vorrà trovare  
cerchi nel gran *Tesoro*  
ch'io fatt'ho per coloro  
c'hanno il core più alto:  
là farò grande salto  
per dirle piú distese  
ne la lingua franzese. (v. 1335-1356)<sup>26</sup>

Brunetto différencie donc nettement les deux ouvrages : à la théorie complète exposée dans l'encyclopédie pour un public restreint s'oppose, dans le *Tesoretto*, appelé « libretto », un enseignement pratique dont la caractéristique principale est la clarté (« il puro senza veste dirò »).

Les quatre vertus choisies, *Cortesia*, *Larghezza*, *Leanza* et *Prodezza*, adressent leurs enseignements non pas au protagoniste, mais à un chevalier<sup>27</sup>, et on remarque que ce sont quatre vertus typiquement courtoises ou nobiliaires. Cette partie du *Tesoretto* s'adresse, comme l'ont démontré Najemy et Sposato, spécifiquement aux nobles dans la mesure où Brunetto entend censurer les comportements des nobles considérés comme nocifs pour le bien commun et veut contraindre la noblesse à accepter la loyauté vers le bien commun. Il faut toutefois ajouter que Brunetto s'adresse certainement aussi au « popolo » dans la mesure où celui-ci adhérerait, sur un plan culturel et idéologique, largement, aux valeurs nobiliaires et courtoises. En d'autres termes : Brunetto met les bourgeois en garde contre une imitation des valeurs courtoises mal comprises. En effet une grande partie des conseils, règles et interdictions formulés dans cette partie visent des comportements pouvant découler d'une mauvaise compréhension des valeurs courtoises. On peut rappeler que Dante s'adonnera à une entreprise similaire dans ses chansons morales écrites à Florence sur la noblesse et la « leggiadria »<sup>28</sup>, mais là où Dante vise une véritable refondation philosophique dans le but de rétablir le sens profond de ces catégories et de ces valeurs, chez Brunetto prévaut une orientation pratique : il s'agit de régler le comportement des citoyens.

L'enseignement de Largesse peut nous servir d'exemple pour illustrer la façon dont Brunetto réinterprète les valeurs courtoises dans un esprit pragmatique. Brunetto veut transformer l'idéal courtois de la largesse en attitude socialement utile<sup>29</sup>. Il réfute en premier lieu l'idée que la largesse puisse rendre pauvre. En s'opposant ainsi à l'idée d'une libéralité sans bornes, Brunetto n'appelle

pas seulement à un comportement raisonnable, mais modifie aussi le statut du discours éthique : la vertu n'est plus comme, dans l'univers aristocratique, un idéal absolu à travers lequel la classe nobiliaire se réalise et définit son identité, mais une ligne de conduite à interpréter dans un esprit pragmatique. Sur cette base, le citoyen est invité à dépenser pour que ses richesses profitent à tous. Suivent des conseils concrets – comme la condamnation du jeu de hasard – à l'intérieur desquels une observation particulièrement révélatrice concerne les dépenses faites pour courtiser une femme : Brunetto ne les condamne pas à condition qu'elles ne soient pas excessives, mais exprime néanmoins sa désapprobation.

Ma chi di suo bon core  
amasse per amore  
una donna valente,  
se talor largamente  
dispendesse o donasse  
(non sí che folleggiasse),  
be'llo si puote fare,  
ma no'l voglio aprovare. (v. 1457-1464)

Cette prise de distance très sèche par rapport à un authentique « mythe » fondateur de la civilisation courtoise marque nettement la volonté de Brunetto de construire une nouvelle éthique, laïque et urbaine, qui se détache de la morale issue du style de vie aristocratique.

La valeur centrale exaltée par son enseignement est, pour la Largesse comme pour les autres vertus, la mesure. Il ne s'agit pas de la notion aristotélicienne de la vertu comme voie moyenne entre deux extrêmes, mais de la recommandation d'éviter les excès et les comportements déraisonnables. Derrière cette recommandation qui peut paraître quelque peu banale, on entrevoit ce contre quoi l'éthique de Brunetto doit être le rempart et qu'il appelle, par un terme aux occurrences extrêmement nombreuses, la « folie ». Ce terme ne désigne pas un simple excès, mais la perte de la raison : une irrationalité qui libère des forces destructives et anti-sociales.

La partie consacrée à la *cortesia* s'ouvre sur des recommandations concernant le langage : il faut faire preuve de retenue dans l'usage de la parole, il ne faut pas trop parler et parler à bon escient ; il ne faut pas mentir et ne pas calomnier. En général, la « discipline de la parole » joue un rôle central dans le *Tesoretto*, non pas pour des raisons spirituelles, mais parce que Brunetto reconnaît dans le langage le principal instrument d'interaction sociale. Parler c'est agir, et la communication fonde les rapports entre les personnes. Dans les conseils concernant le comportement « courtois » qui suivent, l'attention se concentre sur l'attitude à adopter vis-à-vis de personnes d'un rang social différent, comme des personnes plus aisées etc. Le dynamisme économique et social du « comune » exige une éthique qui rende possible la communication entre les différentes couches de la société. Il n'est guère surprenant que Brunetto intervienne aussi sur la question de la vraie noblesse (à laquelle Guinizzelli consacre dans les mêmes années sa chanson la plus célèbre) ; il définit la noblesse comme un prestige social qui ne correspond pas nécessairement au mérite réel des personnes, mais est basée sur leur réputation. Pour définir la vraie noblesse, Brunetto ne met pas en avant la notion

d'une élite, qu'elle soit sociale ou spirituelle, mais le « vivre honnêtement » qui plaît aux autres (v. 1725-1746). Être utile aux autres ; avoir un comportement qui puisse plaire aux autres, voici le cœur de l'éthique de Brunetto qui est décidément une éthique « sociale ».

Dans l'enseignement de Courtoisie, prévalent, comme pour les autres vertus, les conseils pratiques, qui sont révélateurs des tensions et des conflits sociaux propres à la vie du *comune*. Ainsi, un passage assez long est-il consacré à la manière de circuler à cheval en ville, seul ou en « brigata » (v. 1803 suiv.) : il est recommandé d'éviter toute forme d'arrogance ou d'exhibition de son statut social. La logique sous-jacente est celle d'une intégration de la noblesse dans le tissu social urbain. Si Brunetto avait exprimé, dans la partie sur la largesse, une distance quelque peu ironique à l'égard de l'amour, il se livre, dans la partie sur la courtoisie, à une condamnation explicite : Courtoisie interdit au chevalier de faire la cour aux femmes et met en garde contre les ravages de la passion (v. 1831 suiv.). Affirmer que l'amour n'est pas une forme de *cortesia*, est évidemment une attaque frontale contre la culture nobiliaire et courtoise. La culture nobiliaire comme une culture de classe doit céder la place à une culture de la cité, une culture communale.

Les conseils dispensés par la loyauté (*lealtade*) font une place très large à la loyauté du citoyen envers la ville :

E vo' ch'al tuo Comune,  
rimossa ogne cagione,  
sie diritto e leale,  
e già per nullo male  
che ne poss'avenire  
no'llo lasciar perire. (v. 1939-1944)

La loyauté envers la ville est pour Brunetto plus qu'une simple règle de conduite; c'est le fondement de son anthropologie qu'il a formulée en ouverture du *Tesoretto* en citant une célèbre sentence de Cicéron<sup>30</sup>.

Ogn'om, ch'al mondo vene:  
nasce primeramente  
Al padre e a' parenti,  
e poi al suo Comune;  
ond'io non so nessuno  
ch'io volesse vedere  
la mia cittade avere  
del tutto a la sua guisa,  
né che fosse in divisa,  
ma tutti per comune  
tirassero una fune. (v. 166-176)

Cette vision anthropologique est déterminante pour les conseils dispensés par la quatrième vertu, la *Prodezza*. Il s'agit, comme pour la libéralité, d'en fixer les limites et de définir son exercice dans une optique sociale. Selon Brunetto, la vertu de la *prodezza* peut donner lieu à des actes et des comportements téméraires qui relèvent de la « folie » au sens que nous avons indiqué, autrement dit à des comportements anti-sociaux.

Dicoti apertamente  
che tu non sie corrente  
a far né a dir follia,

ché, per la fede mia,  
non ha presa mi' arte  
chi segue folle parte;  
e chi briga mattezza  
non fie di tale altezza  
che non ruvini a fondo. (v. 1985-1993)

Brunetto pense notamment à la question de la violence, d'une grande importance pour la vie du *comune*. Il demande aux nobles de renoncer à l'usage de la violence. Pour comprendre l'attitude et la conception morale que vise Brunetto, nous devons nous souvenir du *Farinata* de Dante, exemple d'une « magnanimité » dévoyée, d'un culte de la « prouesse » intrinsèquement enclin à la violence et germe de divisions dans la cité<sup>31</sup>. *Prodezza* réfute donc l'idée que les actes de violence soient une manifestation de courage ; elle dit en revanche explicitement que la participation aux actions militaires de la milice communale n'est pas une « folie », et que dans ce cadre l'on peut, voire que l'on doit mettre en jeu sa vie. Brunetto ne se borne donc pas à vouloir freiner et à « canaliser » la violence, mais il entend la mettre au service du *comune*, ce qui conduit à l'exaltation du suprême sacrifice, de la mort pour la patrie<sup>32</sup>. Au milieu d'un enseignement dicté par un esprit pragmatique, ce passage détonne : il démontre par son emphase à quel point pour Brunetto la doctrine de la nature sociale et politique de l'homme constitue le cœur de la philosophie et de son enseignement.

## Bibliographie

### Editions

#### Brunetto Latini

- 1968 = *Rettorica*, éd par F. Maggini, Florence, 1968.  
2007 = *Tresor*, éd par P. Beltrami et alii, Turin, 2007.  
2016 = *Tesoretto*, in Brunetto Latini, *Poesie*, éd par S. Carrai, Turin, 2016.

#### Bono Giamboni

- 1836 = *Della miseria dell'uomo, Giardino di consolazione, Introduzione alle Virtù di Bono Giamboni, aggiuntavi La scala dei claustrali*, testi inediti, tranne il terzo trattato, pubblicati ed illustrati con note dal dottor Francesco Tassi, presso Guglielmo Piatti, Florence, 1836.  
1968 = *Il libro de' vizi e delle virtudi ; Il trattato di virtù e di vizi*, éd par C. Segre, Turin, 1968.  
1994 = Bono Giamboni, *Fiore di rettorica*, éd par G. Speroni, Pavie, 1994.  
2013 = Bono Giamboni, *Le Livre des vices et des vertus*, traduction de S. Trousselard et E. Vianello, Paris, 2013.

### Etudes

- Artifoni 1994 = E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, dans P. Cammarosano (dir.), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Rome, 1994, p. 157-182.  
Artifoni 2008 = E. Artifoni, *Didattiche della costumanza nel mondo comunale*, dans G. Andenna, E. Filippini (dir.), *Responsabilità e creatività. Alla ricerca di un uomo nuovo (secoli XI-XIII)*, Milan, 2008, p. 109-125.  
Artifoni 2009 = E. Artifoni, *Tra etica e professionalità politica: la riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, dans C. Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Rome, 2009, p. 403-423.  
Artifoni 2012 = E. Artifoni, *Preistorie del bene comune. Tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento*, dans *Il Bene comune*:



forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo, Spoleto, 2012, p. 63-87.

Artifoni 2014 = E. Artifoni, *La politique est «in fatti» et «in detti». L'éloquence politique et les intellectuels dans les cités communales au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans N. Bériou, J.-P. Boudet, I. Rosier-Catach (dir.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 209-224.

Baldassarri 1976 = G. Baldassarri, *Prologo e Accessus ad auctores nella «Rettorica» di Brunetto Latini*, dans *Studi e problemi di critica testuale*, XII, 1976, p. 102-116.

Baldassarri 1983 = G. Baldassarri, *Sull'incipit del «Libro de' vizî e delle virtudi» di Bono Giamboni*, dans *Miscellanea in onore di V. Branca*, I, Florence, 1983, p. 117-127.

Bartuschat 1997 = J. Bartuschat, *Visages et fonctions de la philosophie dans l'allégorie de Bono Giamboni*, dans *Revue des études italiennes*, 43, 1997, p. 5-21.

Bartuschat 2003 = J. Bartuschat, *Il «De miseria humane conditionis» e la letteratura didattica delle lingue romanze*, dans A. Sommerlechner (dir.), *Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998*, Rome, 2003, p. 352-368.

Bartuschat 2013 = J. Bartuschat, *La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup>*, dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 75, 2013, p. 311-333.

Berisso 2017 = M. Berisso, *«Secondo il corso del mondo mess'ò 'n rima!»*. *Le canzoni socio-economiche di Monte Andrea*, dans F. Suitner (dir.), *La poesia in Italia prima di Dante*, Ravenna, 2017, p. 49-64.

Brugnolo – Benedetti 2004 = F. Brugnolo, R. Benedetti, *La dedica tra Medioevo e primo Rinascimento: testo e immagine*, dans M.A. Terzoli (dir.), *I margini del libro. Indagine teorica e storica sui testi di dedica*, Padoue, 2004, p. 13-54.

Brusegan 2007 = R. Brusegan, *Brunetto Latini e Rutebeuf: tra 'humilitas' e autocoscienza*, dans *L'ornato parlare». Studi di Filologia e Letterature Romanze per Furio Brugnolo*, Padoue, 2007, p. 253-270.

Cardini 1970 = F. Cardini, *Psicomachia e guerra santa. A proposito di un trattato allegorico-morale duecentesco*, dans *Archivio storico italiano*, 128, 1970, p. 53-101.

Cornish 2011 = A. Cornish, *Vernacular Translation in Dante's Italy: Illiterate Literature*, Cambridge, 2011.

Costa 1987 = E.G. Costa, *Il «Tesoretto» di Brunetto Latini e la tradizione allegorica medievale*, dans M. Picone (dir.), *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, 1987, p. 43-58.

Fenzi 1991 = E. Fenzi, *«Sollazzo» e «leggiadria». Un'interpretazione della canzone dantesca «Poscia ch'amor»*, dans *Studi danteschi*, 63, 1991, p. 191-280.

Fenzi 2008 = E. Fenzi, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, dans I. Maffia Scariati (dir.), *A scuola con ser Brunetto: indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento: atti del convegno internazionale di studi (Basilea 8-10 giugno 2006)*, Florence, 2008, p. 323-369.

Foà 2000 = S. Foà, *Bono Giamboni*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 54, Rome, 2000, p. 302-304.

Forti 1977 = F. Forti, *Magnanimitate, Studi su un tema dantesco*, Bologne, 1977.

Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico: alle origini della letteratura italiana*, Rome, 2005.

Imbach 1996 = R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiation à la philosophie médiévale*, Fribourg-Paris, 1996.

Kantorowicz 1951 = E.H. Kantorowicz, *«Pro patria mori» in Medieval Political Thought*, dans *The American Historical Review*, 56, 1951, p. 472-492.

Mabboux-Sutton 2013 = C. Mabboux-Sutton, *Être auteur aux côtés de l'auctoritas: Brunet Latin, Cicéron et la Commune*, dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 115, 2013, p. 287-325.

Najemy 1994 = J.M. Najemy, *Brunetto Latini's «Politica»*, dans *Dante Studies*, 112, 1994, p. 33-51.

Nederman 1988 = C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, dans *Journal of the History of Ideas*, 49, 1988, p. 3-26.

Polimeni 2008 = G. Polimeni, *«Per spatium temporis et assiduitatem». Note su grammatica e retorica nel Medioevo volgare tra Bologna e Firenze*, dans *Rettorica ed educazione delle élites nell'antica Roma. Atti della VI giornata ghisleriana di Filologia Classica (Pavia, 4-5 aprile 2006)*, Pavia, 2008, p. 251-280.

Segre 1963 = C. Segre, *I volgarizzamenti del Due e Trecento*, in Id., *Lingua, stile e società*, Milan, 1963, p. 49-78.

Skinner 1986 = Q. Skinner, *Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher*, dans *Proceedings of the British Academy*, 72, 1986, p. 1-56.

Sposato 2015 = P.W. Sposato, *Reforming the Chivalric Elite in Thirteenth-Century Florence: The Evidence of Brunetto Latini's «Il Tesoretto»*, dans *Viator*, 46, 2015, p. 203-227.

## Notes

- Les documents qui mentionnent Bono Giamboni couvrent une période qui va de 1260 à 1290 sans qu'il soit possible d'avancer des hypothèses de datation pour ses œuvres (voir Foà 2000). Il est toutefois certain que le traité de Bono Giamboni est, avec la *Rettorica* de Brunetto Latini (pour laquelle voir ci-dessous), un des textes rhétoriques plus anciens en langue vernaculaire. Le *Fiore* a été longtemps attribué à Fra Guidotto da Bologna, mais G. Speroni a démontré de façon convaincante qu'il est de Bono Giamboni (voir l'introduction à Bono Giamboni 1994).
- Je cite de la rédaction β de Bono Giamboni, 1994, p. 3-107, p. 3.
- Sur le rapport entre la rhétorique, la politique et l'éthique au XIII<sup>e</sup> siècle en Italie, il existe une très vaste littérature ; voir par exemple Artifoni 1994, Skinner 1986, et Polimeni 2008.
- La meilleure synthèse sur les *volgarizzamenti* reste celle de Segre 1963.
- Voir Cornish 2011 et Gentili 2005.
- Pour ce phénomène dans le domaine de la vulgarisation philosophique, voir Imbach 1996.
- Parmi les nombreux travaux d'Enrico Artifoni, fondamentaux à cet égard, signalons ici Artifoni 2008, 2009, 2012, 2014.
- Bono Giamboni 1836, p. 3.
- Toutes les citations du *Trattato* et du *Libro* d'après Bono Giamboni 1968.
- Nous signalons les personnifications par l'emploi de la majuscule pour les distinguer des concepts.
- « E quando ebbe così detto, sí mi pigliò per la mano, perché s'accorse che io dubitava e non era d'animo fermo; e menommi dinanzi alle Virtù e disse: – Ecco l'uomo, che s'è accordato al postutto d'esser vostro fedele e d'intrare di vostra compagnia e osservare i vostri ammonimenti fedelmente. E le Virtù, volgiendo le dette cose di mia bocca sapere, dissero: – Vuo' tu, figliuolo, diventare nostro fedele? – Ed io, ch'era già rassicurato per li buoni conforti che la Filosofia m'avea dati, dissi: – Sí voglio molto volentieri. – Ed elle dissero: – E vuo' promettere d'osservare i nostri ammonimenti? – E io dissi: – Sí prometto co l'aiuto e a la speranza di Dio. – Ed elle allotta sí mi benedissero e segnaronmi ciascuna per sé, e dissero: – E noi t'amettiamo per fedele e compagno; e fedelmente ti serviremo, e promettiamo in questo mondo di darti la grazia delle genti, e nell'altro paradiso e 'l regno di Cielo: nel quale luogo ti farai glorioso e beato e partefice co li angeli della gloria e della beatitudine di Dio onnipotente. E dacché m'ebbero benedetto e segnato e ricevuto per fedele, scrissero BONO GIAMBONI nella matricola loro, secondo che la Filosofia disse ch'io era chiamato » (LXXVI, 13-19).
- Voir Bartuschat 2013.
- Voir Bartuschat 1997.
- Voir Cardini 1970.
- « E io t'ametto per fedele da oggi innanzi, e promettoti, giusta la possa mia, d'artati conquistare il regno di paradiso, insino che stara' fermo in su coteste credenze. – E così un notaio che v'era ivi presso di tutte queste cose trasse carta » (XVIII, 13-14).
- « – Figliuol mio, noi non ti riceveremmo per fedele né ti prometteremmo alcuno aiuto di dare, se prima non fossi esaminato da la Fede Cristiana, e avesseti ricevuto per fedele. E ben lo ti volessimo noi fare, e dessimoti i nostri ammonimenti, e tu li servassi fedelmente, tutte le buone opere del mondo non ti varrebbero neente, se prima suo fedele non diventassi: onde con noi t'afaticheresti invano, se prima da lei non ti facessi, perch'ella è fondamento di coloro che vogliono intendere al servizio di Dio. E quando ebbe così detto, sciolsi una tasca e trassine una carta e puosila in mano della Prudenzia, e dissi: – Ecco la carta del mio esame, e come per fedele fui ricevuto. – E quando ebbe la carta, sí la lesse; e veduto il tinoire, fue molto allegra, perché vide ch'era vero il detto mio. Allora disse: – Ben hai fatto buono cominciamento » (LXV, 4-8).
- Voir cette phrase révélatrice: « tutte le Virtù erano a consiglio nel mastro padiglione del Comune » (LXIII, 1).
- Déjà dans le *Della miseria* Bono ne condamne pas (comme on aurait pu s'y attendre dans un ouvrage dominé par l'esprit du *contemptus mundi*) les richesses en elles-mêmes, mais leur mauvais usage; voir Bartuschat 2002.

<sup>19</sup> « [...] e le Virtu[de] cominciaro a ragionare de le battaglie ch'erano state, e de le vittorie ch'aveano avute, e come tutti i Vizi erano morti e spenti; laonde la Filosofia fece grande allegrezza. E quando ebbero assai ragionato di quella materia, cominciaro a ragionare del fatto del tempio e dello spedale che voleano edificare nel luogo ov'erano state le battaglie. Allor disse la Filosofia : – Degna cosa è che bellissimo tempio e grande spedale sia fatto in così vitturioso luogo, e in memoria di sí alta e gloriosa vittoria. E io medesima li voglio disegnare, perché siano bellissimi e grandi –. Allor tolse la canna e disegnollì in presenza di maestri; ed elli iscrissero il suo disegno, perché non uscisse loro di mente » (LXIII, 6-10).

<sup>20</sup> Voir Baldassarri 1976.

<sup>21</sup> Voir Mabboux-Sutton 2013.

<sup>22</sup> « Poi vi presento e mando / questo ricco Tesoro, / che vale argento ed oro: / sì ch'io non ho trovato / omo di carne nato / che sia degno d'avere, / né quasi di vedere, / lo scritto ch'io vi mostro / i-llettere d'inchiostro: / ad ogn'altro lo nego, / ed a voi faccio priego / che lo teneate caro, / e che ne siate avaro, / ch'i' ho visto sovente / viltenera a la gente / molto valente cose, / e pietre preziose / son già cadute i'lloco / che son grandite poco. / Ben conosco che 'l bene / assai val men, chi 'l tene / del tutto in sé celato, / che quel ch'è palesato, / si come la candela / luce men, chi la cela; / ma i' ho già trovato / in prosa ed in rimato / cose di grande assetto, / e poi, per gran sagretto, / l'ho date a caro amico: / poi, con dolor lo dico, / lu' vidi in man d'i fanti, / e rasemprati tanti / che si ruppe la bolla / e rimase per nulla. / S'aven così di questo, / sí dico che sia pesto / e di carta in quaderno / sia gittato in inferno », v. 74-112 ; voir à ce sujet Brugnolo – Benedetti 2004 et Brusegan 2007.

<sup>23</sup> Voir Costa 1987.

<sup>24</sup> Nederman 1988.

<sup>25</sup> « Qui demora Prodenza, / cui la gente, in volgare, / suole Senno chiamare » (v. 1272-1274) ; « Qui sta la Temperanza, / cui la gente talora / suol chiamare Misura » (v. 1284-1286) ; « Qui dimora Fortezza, / cui talor, per usaggio, / Valenza-di-coraggio / la chiama alcuna gente » (v. 1296-1299).

<sup>26</sup> La forme verbale “farò” du 1354 ne permet pas de conclure à l'antériorité du *Tesoretto* puisque certains manuscrits présentent la variante « fatt'ho ».

<sup>27</sup> « ched i' vidi Larghezza / mostrare con pianezza / ad un bel cavalero / come nel suo mistero / si dovesse portare » (v. 1365-1369).

<sup>28</sup> Voir l'étude fondamentale de Fenzi 1991.

<sup>29</sup> Voir les observations de Berisso 2017, p. 55-57.

<sup>30</sup> *De officiis*, I, 22: « Non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici » ; voir, sur l'importance de cette sentence cicéronienne pour Brunetto, Fenzi 2008, p. 327 suiv.

<sup>31</sup> Voir Forti 1977.

<sup>32</sup> Pour la genèse médiévale de l'idéal du sacrifice pour la patrie, voir l'étude fondatrice de Kantorowicz 1951.

---

# Brunetto a Babele: l'animale politico e parlante sulla pianura del Senaar\*

Elisa Brilli

---

**Abstract:** The essay deals with the representation of Babel in the *Livres dou Tresor* by Brunetto Latini (1260-1266), and illustrates the way in which the biblical epic is rewritten and partially overwritten by the topos of the political and speaking animal, proper to classical political thought. Indeed Brunetto's Babel provides an early and excellent example of the difficulty to articulate these two visions of history and political-anthropological models, a problem which rises in medieval western culture particularly between the 13th and the 14th century. The historical synthesis offered in the first book of the *Tresor* is traditional only in appearance: in fact Brunetto distanced himself from the medieval Latin and Romance traditions because of the absence of any negative moral and theological judgment about Nembroth. Not accidentally, the other two mentions of the episode, in the third book, occupy key-places in the general architecture of Brunetto's encyclopaedia: here the biblic epic is gradually bent on the Ciceronian paradigm of institution of politics and Babel becomes the place of « diversité », with no negative connotation, of languages as well as of forms of government.

**Keywords:** Alighieri, Dante; Babel; Diversity; Fiadoni, Ptolomey of Lucca; *Histoire ancienne jusqu'à César*; Latini, Brunetto; Nembroth; Olivi, Peter of John; Oresme, Nicole; pluralism (linguistic and political).

## 1. Introduzione

Trattare delle letture, interpretazioni e riscritture dell'episodio biblico della costruzione della torre di Babele equivale, in certo modo, a fare l'esperienza stessa di Babele. Queste letture sono infinitamente abili nell'intreciare e riorganizzare gli elementi, in verità pochi, forniti dai capitoli 10-11 del *Genesis*. Come osservava Paul Zumthor, in un volume la cui storia incarna il titolo che porta, « l'histoire de Babel se ramène sans effort à un jeu presque abstrait de thème épurés, au duel de forces; certes vivantes, mais à peine actualisées. Son extrême indigence verbale lui confère paradoxalement une fonction significative éminente<sup>1</sup> ». L'esperienza del ricercatore si fa così analoga a quella di chi, sulla pianura del Senaar, tentasse di mettere ordine nei frammenti della lingua primigenia esplosi, mescolati e ricomposti nelle lingue ormai in dotazione dell'umanità. Non mancano certo le guide, e tuttavia rileggendo le fonti medievali emergono sempre nuove risonanze e riprese, indici forse di parentele sotterranee,

così come variazioni che, sebbene in apparenza infime, hanno talvolta l'effetto di dare un nuovo significato all'intero episodio. Se si è potuto mappare la quasi totalità di questi frammenti<sup>2</sup>, spiegarla nel suo svolgersi è un'impresa diversa, e appunto inesauribile.

Coerentemente con l'indagine sviluppata in questi volumi, mi propongo di soffermarmi su un caso specifico e non ancora studiato esaustivamente, quello della riscrittura – o, come si dirà meglio oltre, della sovrascrittura – del mito di Babele nel *Tresor* di Brunetto Latini<sup>3</sup>, che mi pare costituire una tappa importante nell'ambito di una riflessione più vasta sui momenti in cui, nell'Occidente cristiano, il mito genesiaco ha incontrato il *topos* dell'uomo come animale parlante e politico, un *topos* non meno fondamentale nella cultura medievale ma di matrice diversa, classica e filosofica, nonché di consistenza politica per eccellenza. Se la connessione tra questi luoghi culturali potrebbe apparire evidente e in qualche modo scontata, date le nozioni-chiave in entrambi di *civitas* e di linguaggio, le voci medievali che li intreccino produttivamente, facendo di Babele una palestra di riflessione anche politica, sono piuttosto rare. E, a ben vedere, *pour cause*: nella misura in cui ciascun *topos* porta con sé e cristallizza una diversa visione del senso della storia del genere umano e del vivere in società, la loro articolazione non poteva che risultare relativamente impervia<sup>4</sup>.

Un primo tentativo di articolare queste due topiche può scorgersi – a mio parere – già nell'atto fondativo delle vicissitudini di Babele nell'Occidente cristiano, nella speculazione cioè di Agostino d'Ippona e in particolare nell'elevazione di Babele a rappresentante della *civitas terrena* (o *diaboli*)<sup>5</sup>; e tanto più nella spiegazione ideata dall'Ipponate per rendere conto del *genus poenae* di Babele, ossia della *confusio linguarum*, la quale si comprende solo ammettendo che Agostino muovesse dal modello antropologico proprio alla filosofia politica classica in merito alla connessione e interdipendenza tra comunità linguistica e comunità politica<sup>6</sup>. L'esegesi e la speculazione su Babele nell'Occidente medievale, pur muovendo sempre dalle premesse agostiniane, seguono tuttavia una rotta diversa che, lasciando da canto questo stimolo o al più rielaborandolo in altra chiave, è più ecclesiologica che politica, o politica solo in quanto ecclesiologica. A titolo di esempio, la riflessione di Agostino sul *genus poena* sarà ripercorsa da Beda il Venerabile ma nel suo ragionamento, debitore anche della lezione esegetica isidoriana, sono profondamente mutate le fattezze della comunità in questione: non più una comunità immaginata anche come politica, e tratteggiata sulla falsariga della Roma imperiale,

bensi una comunità innanzitutto religiosa a rischio di essere traviata dalla miscredenza, di pagani ed eretici, e da un'arte della parola volta alla mistificazione (nel testo *l'eloquentia saecularis*)<sup>7</sup>.

Come ben spiegato da Silvana Vecchio, in questo orizzonte,

l'opposition n'est pas tant entre *divisio linguarum* et unité linguistique, ni à la limite entre orgueil et humilité, qu'entre discorde et *charitas*. L'insensé projet de la tour démontre que la concorde n'est pas, par elle-même, une valeur si elle n'est pas fondée sur la véritable unité; mais la véritable unité peut naître seulement du lien de la charité, qui rassemble les divers membres de l'Église et les relie à la tête qui est le Christ [...]. Pour cette société, réunie par la charité plus encore que par le baptême, Babel est le signe de la discorde, une discorde qui ne vient pas de la division des langues, mais vient au contraire du schisme et de la dissension religieuse<sup>8</sup>.

Non sorprende pertanto che la lettura ecclesiologica di Babele (o meglio di Babele come *exemplum* anti-ecclesiologico) inglobasse la dimensione di riflessione più spiccatamente politica, che pure era presente in Agostino, e che, immaginando quanto avvenuto sulla pianura del Senaar, ci si dimenticasse strada facendo dell'animale parlante e politico. L'esigenza di ritrovarlo e di capirne il posto nell'epopea biblica si affaccia invece nella riflessione di vari autori due e trecenteschi, tra i quali appunto Brunetto Latini, e ciò in modo tanto singolare quanto precoce a fronte di altri casi, ai quali mi riferirò brevemente nelle conclusioni.

## 2. La storia di Babele nel *Tresor* fra tradizione (mediolatina e romanza) e innovazione

Nei *Livres dou Tresor*, redatti in lingua francese durante il periodo di lontananza dell'autore da Firenze (1260-1266), sono inclusi tre riferimenti alla vicenda della torre di Babele.

La prima occorrenza s'incontra nel primo libro, come del resto atteso nella storia universale accolta in questa sezione dell'opera. Il gigante Nembroth è menzionato nella discendenza di Cam e immediatamente identificato come « le premier roi » del genere umano<sup>9</sup>. Il capitolo seguente tratta quindi « Des genz qui nasquirent dou tiers fis Noe et de la tor de Babel »:

Japheth, li tiers fis Noe, ot .vii. filz: Gomer, Magos, Metal, Ju[v]an, Tubal, M[o]so[ch] et Tyros. Gome[r] li fis Jafeth engendra Assenos, Rafam et Tergomam. Ju[v]am filz Jafeth engendra Elysam, Tarsin, [C]etheom, Domanim. Mes ci se taist ores li contes de parler des filz Noe et de lor generacions, car il viaut ensivre sa matire por deviser le comencement des rois qui furent ancienement, dont les autres sont estraiz jusques a nostre tens. Et vos avez bien noté ce que li contes a devisé ci devant, coment Nembrot nasqui de Cus le filz Cham, qui fu fil Noe. Et sachez que au t[en]s [F]ale[ch], qui fu de la lignee Sem, cil Nembrot edifia la tor Babel en Babyloine, ou avint la diversitez des parleurs et la confusion des langues. Neis Nembrot mesmes mua sa langue de ebreu en caldeu. Lor s'en ala il en Perse, et a la fin s'en repaire il en son país, c'est en Babyloine, et enseigna as genz novele loi, et lor faisoit aorer le feu autresi come dieu; et de lors comencerent les genz a aorer [les deus]. Et sachiez que la citez de Babyloine gire environ .LXm. pas et que la tor Babel

avoit en chascune careure .X. liues, dont chascune estoit .IIIm. pas, et si avoit le mur de large .L. coudes et .CC. en avoit en haut, dont chascuns coudes iert .XV. pas et li pas a .V. piez<sup>10</sup>.

Il brano è presentato come una sospensione o digressione rispetto all'illustrazione delle genealogie bibliche, come del resto è nella successione dei capitoli del *Genesi*. È notevole però l'opportunità messa avanti da Brunetto di soffermarvisi per illustrare l'origine dei primi sovrani. Che Babele-Babilonia costituisca il primo regno della storia del genere umano, e secondo molti la prima tirannide, è nozione corrente nel medioevo<sup>11</sup>, ma è interessante che Brunetto, probabilmente sulla scorta di Goffredo da Viterbo, lo sottolinei per spiegare l'articolazione del discorso e ponendo Nembroth immediatamente sotto il segno della politica e della regalità, la stessa cui appartengono anche i sovrani contemporanei<sup>12</sup>.

Anche le altre informazioni relate da Brunetto circolano nella cultura medievale ma conviene considerarle nel dettaglio al fine di meglio individuare gli antecedenti a lui presenti e, di conseguenza, le sue specificità nel compilarli<sup>13</sup>. Della in sé assolutamente banale (sin da Agostino) attribuzione a Nembroth della costruzione di Babele e associazione con il perdersi della lingua originaria colpisce la dittologia « diversitez des parleurs et la confusion des langues ». La formula amplifica l'esito obbligato della storia ma lo fa ai danni della dicitura standardizzata (la *confusio linguarum*), qui posposta a un principio altro, quello della *diversitas* che risulta meno immediatamente compromesso con l'idea di punizione – come anche sarebbe stato quello della *divisio*, un lessema corrente in quest'ambito – e che peraltro annuncia una problematica fondamentale in prospettiva dantesca<sup>14</sup>.

Le informazioni sul viaggio in Persia di Nembroth e sull'istituzione del culto del fuoco sono distintive di una tradizione in origine orientale. Entrambe sono diffuse in Occidente dalle *Recognitiones* o *Itinerario* dello pseudo Clemente, tradotto in latino da Rufino di Aquileia nel V secolo<sup>15</sup>, e divengono nozioni comuni nella memoria medievale di Babele e del gigante – in particolare la seconda, che permetteva di collegare la costruzione della torre di Babele alla nascita dell'idolatria<sup>16</sup>. Con questa tradizione si combina poi quella risalente al cosiddetto pseudo Metodio circa il viaggio compiuto da Nembroth presso il quarto figlio di Noè, Ionitus (ignoto alle Scritture canoniche), e degli insegnamenti da lui ricevuti in materia specialmente di astronomia<sup>17</sup>. In questa versione estesa la leggenda è accolta, fusa con la precedente e divulgata dall'*Historia scholastica* e dalle opere che vi si approvvigionano, come lo *Speculum historiae* di Vincent de Beauvais<sup>18</sup>, senonché Brunetto non la menziona in questo luogo<sup>19</sup>. Viceversa, in nessuna di queste compilazioni si trova l'affermazione del *Tresor* che Nembroth parlasse caldeo dopo Babele, un dettaglio di cui Borst sottolineò l'originalità, intendendolo come un tentativo di tracciare una « Dialektverschiedenheit zwischen Aramaisch und Hebraisch »<sup>20</sup>. L'informazione si trova però nella sezione genealogica della cosiddetta *Histoire ancienne jusqu'à César*, nella quale l'episodio della torre e il personaggio di Nembroth subiscono una significativa amplificazione rispetto alle fonti mediolatine<sup>21</sup>. Inizialmente composta ma non compiuta prima del 1213-1214 da un anonimo forse iden-

tificabile con Wauchier de Denain per il suo protettore Roger IV, signore di Lille, e destinata a un grande successo testimoniato una sessantina di manoscritti noti<sup>22</sup>, l'*Histoire ancienne* raccontava, proprio come farà Brunetto, che dopo Babele Nembroth « parla caldeu language qui devant avoit eüe ebrüe langue. Il laissa adonques Babilonie qu'il avoit comencee. Si s'en ala en la terre que nos ore clamons Persie »<sup>23</sup>. A seguire si legge inoltre che:

Quant il vint en Perse, non mie por demorer, bien entendés, quar puis repaire il ariere, il trova gens de sa lignee qui la habitoient. Loi nulle ne tenoit ne Deu n'aoiroient, ne de Deu parler ne savoient. Nembroth lor enseña loi nouvelle, et qu'il faire devoient e que le feu aoreroient<sup>24</sup>.

Aldilà dell'itinerario prestato al gigante che si è visto essere di molte fonti mediolatine, colpisce il tema, questo assolutamente nuovo, dell'istituzione di una nuova legge e la corrispondenza delle formule poiché anche per Brunetto Nembroth « enseña as genz novele loi, et lor faisoit aorer le feu autresi come dieu »<sup>25</sup>. A questo proposito vale notare che, diversamente dalla tradizione mediolatina, questo dettaglio non è presentato apertamente come negativo nell'*Histoire ancienne*. Ritenendo infatti che Nembroth avesse in qualche modo imparato la lezione di Babele<sup>26</sup>, l'autore riferisce le ragioni da lui addotte in favore del fuoco (vedere di notte, cuocere la terra per indurirla e ammorbidire invece altre sostanze): in quest'ultimo capitolo consacrato al gigante, il valore della sua iniziativa resta così indeterminato tra idolatria miscredente, secondo l'accusa egemonica nella lettura esegetica tradizionale, e missione civilizzatrice<sup>27</sup>.

Anche i dati riferiti da Brunetto circa la consistenza materiale di Babilonia e della torre mancano nell'*Historia Scholastica* che si limita a ricordare, sulla scorta di Flavio Giuseppe, che *latitudo erat ita fortissima, ut prope eam aspicientibus longitudo videretur in minus*<sup>28</sup>. L'informazione che il perimetro della città constasse all'incirca di sessantamila passi è vulgata nell'occidente cristiano dal commento di Girolamo a *Isaia*<sup>29</sup> e circola abbondantemente in scritti sia esegetici che enciclopedici<sup>30</sup>. Al medesimo brano risale anche la nota che « la tor Babel avoit en chascune careure .X. liues, dont chascune estoit .IIIIm. pas » ma qui occorrono alcune precisazioni. Parlando di « careure » Brunetto si riferisce certamente ai lati della torre, mentre secondo Girolamo quella era l'altezza della torre. Questo brano del Padre della Chiesa, tuttavia, presenta alcune varianti nella tradizione manoscritta e alcuni compilatori posteriori adottarono una formula generica (*quattuor milia passum tenere dicitur*) senza chiarire a cosa si facesse riferimento<sup>31</sup>. Le informazioni sulla larghezza e altezza delle mura di Babilonia si devono invece, in origine, alle *Historiae* di Orosio<sup>32</sup>. Non sorprendentemente, le descrizioni contenute in opere storiografiche dipendono perlopiù da quest'ultima fonte, e qualche transito d'informazioni si registra in scritti esegetici come in alcune riscritture romanze<sup>33</sup>. Capita invece ben più di rado di trovare tutte queste informazioni (perimetro della città, altezza / larghezza della torre, e spessore e altezza delle mura) convogliate nella medesima descrizione, come appunto fa Brunetto. Ciò avveniva nell'*Hexaameron* di Beda, in cui l'interpretazione spirituale già ricordata di Babele come *civitas diaboli* era preceduta dalla citazione sia

di Girolamo (nella versione scorciata del *Liber nominum locorum*) sia di Orosio<sup>34</sup>. All'incirca lo stesso collage d'informazioni, in versione ridotta e senza il riferimento alle fonti, si trova nel *De imagine mundi* del cosiddetto Honorius Augustudunensis, nel capitolo consacrato alle diverse città della Mesopotamia<sup>35</sup>, e nella già menzionata *Histoire ancienne jusqu'à César*<sup>36</sup>. Con quest'ultima Brunetto condivide inoltre la conversione delle misure antiche in passi e piedi, malgrado qualche difformità che potrà anche dipendere dalla mobilità di questi dati nella tradizione manoscritta<sup>37</sup>. Pur con tutte le cautele ben illustrate da Ribémont (2008), i dati appena illustrati certificano che, per la descrizione della sua Babele, Brunetto avesse sott'occhio anche degli antecedenti romanzi, e nello specifico l'*Histoire ancienne*. Utile non certo a sapere su ciò che avvenne sulla pianura del Senaar, fatti a chiunque noti, bensì ad fornire una falsariga su cui procedere, peraltro già nella lingua prescelta per la composizione della sua enciclopedia, l'autore del *Tresor* poteva trovarvi delle sintesi già fatte dei materiali messi a disposizione dalle fonti patristiche e mediolatine, oltre che mutuarne alcune espressioni e interessi specifici<sup>38</sup>.

Quest'*excursus* sulla provenienza delle informazioni di Brunetto permette di meglio coglierne le specificità e anzi la profonda originalità. Pur lavorando su materiali assolutamente correnti, la sintesi babelica del *Tresor* non esprime alcun giudizio sull'avventura di Babele e sull'operato di Nembroth, e tende invece a omettere e ridimensionare i tratti negativi e al limite del mostruoso tradizionalmente prestati a questo personaggio. Ad esempio, Brunetto appella Nembroth « jahant » ma tace la sconvolgente altezza di dieci cubiti e il noto versetto biblico (secondo l'*Itala*), ampiamente chiosato da Agostino, che lo voleva *venator* contro Dio; lo accredita come primo sovrano del genere umano ma non si trova nessuna traccia del tema della tirannide, che è ben spesso associato a lui, sin dall'*interpretatio* del suo nome in Girolamo, e centrale anche in tempi prossimi a Brunetto<sup>39</sup>; cita l'istituzione della « novele loi » e del culto fuoco ma senza attributi (come nell'*Histoire ancienne*). Persino, ed è il dato più singolare anche rispetto alle fonti romanze<sup>40</sup>, Brunetto non dichiara mai a chiare lettere che la costruzione di Babele fosse in qualche modo empia né che « la diversitez des parleures et la confusion des langues », su cui ci si è già soffermati, fosse stata causata dall'intervento divino e una punizione della superbia, o altro peccato, commesso dai costruttori. Certamente Brunetto non intende contraddire il racconto biblico e la sua secolare spiritualizzazione – impresa impossibile e impensabile – ma senza dubbio, intenzionalmente o meno, la sua sintesi stempera questi elementi, di modo che « le comencement des rois qui furent ancienement, dont les autres sont extraiz jusques a nostre tens » si trova nel *Tresor* presentato in modo pressoché neutro e del tutto sprovvisto dell'aura peccaminosa propria della plurisecolare tradizione medievale.

Alle informazioni contenute nel capitolo 24 del primo libro, si possono aggiungere le altre due menzioni di Nembroth nella sezione storica del *Tresor*. Identificato sempre come l'artefice della torre, Brunetto lo dice padre di Cres, il primo re della Grecia e personaggio eponimo di Creta, così come di Ytalus (o in altri codici di Icarus, pa-

dre di Ytalus), destinato a regnare in Italia<sup>41</sup>. Queste notizie sono ignote alla tradizione medievale più antica sul gigante così come all'*Historia scholastica* (e allo *Speculum historiale*) ma erano state accreditate da Goffredo da Viterbo<sup>42</sup>, qui seguito da Brunetto, e si troveranno variamente divulgate da opere in lingua volgare nei secoli seguenti<sup>43</sup>. La discendenza di Nembroth ripresa da Brunetto comprova dunque la lettura di Babele sotto il segno della politica poiché, anche genealogicamente, rimontano a lui le fondazioni dei più antichi e importanti regni della storia, distribuiti strategicamente nelle tre parti dell'orbe: Babilonia, la Grecia, l'Italia.

### 3. Babele e la «fondazione retorica della politica»<sup>44</sup>

Gli elementi emersi dalla lettura dei capitoli storici del *Tresor* meritano di essere tenuti presenti quando si considerino gli ultimi due ricordi della torre di Babele contenuti nell'opera, ai capitoli 1 e 73 del III libro. Consideriamo innanzitutto la posizione di questi riferimenti nell'architettura complessiva dell'opera. Mentre il primo si situa all'inizio del III libro, la cui prima parte è consacrata alla retorica, il secondo s'incontra nel capitolo che inaugura la seconda sezione del libro dedicata ai « governementz des citez », ossia alla politica. Perfettamente speculari tra loro, queste collocazioni incipitarie ribadiscono quella di Babele *ab origine* dell'avventura linguistico-politica umana, ossia quel che Brunetto aveva affermato nella parte storica del trattato.

Più da vicino, la prima menzione si situa nell'ambito della discussione se la retorica, o « science dou parler » – immediatamente presentata con Cicerone come « la plus haute science de cité gouverner » (III 1, 2) – costituisca un dono di natura oppure si possa acquisire con l'arte. Dopo aver spiegato che il dubbio nasce dalle diverse capacità oratorie degli uomini (*ibidem*), Brunetto ricorda Babele in questi termini:

Et a la verité dire, devant ce que la tor de Babel fust faite toz homes avoient une meisme parleure naturelment, ce est ebreu; mes puis que la diversité des langues vint entre les homes, sor les autres en furent .iiii. sach[r]jees: ebreu et greu et latin. Et nos veons que par nature ceaus qui habitent en orient parolent en la gorge, si / come les ebreus font; les autres qui sont au mi leu de la terre parolent au palet, si come li grezois; et çaus qui habitent es parties d'occident [parolent] e[s] dens, si come font les ytalians<sup>45</sup>.

A seguire, distingue la facoltà di parlare da quella di parlare bene ed espone il parere delle sue *auctoritates* in merito a tale problema (Platone e Aristotele, al par. 4, e Cicerone, ai par. 5-6), sottolinea l'importanza della retorica al fine di civilizzare gli uomini dallo stato bestiale (III 1, 7-8), disfa una potenziale obiezione fondata sui pericoli della cattiva oratoria (III 1, 9), ed infine conclude che l'acquisizione della retorica si ottiene solo « par enseignement et par art », e che appunto grazie a questa formazione l'uomo realizza pienamente la propria umanità e « sormonte as bestes » (III 1, 10, p. 638). Da ciò risulta dimostrata l'opportunità di « ramentevoir a son ami la ruelle et l'enss[eign]ement de l'art de rthorique, qui molt l'aidero[n]t a la soutilité qui est en lui par sa bone

nature » (III 1, 13, p. 638), ossia l'opportunità della struttura e dei contenuti del terzo libro del *Tresor*.

Questo capitolo chiave del pensiero retorico-politico brunettiano è celebre e ottimamente studiato tanto nelle sue fonti quanto nella sua significazione complessiva<sup>46</sup>. Neanche richiede chiose l'affermazione che a Babele rimonti la moltiplicazione delle lingue e che tra queste solo l'ebraico, il greco e il latino meritano l'appellativo di sacre<sup>47</sup>. Più delicato è invece comprendere il senso dell'inserito babelico in questo ragionamento. A un primo livello, si potrà suggerire che la memoria di Babele e il principio che da essa si ricava della storicità delle lingue ha senso in vista della critica del parere di Platone, recensito nella frase immediatamente successiva, secondo il quale il ben parlare è un dono naturale. Brunetto non dice ma facilmente si può ricavare dall'accostamento l'inferenza seguente: come si può credere che il ben parlare sia naturale se persino il parlare naturale, nelle varie forme a noi note, è il frutto della diversificazione babelica e dunque della storia?

A un secondo livello, tuttavia, e come ampiamente illustrato dal primo libro, per Brunetto Babele è un evento cardine non solo nella storia linguistica bensì anche, e forse soprattutto, nella storia politica del genere umano nella misura in cui la sua fondazione corrisponde all'istituzione dei primi sovrani: tanto più singolare risulta allora questo ricordo babelico posto quasi a intarsio nel capitolo nel quale, rilavorando Cicerone, Brunetto tesse un mito di « compiuta genesi per virtù retorica di un nuovo ordine del mondo, inaugurato da quel medesimo eroe della sagacia eloquenza che ora è paragonato addirittura a un "secondo Dio" », un mito cioè d'istituzione del politico patentemente di segno e valore opposto a quelli tradizionalmente attribuiti all'e-popea consumatasi nella pianura del Sennaar<sup>48</sup>. Senonché il nesso di comunità linguistica-comunità politica che è al fulcro della lezione ciceroniana meditata da Brunetto è analogo a quello che struttura il dramma di Babele e il profilo del ciceroniano « saige homme bien parlant » che ben consiglia, mostra la « grandor de l'ome et la dignité de la raison et de la discrecion » e « les combra a habiter en un leuc », inaugurando l'« ordre de humane compaignie »<sup>49</sup> non è, quanto alle operazioni compiute, poi così dissimile dal gigante Nembroth, così come Brunetto l'aveva tratteggiato, fondatore del primo regno umano e insegnante della « novele loi ».

A questo punto si potrà suggerire, come minimo, che proprio la strutturale, pur se destabilizzante, analogia che sussiste tra il mito biblico-medievale di Babele, da molti impugnato per demonizzare il potere secolare, e il ciceroniano possa spiegare il loro accostamento in apertura del terzo libro del *Tresor* secondo una libera associazione d'idee, che doveva far sì che un caso richiamasse spontaneamente l'altro. A me pare tuttavia che qui ci si trovi di fronte ad un'operazione diversa e più sottile. Mi pare cioè che, proseguendo l'opera di mitigazione e stemperamento della negatività dell'*exemplum* babelico riscontrata nel primo libro, la strategia discorsiva di Brunetto consista nell'anticipare una possibile, e anzi facilissima, obiezione al suo ragionamento (Babele secondo la lettura spirituale tradizionale) in modo da smorzare gli elementi più problematici<sup>50</sup>, e far sì che un motivo – quello fondativo del

saggio eloquente – sovrascrive progressivamente l'altro – quello fondativo del gigante prepotente – nell'orizzonte dei lettori del *Tresor*.

Quest'ipotesi di lettura mi sembra confortata dall'ultima menzione di Babele al capitolo III 73. Si tratta nuovamente di uno snodo fondamentale dell'opera, punto di transizione dall'arte retorica alla politica, « la plus noble et haute science, et le plus noble office qui soit en terre, selonc [ce que Aristotes preuve en son livre] <sup>51</sup> ». E nuovamente Babele è evocata in modo estemporaneo, se non anche contro-intuitivo perché contrario alla sua interpretazione tradizionale. Nei paragrafi precedenti, Brunetto aveva presentato l'istituzione dei regimi politici, in particolare cittadini, come il rimedio di diritto necessario a porre un argine alla violenza e instabilità determinate dall'umana (post-lapsaria) « convoitise »<sup>52</sup>. La sequenza è quindi siglata dal ricordo della definizione ciceroniana di « città » come « un essemblément de genz a habiter en un leuc et vivre a une loi »<sup>53</sup>. Ora, a questo principio Brunetto inanella l'esposizione di un secondo, quello della necessaria varietà delle forme di governo, che sarà poi fondamentale in vista dell'esposizione dei diversi regimi e per lo sviluppo dell'argomento circa la superiorità del reggimento comunale all'italiana sugli altri<sup>54</sup>. È appunto in supporto della tesi circa la necessità delle « diverse manieres de seignories » secondo la varietà di « habitacions », « us » e « droits » che Brunetto menziona, per l'ultima volta, Babele:

Car des lors que Nembrot li jahanz surprist premierement le roiaume dou pais, et que covoitise sema les guerres et les mortels haines entre les genz dou siecle, il covint as homes qu'il eussent seignors de plusors manieres, selonc ce que li uns furent esleus a droit, et li autre par lor pooir; et ensi avint que li uns fu sires et rois dou pais, li autres fu chastelains et gardeor des chastiaus, et li autres fu duc et conduisseres de l'ost, li autres fu cuens et compaignon le roi, li autre avoient des autres officis: dont chascuns avoit sa terre et ses homes a gouverner<sup>55</sup>.

Si tratta, in apparenza, di nulla più che di un'indicazione di tempo avvolta nell'era storicamente fumosa della seconda età del genere umano e che peraltro qui fonde materiali, per provenienza e segno ideologico, diversi. È infatti singolare l'assemblaggio che accosta senza soluzione di continuità il regno di Nembrot e il momento in cui « covoitise sema les guerres et les mortels haines entre les genz dou siecle ». A tenersi al racconto biblico e alle sue letture correnti, se il progetto della torre poteva certamente ascrivere alla « convoitise », non comportò però di per sé nessuna guerra bensì, e al contrario, la collaborazione delle varie discendenze, ad eccezione di quella di Heber, fino all'intervento divino, alla *confusio* e alla dispersione non conflittuale. A meno dunque d'ipotizzare che Brunetto alluda a una tradizione diversa in cui fossero riferite le guerre sorte nel regno di Nembroth, che è sì attestata ma ignota alle opere a lui più familiari<sup>56</sup>, bisogna concludere che qui si riferisca in generale alle pulsioni anti-sociali che travagliano l'umanità se non organizzata politicamente. E ciò equivale ad affermare che il ricordo dell'*epos* babelico è fuso con un mito diverso, quello dello stato di ferinità (post-lapsaria) superato grazie all'opera digrossatrice di retorica e politica, o per dire brevemente della « rettorica », un mito illustrato come si è visto all'incipit

del III libro e nuovamente riferito nella prima parte di questo capitolo. Nuovamente, dunque, Brunetto sta sovrascrivendo l'uno (il ciceroniano, pur rivisto) all'altro mito (Babele), ricordato ma al contempo disattivato nelle componenti teologico-politiche meno compatibili con la sua prospettiva.

Non solo. Il discorso suggerisce qualcosa di più, che Brunetto voglia far risalire a Babele, ossia al darsi della pluralità linguistica e della dispersione geografica, la varietà delle forme di governo constatabile nel mondo a lui coevo e che egli attentamente classifica a seconda che siano di diritto (degli « esleus a droit ») o per violenza (dei signori « par lor pooir »), fino a identificare il modello di suo interesse. L'idea di per sé è non solo ragionevole ma anche evidente: nel momento in cui si muova dall'assunto che Babele costituisca l'*incipit* della storia politica del genere umano e si prenda pienamente in conto il nesso tra comunità linguistica e comunità politica, il venir meno dell'unità e dell'universalità della lingua prebabelica non può che corrispondere a un'analoga diversificazione della comunità politica originaria in comunità politiche multiple e distinte in termini di usi, costumi e regimi. Tuttavia, nonostante alcuni spunti sparsi nella tradizione cristiana<sup>57</sup>, tale sviluppo appare originale e marca la singolarità della riscrittura di Babele nel *Tresor*. In questa, il ricordo della torre entra, non senza una tensione concettuale profonda, nella sfera d'influenza del mito d'istituzione del politico ciceroniano, e infine ne riemerge, lavato dalle ipoteche teologico-politiche contro il potere temporale, come il luogo simbolico della « diversité » di lingue e regimi ma nient'affatto della « confusion »; ossia, in certo modo, come la garanzia scritturale del pluralismo politico.

#### 4. Filigrane brunettiane

Se è difficile orientarsi nei frammenti esplosi delle riscritture babeliche nell'Occidente medievale, tanto più complesso è ricostruire l'itinerario seguito da singole proposte come quella, senza dubbio spericolata, di Brunetto. Il primo caso cui si può pensare è la Babele del Dante del *De vulgari eloquentia*. Eccellentemente studiata da vari colleghi negli anni recenti, per ragioni di spazio mi limito ad apporre una chiosa a quanto ho osservato altrove<sup>58</sup>: la singolare invenzione dantesca della *confusio laborum* – ossia il fatto d'immaginare che la diversificazione delle lingue accadesse per gruppi artigiani, e secondo un principio di contrappasso, così da inibire il darsi di ogni comunità politica, aristotelicamente concepita – trova nella visione di Babele come *Ur*-comunità linguistico-politica di Brunetto una delle sue premesse, se non letterale, certamente ideale, e ciò nonostante la profonda diversità dei punti d'approdo. La Babele di Brunetto merita inoltre di essere posta in dialogo con quelle di altri autori, non allo scopo di suggerire dipendenze o derivazioni bensì di meglio cogliere una temperie condivisa e di ripensare questo caso alla luce di problematiche esplicitate da altri. Intenzionalmente stridente è il confronto, ad esempio, con la Babele del commento al *Genesi* di Pietro di Giovanni Olivi. Quest'ultima può qualificarsi di ultra-agostiniana, nella misura in cui non soltanto Pietro denuncia con veemenza in Nembroth il primo tiranno, in chiave teologico-

politica, ma anche ripercorre il medesimo argomento politico che era stato di Agostino per spiegare la *confusio linguarum*<sup>59</sup>. Pietro si colloca dunque all'estremo opposto della lettura teologicamente 'debole' di Brunetto e nondimeno, proprio nel fatto di considerare Babele come un *exemplum* di significazione anche schiettamente politica, dopo secoli di relativa latenza di questa dimensione, Pietro e Brunetto mostrano un'analogia d'approccio, che è poi quella forse delle preoccupazioni del loro tempo. Si potrà poi ripensare al caso di Brunetto alla luce delle elaborazioni posteriori tanto del problema dell'articolazione della dottrina politica aristotelica con l'eredità teologico-politica della tradizione ecclesiologica medievale, quanto della questione del plurilinguismo nell'ambito della diafrasi sulle forme di governo. Come campione del primo caso basterà richiamare una pagina del *De regimine* di Tolomeo da Lucca che, offrendo un vero *tour de force* concettuale per tenere insieme il principio della naturalità del vivere associato con gli *exempla* dalla teologia della storia cristiana<sup>60</sup>, in certo modo illumina *ex post* quali preoccupazioni potevano aver animato il tentativo di sovrascrivere il mito babelico operato da Brunetto un quarantennio prima. Rileggendo invece l'argomento anti-imperiale che sarà tra gli altri di Nicola Oresme in merito alla varietà delle lingue da cui discende la necessaria varietà delle comunità politiche<sup>61</sup>, ci si potrà legittimamente chiedere se la Babele-sorgente della « diversité » (ma non della confusione), tanto linguistica quanto politica, di Brunetto sia da comprendersi in un orizzonte di riflessione similmente refrattario ai tentativi di *reductio ad unum* perché fiero della propria specificità, in questo caso comunale. E viceversa si troverà forse una spiegazione del perché, com'è stato giustamente notato<sup>62</sup>, Oresme non menzioni mai apertamente Babele in un luogo in cui pure il suo ricordo pareva andare da sé. Se l'animale politico e parlante di Brunetto aveva tentato di raccapezzarsi sulla pianura del Sennaar e il saggio fondatore aveva potuto in qualche modo chiamare a sé il gigante fondatore, l'incontro era stato però acrobatico, retoricamente e concettualmente: una maggiore prudenza consigliava forse di non percorrere una simile strada e, una volta assunto il principio aristotelico che la « cité est chose naturele », evitare di ricordare che, secondo le Scritture e i Padri, gli albori della storia politica del genere umano erano stati segnati da una città non solo peccaminosa ma anche, in termini aristotelici, anomala e a rigore impossibile.

## Bibliografia

### Fonti

- S. Adonis Viennensis, *Chronicon*, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge, 1852 (PL 123, coll. 23-138).  
 Alfonso X el Sabio, *General Estoria*, ed. P. Sánchez-Prieto Borja, Madrid, 2001-2009, 10 voll.  
 Auct. Inc., *Liber nominum locorum ex actis*, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge, 1845 (PL 23, coll. 1297-1306).  
 Beda Venerabilis, *Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectione Ismahelis adnotationum (sive Hexaameron)*, ed. Ch.W. Jones, Turnhout, 1967 (CCSL 118A).  
 Beda Venerabilis, *Nomina regionum atque locorum de actibus apostolorum*, ed. M.L.W. Laistner, Turnhout, 1983 (CCSL 121).  
*The Book of Adam and Eve*, ed. S. C. Malan, Londra, 1882.  
 Clemens Romanus (pseudo) secundum translationem quam fecit Rufinus, *Recognitiones*, ed. B. Rehm-F. Paschke, Berlin 1965 (GCS 51).

- Frechulfus Lexoviensis, *Historiarum libri XII*, ed. M.I. Allen, Turnhout, 2002 (CCCM 169-169A).  
 Godefridus Viterbensis, *Speculum regum*, ed. G.H. Perzt, Hannover, 1872 (MGH. SS in folio 22).  
 Godefridus Viterbensis, *Pantheon*, ed. G.H. Perzt, Hannover, 1872 (MGH. SS in folio 22).  
 Gregorius Turonensis, *Historiarum libri X*, ed. B. Krusch-W. Levison, Hannover, 1951 (MGH. SS rer. Merov. 1/1).  
 Ranulph Higden, *Polychronicon = Polychronicon Ranulphi Higden monachi Cestrensis together with the English translations of John Trevisa and of an unknown writer of the fifteenth century*, ed. J.R. Lumby, Londra, 1865-1886.  
 Haimo Autissiodorensis, *Annotatio libri Isaiae*, ed. R. Gryson, Turnhout, 2014 (CCCM 135C).  
 Hieronymus, *Commentarii in Isaiam*, ed. M. Adriaen, Turnhout, 1963 (CCSL 73).  
*Histoire ancienne, Gen.* = Joslin, M.C. *The Heard Word: A Moralized History. The Genesis Section of the Histoire ancienne in a Text from Saint-Jean d'Acree*, éd. M. Coker Joslin, Lafayette, University of Mississippi Press, 1986 (Romance Monographs, 45).  
*Histoire universelle* (Paris, BnF, français 328), fonte trascritta nel quadro del progetto « H(istoires) U(niverselles) 15 », consultabile su: <http://hu15.github.io/histoires-universelles-xv/index.xhtml>.  
 Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi* (PL 172, coll. 115-186).  
 Honorius Augustodunensis, *Elucidarium* (PL 172, coll. 1109-1177).  
 Honorius Augustodunensis, *Gemma animae* (PL 172, coll. 541-736).  
 Honorius Augustodunensis, *Summa gloria* (PL 172, coll. 1257-1270).  
 Isidorus Hispalensis, *Chronicon*, ed. J.C. Martin, Turnhout, 2003 (CCSL 112).  
 Isidorus Hispalensis, *Chronicon*, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge, 1862 (PL 83, coll. 1017-1056).  
 Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri*, ed. W.M. Lindsay, Oxford, 1911.  
 Latini, *Tresor* = Brunetto Latin, *Tresor*, ed. P.G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri, S. Vatteroni, Torino, 2007.  
 Latini, *Tresor* (Carmody 1998) = Brunetto Latini, *Li livres dou Tresor*, ed. F.J. Carmody, Ginevra, 1998 (ristampa anastatica).  
 Latini, *Tresor* (Chabaille 1863) = *Li livres dou Tresor par Brunetto Latini*, ed. P. Chabaille, Parigi, 1863.  
 Martinus Oppaviensis, *Chronicon*, ed. L. Weiland, Hannover, 1872 (MGH. SS. 22).  
*Le mystère du viel testament*, ed. J. de Rothschild, Parigi, 1878-1891.  
 Pietro di Giovanni Olivi, *Commentarius In Gen.* = *Peter of John Olivi on Genesis: Principia quinque in sacram Scripturam. Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios*, ed. by D. Flood, St. Bonaventure (N.Y.), 2007.  
 Nicole Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, ed. A. D. Menut, Philadelphia, 1970 (*Transactions of the American Philosophical Society*, 60).  
 Orosius, *Historiae adv. Paganos*, ed. H.-P. Arnaud-Lindet, Parigi, 1990-1991.  
*Österreichischen Chronik von den 95 Herrschaften*, ed. Societas aperiendi fontibus rerum germanicarum medii aevi, Hannover-Lipsia, 1909 (MGH. Dt. Chron. 6).  
 Otto Frisingensis, *Chronica*, A. Hofmeister, Hannover-Lipsia, 1912 (MGH. SS. rer. germ., 45).  
 Petrus Comestor, *Historia scholastica*, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge, 1855 (PL 198, coll. 1050-1720).  
 Pierre de Beauvais, *Le mappamonde*, v. 644-673, in Agremy 1986.  
 Pseudo-Methodius = ed. in E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898, p. 1-96.  
 Ptolomeus Lucensis, *De regimine principum*, ed. R. Busa S.I., Stoccarda-Bad Cannstatt, 1980 (*S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 7).  
 Rabanus Maurus, *Expositio super Ieremiam*, ed. J.-P. Migne, Parigi, 1864 (PL 111, coll. 793-1273).  
 Remigius Altissiodorensis, *Expositio super Genesis*, ed. B. Van Name Edwards, Turnhout, 1999 (CCCM 136).  
*Le roman de Renart le Contrefait*, ed. G. Raunaud, H. Lemaître, Parigi, 1914.  
 Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, ed. G. Porta, Parma 1990-1991.  
 Vincent de Beauvais, *Speculum historiale* = ms. Douai, BM 797, trascritto nella banca dati curata dall'Atelier Vincent de Beauvais dell'Université de Nancy, <http://atilf.atilf.fr/bichard>.



## Studi

- Ancremy, 1983 = A. Angremy, *La Mappemonde de Pierre de Beauvais*, in *Romania*, 104, 1983, p. 316-350 e 457-498.
- Artifoni 1986 = E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in *Quaderni storici*, n.s., 21, 63/3, 1986, p. 687-719.
- Artifoni 1994 = E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993)*, Roma, 1994, p. 157-182.
- Bartuschat 2013 = J. Bartuschat, « Superbo Ilión ». *Immagini di sovrani e del potere nella letteratura italiana del Due e Trecento*, in *Storia del pensiero politico*, 3, 2013, p. 445-466.
- Boureau – Piron 1999 = A. Boureau – S. Piron (a cura di), *Pierre de Jean Olivi, 1248-1298. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne, mars 1998*, Parigi, 1999.
- Borst 1957-1963 = A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stoccarda, 1957-1963, 6 voll.
- Boureau 2004 = A. Boureau, *Satan hérétique: histoire de la démonologie (1280-1330)*, Parigi, 2004.
- Briguglia 2013 = G. Briguglia, *La pace di Caco e il regno di Nembrot*, in *Storia del pensiero politico*, 3, 2013, p. 374-383.
- Briguglia 2015 = G. Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma, 2015.
- Brilli, 2012 = E. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante tra teologia e politica*, Roma, 2012.
- Brilli 2016 = E. Brilli, *Les deux cités au miroir de la doctrine du péché originel chez Augustin*, in G. Briguglia, I. Rosier-Catach (a cura di), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, Parigi, 2016, p. 87-107.
- Cammarosano 2000 = P. Cammarosano, *L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XIIe-XIVe siècle)*, in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 158, 2000, p. 431-442.
- Corti 1978 = M. Corti, *Il viaggio testuale*, Torino, 1978.
- Croizy-Naquet 1999 = C. Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine au début du XIIIe siècle: l'Histoire ancienne jusqu'à César et les Faits des Romains*, Parigi, 1999.
- Dean 1997 = J. M. Dean, *The World Grown Old in Later Medieval Literature*, Cambridge (Mass.), 1997.
- Dronke 1988 = P. Dronke, *Dante and Medieval Latin Traditions*, Cambridge, 1988.
- Falzone 2011 = P. Falzone, *I giganti danteschi tra mito, teologia e scienza. Lettura di Inferno XXXI*, in *Rassegna europea di letteratura italiana*, 37, 2011, p. 11-32.
- Fenzi 2008 = E. Fenzi, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in I. Maffia Scarati (a cura di), *A scuola con ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal medioevo al Rinascimento. Atti del Convegno internazionale di studi, Università di Basilea, 8-10 giugno 2006*, Firenze, 2008, p. 323-369.
- Fyler 2007 = J. M. Fyler, *Language and the Declining World in Chaucer, Dante, and Jean de Meun*, Cambridge (Mass.), 2007.
- Gambale – Rosier-Catach 2010 = G. Gambale, I. Rosier-Catach, “Confusio” et “variatio” selon les anciens commentateurs de la Commedia, in *Bollettino di italianistica*, n.s. VII, 2, p. 78-119.
- Gentili 2012 = S. Gentili, *La vulgarisation de l'Éthique d'Aristotele en Italie aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles : enjeux littéraires et philosophiques*, in *Médiévales*, 63, 2012, p. 47-58.
- Grellard 1998 = C. Grellard, *La monarchie universelle : une fiction poétique ? La critique de Dante par Oresme*, in J. Biard, F. Mariani-Zini (a cura di), *Ut philosophia poesit. Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Parigi, 2008, p. 53-73.
- Haskins 1924 = C. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (Mass.), 1924.
- Inglese 2005 = G. Inglese, *Latini, Brunetto*, in *DBI*, vol. 64., Roma, 2005.
- Joslin 1980 = M.C. Joslin, *A critical edition of the Genesis of Rogier's Histoire ancienne based on Paris, Bibliothèque nationale, ms. Fr. 20125*, PhD Dissertation, Chapel Hill, 1980.
- Joslin 1986 = M.C. Joslin, *The Heard Word: A Moralized History. The Genesis Section of the Histoire ancienne in a Text from Saint-Jean d'Acre*, Lafayette, 1986.
- R. Lemay, *Le Nemrod de l'Enfer de Dante et le Liber Nemroth*, in *Studi danteschi*, 40, 1963, p. 57-128.
- R. Lemay, *Mythologie païenne et Révélation chrétienne éclairant la destinée humaine chez Dante: les cas des Géants*, in *Revue Etudes Italiennes*, n.s. 11, 1965, p. 237-279.
- Lettieri 1988 = Lettieri Gaetano, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma 1988.
- Lettieri 1993 = Lettieri Gaetano, *Note sulla dottrina agostiniana delle due civitates: a proposito di Jerusalem and Babylon di J. van Oort*, in *Augustinianum*, 33, 1993, p. 257-307.
- Livesey – Rouse 1981 = S.J. Livesey, R.H. Rouse, *Nimrod the Astronomer*, in *Traditio*, 37, 1981, p. 203-266.
- Lusignan 2002 = S. Lusignan, “De Communauté appelée cité”. *Les lectures de Gilles de Rome et de Nicole Oresme de la Politique, I, 2, d'Aristotele*, in P. Bakker (a cura di), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, 2002, p. 653-674.
- Meyer 1885 = P. Meyer, *Les premières compilations françaises d'histoire ancienne. I. Les Faits des Romains. II. Histoire ancienne jusqu'à César*, in *Romania*, XIV, 53, 1885, p. 1-81.
- Meyer 1988 = C. Meier, “Cosmos politicus”: *Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini*, in *Frühmittelalterliche Studien*, 22, 1988, p. 315-356.
- Montorsi 2016 = F. Montorsi, *Sur l'intention auctoris et la datation de l'Histoire ancienne jusqu'à César in Romania*, 134, 2016, p. 151-168.
- Nederman 1992 = C.J. Nederman, *The union of wisdom and eloquence before the Renaissance: the Ciceronian orator in medieval thought*, in *Journal of Medieval History*, 18, 1992, p. 75-95.
- Piron 1997 = S. Piron, *Nicolas Oresme: violence, langage et raison politique*, in *EUI Working Papers*, 1997.
- Piron 2003 = S. Piron, *Note sur le commentaire sur la Genèse publié dans les œuvres de Thomas d'Aquin*, in *Oliviana*, 1, 2003 (mis en ligne le 05 mai 2011, consulté le 21 avril 2016. URL: <http://oliviana.revues.org/22>).
- Quagliani 1979-1980 = D. Quagliani, “Nembrot primus fuit tyrannus”. ‘Tiranno’ e ‘tirannide’ nel pensiero giuridico-politico del Trecento italiano: il commento a C. I, 2, 16 di Alberico da Rosate, in *Annali dell'Istituto Italiano per gli studi storici*, VI, 1979-1980, p. 83-103.
- Rachetta 2018 = M.T. Rachetta, *Sulla sezione storica del Tresor: Brunetto Latini e l'Histoire ancienne jusqu'à César*, in *Medioevo Romano*, 42, 2018, 2, pp. 284-311.
- Ribémont 2008 = B. Ribémont, *Brunetto Latini, le Livre dou Tresor et l'histoire sainte*, in *Cahiers de recherches médiévales*, 16, 2008, mis en ligne le 15 décembre 2011, consulté le 30 septembre 2016. URL: <http://crm.revues.org/10772> ; DOI : 10.4000/crm.10772.
- Rosier-Catach 2008 = I. Rosier-Catach (in collab. con R. Imbach), *La tour de Babel dans la philosophie du langage de Dante*, in P. Von Moos (a cura di), *Zwischen Babel und Pflingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16.Jh.). Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIIe-XVIIe siècle)*, Zurigo-Berlino, 2008, p. 183-204.
- Rosier-Catach 2012a = I. Rosier-Catach, *Sur Adam et Babel : Dante et Aboulafia*, in J. Baumgarten, J. Costa, J.-P. Guillaume, J. Kogel (a cura di), *En mémoire de Sophie Kessler-Mesguich. Etudes juives, linguistique et philologie sémitiques*, Parigi, 2012, p. 115-140.
- Rosier-Catach 2012b = I. Rosier-Catach, *Sur l'unité et la diversité linguistique : Roger Bacon, Boèce de Dacie et Dante*, in A. Musco (a cura di), *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo (XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Palermo, 17-22 settembre 2007)*, Palermo, 2012, p. 310-331.
- Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in J.-Ph. Genet, *La légitimité implicite*, vol. 1, Parigi, 2015, p. 225-244.
- Rosier-Catach 2016 = I. Rosier-Catach, *Babel : le péché linguistique originel?*, in G. Briguglia – I. Rosier-Catach (éds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, Parigi, 2016, p. 63-86.
- Sasso 2015 = Gennaro Sasso, *La lingua, la Bibbia, la storia. Su “De vulgari eloquentia” I*, Roma, 2015.
- Syros 2011 = V. Syros, *Founders and Kings versus Orators: Medieval and Early Modern Views on the Origins of Social Life*, in *Viator*, 42, 2011, p. 383-408.
- Tabarroni 1998 = A. Tabarroni, *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in *Etica e politica: le teorie dei Frati mendicanti nel Due e Trecento. Atti del XXVI Convegno internazionale, Assisi (15-17 ottobre 1998)*, Spoleto, 1999, p. 203-230.
- Traschler 2013 = R. Traschler, *L'Histoire au fil des siècles. Les différentes rédactions de l'Histoire ancienne jusqu'à César*, in R. Wilhelm (éd.), *Transcrire et/ou traduire. Variation et changement linguistique dans la tradition manuscrite des textes médiévaux. Actes du congrès*

international, Klagenfurt 15-16 novembre 2012, Heidelberg 2013, p. 77-98.

Vecchio 2008 = S. Vecchio, *Dispertitae linguae: le récit de la Pentecôte entre exegèse et prédication*, in P. Von Moos (éd.), *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16.Jh.)*. *Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Zuri-go-Berlino, 2008, p. 237-252.

Viroli 1992 = M. Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and transformation of the language of Politics 1250-1600*, Cambridge (Mass.), 1992.

Zumthor 1997 = P. Zumthor, *Babel, ou l'inachèvement*, Parigi, 1997.

## Notes

\* Un'anteprima di questo saggio, in versione ridotta e senza inclusione delle fonti, è apparsa su *L'Alighieri* 54 (2019), p. 5-20 con il titolo *Un Nembroth tra la Bibbia e Cicerone*. Ringrazio G. Briguglia, S. Gentili, e soprattutto I. Rosier-Catach per il loro supporto durante tutte le fasi della lunga lavorazione di questo volume.

<sup>1</sup> Zumthor 1997, p. 66.

<sup>2</sup> Mi riferisco evidentemente a Borst 1957-1963. Fondamentali anche gli approcci inter-religiosi e inter-culturali come quello praticato da S. Kessler-Mesguich, A. Grondeux, D. Kouloughli, J. Olszowy-Schlanger, I. Rosier-Catach, descritto da e di cui dà esempio quest'ultima in Rosier-Catach 2012.

<sup>3</sup> Se ne veda comunque la menzione in Borst 1957-1963, vol. II/2 (1959), p. 794-795 che riteneva la riscrittura di Brunetto « Ohne politisch-moralischen Akzent » e ha insistito sulla libertà di Brunetto nel ricostruire le genealogie bibliche post-babeliche e persino sul suo disinteresse per questo tema perché forse avvertito come clericale. La valutazione era probabilmente condizionata dal prendere in conto solo due dei tre passi dedicati a Babele nel *Tresor*.

<sup>4</sup> L'osservazione vale limitatamente alla torre di Babele benché nella tradizione medievale, coerentemente con l'ebraica, Babele e Babilonia siano correntemente identificate. Parimenti non ci si riferisce qui ai casi, relativamente frequenti, nei quali l'*exemplum* babelico è utilizzato a fini polemicici, nella misura in cui l'accostamento di passato biblico e contemporaneità non sempre comporta un'originale riflessione sul primo termine. Le linee guida fondamentali di questa inchiesta sono state poste da Rosier-Catach 2015, in part. p. 205-207.

<sup>5</sup> Elevazione che pare relativamente tarda nella riflessione di Agostino sulle due città: sebbene queste siano chiaramente delineate nelle opere del 403-404 (e anche si potrebbe rinviare alla distinzione delle due schiere di uomini in *De vera religione* 27, 50, verso il 390 d.C.), Babele è integrata in questa mito-storografia solo in Aug., *De civ. Dei* XVI 4-6, ossia negli anni Dieci avanzati del V secolo. Riconoscono invece in Babele uno stimolo primario dell'invenzione agostiniana altri studiosi, come ad esempio Lettieri 1993, in part. p. 269 (ma si veda anche il precedente Lettieri 1988).

<sup>6</sup> Si chiedeva Agostino: *Genus vero ipsum poenae quale fuit? Quoniam dominatio imperantis in lingua est, ibi est damnata superbia, ut non intellegeretur iubens homini, qui noluit intellegere ut oboediret Deo iubenti. Sic illa conspiratio dissoluta est, cum quisque ab eo, quem non intellegebat, abscederet nec se nisi et, cum quo loqui poterat, aggregaret; et per linguas divisae sunt gentes dispersaeque per terras, sicut Deo placuit, qui hoc modis occultis nobisque incomprehensibilibus fecit (Aug. Civ. Dei XVI 4)*. Il Dio di Agostino considera dunque la comunità linguistica come la conditio sine qua non della comunità politica e dell'esercizio del potere: colpire la lingua serve a interrompere la catena di comando e porre fine alla congiura (*conspiratio*), termine – squisitamente politico – che intorno a quel capo si era aggregata. Per l'analisi di un altro caso di articolazione e frizione, nel pensiero agostiniano, tra i postulati del pensiero politico classico e la teologia della storia cristiana, mi permetto di rinviare a Brillì 2016, in part. p. 101-106.

<sup>7</sup> Beda Venerabilis, *Hexaemeron* III 11, ll. 486-611: *Merito confusum est labium in dispersionem, quia male coniuraverat in locutionem nefariam, ablata est potestas linguae superbis principibus, ne in contemptum dei subditos possent quae coeperant mala docere [...] Quia vero iuxta spiritalem sensum Babylon est diaboli civitas, hoc est reproba hominum multitudo universa, structores Babyloniae qui sunt nisi magistri errorum, qui vel contrarium veritatis cultum divinitatis introducunt vel agnitam fidem veritatis malis actibus sive verbis impugnant? [...] Quod autem lutum in lateres formant, quae aequis per quadrum lateribus fieri solent, unde et nomen accipiunt. Compositionem et ornatum eloquentiae secularis ostendit, per quam civitas superba diaboli, sive in philosophia fallaci seu in haeretica versutia, multum ad tempus videtur erigi, sed in examine districti iudicis quam sit damnabilis et confusione digna pate-*

*bit*. L'ascendente agostiniano è dichiarato già dall'uso dell'etichetta di *civitas diaboli* ma qui si combina con la lezione di Isidoro di Siviglia che aveva proposto un'interpretazione di Babele in chiave dogmatica ed ecclesiologica secondo cui la *confusio linguarum* è emblema del falso sapere degli eretici, travagliato dalle contraddizioni interne e perciò opposto alla perfetta unità della verità divina, garantita dall'*Ecclesia* (cfr. Isidorus Hispalensis, *Quaestiones in Vetus Testamentum, In Genesim* IX 2-4, *PL* 83, 237D, a sua volta memore di un altro passo agostiniano su Babilonia: Aug., *civ. Dei* XVIII 41, 2).

<sup>8</sup> Vecchio 2008, p. 241.

<sup>9</sup> Latini, *Tresor*, I 23, p. 42: « De [C]us, le premier fis Cham, Nasquirent .vi. fis: Saba, Evilach, Sa[b]atach, Reuma, Sabata[c]a, et Nembrot le jahant, qui fa le premier roi ».

<sup>10</sup> Latini, *Tresor*, I 24, 2-3, p. 44.

<sup>11</sup> Elaborando a partire dal testo sacro: *coepit esse potens in terra (Gn 10, 8; e I Par 1, 10)*. Come rappresentanti della tradizione basti qui il rinvio a Petrus Comestor, *Historia scholastica*, I 37 (*PL* 198, col. 1088B: *et filius Chus Nemrod, qui coepit primus potens esse in terra...*, ribadito poco oltre: *vero primus coepit dominari...*) e a Vincent de Beauvais, *Speculum historiale* I 61 (*Primus enim Nembroth de filiis Cham regnavit super fratres suos...*), entrambi abitualmente frequentati da Brunetto (cfr. *infra* nota 13). Sulle descrizioni vulgate del gigante nell'esegesi e nelle opere storiche ed enciclopediche dell'occidente medievale, si vedano Dronke 1988, p. 43-46; Dean 1997, p. 134-139; Fyler 2007, p. 35-44 e i complementi di Falzone 2011. Studi su aspetti e autori specifici sono citati oltre.

<sup>12</sup> Nello *Speculum regum* (1183) di Goffredo da Viterbo, autore ben familiare a Brunetto (cfr. *infra* nota 13), Nembroth inaugura la rassegna dei sovrani costruita ai fini dell'educazione di Enrico VI e l'autore insiste, con un'anafora memorabile, sul suo primato politico (Godefridus Viterbensis, *Speculum regum*, III 40-41, p. 32: *Iste primus laterem coquit, prior astruit urbem / iste primus Babel studuit componere turrem*); ciò non comporta, ad ogni modo, nessun ridimensionamento del giudizio morale e teologico tradizionalmente negativo. Borst 1957-1963, vol. II/2 (1959), p. 794 trovava quest'affermazione di Brunetto assai libera, notando che « das haette kein Franzose zu sagen gewagt »; il riscontro però col filo-imperiale Goffredo invita a non vedervi il segno di una polemica, neanche contro la forma monarchica.

<sup>13</sup> La questione delle fonti di questi capitoli storici, evacuata dallo studio pioniere di Sunby, 1884, p. 92-96, fu affrontata, limitatamente a quelle mediolatine, da Carmody 1936, che sostenne la derivazione dall'*Historia scholastica* ma in una versione più estesa di quella edita nella *Patrologia Latina* (cfr. *infra* nota 20). A sua volta Borst 1957-1963, vol. II/2 (1959), p. 794-795 riteneva che Brunetto dipendesse principalmente dallo *Speculum historiale* di Vincent de Beauvais con la ricollezione sempre dell'*Historia scholastica*. La sintesi circa le fonti storiche che si legge in Latini, *Tresor*, p. XVI accredita, per questa sezione, il *Pantheon* di Goffredo da Viterbo e l'*Historia scholastica*. Ribémont, 2008 ha fornito un'analisi dettagliata della fruizione dell'isidoriano *De ortu et obitu patrum* utile soprattutto per i capitoli seguenti del *Tresor* (in particolare I 44-86). Le osservazioni seguenti, ancorché provvisorie, rettificano la valutazione affrettata che ho accreditato altrove indicando nell'*Historia scholastica* la fonte principale di Brunetto (cfr. Brillì 2012, p. 144-145, sulla scorta degli studi appena citati). Su ciò, si veda ora Rachetta 2018 (e *infra* n. 23).

<sup>14</sup> Mi riferisco alla distinzione tra *confusio* e *variatio*, per l'importanza e articolazione della quale si vedano Rosier-Catach 2008, in part. p. 188-189 e per la ricezione nei commenti danteschi Gambale – Rosier-Catach 2010, mentre degli esempi anteriori sono discussi da Rosier-Catach 2012b. Sull'associazione invece di *confusio* e *divisio* e persino la loro intercambiabilità presso molti autori sin da Agostino, si veda Grondeux 2005, in part. p. 49-50. Più difficile è invece cogliere il senso della distinzione brunettiana tra « parleures » e « langues », data la polisemia del primo termine che può indicare tanto le « parole » quanto i « modi di parlare », e persino « la facoltà del linguaggio » (benché l'ultima possibilità sia esclusa dal contesto, poiché è nozione medievale corrente che la punizione non colpisse la facoltà linguistica in sé). In favore della seconda possibilità si potrà forse addurre Latini, *Tresor* III 1, 3, di cui si discute- rà oltre, in cui Brunetto sottolinea le diverse abitudini fonetiche delle tre famiglie linguistiche sviluppatesi dopo Babele.

<sup>15</sup> Clemens Romanus (pseudo) sec. transl. Rufini, *Recognitiones* I 30, 7, p. 26: *Septima decima generatione apud Babyloniam Nemrod primus regnavit, urbemque construxit, et inde migravit ad Persas, eosque ignem colere docuit*.

<sup>16</sup> Cfr. Isidorus Hispalensis, *Chronicon*, par. 22, p. 24; Ado Viennensis, *Chronicon* (*PL* 123, col. 28C); Remigius Altissiodorensis, *Expositio super Genesim*, l. 2278; Honorius Augustodunensis, *Gemma animae*, II

45 (PL 172, col. 639C); Id., *Elucidarium* II, 21 (PL 172, col. 1151C-D); Id., *Summa gloria* II (PL 172, col. 1261A). Per altre attestazioni, cfr. Fyler 2007, p. 211.

<sup>17</sup> Cfr. Pseudo-Methodius, par. 3, p. 63-65.

<sup>18</sup> Petrus Comestor, *Historia scholastica*, I 38 (PL 198, col. 1088B) ricorda il culto del fuoco (*cogebat homines ignem adorare*) e riferisce la leggenda di Ionitus secondo lo pseudo Metodio; Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale* I 61 riporta la stessa storia in versione scorciata. Ricordo che il quarto figlio di Noè è menzionato anche da Goffredo da Viterbo, *Speculum regum*, p. 31 ma senza parlo in relazione con Nembroth (come appunto fa Brunetto, cfr. *infra* nota 19). Su questo filone delle rappresentazioni medievali di Nembroth, si vedano in particolare Haskins 1924, p. 336-345; Lemay 1963 e Lemay 1965; Livesey – Rouse 1981, p. 211-215 (per queste leggende come l'*humus* dal quale si origina l'invenzione del *Liber Nimrod*) e p. 232-234 (per la ricezione nell'Occidente medievale); Dronke 1988, p. 43-46.

<sup>19</sup> Brunetto l'aveva menzionato invece in *Tresor* I 21, p. 40, e cfr. Carmody 1936, p. 361-362.

<sup>20</sup> Cfr. Borst 1957-1963, vol. II/2 (1959), p. 794-795. Carmody aveva suggerito che anche questo dettaglio derivasse da *Historia scholastica* ma in una versione più estesa di quella edita nella *Patrologia Latina*, dove l'informazione manca (Carmody 1936, p. 362, e si veda anche Latini, *Tresor* (Carmody), p. 36): gli parve infatti di trovarne traccia in un altro epigono vernacolare di Comestore, il tardo trecentesco Ranulph Higden, *Polychronicon* II 6, vol. II, p. 250: *Deinde Nemphrot transiuit ad Persas, et docuit adorare ignem et colere, ubi fundavit civitatem Nivnem*. Tuttavia, qui (come nel parallelo, non citato da Carmody, *Polychronicon* I 13, vol. I, p. 92-94: *In qua Perside exorta est primum ars magica sub Nemproth gigante, qui post confusionem linguarum terram illam adiens docuit Persas ignem colere et solem, qui lingua eorum El dicitur*) non si dice che Nembroth tramutasse la sua lingua in caldeo. Non risolve il problema l'*additio* contenuta nell'*Historia scholastica* I 37 (PL 198, col. 1088D: *Chaldei ignem adorabant, et cogebant alios idem facere, comurentes alia idola*), cui rinviano gli editori di Latini, *Tresor*, p. 44, sebbene vi si debba probabilmente vedere l'origine dell'innovazione di Brunetto e, come si vedrà, di altri prima di lui.

<sup>21</sup> A Babele sono consacrati i capitoli dell'*Histoire ancienne*, Gen. 39-47 e 52, par. 78-91, p. 105-111 e par. 98-99, p. 114. Come esempio dell'espansione che la materia babelica subisce in quest'opera, si consideri la descrizione delle incomprensioni degli operai, a seguito della *confusio* (ivi, cap. 45, par. 90, p. 109: « [...] Nostre Sires lor envoia si grant confusion que li uns n'entendi l'autre. Ains furent si trestit de divers langages que quant li maistre demandoit quareaus e moilon, cil qui servir les devoient lor apportoient o mortier o ciment, qar li uns ne savoit que li autres li demandoit ne que li li voloit dire. E quant il uns demandoit dou fue o del aigue, cil a cui il parloit li apportoit o terre o aigue. De trestoz ceaus qui la ovroient n'en furent mie .ii. ensamble que li uns petist mie ce que li autres disoit ni tant ni quant entendre »), che amplia uno spunto di Vincent de Beauvais, *Speculum historiale* II 62 (*Dominus autem linguas eorum confudit ut unusquisque vocem alterius non intelligeret sed aquam petenti lapides vel aliud quicquam porrigeret. Sicque cessantes a proposito per orbem tripartitum in diversis regionibus secundum linguarum suarum varietates disseminati sunt*). Espansioni analoghe di questa sequenza si riscontrano in altre riscritture romanze, come nel coevo Pierre de Beauvais, *Le mappamonde*, vv. 644-673, p. 478-479, secondo cui le incomprensioni derivarono « Par le montement des estages / Ou li ouvrier entr'eus estoient » e di cui sia Borst 1957-1963, vol. III/1 (1960), p. 1088 e 1170 che Angremy 1983, p. 326 hanno sottolineato l'originalità (ringrazio L. Fiorentini per questa segnalazione) e, alla metà del secolo, in Alfonso X el Sabio, *General Estoria* II 22, vol. I, p. 76-77 (segnalata da Corti 1978, in un *excursus* su possibili fonti dantesche). Tra queste riscritture, l'*Histoire ancienne* offre la più ampia messa in scena della commedia degli equivoci babelica, benché incomparabile al capolavoro comico che si troverà nel quattrocentesco *Mystère du viel testament*, vv. 6608-6888, vol. 1, p. 257-272.

<sup>22</sup> Sull'*Histoire* si vedano almeno Joslin 1986 (per il testo di questa sezione); Croizy-Naquet 1999; Traschler 2013 e Montorsi 2016, per la datazione qui seguita.

<sup>23</sup> *Histoire ancienne*, Gen. 52, par. 98, p. 114, ll. 15-17. Le tavole di Joslin 1986, p. 42 registrano il *Tresor* (senza indicazione di capitolo) tra le opere in cui il racconto di Babele assomiglia a quello dell'*Histoire ancienne*, e nulla di più si trovava nella tesi di dottorato di Joslin 1980. Fyler 2007, p. 37 e 211 aveva a sua notato la coincidenza sulla trasformazione della lingua di Nembroth ritenendola però propria di « several medieval accounts », mentre così non è. Durante l'elaborazione di questo saggio sono venuta a conoscenza delle ricerche di Maria Teresa Rachetta (di prossima uscita come Rachetta 2018), che confermano l'i-

potesi qui sviluppata circa la dipendenza di Brunetto dall'*Histoire ancienne* in base all'esame di tutta la sezione genesiaca delle due opere: ringrazio l'autrice per aver condiviso questo lavoro in anteprima e per le piacevoli conversazioni a riguardo.

<sup>24</sup> *Histoire ancienne*, Gen. 52, par. 98, p. 114, ll. 19-23. Corsivi miei.

<sup>25</sup> Brunetto, *Tresor*, I 23, ed. cit., p. 44. Corsivi miei.

<sup>26</sup> Prima il passo citato si legge: « Mout li avoit Nostre Sires changé e mue ses perance ensi com il avoit eüe sa pensee » (*Histoire ancienne*, Gen. 52, par. 98, p. 114, ll. 16-19).

<sup>27</sup> « Segnor, le fue lor enseгна primes Nembroth a aouer. E si lor dist que lor Deu en feissent, car il i avoit raison e mesure. Par le feu, ce lor diseit il, veoient il mout clerement es grandes tenebres de la nuit obscure, e par la force e par la seignorie dou fue, estoit la terre mole et endurecie ausi come pierre, e maintes autres choses par nature dures qui par le fue estoient amolies. Ces semblances e plusors autres lor mostra il de diverses manieres et il le creirent e le fue aoroient. E si cuiderent sans nulle doutance que li fues fust lor deus. Si li prioient merci e si l'enclinoient. Or lairai a parler de Nembroth le jaiant e de ses ovres » (*Histoire ancienne*, Gen. 52, par. 99, p. 114). Nella sezione genesiaca dell'*Histoire ancienne* Nembroth ricompare *en passant* ai cap. 62, par. 116, p. 119, l. 19 (ma si tratta di un errore dell'autore che lo confonde con Mesroth, vedi nota ivi, p. 296); cap. 75, par. 129, p. 125, l. 1 (come antenato di Nino), e al par. 257 p. 183, l. 27 (come fondatore di Babilonia). Trattando di altri autori (Ottone di Frisinga e Dante) Briguglia 2013, p. 374-383 ha ben sottolineato l'ambivalenza del personaggio, che poi è quella del « l'atto ambiguo e brutale della costituzione di uno spazio di coesistenza, che è dato dalla città e dai regni, e che costituisce un livello di naturalità politica sempre in commercio con quello della forza » (ivi, p. 379). Si veda anche la ripresa in Briguglia 2015, p. 53-64.

<sup>28</sup> Petrus Comestor, *Historia scholastica*, I 37 (PL 198, col. 1088D).

<sup>29</sup> Che peraltro la riferiva a Erodoto e altri storiografi greci, cfr. Hieronymus, *Commentarii in Isaiaam* V 14, par. 22: *Babylonem fuisse potentissimam, et in campestribus per quadrum sitam, ab angulo usque ad angulum muri, sedecim milia tenuisse passuum, id est, simul per circuitum sexaginta quattuor, refert Herodotus, et multi alii qui graecas historias conscripserunt. Arx autem, id est, capitulum illius urbis, est turris quae aedificata post diluuium, in altitudine quattuor milia dicitur tenere passuum, paulatim de lato in angustias coarctata, ut pondus imminens facilius a latioribus sustentetur*.

<sup>30</sup> Cfr. Auct. Inc., *Liber nominum locorum, ad vocem* (PL 23, col. 1299D); Isidorus Hispalensis, *Chronicon* (PL 83, col. 1023); Beda Venerabilis, *Nomina regionum atque locorum*, ll. 56-62; Rabanus Maurus, *Expositio super Ier.*, XVI 1 (PL 111, col. 1146A); Remigius Altisiodorensis, *Expositio super Genesim*, l. 2326; Haimo Autissiodorensis, *Annotatio libri Isaiae* XIII 1, p. 228, l. 6; fino a Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, III 12. Una diversa tradizione in merito all'altezza della torre, ritenuta di 5174 passi, si deve a Isidoro, *Chronicon* I 22, 2, l. 3.

<sup>31</sup> In alcuni manoscritti di Girolamo i passi sono tremila, in altri questa misura si riferisce non all'*altitudo* bensì appunto alla *latitudo* della torre (si veda la nota *ad loc.* nell'edizione della PL 24, col. 164A). Il brano citato in testo è tratto da Auct. Inc., *Liber nominum locorum, ad vocem* (PL 23, col. 1299D).

<sup>32</sup> Orosius, *Hist.* II 6, 8-11, vol. 1, l. 3: *Murorum eius vix credibilis relatu firmitas et magnitudo: id est latitudine cubitorum quinquaginta, altitudine quater tanta*.

<sup>33</sup> Cfr. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri*, I 6, p. 8, l. 6; Frechulfus Lexoviensis, *Historiarum libri XII*, pars I, III 18, p. 199; Otto Frisingensis, *Chronica*, II 11, p. 80; Martinus Oppiaviensis, *Chronicon*, p. 398, l. 27-29; tra gli esegeti, l'informazione si trova Rabanus Maurus, *Expositio super Ier.*, XVII (PL 111, coll. 1166A-B) e, tra le fonti romanze, in Pierre de Beauvais, *Le mappamonde*, vv. 639-641, p. 478.

<sup>34</sup> Beda Venerabilis, *Hexaameron* III 11: *De cuius magnitudine ac decore Hieronymus ita narrat: Babylonem fuisse potentissimam, et in campestribus per quadrum sitam, ab angulo usque ad angulum muri sedecim milia tenuisse passuum, id est simul per circuitum sexaginta III, refert Herodotus et multi alii qui graecas historias conscripserunt. Arx autem, id est capitulum, illius urbis est turris quae post diluuium aedificata, quattuor milia passuum tenere dicitur. Horosius in suis historiis eiusdem ita meminit: Haec campi plantie undique conspicua, natura loci laetissima, castrorum facie moenibus paribus per quadrum disposita, murorum eius. Vix credibili relatu, firmitas et magnitudo, id est, latitudine cubitorum quinquaginta, altitudine quater tanta. (Caeterum ambitus eius quadringentis octoginta stadiis circumvenit)*.

<sup>35</sup> Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi*, I 15 (PL 172, coll. 125C-D): *In hac etiam regio Babylonia, a civitate Babylone nominata. Hanc Nemrod gigas fundavit; sed Semiramis regina reparavit*.

*Cuius muri latitudo est quinquaginta cubitorum, altitudo ducentorum cubitorum, ambitus civitatis quadringentorum octoginta stadiorum, centum portis aereis firmata, fluvio Euphrate per medium eius currente irrigua. Huius arx Babel, quatuor millia passuum alta scribitur.*

<sup>36</sup> *Histoire ancienne*, Gen. cap. 43, par. 88, p. 108, ll. 8-19: « Le fundement en firent li jaiant mout parfunt e mout large e le geteret de terre a .iiii. costés, car il ne la voudrent mie faire reonde. Or vos veull dire e descrire la largece de la tor e le hautece. Ele ot .xl. lieus environ d'espace, c'est chascune costé .x. lieus, ensi en fu prise la mesure. E bien sachez que troi mille pié funt le lieu. Li murs de la tor ot de haut sans faille .cc. codes. Tant fu l'uevre en hautor mence ains que li ovrier i faillissent. E si ot .l. codes d'espès. Mout estoit fors, quar elle estoit o-vree de trop riche ciment si com il piert encore. Chascuns codes a .xv. pas de longece, ce est, qu'ele ot de hautor .v.m. pas e .c. e .lxxiii. e chascuns pas si fait .ii. piés. Ce sunt .x.m. piés et .iii.c. e .l. Ensi ot la tors .iii. lieus e .ccc. e .l. piés de hautece ».

<sup>37</sup> In particolare, nell'*Histoire ancienne* (almeno secondo il codice Paris, BnF, français 20125 edito da Joslin) non si trova il perimetro complessivo della città, una lega è fatta corrispondere a 3000 passi, mentre sono 4000 nel *Tresor*, e un passo a 2 piedi, mentre in Latini, *Tresor*, I 24, p. 44 sono 5 (secondo il ms. Verona, Biblioteca capitolare, DVIII del XIV sec. in.); si tratta però di « .ii. piez » in Latini, *Tresor* (Chabaille 1863), p. 31 che segue il ms. Paris, BnF, fr. 12581 della fine del XIII sec., e di « .iii. piés » in Latini, *Tresor* (Carmody 1998), p. 36 che segue il Paris, BnF, fr. 1110 del sec. XIII.

<sup>38</sup> Ricordo che già Meyer 1885, p. 23-26 considerava sicura la fruizione brunettiana dei *Faits de Romans* e che quest'opera si trova spesso accorpata all'*Histoire ancienne*, secondo la redazione più antica, nella tradizione manoscritta (vd. ivi, p. 49-51 per la lista dei manoscritti). La dipendenza della sezione genesiaca del *Tresor* da quest'ultima opera, in favore della quale si era espresso Bartuschat 2013, p. 451, è oggi dimostrata da Rachetta 2018).

<sup>39</sup> Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, p. 9, l. 4: *Nemroth tyrannus vel profugus aut transgressor*. Per la fortuna del tema fino al Trecento, si veda Quaglioni 1979/80, e anche le riflessioni del già citato Briguglia 2013.

<sup>40</sup> Come già accennato, l'*Histoire ancienne* accredita una sorta di conversione di Nembroth tra prima e dopo Babele, laddove la spiritualizzazione di quest'ultima si mantiene in tutto fedele alle coordinate tradizionali: si vedano *Histoire ancienne*, Gen. cap. 46, par. 91, p. 109 su « Coment la tors ne pot estre consommee » e il componimento in versi del cap. 47, p. 109-111 in cui Babele è spiritualizzata come *exemplum* di superbia a monito dei grandi della terra.

<sup>41</sup> Latini, *Tresor* I 28, l. 1, p. 56: « Nembrot, cil meemes qui fist la male tor, ot plusors filz, dont li ainnés fu apelez Cres, qui fu le premier roi de Grece. Et son regne comenc[er] en l'isle de [C]re[t]e, et por le nom de lui fu apelee l'isle de Crete, qui siet vers Romanie » (si noti che qui compare l'unico attributo negativo riservato a Babele nel *Tresor*); I 34, l. 1, p. 62: « Et fu voirs que Ytalus, qui fu fis Nembrot qui fist la tor Babel, vint en Ytalie et si en fu sires toute sa vie; après la tint Janus son fis »; il passo presenta significative varianti nella tradizione manoscritta: « Et fu voirs ke Icarus ki fu fiz Nembrot, ki fist la tor Babel, vint en Ytalie, et si en fu sires toute sa vie. Après le tint Ytalus ses fiz, et por le non de lui fu apelés li pais Ytailie. Après le tint Janus ses fiz » (Latini, *Tresor*, Carmody 1998, p. 42).

<sup>42</sup> Sulla primogenitura di Cres, si veda Godefridus Viterbensis, *Speculum Regum*, 55-57, p. 32 e Id., *Pantheon*, 9, p. 300. Il *Pantheon* attesta anche la discendenza Nembroth > Icarus/Irarus > Ytalus (cfr. ivi, *Particula* 32, p. 299: *Ytalus, filius Irari filii Nembrot, rex Ytalie regn. 41 ann. – Martis fuerunt*). Ricordo che questa trafila si trova in altre copie del *Tresor* (cfr. *supra* nota 41). Carmody 1936, p. 364 aveva segnalato il primo riscontro, mentre non si esprimeva in merito alla derivazione dell'altra informazione. Tali notizie mancano anche nell'*Histoire ancienne*, Gen. che ricorda solo il regno di Cres ma senza connetterlo a Nembroth (cfr. *Histoire ancienne*, Gen. par. 237, p. 174).

<sup>43</sup> Si vedano a titolo di esempio Villani, *Nuova cronica*, I 6 (su Cres); *Le Roman de Renart le Contrefait*, vv. 3893-3905 (su Ytalus); *Österreichischen Chronik von den 95 Herrschaften*, I 19, p. 11 (su Cres); l'*Histoire universelle* del XV secolo secondo il Paris, BnF, français 328, f. 5v e 7r (su entrambi).

<sup>44</sup> Citando l'espressione di Artifoni 1986, ripresa anche da Beltrami nell'introduzione a Latini, *Tresor*, p. viii.

<sup>45</sup> Latini, *Tresor* III 1, 3, p. 634-636.

<sup>46</sup> Su questo snodo cruciale del pensiero di Brunetto, ponte tra la *Rettorica* e il *Tresor* nonché, negli studi, tra discipline storiche, letterarie e filosofiche, si vedano Artifoni 1986; Meyer 1988; Nederman 1992, in part. p. 85-88; Viroli 1992, in part. p. 26-30; Artifoni 1994, in part. p. 159-

166; Cammarosano 2000, in part. p. 437 e ss.; Bartuschat 2002; Inglese 2005; Fenzi 2008; Syron 2011, in part. p. 401-403; Artifoni 2012, in part. p. 81-84. Rispetto all'ipotesi, in origine di Nederman, di poter identificare tre « modelli » (agostiniano, ciceroniano e aristotelico) attivi nel pensiero politico medievale, mi pare che, pur nel suo piccolo, anche il caso di Brunetto inviti a ragionare in termini di tensione e contaminazione tra questi stimoli. Per un approfondimento sulla genesi del « modello » ciceroniano, giustamente posto sotto il segno del « mito », si veda in questo volume Levy 2020.

<sup>47</sup> Così Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri IX* 1, 3: *Tres sunt autem linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto orbo maxime excellunt*, variamente ripreso attraverso tutto il medioevo.

<sup>48</sup> E forse non casualmente il riferimento a Babele è generalmente omissivo nelle analisi di questo luogo così come di Latini, *Tresor* III 73. Citazione da Artifoni 1994, p. 164.

<sup>49</sup> Latini, *Tresor*, III 1, 7, p. 636.

<sup>50</sup> Si noti che neanche qui Brunetto connota negativamente Babele e persino, della dittologia proposta in I 24, rimane solo la « diversité des langues ».

<sup>51</sup> Latini, *Tresor*, III 73, 1, p. 790.

<sup>52</sup> Latini, *Tresor*, III 73, 2-3, p. 790: « [...] de lors que genz comencerent premierement a croistre et a multeplier, et que le peché dou premier home se racina sor son lignage, et que le siecle empira durement, si que li un covoiot les choses son voisin, les autres par lor orgoil sousmetoient les plus foibles au joug dou servaige, il covint a fine force que cil qui voloient vivre de [lor] droit, et eschiver la force des maufaitors, se tornassent ensemble en un leuc et en un ordre. De lors comencerent a fonder maisons, a fermer villes et forterescs et clore les de murs et de fossez; et de lors comencerent a establir ses costumes et sa loi et les drois qui estoient comuns por trestoz les borjois de la ville ». È da segnalare il fatto che Brunetto si riferisca esplicitamente al peccato originale, in un tentativo di accordare i fondamenti della fede cristiana con il mito ciceroniano del superamento dello stato ferino grazie all'istituzione del politico tramite l'identificazione di tale stato con la condizione postlapsaria.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Latini, *Tresor*, III 73, 3, p. 790: « Si come les genz et les habitacions son diverses, et li us et li drois sont divers par mi le monde, tot autresi ont li diverses manieres de seingnories », e cfr. ivi III, 73, 4-6.

<sup>55</sup> Latini, *Tresor* III 73, 3, p. 790.

<sup>56</sup> Ad esempio il già menzionato Pseudo-Methodius, par. 3, p. 65 menziona le ribellioni sorte all'interno del regno di Nembroth tra i discendenti di Noè; non se ne trova tuttavia traccia nella *Historia scholastica*, né nel *Pantheon*, nello *Speculum historiale* e neanche nell'*Histoire ancienne*.

<sup>57</sup> A titolo informativo, benché irrelato al caso che qui interessa, nell'apocrifo cristiano *Libro o Conflitto di Adamo ed Eva* (V-VI secolo) alle 72 lingue post-babeliche sono fatti corrispondere 72 sovrani (*The book of Adam and Eve*, III, 22, p. 173: « And after this, tongues (there are seventy-two) were divided; for God divided them when men built the tower in Sennaar; but it was destroyed over them. And God divided their languages; and what remained of them He dispersed over the earth; because they built without a fixed plan. Therefore God dispersed them and scattered them, and brought upon them the division of their languages; until if one of them spake, no other understood what he said. And the number of languages is seventy-two. And when they were thus divided, they had over them seventy-two rulers, one to every tongue, and to every country, by way of a king »). Questo luogo è citato anche da Fyler 2007, p. 210.

<sup>58</sup> Cfr. Brillì 2012, p. 139-160, con indicazione della bibliografia progressiva. Tra le pubblicazioni coeve e seguenti, si vedano in particolare Rosier-Catach 2012 e 2012b; Gentili 2012, p. 54-57; Sasso 2015; Rosier-Catach 2015 e Rosier-Catach 2016, in part. p. 68-73.

<sup>59</sup> Cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *Commentarius in Gen.* 11, p. 258, 31-259, 28: *Quid autem aptius et pulchrius ad praedictorum impiam unitatem et potestatem secandam et confringendam, quam linguarum divisio et confusio? [...] Per hanc [scil. confusione] etiam factum est ut his qui Deo non obediant, eorum subditi non solum eis non obedirent, imo nec eorum monita vel praecepta intelligere possent*. A riguardo, si vedano Tabarroni 1998; Boureau – Piron 1999; Piron 2003; Boureau 2004, in part. p. 113-122; Rosier-Catach 2008 (corredata di traduzione in francese p. 198-203).

<sup>60</sup> Ptol. Luc., *De Reg. Princ.* IV 3: *Patet igitur hominem sive ex parte corporis, sive partis sensitivae, sive considerata sua rationali natura, necesse habere vivere in multitudine. Ex qua parte necessaria est secundum naturam constructio civitatis: unde philosophus dicit in primo Politic. quod natura quidem omnibus inest ad talem communitatem, qualis*

*est civitatis communitas. Et quamvis primos institutores civitatum malos homines Scriptura referat, ut Cain fratricidam, Nembroth oppressorem hominum, qui aedificavit Babylonem, Assur, qui aedificavit Ninivem, ut in Genesi scribitur, a Nembroth fugatus; moti tamen fuerunt ad constituendum civitates propter hominum commoditates iam dictas, retorqueundo tamen in suum dominium, pro quo conservando necessaria erat in unum multitudinis congregatio.*

<sup>61</sup> Cfr. Nicole Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, VII 10, col. 291B: « Item, encor appert ceste chose autrement; car selon ce que fu dit ou secunt chapitre du premier, nature a donné homme parole pour entendre l'un l'autre afin de communication civile. Et donques la division et diversité des langages repugne a conversation civile et a viyre de policie. Et a cest propos dit Saint Augustin ou .xix.<sup>e</sup> livre de la *Cité de Dieu* que .ii. bestes mues de diverses especes s'accompaignent plus legierement ensemble que ne funt .ii. hommes dont l'un ne congnoist le langage de l'autre. Et di asses tost apres que un homme est plus volentiers avec son chien qu'ovecques un homme de estrange langue. Et selon ce, quant Jhesu Crist voulut unir le monde a sa foy, il fist que ses apostles estoient de toutes gens entendus ». Per un'analisi di questo snodo della riflessione di Oresme si vedano Piron 1997, Lusignan 2002 e Grellard 2008, in part. p. 59.

<sup>62</sup> Da Piron 1997, p. 34. Babilonia era stata nondimeno citata da Oresme come esempio di città « de tres grande multitude superhabondanment » e perciò ingovernabile nel capitolo precedente, sulla grandezza appropriata della città, e la menzione si trovava accompagnata dalla consueta *interpretatio* (Nicole Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, VII 9, col. 288B: « Et le nom le signifie assés, si vault autant a dire comme *confusion* »). La stessa memoria torna inoltre all'*incipit* del capitolo da cui è tratto il brano in questione, laddove la glossa spiega « Car apres la premiere et tres petite cité peut estre une autre cité plus grande et encor une autre plus grande. Mes la multitude pourroit bien devenir si tres grande que ce ne seroit plus cité, mes seroit une chose confuse. Apres il met le terme de cité vers grandeur » (ivi, VII 10, col. 289B).

---

# Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIIIe-XIVe s.)

Benoît Grévin

---

**Abstract:** In Thirteenth and fourteenth century Europe and Italy, the notarial function was the object of a complex process of ideological symbolization, well fitted to the role played by the notarial milieu either in the communal space, or in the laical and ecclesiastical courts. After the emergence of *ars dictaminis*, the growth of *ars notariae* boosted the formation of these representations of the notary as a “speaking political animal”. This paper tries to show how a comparative analysis of a variety of sources (prologues of *Artes notariae*, of notarial statutes, ludic correspondence between notaries...) allows us to explore the ways through which a complex set of metaphorical representations of the notarial figure was created in Italy and France, thus symbolizing the auto-representation of the notaries as creators of a social link based on communication and contract.

**Keywords:** *ars notariae*; notaries; *ars dictaminis*; metaphor; communal Italy; chanceries.

## 1. Introduction

L’histoire du notariat se confond souvent avec celle d’un milieu social, d’une institution et d’un métier. La fonction notariale, son développement, tout particulièrement en contexte méditerranéen, aux XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, ses liens étroits avec la floraison de nouvelles cultures juridiques et, par bien des aspects, avec la croissance de l’État, ont amené à étudier le notariat sous l’angle de l’histoire socio-institutionnelle et de l’histoire du droit. Tant les notaires urbains, parfois appelés à jouer un rôle déterminant dans la vie politique de la cité, comme dans l’Italie du Nord du bas Moyen Âge – on pense au cas de Bologne<sup>1</sup> –, que les notaires des grandes chancelleries royales ou pontificale, infléchissant les pratiques d’écriture de pans entiers de l’univers textuel médiéval de par la centralité des institutions pour lesquelles ils travaillaient dans le système de communication européen<sup>2</sup>, ont été l’objet d’études prosopographiques ou socio-institutionnelles tentant de comprendre les logiques de constitution et de reproduction de ces milieux de techniciens de l’écrit. D’un autre côté, la théorie et la pratique du notariat, en tant que discipline de structuration du discours, a reçu une attention qui s’est notamment focalisée sur l’étude et l’édition des traités associés à la structuration de la discipline à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Les *artes* (ou *summae*) *notariae*, manuels de pratique notariale (oscil-

lant en fait entre un pôle de présentation et de discussion théorique et un pôle plus pragmatique de formalisation et de modélisation des actes notariés) apparaissent dans le premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, pour se multiplier et devenir le socle d’une technique d’enseignement autonome, rayonnant à partir de Bologne en direction des centres d’enseignement juridique majeurs (Naples, Orléans...) ou mineurs du bas Moyen Âge<sup>3</sup>. L’étude de ces traités est toutefois restée principalement l’apanage de spécialistes d’histoire du droit, même si le prestige de certains de leurs auteurs en contexte communal italien a pu leur donner une relevance plus grande qu’ailleurs parmi les historiens de la péninsule. Elle suppose en effet des interrogations sur la finalité juridique des discussions et des modèles d’actes et une connaissance des catégories conceptuelles en jeu qui placent ce secteur dans le sillage d’une histoire du droit elle-même relativement cloisonnée par rapport à d’autres secteurs de l’histoire médiévale<sup>4</sup>.

Les métadiscours sur la fonction notariale ne sont pas absents des *artes* et *summae notariae*, même si à ma connaissance ces discours n’ont jamais vraiment fait l’objet d’une analyse globale. Ces métadiscours se concentrent dans les prologues des traités (introduction générale sur la fonction notariale, définition du notaire<sup>5</sup>), et obéissent à des règles conventionnelles liées à la formalisation juridique de la réflexion, qui en limitent quelque peu la portée, même si l’on verra que le prologue d’une *ars notariae* est potentiellement le lieu d’un croisement avec d’autres formes d’expression textuelle qui l’ouvrent vers des dimensions non uniquement juridiques. De tels textes ne rendent toutefois pas compte de la richesse des conceptualisations de la fonction notariale qui ont abouti, en divers lieux de la péninsule italienne, puis de l’Europe, à une floraison de textes d’autoreprésentation encore incomplètement explorés. Cette lacune tient essentiellement à deux causes. D’une part, comme on l’a déjà suggéré, l’étude du notariat souffre par certains aspects d’un cloisonnement disciplinaire. D’autre part et surtout, les principaux gisements textuels de commentaires des notaires sur eux-mêmes et sur leurs fonctions n’ont pas toujours été repérés, pour la bonne raison qu’ils sont souvent dissimulés dans une zone textuelle voisine de, mais non réductible à la littérature des *artes notariae*, celle des recueils de *dictamina* (textes à valeur d’exemple rhétorique) modélisés sous d’innombrables formes par des *dictatores* ou maîtres d’*ars dictaminis*, et eux-mêmes en partie relégués dans une sorte de limbe disciplinaire, entre histoire de la littérature, de la rhétorique et du notariat<sup>6</sup>. Or l’étude

de ces *dictamina* d'autoreprésentation notariale permet de compléter et d'enrichir les renseignements donnés par les *artes notariae* pour tenter de reconstituer certains aspects d'une réflexion des notaires sur leur propre rôle en tant que créateurs d'un lien social, lequel est à la fois d'ordre communicationnel et juridique. Cette possibilité a reçu un fort stimulus il y a vingt ans avec le livre de Massimo Giansante *Retorica e politica nel Duecento. I notai bolognesi e l'ideologia comunale*. Dans ces pages, M. Giansante explorait les liens entre la culture notariale et l'idéologie communale bolognaise, en combinant l'étude de sources telles que des lettres politiques (du point de vue de l'*ars dictaminis* italienne du XIII<sup>e</sup> siècle, des *dictamina*) et celle de prologues de statuts de professions ou de statuts communaux, pour retrouver la logique de constitution d'un discours sur le lien social communal inspiré par les catégories de pensée juridiques, théologiques et rhétoriques du milieu notarial bolognaise<sup>7</sup>. C'est en m'inscrivant dans cette perspective que je poserai dans ces pages quelques jalons pour une étude future plus complète de l'autoreprésentation notariale dans l'Italie et l'Europe de la fin du Moyen Âge.

## 2. Deux pôles de la représentation : frontières fonctionnelles, génériques et stylistiques entre l'*ars dictaminis* et l'*ars notariae*

L'étude de la conceptualisation de la fonction notariale au Moyen Âge souffre en particulier d'un manque de connexion entre l'histoire des deux pôles de la formation et des activités des notaires aux XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles : l'*ars dictaminis*<sup>8</sup> et l'*ars notariae*<sup>9</sup>. Souvent associées dans la bibliographie à cause de leur rôle conjoint dans la formation des notaires, les deux disciplines étaient régulièrement enseignées dans les mêmes lieux, et potentiellement utilisées par les mêmes praticiens. Pourtant, leur relation exacte n'a pas encore été clairement définie. On sait que l'*ars dictaminis*, inventée en tant que discipline d'enseignement de l'art rédactionnel appliqué en particulier aux lettres et aux actes assimilés à des lettres par Albéric du Mont-Cassin dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>, fut transplantée à Bologne dès le début du XII<sup>e</sup> siècle, qu'elle y fleurissait dès la décennie 1110<sup>11</sup>, et qu'elle y resta une discipline majeure jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle compris, trouvant peut-être son apogée avec la génération des grands maîtres des années 1190-1250 (Boncompagno da Signa, Guido Faba, Bene de Florence<sup>12</sup>). L'*ars notariae*, quant à elle, apparut bien plus tard, puisqu'il fallut attendre le premier quart du treizième siècle, avec le *Liber formularius* de Ranieri da Perugia (Rainier de Pérouse<sup>13</sup>) pour voir émerger la discipline, avant une rapide ascension marquée par la carrière des deux grands maîtres que furent Salatiello<sup>14</sup> et Rolandino Passageri<sup>15</sup>. Ronald Witt est récemment revenu sur le problème de la relation entre le développement progressif de l'*ars dictaminis* d'une part, et l'apparition subséquente d'une *ars notariae* qui devrait avoir en quelque manière pallié les manques de la discipline déjà installée<sup>16</sup>. En fait, l'étude des traités ne laisse pas vraiment place au doute sur les motivations concernant la naissance de l'*ars notariae*. Les deux disciplines étaient dès le départ prévues

comme un art de la formation notariale (même si l'*ars dictaminis* pouvait concerner n'importe quel praticien de l'écriture formalisée, et a eu, par exemple, une importante tradition en contexte monastique et régulier). Toutefois, même si l'attention à la formalisation juridique transparait dans différents traités, et non des moindres (*Breviarium de dictamine* d'Albéric du Mont-Cassin, au commencement de la discipline<sup>17</sup>, mais aussi *Summa de arte prosandi* de Conrad de Mure, en 1275-1276<sup>18</sup>), et en dépit d'une association programmatique avec le droit qui se reflète dans de nombreux métadiscours sur la discipline (double prologue de l'*ars dictandi* de Thomas de Capoue, début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>, textes d'enseignement d'Enrico da Isernia, années 1270) le *dictamen* a été pensé tout au long de son histoire comme un art de la formalisation rhétorique, où la dimension de variation et d'ornementation du discours l'emportait sur la question de la validité juridique, même si, dans le cadre de la rédaction d'un acte, elle ne l'annulait pas. L'*ars dictaminis* apprend au notaire (ou au clerc) à maîtriser cette dimension de ses pratiques d'écriture qui suppose de s'éloigner au moins partiellement d'un modèle fixe pour créer un discours susceptible de persuader. Il peut concerner la communication à caractère juridiquement non contraignant (la lettre personnelle ou officielle), comme les actes à valeur juridique claire (procédure processuelle, privilèges). Dans ce dernier cas, la fixité plus ou moins grande de la forme à créer est relativisée par la présence éventuelle de zones d'inventivité rhétorique obligée (comme le préambule) et par le respect de critères de formalisation rhétorique (rythmisation du texte en fonction du cursus rythmique).

L'*ars notariae*, dès sa naissance, se place au pôle opposé de la production notariale. Les traités concernent avant tout la théorisation, et la pratique (par l'étude de la formularisation, et la proposition de modèles) de formes d'écriture contractuelles, qui requièrent l'office du notaire, et dont la validité est strictement conditionnée par le respect d'un certain nombre de règles de rédaction juridique (testaments, contrats de mariage...). Dans cette dimension de l'écriture médiévale, l'attention au mécanisme juridique présidant à l'opération décrite l'emporte nettement sur un potentiel désir d'ornementation rhétorique. Il s'agit d'apprendre à créer des formes juridiquement valables dans l'exercice de la profession notariale ordinaire, afin de garantir les multiples opérations qui fondent en permanence le contrat social dans les sociétés s'appuyant sur la validation notariale.

C'est dans cette mesure qu'il n'existe pas, dès la naissance de l'*ars notariae*, de véritable confusion entre ces deux plans de la technique notariale, même s'ils présentent certaines intersections qui sont encore sous-étudiées. L'*ars notariae* est né comme complément à des études juridiques quand le besoin s'est fait sentir, à Bologne, dans les années 1180-1210, de compléter l'étude de l'art de la variation rhétorique focalisée sur la lettre et l'acte proposée par l'*ars dictaminis*, par une étude des formes contractuelles de type plus strictement juridique. Étant donné que l'*ars dictaminis* était déjà (notamment en contexte bolognaise) étudiée conjointement avec le droit, la nouvelle discipline est venue en quelque sorte compléter la palette des arts rédactionnels au profit du notaire, remplissant un vide que l'*ars dictaminis* ne pouvait pas com-

bler, dans la mesure où elle était trop fortement définie comme un art de la variation rhétorique. Des traces de cette tension se retrouvent dans les tentatives de Boncompagno da Signa (circa 1170-1240) pour englober dans son projet global de description des pratiques d'écriture des notaires des thèmes qui seront ceux de prédilection de l'*ars notariae*, alors qu'il travaille essentiellement dans une dimension rhétorique. On invoque notamment souvent la rédaction du traité *Mirra*, consacré aux testaments<sup>20</sup>, ou du *Cedrus*, avec ses remarques formelles sur l'écriture des statuts communaux<sup>21</sup>. Il est certainement possible de voir dans ces traités un effort conscient, précédant de peu l'apparition des premières *artes notariae*, pour étendre le domaine de réflexion de l'*ars dictaminis* à des formes juridiques contraignantes, mais la lecture de la *Mirra* montre surtout que le *dictator* trouve un terrain d'application dans la seule partie du testament qui fait traditionnellement l'objet d'une variation rhétorique, c'est-à-dire le prologue, zone par excellence d'intrusion de l'*ars dictaminis* dans la logique de rédaction de formes notariales traditionnellement évoquées par les *artes notariae*.

Une partie des confusions sur les liens existant entre les deux disciplines tient à l'inévitabilité de ces intersections, et au fait que, représentant deux dimensions fondamentales de l'action notariale telle qu'elle avait été conceptualisée au XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle (capacité à rédiger des actes contractuels valides, capacité à formaliser le discours en fonction de critères rhétoriques, eux aussi, mais sur un plan différent, garants de validité), elles ont parfois été enseignées et pratiquées par les mêmes maîtres. Une fois clairement constituées en disciplines du notariat, l'*ars notariae* et l'*ars dictaminis* n'en continuent pas moins un parcours parallèle, comme deux disciplines formant avec l'étude du droit proprement dit des éléments essentiels dans la panoplie des notaires (ces derniers poussant par ailleurs souvent assez loin l'étude des lettres dans ses aspects les plus « littéraires », en Italie comme dans d'autres régions d'Europe). Un Pietro de' Boattieri (vers 1260-1334), actif à Bologne au tournant des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles enseigne ainsi à la fois l'*ars notariae* et l'*ars dictaminis*, et laisse des traités dans les deux matières<sup>22</sup>.

Il importe d'avoir à l'esprit la relation entre ces deux facettes au demeurant relativement distinctes mais en partie superposables (en fonction du genre et des sections des documents abordés) de la rédaction notariale pour saisir pourquoi et comment l'*ars dictaminis* l'emporte potentiellement sur l'*ars notariae* dans l'optique de la formalisation de discours d'autoreprésentation notariale. Ceux-ci sont par essence destinés à être renouvelés au fil de la rédaction des traités ou des solennités institutionnelles, et à recevoir, sur une basse continue qui respecte un certain nombre de leitmotivs, empruntés à la définition lexicale des fonctions de *notarius*, *scriniarius* ou *tabellio*, ou à une exaltation générale du rôle des notaires dans la société, une ornementation rhétorique qui fait appel au principe de la *variatio*, fondamental dans l'optique de l'*ars dictaminis*. Et cette volonté d'exalter formellement la fonction notariale à différents emplacements de la production textuelle est d'autant plus prégnante que l'un des critères qualifiants de la formation des notaires est précisément, en dehors de leur capacité juridique, leur maîtrise rhétori-

que. Aussi n'est-il pas étonnant que les prologues de grandes *artes notariae* exaltant ce rôle des notaires affectent une structure formelle qui dépend en fait plus de l'*ars dictaminis* (musicalisation, emploi de métaphores / *transumptiones*) que de l'*ars notariae* proprement dite. Dans cette partie précise des traités, la plume du *magister* – lui-même notaire, théoriquement maître des deux disciplines – retrouve la logique du *dictamen* pour des raisons de *variatio*, qui n'opéreront plus dans la suite du discours. Cette dimension est par exemple sensible dans le prologue du *Contractus* de Rolandino Passageri<sup>23</sup>, écrit en 1255 comme étape dans l'organisation de la *Summa totius artis notariae* :

Il appert que l'office du tabellionat/notariat, depuis l'origine de sa création, a été institué par l'autorité publique de l'Impériale Hauteur, et introduit pour satisfaire aux besoins en tout genre de ce monde, et particulièrement de la partie d'icelui qui est soumise à l'Empire romain ; en effet, le sujet matériel de cet office est dérivé de la matière la plus choisie de tout le corps du droit romain, qui traite des affaires légitimes entre les hommes, c'est-à-dire des contrats ou pactes qui sont les <actes> des personnes vivantes, en second lieu des dernières volontés et des legs par lesquels l'on dispose des patrimoines après la mort, en troisième lieu des controverses et procès civils et criminels, auxquels sont enclins les esprits des hommes, lesquels doivent être examinés selon la balance de la justice et conclus par une sentence judiciaire. Ce sont bien là les affaires légitimes, dont on dispose en fonction du droit naturel, de celui des nations et du droit civil, tant par l'invention que par la réformation, procédures qui possèdent force de loi, afin que la loi soit observée : et c'est pour consigner publiquement ces démarches, d'une manière digne de foi, sans qu'il soit nécessaire de leur adjoindre un quelconque étai, que l'Empire romain a élu et s'est adjoint les susdits officiers dignes de foi, c'est-à-dire les tabellions/notaires.

En effet, les arts mécaniques ont des sujets mécaniques, quoiqu'ils soient utiles à la vie des hommes ; en revanche, cette science textuelle est requise et existe pour des causes spéculatives et des affaires de grande instance, assujetties à la raison. Et pour tous cela, les tabellions/notaires doivent être l'ancre de certitude et de vérité des autres hommes, la lanterne de leur chemin, un miroir et modèle de mœurs. La société de ces notaires doit resplendir en raison de leur grand honneur et de leur grande dignité en tout lieu de l'Empire romain, mais tout particulièrement dans la cité de Bologne, qui est le nid des philosophes de tout droit, leur source/fontaine naturelle et vive, elle doit être régie et dirigée par ses sages recteurs et officiers, être modelée par des lois et règlement justes et pacifiques, conformes à la prudence. C'est la raison pour laquelle ont été écrits sous un même titre les règlements et lois de la société des tabellions/notaires de la cité de Bologne, aussi bien extraits des anciens [règlements] qu'introduits par de nouveaux rédacteurs, et dignement et glorieusement approuvés par l'*universitas* de ladite société<sup>24</sup>.

Le prologue est composé de deux mouvements initiaux. L'un se concentre sur l'invention du notariat (*tabellionatus officium*), dont on rappelle l'origine impériale, la vocation à régler les contrats et pactes entre personnes vivantes et mortes (testaments), la formalisation des controverses juridiques et des écritures des procès et des sentences, tous actes dérivant du droit des gens et du droit civil, inventé (dans l'antiquité) et réformé (dans le temps présent), et écrits par les notaires, officiers dignes de foi désignés pour cet office par l'empire romain pour créer des



documents pouvant faire foi (*notam publicam, sine aliquo aminiculo fidedignam*).

Le mouvement suivant précise la fonction et le rôle des notaires en l'exaltant. Dépositaires d'une science littéraire qui s'oppose aux arts mécaniques, ils sont l'ancre de vérité et de foi juridique des autres hommes, la lumière qui les guide, le miroir de leur bon comportement. Ils sont actifs dans tout l'Empire, mais concentrés essentiellement à Bologne, dont l'enseignement juridico-rhétorique est assimilé à la sagesse suprême d'une philosophie dont la cité est le nid et la fontaine, et dont les notaires, régis par des recteurs et officiers, formés en corporation gouvernée par ses propres lois, doivent être exaltés.

Cette orgueilleuse profession de foi appelle deux commentaires. D'une part, le prologue, contrairement aux procédures de formalisation des contrats qui seront commentés dans la suite du traité, est soigneusement rythmé. Il se place ainsi dans le continuum des textes régis par les lois du *dictamen* :

*Constat tabelloniatus officium (cursus tardus), ab ipsa sue inventionis origine (cursus tardus), publica fuisse imperialis auctoritate culminis institutum (cursus velox) et ad omnes istius mundi utilitates (cursus velox), presertim eius qui romano subest imperio, introductum (cursus velox)*<sup>25</sup>.

D'autre part, une partie des procédés d'exaltation des notaires forme une chaîne d'associations « transumptives<sup>26</sup> », dignes des traités de rhétorique de Boncompagno, qui fait se succéder les symbolisations destinées à rehausser le rôle-phare du notariat dans la société, en l'inscrivant dans une rhétorique d'essence biblique, où le notaire reçoit une panoplie d'équivalences métaphoriques l'assimilant à l'une des figures de référence du message divin (saint, évangéliste...), et faisant de Bologne un centre mystique de toute écriture contractuelle, une sorte de Jérusalem notariale :

*Notarius*

1) *fidei et veritatis anchora*

2) *Vie lucerna*

3) *Morum speculum et exemplar*

*Bononia*

1) *Philosophorum nidus*

2) *Fons naturalis*

Les deux dimensions majeures du *dictamen* (rythmisation et métaphorisation) sont en fait nécessaires pour obtenir une solennisation du discours adéquate, et elles sont, dans le cadre des traités d'*artes notariae*, utilisées au seul endroit où elles peuvent prendre place sans interférer avec le raisonnement juridique : dans les prologues généraux ou intermédiaires entre les parties. Si la capacité d'inflation rhétorique n'est pas pour étonner sous la plume d'un Rolandino Passageri, par ailleurs *dictator* renommé de la Bologne du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, auquel ont été attribuées des lettres politiques fameuses<sup>27</sup>, la structure musicalisée correspondant à l'exaltation de la fonction notariale se retrouve dès la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle chez Salatiel (*Ars notariae*<sup>28</sup>), ou encore dans la *Summae notariae de Zaccaria di Martino* (entre 1255 et 1273<sup>29</sup>). Dans le cas du début du prologue de l'*Ars notariae* de Salatiel, la proximité formelle et conceptuelle du thème de l'art notarial, destiné à la fois à apaiser les conflits ravageant la ci-

té, et à conserver intacte la mémoire des traités/pactes (*Cum in quadam iuris civilis particula que vulgo dicitur notaria, cuius doctrina sopiuntur lites, iurgia evanescent et labilis hominum memoria conservatur illesa...*<sup>30</sup>), est particulièrement forte avec une production européenne de préambules de privilèges d'actes partageant la même thématique. Il en est par exemple ainsi de certains vidimus d'actes royaux français sanctionnant des accords avec des communautés<sup>31</sup>. L'effort de *variatio* et *d'ampliatio*, inévitable dans le prologue, a amené pour un temps la partie de l'art notarial tributaire des codes de l'*ars dictaminis*, celle qui régit la composition des préambules royaux (ou communaux<sup>32</sup>), à l'emporter sur la logique de réflexion juridique de l'*ars notariae* en cours d'introduction. Cette substitution provisoire dans le cadre même de l'écriture des *artes notariae* indique la voie à suivre pour trouver du nouveau sur l'autoreprésentation notariale et la conceptualisation du notariat aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, celle des recueils de *dictamina*.

## 2. Un gisement alternatif du métadiscours notarial : les recueils de *dictamina*

Avant d'examiner trois exemples représentatifs de la sophistication atteinte par l'autoreprésentation de la fonction notariale dans l'Europe des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, présentons les zones textuelles dont ils proviennent. L'un de ces textes, le préambule très solennel d'un privilège royal en rapport avec la fondation de la confrérie des notaires et secrétaires du roi de France, à Paris, en 1351, a été extrait des registres du trésor des chartes<sup>33</sup>. S'il entretient comme nous le verrons un rapport étroit avec la culture du *dictamen* italien, et plus précisément sud-italien du XIII<sup>e</sup> siècle, ce n'est donc pas pour des raisons d'inclusion dans un ensemble documentaire relevant des recueils de *dictamina*. On peut en revanche noter que sa fonction d'encadrement et de solennisation d'un texte statutaire le rattache de loin aux prologues des statuts communaux étudiés par M. Giansante<sup>34</sup>, et d'un peu plus loin encore aux prologues des *artes notariae* précédemment présentés. Il s'agit en effet dans le cas des prologues des *artes* comme du préambule du privilège royal français d'exalter de manière intemporelle la fonction notariale, avant de présenter, d'un côté un ensemble de lois concernant l'organisation d'une confrérie de notaires, de l'autre un ensemble de formes maniées par les notaires.

Les deux autres textes invoqués dans la dernière partie de cet article ont été extraits de manuscrits contenant des recueils de *dictamina*. L'un, un éloge des notaires de la chancellerie sicilienne, est contenu dans une lettre vraisemblablement écrite en 1253, envoyée par ses collègues à Nicola da Rocca senior, disciple de Pierre de la Vigne, pour lui demander de réintégrer la chancellerie<sup>35</sup>. Il a été transmis par un manuscrit unique (Ms. BnF lat 8567, fol. 103r) contenant entre autres correspondances un dossier de lettres officielles et personnelles en rapport avec l'activité de *dictator* de Nicola da Rocca senior, notaire de la chancellerie depuis la fin du règne de Frédéric II<sup>36</sup>. L'autre, un double éloge de la corporation des notaires de Bologne, a été écrit bien plus tard, sans doute entre 1321 et 1327, par un maître de *dictamen* du *studium* de Bolo-

gne actif dans les années 1320 Bartolino de Benincasa<sup>37</sup>, et copié dans un recueil de *dictamina* sélectionnés par le notaire pisan Vannucio<sup>38</sup>, où il a survécu.

Le double éloge de la *societas notariorum* bolognaise est assimilable, lui aussi, au genre du préambule/prologue solennel, dont il partage de nombreuses caractéristiques. La possibilité d'établir une série représentative de textes d'apparat exaltant la fonction notariale composés aussi bien en ouverture d'*artes notariae* que lors de l'établissement d'actes solennels accompagnant l'activité de corps notariaux institués se précise si l'on additionne quelques données glanées à la volée :

- Exordes de lettres de nomination de notaires papales et impériales (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)<sup>39</sup> ;
- Prologue de l'*Ars notariae* de Salatiel<sup>40</sup> ;
- Prologue de l'*Ars notariae* de Bencivenne de Spolète<sup>41</sup> ;
- Prologue du *Contractus* de Rolandino Passagieri<sup>42</sup> ;
- Prologue de la *Summa notariae* de Zaccaria de Martino<sup>43</sup> ;
- Prologue des statuts notariaux de Bologne de 1288<sup>44</sup> ;
- Double *exordium* en rapport avec la réforme des matricules et la *societas notariorum* de Bologne écrit par Bartolino de Benincasa dans la décennie 1320<sup>45</sup> ;
- Préambule solennel de l'acte de création de la confrérie des notaires et secrétaires du roi de France, 1351<sup>46</sup> ;
- Préambule simple de l'*ars notariatus* de diffusion européenne du XV<sup>e</sup> siècle analysé par Furtenbach<sup>47</sup>.

Cette liste pourrait être allongée *ad libitum*, par l'étude et la collecte des éléments rhétoriques conservés dans d'autres *artes* et *summae notariae* des XIII<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles et dans les statuts de sociétés et confréries notariales (à Bologne et ailleurs) pour l'ensemble de la période. Du point de vue de l'*ars dictaminis*, cette zone documentaire n'est pas seulement pertinente dans la mesure où les passages rhétoriciés rentrent dans la logique de l'*ars* (usage des rythmes et des métaphores). L'inclusion de textes de ce genre ou analogues dans des recueils de *dictamina*, comme celui composé par Vannucius de Pise, indique une zone d'intersection documentaire avec la conceptualisation du notariat opérée dans la perspective de la pratique du *dictamen*.

En dépit de leur statut différent, la lettre des notaires à Nicola da Rocca de 1253 et les textes regroupés par Vannucius de Pise à la fin de son anthologie possèdent une série de points communs. L'un d'eux, et non des moindres, est générique. Les deux ensembles documentaires sont inclus dans des collections qui ont été regroupées par la recherche moderne sous le nom de collections de lettres de Pierre de la Vigne<sup>48</sup>. Dans le cas de Vannucius de Pise, le fait s'explique aisément, car il a placé les textes en rapport avec son activité de scribe à Bologne à la suite d'une copie de la collection classique des lettres de Pierre de la Vigne qu'il a probablement effectuée peu après 1320, alors qu'il se trouvait en Émilie-Romagne<sup>49</sup>. Dans le cas des *dictamina* de la famille da Rocca contenus dans le manuscrit 8567, les choses sont un peu plus complexes. Ce manuscrit peut être catalogué comme une collection « non-systématique » de lettres de Pierre de la Vigne, car il contient à la fois des lettres qui font partie de la collection classique (comprenant des *dictamina* officiels de Frédéric II, Conrad IV et Manfred), et des *dictamina* personnels de *dictatores*, dont Pierre de la Vigne et

son disciple Nicola da Rocca senior absents des collections les plus classiques. La majorité des textes concerne toutefois l'activité professionnelle de *dictatores* d'origine campanienne de la seconde et de la troisième génération de l'« école campanienne d'*ars dictaminis* », et reflète leur appartenance à un réseau de lettrés gravitant autour de la chancellerie et de la cour pontificale tout comme de la cour de Sicile. Ce sont ces praticiens de l'*ars dictaminis*, dont certains exerçaient à la fois une fonction d'enseignant et de notaire royal (ou papal<sup>50</sup>), qui ont peu à peu sélectionné les textes politiques siciliens et papaux remontant pour une grande partie à la période 1220-1250, et destinés à confluer dans les versions officielles des grandes *summae dictaminis* lancées sur le marché du notariat européen dans le dernier tiers du treizième siècle<sup>51</sup>.

L'intérêt de collections telles que celle contenue dans le manuscrit Paris, BnF lat. 8567 est qu'elles n'obéissent pas aux mêmes logiques de sélection que les collections regroupées dans les versions classiques des *summae dictaminis* siciliennes et papales du XIII<sup>e</sup> siècle, sortes d'arsenaux rhétoriques à destination des futurs notaires faisant souvent la part belle à l'écriture politique et administrative (modèles de lettres de propagande, d'actes d'administration courante, de privilèges...). Ces collections plus personnelles reflètent à la fois l'activité d'écriture officielle des notaires qui ont présidé à ces entreprises de compilation et leur correspondance personnelle. Cette dernière résulte de l'entretien d'un réseau (que l'on pourrait définir socio-stylistique) de correspondance entre *dictatores* liés par l'intérêt, l'origine, l'appartenance à une institution (chancellerie), à un milieu (cour), à une *familia*, mais aussi par une communauté stylistique et par le goût de l'échange épistolaire. Ces correspondances officieuses d'un milieu qui communiait dans le culte de la rhétorique contiennent de très nombreux indices sur l'autoreprésentation d'une caste de techniciens de l'écrit, d'origine essentiellement sud-italienne (Mont-Cassin, Capoue : Terra Laboris<sup>52</sup>), mais dont la position stylistique et institutionnelle était rendue centrale par son poids dans deux lieux d'écriture aussi essentiels l'une que l'autre pour la définition du notariat européen : la chancellerie pontificale, et la chancellerie sicilienne, un temps identifiée avec le pouvoir impérial durant les règnes de Frédéric II et Conrad IV (1194-1254)<sup>53</sup>.

On indiquera ici un ensemble de textes dans lesquels fourrager pour écrire l'histoire d'une représentation de la fonction notariale et du travail en chancellerie.

La correspondance de Nicola da Rocca senior fournit peut-être le dossier le plus significatif concernant la représentation de la fonction et du travail notarial à la cour sicilienne entre 1240 et 1266. L'examen d'entrée que lui fait subir Pierre de la Vigne dans la décennie 1240 pour passer du rang de *registrator* à celui de notaire, ainsi que toute une correspondance échangée avec ses collègues avant et après la mort de Frédéric II, abondent en *transumptiones*<sup>54</sup> assimilant aussi bien le notaire à différents instruments ou positions sociales (le *colonus* labourant dans le champ de la production notariale, mais aussi le *registrator* finissant par s'identifier avec son quaternion, ou avec son calame<sup>55</sup>), que la chancellerie elle-même à l'enclos sacré d'un chœur d'église (*cancellus*) dans lequel

la production notariale est identifiée à un office liturgique harmonieux<sup>56</sup>.

Un dossier parallèle est représenté par la correspondance du vice-chancelier de la chancellerie papale Giordano da Terracina avec le notaire papal Giovanni da Capua durant l'été 1260<sup>57</sup>. Cette correspondance, en grande partie humoristique (comme, d'ailleurs, une bonne partie de la précédente), contient entre autres une satire des cadences de production de la chancellerie papale, assimilée à une forge où des notaires musiciens et forgerons maintiennent la trompette tout en s'exerçant avec leur lime à polir leurs lettres, avant de frapper les bulles de leurs marceaux<sup>58</sup>.

Enfin, toujours dans le registre de textes participant à la fois de la récréation et de l'exaltation de l'office notarial, on peut ajouter à cette double série de *dictamina* un autre ensemble, de fonctionnalité un peu différente, car ne provenant pas d'une correspondance rhétorique amicale (un *certamen*), mais d'une série de textes publicitaires et pédagogiques. Il s'agit de *dictamina* créés par un notaire issu de la même tradition, Enrico da Isernia (correspondant de Nicola da Rocca avant sa fuite hors du royaume), *dictator* exilé à Prague à la suite de la consolidation du pouvoir angevin en Sicile (1266-1268). Il fonde une école de *dictamen* située dans le faubourg de Vyšehrad peu après 1270. Dans certains de ses textes d'interprétation difficile qui exaltent les horizons professionnels offerts aux futurs *dictatores*, la fonction notariale est exaltée<sup>59</sup>.

Ces textes plus « personnels », qu'ils aient été créés dans le cadre de correspondance privée reflétant la structuration d'un réseau « socio-stylistique », ou dans celui d'une pédagogie de l'*ars dictaminis*, complètent avantageusement l'ensemble plus officiel des prologues et préambules déjà évoqués. Plus baroques, car participant d'une dimension plus littéraire, où la maestria rhétorique s'affiche dans une logique d'affrontement entre stylistes, ils n'en disent pas moins à leur manière ce que les praticiens de l'*ars dictaminis* pensaient de la fonction notariale. Le *dictamen* des collègues de Nicola da Rocca sur les « hiérarchies notariales angéliques », issu de cette strate textuelle, vient ainsi prendre une place de choix dans la trilogie « campano-bolono-parisienne » dont nous allons à présent esquisser l'étude comparée.

### 3. Trois représentations du notaire comme lien social/communicationnel. Bologne début XIV<sup>e</sup> siècle, cour de Sicile, milieu XIII<sup>e</sup> siècle, cour de France, milieu XIV<sup>e</sup> siècle.

Commençons par cette lettre des hiérarchies notariales angéliques<sup>60</sup>. Le contexte de sa rédaction est relativement clair. Nicola da Rocca (senior), disciple favori de Pierre de la Vigne, s'est réfugié dans une retraite après la mort de Frédéric II en 1250. Il assiste aux troubles consécutifs dans le royaume de Sicile. Quand le successeur légitime, Conrad IV, arrive enfin d'Allemagne en 1252 et prend possession du royaume, en partie par la force des armes (courant 1253), la chancellerie, un temps déstructurée, se reforme<sup>61</sup>. Ses anciens collègues écrivent alors à celui qui était l'un des meilleurs stylistes de la vieille chancellerie pour lui demander de rentrer au bercail :

À distingué maître Nicolas de Rocca, le cercle des notaires de la cour royale, salut et [souhait de] retour rapide au bercail.

Faite à l'instar du prétoire céleste sur la terre, la Cour séculière n'est vraiment dirigée par un gouvernement justement ordonné, que quand elle ne déborde ni ne recule de l'image de son [modèle] exemplaire. Car de même que se trouvent là-bas certains êtres à l'intelligence subtile et esprits doués de vue, attachés à la contemplation intime de la volonté divine, et certains esprits serviteurs ou actifs, lesquels exécutent ce qu'il ont reçu de l'intellect des dominations supérieures de par la volonté divine grâce à une certaine influence sur les créatures inférieures, et que l'un et l'autre [ordre] se trouve tant auprès de ses supérieurs que de ses inférieurs en raison de sa place et de son ministère dans une gloire et un honneur suréminents ; de même dans la cour séculière est disposé un double rang d'officiers suprêmes ; c'est-à-dire l'un, que nous appelons, puisqu'il tiennent lieu et fonction de ces puissances célestes, d'après leur effet, conseillers, et l'autre, constitué de ceux qui mandent ce qu'ils ont reçu d'eux en vertu du conseil de la majesté terrestre, par le style (stimulum) de leur écriture aux inférieurs pour être suivi d'effet, et que du terme 'noter', nous appelons notaires ou scribes ; à tous (les deux), en raison de leur ministère qui est aussi un mystère, c'est une déférence générale qui, avec l'honneur, est due. Mais quoique dans notre cour, qui avait coutume de posséder ce nom par antonomase, à présent qu'elle s'est faite d'impériale royale, cet honneur éclatant, qui rendait les notaires de la dite Cour si distingués, ait été largement troublé et abaissé jusqu'à présent, comme désormais notre roi magnifique, fils, petit-fils et descendant d'empereur, n'accède pas à la dignité impériale apparentée à son sang, mais y vole, la majeure partie de l'empire une fois soumise à son sceptre, l'antique honneur qui leur est dû est restauré en faveur des notaires et la cour reprend son état primitif. Aussi, quand tu y apparaîtras, ce que nous te prions de faire en hâte, tu trouveras honorablement réparé l'état de notre ministère, que tu avais quitté malheureusement déchiré et abaissé. Mais d'où peut donc bien provenir, que ce soit tardivement et comme à regret que revienne à la Cour, quiconque s'en était éclipsé plein de bonnes qualités, c'est ce que nous laissons, puisque tu es de ceux-là, à rechercher à ton jugement...<sup>62</sup>

J'ai déjà commenté cette lettre « des hiérarchies notariales angéliques<sup>63</sup> ». Son principal intérêt est la rigueur avec laquelle elle applique la *transumptio* des hiérarchies angéliques, également utilisée dans la rhétorique des statuts communaux de l'Italie du Nord au treizième siècle, pour structurer la présentation d'une hiérarchie notariale à deux niveaux. La chancellerie (assimilée ici au *vetus notariae*), a été violente par l'interrègne dû à l'absence de Conrad IV après la mort de son père. Elle est en train de retrouver son intégrité, son statut initial (*status primitivus*). On rend aux notaires leur honneur, ce qui leur permet d'exercer leur ministère, qui est également un mystère (métaphore filée de lettres en lettres, rappelant l'équivalence posée par Nicola da Rocca avant la mort de Frédéric II entre l'activité en chancellerie et l'office divin<sup>64</sup>). La cour impériale (à laquelle est ici assimilée la cour sicilienne) étant le reflet terrestre de la cour céleste, qui en est l'*imago* exemplaire (*ymago exemplaris*), la hiérarchie notariale ne peut avoir qu'une signification transumptive, celle des hiérarchies angéliques qui reçoivent l'impulsion divine pour la relayer de proche en proche. Les notaires de rang supérieur, dits *consiliarii* (conseillers<sup>65</sup>), ont la même fonction que les *animalia oculata*, les hiérarchies célestes supérieures, qui reçoivent directement l'intelligence des volontés divines dans une contemplation extatique. Les notaires de rang inférieurs, dits *notarii* ou *scribe* (notaires,

scribes), sont équivalents aux hiérarchies angéliques inférieures des administrateurs ou ‘esprits actifs’, qui transmettent cette impulsion initiale vers les créatures inférieures.

Curia celestis	Curia terrestris
Deus imperator	Imperator/rex terrestris
Animalia oculata subtilis intelligentie, ad divini nutum contemplationem affixa	Consilarii (illarum celestium potestatum tenentes ab effectu)
Administratorii spiritus vel activi	Notarii sive scribe
Creatores inferiores	Inferi

L’originalité de cette construction d’essence pseudo-dionysienne<sup>66</sup> tient dans la hiérarchisation complexe qui ménage la possibilité d’une double lecture de la fonction notariale, une lecture qu’il faut tenter d’accorder avec ce que nous savons de la hiérarchie effective (*consilarii, notarii, registratores*) de la chancellerie sicilienne<sup>67</sup>. L’assimilation des *consilarii*, pourtant des plus actifs dans le cadre de l’administration sicilienne, à des esprits contemplatifs, s’explique en fait si l’on tient compte d’un point. Ce qui est mis en avant est la capacité à partager la *mens imperialis/regalis*, l’esprit créateur du pouvoir impérial/royal en action, une capacité plusieurs fois soulignée dans des textes d’exaltation de Pierre de la Vigne (et notamment dans une fameuse *laudatio* écrite par Nicola da Rocca<sup>68</sup>) quelques années auparavant. Étant donné la brutalité de l’assimilation entre la cour divine et la cour impériale/royale, qui ne la représente pas au sens d’une délégation, mais au sens d’une actualisation ou d’une représentation permanente sur terre, la fonction de la communication notariale est ici exaltée comme elle l’a rarement été dans la culture latine médiévale.

Le modèle élaboré par les notaires royaux français pour le préambule de l’acte de création de la confrérie des notaires du roi de 1351 fonctionne selon une logique en partie analogue, mais avec de notables variations<sup>69</sup>. D’un point de vue génétique, il entretient d’étroites relations avec la rhétorique développée un siècle plus tôt à la cour de Sicile et à la cour papale par ce milieu de *dictatores* campaniens, puisqu’il s’agit en grande partie d’une re-composition inspirée par trois textes provenant de la *summa dictaminis* papale de Riccardo da Pofi, et par un texte extrait de la *summa dictaminis* dite de Pierre de la Vigne<sup>70</sup>. Les notaires français ne se sont pourtant pas

contentés de créer un patchwork à partir de ces divers *dictamina*. Dans la partie centrale de leur préambule, ils semblent avoir fait œuvre originale. Cette technique de composition associant une partie (considérable) d’origine papale, une partie (plus restreinte) d’origine sicilienne-impériale, et une partie proprement royale française en dit long sur le poids des cultures rhétoriques et notariales de l’Italie méridionale du XIII<sup>e</sup> siècle dans la pratique des grandes chancelleries du Nord de l’Europe au XIV<sup>e</sup> siècle :

‘Descendant du plus haut des cieus jusqu’au plus bas du monde<sup>71</sup>, le fils seul né de Dieu, Jésus Christ, pour arracher l’homme du filet de servitude<sup>72</sup> dans lequel la tentation du serpent l’avait jeté<sup>73</sup>, a assumé la chair de notre mortalité dans le ventre de la très glorieuse et immaculée Vierge Marie, chair formée par un souffle mystique : il voulait éteindre par l’aspersion de son propre sang l’incendie d’une crucifixion perpétuelle et par sa mort éternelle faire que les siens fussent mis en possession d’une éternelle vie. Lui-même, exerçant l’office de la légation qui lui avait été confiée par Dieu le Père dans cette vallée de misère, dans cette contrée de pécheurs, destina les disciples qu’il avait élus à prêcher dans l’univers l’Évangile à l’ensemble des créatures. Parmi ces disciples, la glorieuse tétrade des Évangélistes, Jean, Mathieu, Marc et Luc ne lui fit point défaut : au contraire, ils le contemplèrent fait chair dans une vision faciale, et soumis aux tentations avec lui, puisèrent les eaux de la science divine dans la joie de la source vivifiante du Sauveur. De ces eaux, ils dérivèrent en les faisant jaillir les quatre Évangiles, en expliquant les figures et énigmes de l’Ancienne loi, irriguèrent l’ensemble du monde par la vérité de l’Évangile et ornèrent de leurs écrits et de leur science notre sainte mère l’Église. Ceux sont eux les témoins véridiques, les rapporteurs mirifiques, les notaires très doctes<sup>74</sup>, qui méritèrent d’écrire les secrets du ciel et les Évangiles des actions du Christ et de son Incarnation ; eux aussi qui, après avoir reçu de la main du Seigneur le laurier de la bénédiction suprême, siègent glorieusement dans une éternité de louanges à la droite de Dieu le Père ; ils doivent être révévés par l’âme dévote et vénérés de toute vénération dans leurs écrits/lettres, de sorte que, dans la mesure où la divine clémence incline l’oreille de la pitié à l’[écoute de] leurs prières bénignes, dans cette même mesure eux, qui sont les médiateurs par excellence entre Dieu et les hommes, soient incités plus efficacement à intercéder pour les pécheurs. Cependant, quoique la dextre de notre libéralité soit encline à exaucer avec munificence les vœux des fidèles dans une régularité que l’on peut dire générale, elle favorise pourtant plus volontiers, avec une grâce toute spéciale, ceux que nous savons d’expérience être toujours laborieux et utiles par leurs jugements éclairés dans le service de Dieu et de ses saints, ainsi que dans l’assistance gracieuse de notre éminence<sup>75</sup>.

La présentation de la fonction notariale est, contrairement à la création textuelle sicilienne de 1252-53 où la figure divine « impérialisée » évoquait plutôt un Christ pantocrator, d’emblée placée sous le signe de la rédemption. Dieu s’est incarné pour retirer l’humanité du filet de servitude où l’a jetée la faute adamique, et il a voulu que le message de sa crucifixion, de la légation que Dieu le père lui avait commise, soit relayé dans l’univers par des disciples qu’il a destinés à prêcher l’Évangile à toutes les créatures<sup>76</sup>.

Parmi ces disciples, la tétrade des évangélistes a reçu la capacité de contempler d’une vision directe (*visio facialis*<sup>77</sup>) le mystère du Verbe, et de puiser les eaux de la science divine à la fontaine du Sauveur, pour en tirer les Évangiles, pour expliquer les figures de l’ancienne loi, et

pour irriguer le monde de leur message. Ils sont les témoins véridiques, les *notaires* très savants, qui siègent dans leur gloire à la droite du Père et qui doivent être craints et révéérés dans leurs lettres, pour qu'ils puissent être induits plus efficacement à intercéder auprès de la divinité pour les pécheurs, en tant qu'intermédiaires entre Dieu et les hommes. Enfin la grâce royale, qui s'étend à tous, se répand plus volontiers et plus spécialement sur les hommes de piété<sup>78</sup>.

En apparence, l'exaltation de la fonction communicative des notaires est aussi impressionnante qu'à la cour de Sicile. Ils sont implicitement comparés aux évangélistes, qui diffusent la parole apostolique irrigant le monde et expliquent les énigmes divines à l'univers. Dans cette logique, le roi prend la place du Christ, le royaume de France, celle de l'univers, et les notaires (conçus cette fois comme un corps homogène) celle des évangélistes, pour irriguer le royaume du Verbe sortant de la bouche du roi, expliciter la parole royale et intercéder entre la majesté et les sujets.

Le préambule de la confrérie des notaires, plan divin	Le préambule de la confrérie des notaires, reflet humain
Dieu (Christ s'incarnant pour rédimer l'humanité)	Le roi (travaillant pour œuvrer à la bonne marche du royaume)
Les Évangiles (parole de Dieu destinée à rayonner sur l'ensemble de l'univers)	Les lettres et mandats royaux (parole du roi destinée à rayonner sur le royaume)
Les évangélistes, notaires expliquant les secrets divins, siégeant à la droite du Père	Les notaires et secrétaires du roi, notaires expliquant les secrets des décisions royales, siégeant à la droite du roi

On pourrait s'amuser à gloser la différence entre une fonction notariale sicilienne qui est présentée comme un sacerdoce, mystère/ministère où la clarté de la communication n'est pas même évoquée, et une fonction notariale de la France des premiers Valois où elle acquiert en revanche un rôle majeur (*enigmatis explanatis*), en y voyant un reflet de la différence entre le culte de la rhétorique du voilement métaphorique chère aux notaires campaniens du XIII<sup>e</sup> siècle d'une part, et les débats sur la nécessité d'une clarté de la communication royale (autour du choix entre latin et français) qui s'installent au XIV<sup>e</sup> siècle en France d'autre part<sup>79</sup>.

Il faut toutefois souligner une différence de taille. Dans le texte français, les notaires et secrétaires du roi se placent sous l'invocation des évangélistes qui sont les patrons de leur confrérie, et qui sont assimilés à des notaires, sans toutefois revendiquer aussi brutalement

l'assimilation de la cour française et de sa chancellerie à la cour céleste et à ses hiérarchies. Même si le modèle alternatif qui substitue les évangélistes aux anges fonctionne remarquablement bien, tout en introduisant une coloration néotestamentaire (où les notaires font œuvre de rédemption, dans la logique d'une dévotion christique et mariale introduite par la citation papale du début du préambule), il ne doit peut-être pas être lu exactement sur le même plan que le modèle impérial sicilien. Les notaires fondant leur confrérie s'astreignent à une *imitatio evangelistarum*, tout comme le roi de France doit opérer une *imitatio Christi*<sup>80</sup>, sans pour autant se proclamer explicitement un reflet terrestre du Christ.

Les deux textes créés par Bartolino Benincasa de Canulis<sup>81</sup> présentent des analogies tant avec le thème français qu'avec le thème sicilien, tout en développant, dans le sillage de l'abondante rhétorique de représentation notariale bolonaise, une vision du pouvoir notariale originale par rapport aux deux variations monarchiques.

Le premier texte est une contextualisation d'une entreprise de *reformatio* du *cetum notariorum* (Bartolino utilise le même terme que le correspondant de Nicola da Rocca) et des matricules de la *societas notariorum* bolonaise :

C'est ainsi que, après avoir très dévotement imploré la faveur et invoqué le nom de l'éternel artisan des choses, ainsi que de sa très révérende mère, la glorieuse vierge, des saints apôtres Pierre et Paul, de Pétrone et Ambroise, de François et Dominique, de l'ensemble des confesseurs et des saints et de toute la patrie céleste, la matricule de la société des notaires de la cité de Bologne a été rénovée, corrigée et éditée au moyen d'une lime très-vigilante, d'exquise diligence, et de la clarté éclatante d'un conseil bien soupesé, rédigée plus droitement et refondue bonnement, par l'honorable pré-consul, maître Giovanni de Ghisolabelli, homme que ses mœurs rendaient apte à cette tâche, remarquable par la gravité de son esprit, ainsi que par ses consuls prévoyants et honorables, maîtres tel et tel, pour le quartier de Saint Procul, et tel et tel pour le quartier etcetera ; auxquels pré-consul et consuls est assignée une louange indélébile, et un juste titre à la célébrité, puisqu'ils ont peiné dans le travail de leur studieuse sollicitude et par la prévoyante industrie de leur esprit éclairé pour la rénovation et la ré-formation d'un si grand et si noble, fructueux et excellent bien, comme nous savons qu'est l'honorable corps des notaires, lumière éclatante, ornement fameux et firmament stable, dans sa lumière d'une vérité patente, de la noble ville de Bologne<sup>82</sup>.

Tout en réservant pour le futur son étude intégrale qui demande une contextualisation ultérieure, tant sur le plan philologique qu'institutionnel, on peut noter que Bartolino s'emploie, après une invocation à Dieu, origine sans tache et sans altération de tout ce qui est, à sa mère, aux apôtres Pierre et Paul, et aux saints locaux de Bologne, à exalter le travail accompli par le pré-consul Giovanni de Ghisolabelli<sup>83</sup> avec l'aide de ses consuls dans la réforme des matricules de la société des notaires de Bologne, travail dans lequel ils se sont couverts de gloire, étant donné que le *cetum notariorum*, le cercle des notaires, est connu pour être la « lumière éclatante, l'ornement glorieux et le firmament stable de la cité ». Ce n'est donc qu'à la fin de ce texte introductif que l'élément de glorification de la fonction notariale apparaît, et cette fois, non pas tant dans une optique de communication entre le pouvoir suprême

et le peuple, que dans un désir d'exaltation de sa stabilité en tant que « ciel fixe » du microcosme bolonais. Ce choix rhétorique a sans doute à voir avec la revendication d'une continuité dans la prééminence socio-politique des notaires, continuité qui n'était rien moins qu'assurée dans des années qui voyaient au contraire à Bologne le redimensionnement de certaines fonctions notariales (la charge de préconsul disparaîtra en 1327<sup>84</sup>) et la contestation des tendances politiques poursuivies au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

Le second texte est trop long pour être présenté et analysé intégralement ici. On en reprendra simplement la partie initiale, qui permet de constater la manière dont la thématique de la médiation notariale entre le souverain et les hommes se présente de façon différente, en dépit de la persistance de la référence impériale, dans un contexte de culture communale :

C'est du trône impérial, que la sentence divine a mis à la tête du gouvernement des peuples, non seulement pour qu'il les présidât sur son siège suréminent, mais encore pour qu'il rassérénât l'orbe de la terre dans sa tranquillité et sa justice, [c'est de ce trône] qu'est originellement émané l'office du notariat (*tabellionatus*), extrait du corps des lois et du droit très révérend, comme un membre excellent, nécessaire aux mortels, pour relier d'une ferme jointure les actes humains qui divaguaient, laissés d'eux-mêmes sur une libre voie, et commettant des actions illicites. Mais comme une telle divagation, une telle dissolution progressive de la vie s'enflait en perdition et extermination des nations, la sublime majesté de l'Empire, créée sur terre par la divinité pour le salut du genre humain, afin qu'un tel et si souhaitable bien ne pérît point, et que notre mortalité ne languît point, a institué pour la diriger par le faite sublime de la puissance auguste, en sa salubrité, les notaires, comme légitimes nœuds entre les personnes, pour la commune utilité et commodité du monde, qui reconnaît principalement la juridiction du prince romain, et elle les a affermis de son autorité, afin qu'ils lient les confraternités humaines, et administrent leurs entreprises grâce à des écrits publics en tout point dignes de foi et par la droiture de leur office...<sup>85</sup>.

Cette fois, la référence à la divinité, sans être totalement évacuée, est placée à l'arrière-plan. On rappelle que l'empereur a été institué par Dieu (*creata divinitus*) non seulement pour régner, mais aussi pour pacifier la société en y exerçant la justice (rappel implicite de la fonction castigatrice des princes, instruments du bras de Dieu après la chute adamique, ce qui est le thème classique de maint préambule royal<sup>86</sup>). Mais c'est aussitôt pour souligner que l'office du tabellionat émane directement de la puissance impériale, et que les notaires légitimes ont été constitués par l'empereur pour exercer une part importante de cette tâche de pacification. La création de l'office de notaire dépendant de l'empereur (quand ce n'est pas du pape...<sup>87</sup>), le notaire est compris ici comme une émanation directe de l'autorité impériale, qui est secrété par celle-ci avec une mission bien précise, que le début du document développe à plaisir : il s'agit très littéralement de « créer du lien social » pour recomposer une société menacée en permanence de décomposition par l'errance des hommes sans cesse plus dissolus. Le notaire est donc un « membre excellent », nécessaire aux mortels, mais il est surtout un « jointolement » ou un élément de charpentage (*compago* : métaphore architecturale ou navale) qui connecte

l'édifice social, ou encore un ensemble de nœuds légitimes (car légitimement constitués par l'autorité impériale) entre les personnes, dont la mission est de lier la communauté humaine (*nodos legitimos constituit ... ut humanum alligant consortium*). La suite du texte associe cette capacité de liant à la connaissance et à l'exercice (notamment dans la rédaction des contrats) du droit romain qui relie une nouvelle fois les notaires à l'empereur<sup>88</sup>, tout en leur permettant d'œuvrer à la fois contre la force destructrice du temps<sup>89</sup> et contre celle des querelles humaines, pour la plus grande gloire de Bologne, source philosophique du savoir notarial<sup>90</sup>.

Le maillage du corps social par les notaires apparaît donc comme une gigantesque opération de sauvetage juridique de la société, dans laquelle les notaires sont dispersés pour assurer, nantis d'une parcelle de la majesté impériale, une fonction permanente d'aimants juridiques qui contrebalancent la nature peccamineuse de l'homme en secrétant au fur et à mesure de leur travail le lien social que les hommes et le temps s'emploient au contraire à dissoudre. La vision est organisée de manière assez différente de celle des cours sicilienne et française, malgré la communauté de l'idée de médiation entre le souverain et les hommes, ou de pensée du *cetus notariorum* comme un reflet d'une ordonnance divine (ici, dans le premier texte, d'une fixité céleste). À Bologne dans les années 1320, il ne s'agit pas d'évoquer une construction en miroir reflétant la perfection d'une hiérarchie communicationnelle divine dans son équivalent humain, il s'agit de créer une théodicée plus « philosophique » de la fonction notariale. Dieu délègue une partie de son pouvoir à l'empereur, et c'est ce dernier qui, à son tour, institue les notaires comme rivets d'une société menacée de décomposition, en leur donnant les clés de l'application du droit romain. L'insistance s'est déplacée de la fonction de communication vers celle de contractualisation, sans doute parce que l'on pense moins à la communication de volontés royales caractéristiques des notaires des grandes cours qu'à la rédaction des contrats, pain quotidien des notaires communaux, dans une optique qui se rapproche plus de l'*ars notariae* que de l'*ars dictaminis*. C'est pourtant à travers une exaltation baroque empruntant à toutes les ressources de ce dernier que Bartolino a créé cette modélisation de la fonction sociale du notaire, dans une amplification des thèmes déjà en germes dans les prologues des *artes notariae* du XIII<sup>e</sup> siècle évoqués plus haut. Cela n'a rien pour surprendre dans la Bologne du début du XIV<sup>e</sup> siècle, où *ars notariae* et *ars dictaminis* sont deux facettes d'un enseignement notarial désormais parfaitement rodé.

Encore une fois, on mesure à quel point il y a intérêt à rapprocher les sources de l'*ars notariae* et de l'*ars dictaminis* pour dégager des perspectives sur la fonction notariale que la réunion de ces deux facettes d'une culture des notaires trop rarement envisagée de manière globale peut dévoiler. L'assimilation du notaire « animal politique et parlant » à une ancre, à une lumière, à un miroir, à un ange, à un évangéliste, à un nœud, ou du *cetus notariorum* au chœur d'une église ou aux étoiles d'un firmament peut bien avoir une dimension rhétorique. Cette remise en jeu perpétuelle de la fonction notariale à travers l'utilisation d'une symbolique aussi complexe que raffinée n'est toutefois pas gratuite. Elle indique les possibilités d'une

conceptualisation dont le point commun semble toujours la proclamation orgueilleuse d'une centralité sociale, entre le souverain et les hommes, que rien ne peut ébranler, mais qui est sans cesse revisitée, dans une subtile négociation avec les formes prises au travers des âges et des lieux par l'institution notariale, pour former autant de modélisations. La symbolisation du notariat fait ainsi, pour les hommes du Moyen Âge, réellement partie de la conceptualisation du notaire en tant qu'« animal politique et parlant ».

## Bibliographie

- Battelli 1999 = G. Battelli, *Arenga papale nelle nomine di notai imperiali*, dans P. Herde, H. Jakobs (éd.), *Papsturkunde und europäisches Urkundenwesen. Studien zu einer formalen und rechtlichen Kohärenz vom 11. Bis 15. Jahrhundert*, Cologne-Weimar-Vienne, 1999 (*Archiv für Diplomatik, Beiheft 7*), p. 393-400.
- Batzer 1910 = E. Batzer, *Zur Kenntnis der Formularsammlung des Richard von Pofi*, Heidelberg, 1910.
- Bognini 2008 = F. Bognini (éd.), A. di Montecassino, *Breviarium de dictamine*, Florence, 2008 (*Edizione nazionale dei testi mediolatini*, 21).
- Bonomo-Core 2013 = Boncompagno da Signa, *Breviloquium*, Mirra, E. Bonomo, L. Core (éd.), intro. Daniele Goldin Folena, Padoue, 2013 (*Subsidia mediaevalia Patavina*, 12).
- Bronzino 1965 = Bencivenne, *Ars notariae*, éd. G. Bronzino, Bologne, 1965 (Università degli Studi, Facoltà di Lettere e Filosofia, Ricerche, N. S. 14).
- Camargo 1991 = M. Camargo, *Ars dictaminis ars dictandi*, Turnhout, 1991 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 60).
- Carbonetti Venditelli 2002 = C. Carbonetti Venditelli (éd.), *Il registro della cancelleria di Federico II del 1239-1240*, 2 vol., Rome, 2002 (*Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 19\*-\*\**).
- Canteaut 2013 = O. Canteaut, *Du notaire au cleric du secret : le personnel de la chancellerie des derniers Capétiens directs dans les rouages du pouvoir*, dans G. Castelnuovo, O. Mattéoni (éd.), *De part et d'autre des Alpes (II) : Chancelleries et chanceliers des princes à la fin du Moyen Âge*, Actes de la table ronde de Chambéry, 5-6 octobre 2006, Chambéry, 2011, p. 231-286.
- Cox 1999 = V. Cox, *Ciceronian rhetoric in Italy, 1250-1350*, dans *Rhetorica*, 17, 1999, p. 239-288.
- D'Angelo 2014 = E. D'Angelo (dir.) et al., *L'epistolario di Pier della Vigna*, Ariano Irpino, 2014.
- Delle Donne 2003 = F. Delle Donne (éd.), Nicola da Rocca, *Epistolae*, Florence, 2003 (*Edizione nazionale dei testi mediolatini*, 9).
- Delle Donne 2007 = F. Delle Donne (éd.), *Una silloge epistolare della seconda metà del XIII secolo proveniente dall'Italia meridionale. I "dictamina" del ms. Paris, Bibl. Nat. Lat. 8567*, Florence, 2007 (*Edizione nazionale dei testi mediolatini*, 19).
- Delle Donne 2015 = F. Delle Donne, *Le dictamen capouan : écoles rhétoriques et conventions historiographiques*, dans Grévin – Turcan-Verkerk 2015, p. 191-207.
- Dykmans 1971 = M. Dykmans, *Les Frères Mineurs d'Avignon au début de 1333 et le sermon de Gautier de Chatton sur la vision béatifique*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 38, 1971, p. 105-148.
- Emler 1882 = J. Emler (éd.), *Regesta diplomatica necnon epistolaria Bohemiae et Moraviae*, II, Prague, 1882.
- Felisi – Turcan-Verkerk 2015 = C. Felisi, A.-M. Turcan-Verkerk, *Les artes dictandi latines de la fin du XIe à la fin du XIVe siècle : un état des sources*, dans Grévin – Turcan-Verkerk 2015, p. 417-541.
- Ferrara 1983 = R. Passagerii, *Contractus*, éd. R. Ferrara, 1983 (*Fonti e strumenti per la storia del notariato italiano*).
- Ferrara 1993 = Zaccaria di Martino, *Summa artis notarie*, éd. R. Ferrara, Bologne, 1993 (*Istituto per la storia dell'università di Bologna, opere dei maestri*, VI).
- Furtenbach 1979 = S. Furtenbach, *Ars Notariatus Ein kurialer Notariatstraktat des 15. Jahrhunderts*, dans *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 30, 1979, p. 3-22, 299-327.
- Giansante 1999 = M. Giansante, *Retorica e politica nel Duecento. I notai bolognesi e l'ideologia comunale*, Rome, 1999.
- Giansante 2000 = M. Giansante, *I notai bolognesi in età comunale. Tra cultura litteraria e impegno ideologico*, dans *I quaderni del M.A.E.S.*, 3, 2000, p. 65-88 (consultable sur le site *Reti medievali* : [www.biblioteca.retimedievali.it](http://www.biblioteca.retimedievali.it)).
- Gleixner 2006 = S. Gleixner, *Sprachrohr kaiserlichen Willens. Die Kanzlei Friedrichs II. (1226-1236)*, Köln-Weimar-Wien, 2006 (*Beihefte zum Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde*, 11).
- Grévin 2008 = B. Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Rome, 2008 (*Bibliothèque de l'École française d'Athènes et de Rome*).
- Grévin 2009 = B. Grévin, *Un chaînon manquant dans l'histoire du dictamen : à propos de l'édition par Fulvio Delle Donne des Epistolae de Nicola da Rocca et des dictamina du ms. Paris BnF 8567*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 67, 2009, p. 135-174.
- Grévin 2014 = B. Grévin, *De l'ornementation à l'automatisme. Cursus rythmique et écriture semi-formulaire (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, dans M. Formarier et J.-C. Schmitt (éd.), *Rythmes et croyances au Moyen Âge*, Bordeaux, 2014 (*Scripta Mediaevalia*, 25), p. 81-102.
- Grévin 2015a = B. Grévin, *Les frontières du dictamen. Structuration et dynamiques d'un espace textuel médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, *Interfaces. A Journal of Medieval European Literatures*, 1, 2015, <http://riviste.unimi.it/interfaces/index>
- Grévin 2015b = *Métaphore et vérité : la transumptio, clé de voûte de la rhétorique au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans J.-P. Genet (éd.), *La vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2015, p. 149-182.
- Grévin – Turcan-Verkerk 2015 = B. Grévin, A.-M. Turcan-Verkerk (éd.), *Le dictamen dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'ars dictaminis (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, 2015 (*Bibliothèque d'Histoire culturelle du Moyen Âge*, 16).
- Hartmann 2013 = F. Hartmann, *Ars dictaminis. Briefsteller und verbale Kommunikation in den italienischen Stadtkommunen des 11. bis 13. Jahrhunderts*, Ostfildern, 2013 (*Mittelalter-Forschungen*, 44).
- Gualdo 1990 = G. Gualdo (éd.), *Cancellaria e cultura nel medio evo. Comunicazioni presentate nelle giornate di studio della commissione. Stoccarda, 29-30 agosto 1985. XVI Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Cité du Vatican, 1990.
- Hampe 1910 = K. Hampe, *Beiträge zur Geschichte der letzten Staufer. Ungedruckte Briefe aus der Sammlung des Magisters Heinrich von Isernia*, Leipzig, 1910.
- Heller 1929 = E. Heller (éd.), *Die Ars dictandi des Thomas von Capua*, Heidelberg, 1929.
- Herde 2015 = P. Herde, *Authentische Urkunde oder Stilübung? Papsturkunden in der Briefsammlung des Richard von Pofi*, dans *Kuriale Briefkultur im späteren Mittelalter. Gestaltung – Überlieferung – Rezeption*, Köln-Weimar-Wien, 2015 (Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta imperii*, 37).
- Karaus Wertis 1979 = S. Karaus Wertis, *The commentary of Bartolinus de Benincasa de Canulo on the "Rhetorica ad Herennium"*, dans *Viator*, 10, 1979, S. 283-310.
- Kronbichler 1968 = W. Kronbichler, *Die Summa de arte prosandi des Konrad von Mure*, Zurich, 1968.
- Le Goff 1996 = J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996.
- Lusignan 2004a = S. Lusignan, *La langue des rois au Moyen Âge. Le français en France et en Angleterre*, Paris, 2004.
- Morel 1900 = O. Morel, *La grande chancellerie royale et l'expédition des lettres royaux de l'avènement de Philippe de Valois à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle (1328-1400)*, Paris, 1900 (*Mémoires et documents de l'École des chartes*, 3).
- Nechutová 2000 = J. Nechutová et al. (éd.), *Invitantur scolares... Formulářové listy Jindřicha z Isernie – pozvání pražským žákům ke studiu na vyšehradské škole*, Brno, 2000.
- Notariato 1961 = *Il notariato nella civiltà italiana. Biografie notarili dall'VIII al XX secolo*, Milan, Consiglio nazionale del notariato, 1961.
- Nüske 1974-1975 = G. F. Nüske, *Untersuchungen über das Personal der päpstlichen Kanzlei 1254-1304*, dans *Archiv für Diplomatik Schriftgeschichte Siegel- und Wappenkunde*, 20, 1974, p. 39-240 et 21, 1975, p. 249-431.
- Orlandelli 1961a = Salatiele, *Ars notarie*, éd. G. Orlandelli, volume primo. I Frammenti della prima stesura dal codice Bolognese dell'archiginnasio B. 1484, Milan, 1961 (Istituto per la storia dell'università di Bologna, Opere dei maestri, II).
- Orlandelli 1961b = G. Orlandelli, *Appunti sulla scuola bolognese di notariato nel secolo XIII per una edizione della Ars notarie di Salatiele*, dans *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna*, n.s. 2, 1961, p. 22-28, rééd. *Id.*, *Scritti di paleografia e diplomatica*, Bologne, 1994 (*Opere dei maestri*, 7), p. 345-398.

Orlandelli 1965 = G. Orlandelli, *Genesi dell'ars notariae nel XIII secolo*, dans *Studi medievali*, n.s. 3/6, 1965, p. 329-266 (rééd. dans R. Ferrara, G. Feo (éd.), *Scritti di paleografia e diplomatica*, Bologne, 1994, p. 429-466).

Orlandelli 1968 = G. Orlandelli, *Boattieri, Pietro*, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, 10, 1968, *ad vocem*.

Orlandelli 1984 = G. Orlandelli, *La scuola di notariato*, dans Girolamo Arnaldi et al. (éd.), *Sedi di cultura nell'Emilia Romagna : Età comunale*, Milan, 1984, p. 148-173.

Pini 2000 = A. I. Pini, *Un principe dei notai in una Repubblica dei notai : Rolandino Passaggeri nella Bologna del Duecento*, dans *Nuova rivista storica*, 1, 2000, p. 51-72.

Riedmann 2006 = J. Riedmann, *Unbekannte Schreiben Kaiser Friedrichs II. und Konrads IV. in einer Handschrift der Universitätsbibliothek Innsbruck. Forschungsbericht und vorläufige Analyse*, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 62, 2006, p. 135-200.

Rockinger 1863 = E. Rockinger, *Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, t. I, Munich, 1863 (*Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte*, 9).

Schaller (B.) 1989 = B. Schaller, *Der Traktat des Heinrich von Isernia De coloribus rhetoricis*, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 45, 1989, p. 113-153.

Schaller 1993 = H. M. Schaller, *Enrico da Isernia (Henricus de isernia)*, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, 42, 1993, p. 743-746.

Schaller 2002 = H. M. Schaller, *Handschriftenverzeichnis zur Briefsammlung des Petrus de Vinea*, Hannover, 2002.

Schmale 1961 = F.-J. Schmale (éd.), *Aldbertus Samaritanus, Praecepta dictaminum*, Weimar, 1961.

Stürner 1983 = W. Stürner, *Rerum necessitas et divina provisio. Zur Interpretation des Proemiums der Konstitutionen von Melfi (1231)*, dans *Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 39, 1983, p. 467-554.

Stürner 1996 = W. Stürner (éd.), *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, Hanovre, 1996 (*Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, II, supplementum).

Tamba 1977 = G. Tamba, *L'archivio della Società dei notai*, dans *Notariato medievale bolognese. Atti di un convegno, febbraio 1976*, Rome, 1977, vol. 2, p. 191-283.

Tamba 1988 = G. Tamba, *La società dei notai di Bologna*, Rome, 1988.

Tamba 1991 = G. Tamba, *Teoria e pratica della 'commissione notarile' a Bologna nell'età comunale*, Bologne, 1991.

Tamba 2000 = G. Tamba (éd.), *Rolandino, 1215-1300 : alle origini del notariato moderno*. Catalogo della mostra (Bologna, Museo civico medievale, 12 ottobre-17 dicembre 2000), Bologne, 2000.

Tamba 2002 = G. Tamba (éd.), *Rolandino e l'ars notaria da Bologna all'Europa*. Atti del Convegno internazionale di studi storici sulla figura e l'opera di Rolandino (Bologna, 9-10 ottobre 2000), Milan, 2002.

Tamba 2016 = G. Tamba (éd.), « Ranieri da Perugia », *Dizionario Biografico degli Italiani*, 86, 2016, *ad vocem*.

Thumser 2015a = M. Thumser, *Petrus de Vinea im Königreich Sizilien. Zu Ursprung und Genese der Briefsammlung*, dans *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 123, 2015, S. 30-48.

Thumser 2015b = M. Thumser, *Les grandes collections de lettres de la curie pontificale au XIII<sup>e</sup> siècle. Naissance, structure, édition*, dans Grévin-Turcan-Verkerk 2015, S. 209-241.

Thumser-Frohmann 2011 = M. Thumser, J. Frohmann (éd.), *Die Briefsammlung des Thomas von Capua*, MGH, 2011, www.mgh.de/datenbanken/thomas-von-capua.

Triška 1985 = J. Triška, *Prague Rhetoric and the Epistolare dictamen (1278) of Henricus de Isernia*, dans *Rhetorica*, 3, 1985, p. 183-200.

Tuczek 2010 = S. Tuczek (éd.), *Die kampanische Briefsammlung (Paris Lat. 11867)*, Hannover, 2010 (MGH, *Briefe des späteren Mittelalters*, 2).

Turcan-Verkerk 2015 = A.-M. Turcan-Verkerk, *La théorisation progressive du cursus et sa terminologie entre le XI<sup>e</sup> et la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, dans *Archivum latinum aevi mediæ*, 73, 2015, p. 179-259.

Ward 1995 = J. Ward, *Ciceronian Rhetoric in treatise, scholion and commentary*, Turnhout, 1995 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 58).

Ward 2001 = J. Ward, *Rhetorical Theory and the Rise and Decline of Dictamen in the Middle Ages and Early Renaissance*, dans *Rhetorica*, 19, 2001, p. 175-223.

Witt 2015 = R. Witt, *Ars Dictaminis: Victim of Ars Notarie?*, dans C. Högel-E. Bartoli (éd.), *Medieval Letters Between Fiction and Document*, Turnhout, 2015 (*Utrecht Studies in Medieval Literacy*, 33), p. 359-368.

## Notes

- <sup>1</sup> Sur le notariat à Bologne aux XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, voir en particulier Orlandelli 1961b, 1984, Tamba 1988, 1991, 2000, 2002.
- <sup>2</sup> Sur le notariat royal ou papal, dans une très vaste production, voir pour la chancellerie royale française Canteaut 2013, Barret-Grévin 2014, sur la chancellerie sicilienne Grévin 2008, sur la chancellerie papale Nüske 1974-1975. Sur la culture des notaires de chancellerie, voir Gualdo 1990.
- <sup>3</sup> Sur la diffusion de traités d'*ars notariae* à usage local dans l'Europe du XV<sup>e</sup> siècle, voir par exemple Furtenbach 1979.
- <sup>4</sup> L'importance du notariat dans l'Italie contemporaine, le rayonnement historique du notariat bolognais ont contribué à donner une profondeur exceptionnelle à l'étude des formes d'écriture notariale dans l'historiographie italienne, mais celles-ci restent partiellement dépendantes de logiques diplomatiques et juridiques qui ne rendent pas toujours leur interprétation aisée. Voir pour la continuité historiographique du Moyen Âge au présent, et ses liens avec l'institution notariale, Notariato 1961, ainsi que la série « Fonti per la storia del notariato ».
- <sup>5</sup> Voir par exemple Orlandelli 1961, p. 3-4 (Salatiel) ; Ferrara 1983, p. 3 (Rolandino Passaggeri), Ferrara 1993, p. 2.
- <sup>6</sup> Sur ce problème historiographique, lié à la conception de la rhétorique médiolatine comme une sous-branche des études littéraires, alors que l'*ars*, discipline théorique pragmatique, oscille entre théorisation et modélisation pédagogique, et utilisation institutionnelle et personnelle, voir notamment Grévin 2015a.
- <sup>7</sup> Giansante 1999. Voir également Giansante 2000.
- <sup>8</sup> Sur l'*ars dictaminis*, voir Camargo 1991, Hartmann 2013, Grévin-Turcan-Verkerk 2015 (collectif avec bibliographie à jour et répertoire commenté des *artes dictandi*).
- <sup>9</sup> Sur l'*ars notariae*, voir Orlandelli 1965, Witt 2015.
- <sup>10</sup> Bognini 2008.
- <sup>11</sup> Voir les *Praecepta dictaminis* d'Adalbertus Samaritanus, éd. Schmale 1961. Sur les débuts de l'*ars* à Bologne, voir Hartmann 2013, p. 78-89.
- <sup>12</sup> Sur l'activité de ces maîtres, voir bibliographie indicative dans Felisi-Turcan-Verkerk 2015, n° 19, p. 441-442 (Boncompagno), n° 35, p. 454-456 (Guido Faba), n° 12, p. 430-431 (Bene de Florence).
- <sup>13</sup> Sur Ranieri, voir Tamba 2016, qui note que le *Liber* est plus une *summa* qu'une *ars notariae*.
- <sup>14</sup> Sur Salatiel, voir Orlandelli 1961a, introduction.
- <sup>15</sup> Sur Rolandino Passaggeri, voir Pini 2000, Tamba 2000, 2002.
- <sup>16</sup> Witt 2015, discutant la présentation de la naissance de l'*ars notariae* dans Cox 1999 et Ward 2001.
- <sup>17</sup> Bognini 2008.
- <sup>18</sup> Kronbichler 1968.
- <sup>19</sup> Éd. Heller 1929.
- <sup>20</sup> Witt 2015, p. 366. La *Mirra* est éditée dans Bonomo-Core 2013, p. 97-152.
- <sup>21</sup> Rockinger 1863, p. 121-127.
- <sup>22</sup> Felisi-Turcan-Verkerk 2015, n° 76, p. 483 et Orlandelli 1968.
- <sup>23</sup> Ferrara 1983.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 3 : *Constat tabelloniatus officium, ab ipsa sue inventionis origine, publica fuisse imperialis auctoritate culminis institutum et ad omnes istius mundi utilitates, presertim eius qui romano subest imperio, introductum ; huius namque officii materiale subiectum de totius corporis iuri romani excellentiori materia prodiit que de legitimis negociis hominum agit, scilicet contractibus sive pactis que sunt <actus> viventium personarum, secundo de ultimis voluntatibus et arbitriis quibus post mortem patrimonia disponuntur, tercio de controversiis et questionibus civilibus et criminalibus, ad quas spiritus proni sunt hominum, in examine iudicii deducendis et iudiciali sententia terminandis. Hec quippe legitima negocia <sunt> a naturali iure, gentium et civili, tam inventionem quam reformatione disposita, vicem legis obtinencia, pro lege observanda ; ad horum negotiorum notam publicam, sine aliquo aminiculo fidedignam, predictos officiales suos fidedignos, tabelliones scilicet, romanum elegit imperium et assumpsit. Artes quidem mechanice habent subiecta mechanica, licet vite hominum oportuna ; hec autem sapientia literalis theoreticis rationibus et predicacionibus operosis rationi subiectis queritur et habetur. Et hec <propter> omnia vere debent tabelliones esse ceterorum hominum fidei et veritatis anchora, vie lucerna, morum speculum et exemplar. Horum tabellionum consorcium in omni loco imperii romani, sed presertim in civitate Bononie, que est totius iuris philosophorum nidus, fons naturalis et vivus, merito debet honore multo multaque dignitate pollere, prudentibus rectoribus et officialibus sui <s> regi et dirigi, legibus et ordinationibus iustis et quietis, honestati congruis, informari. Sunt igitur sub titulo scripta consortii tabellionum civitatis Bononie ordinamenta et leges, tam de veteribus sumpte quam a*



*novis compositoribus introducte et ab eiusdem universitate consortii digne ac laudabili<ter> approbate.*

<sup>25</sup> Sur l'importance du cursus rythmique comme mode de structuration du *dictamen*, voir pour la théorie Turcan-Verkerk 2015, et pour la pratique Grévin 2014.

<sup>26</sup> Sur la *transumptio* dans le contexte de l'*ars dictaminis* du XIII<sup>e</sup> siècle, voir Grévin 2015b.

<sup>27</sup> Voir sur ce point Giansante 1999, passim et en particulier 37-62.

<sup>28</sup> Orlandelli 1861, p. 3-4.

<sup>29</sup> Éd. Ferrara 1993.

<sup>30</sup> Orlandelli 1961a, p. 3.

<sup>31</sup> Voir le vocabulaire employé dans Barret-Grévin 2014, n° 217, p. 488-489, préambule d'un vidimus, confirmation d'un accord passé entre les habitants de Saint-Rome-de-Tarn, le vicomte de Creissels et les consuls de Millau au sujet du péage sur un pont, chancellerie royale française, 30 septembre 1354 : *In nostrorum pace subditorum et tranquillitate letantes, dum orte lites et suscitata iurgia inter eos, etiamsi jus nostrum tangant in aliquo, per accordum commune nobis et partibus expedienter referuntur sopita, illis nonnunquam dignum ducimus nostrum benignitatis prebere consensum nostramque auctoritatem, cum qua hec robor plenius accipiant, favorabiliter impertiri.*

<sup>32</sup> Sur le problème de l'absence ou de la présence de préambule dans les statuts communaux, voir les remarques de Boncompagno dans le *Cedrus* (Rockinger 1863), p. 123. L'absence de prologue devient moins automatique vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est un exemple parmi d'autres de compénétration des logiques d'écriture de l'*ars dictaminis* dont ils sont importés et de l'*ars notariae*.

<sup>33</sup> Barret-Grévin 2014, n° 114, p. 440-441, autorisation de fonder une confrérie accordée au collège des notaires et secrétaires du roi, mars 1351. Voir *infra*.

<sup>34</sup> Giansante 1999, p. 101-143.

<sup>35</sup> Delle Donne 2003, n° 24, p. 42-43.

<sup>36</sup> Sur le ms. Paris, BnF 8567, voir Schaller 2002, n° 163, p. 241-262 ; Delle Donne 2003 (édition des *dictamina* en rapport avec la famille da Rocca), Delle Donne 2007 (édition des autres *dictamina*), Grévin 2009. Sur Nicola da Rocca, voir Delle Donne 2003, intro. et Grévin 2008, p. 69-120 et 263-340.

<sup>37</sup> Sur Bartolino de Benincasa, voir Karas Wertis 1979.

<sup>38</sup> Manuscrit Città del Vaticano, Ottob. Lat. 1101, Schaller 2002, n° 42, p. 65-66, textes 'Eterna et ineffabilis providentia-firmamentum', 'Ab imperiali trono-anno', fol. 102v-103r.

<sup>39</sup> Voir les exemples donnés dans Battelli 1999.

<sup>40</sup> Éd. Orlandelli 1961, p. 3-4.

<sup>41</sup> Éd. Bronzino 1965, commentaire sur le prologue Battelli 1999, p. 395.

<sup>42</sup> Éd. Ferrara 1983, p. 3-4.

<sup>43</sup> Ferrara 1993, p. 2.

<sup>44</sup> Voir Giansante 1999, p. 138, renvoyant à Tamba 1977, p. 239-240.

<sup>45</sup> Vat. Ott. 1101, fol. 102v-103r, transcriptions partielles et commentaire Grévin 2008, p. 757-760.

<sup>46</sup> Barret-Grévin 2014, n° 217, p. 440-441.

<sup>47</sup> Furtenbach 1979, p. 299. L'*ars notariae* est quasi-identique ou identique avec des modèles diffusés dans des incunables dans la France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Voir l'incunable Bibliothèque municipale de Caen, Inc. 80/2, prologue de l'*ars notarius*: *Ars notarius est ars scribendi et dictandi per quam fragilitatis humane negotia roborantur et perhennie memorie commendantur...* séquence empruntée à la tradition du XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle, comme l'indique la rythmisation (*cursus velox*).

<sup>48</sup> Schaller 2002 (catalogue regroupant les versions systématiques, dont la version classique, petite collection en six livres, la plus diffusée, et les versions non systématiques, soit des anthologies de types divers contenant au moins un ou deux textes des versions classiques). Sur cette tradition, voir Grévin 2008, l'édition (non définitive) D'Angelo 2014, et sur sa naissance, en dernier lieu, Thumser 2015a.

<sup>49</sup> Voir Schaller 2002, n° 42, p. 65, commentaire Grévin 2008, p. 756.

<sup>50</sup> Nicola da Rocca fut lui-même notaire de Frédéric II, Conrad IV et Manfred, tout en enseignant occasionnellement l'*ars dictaminis* à Pontecorvo (avec licence du *studium* de Naples). Voir sur cette question Delle Donne 2015.

<sup>51</sup> Sur les *summae* papales élaborées selon des critères en partie analogues aux Lettres de Pierre de la Vigne, contenant des lettres papales et des *dictamina* personnels de stylistes papaux, et diffusées parfois en un grand nombre d'exemplaires à travers l'Europe à partir de 1270 comme modèles de rédaction notariale, voir dernièrement la synthèse Thumser 2015b.

<sup>52</sup> Sur le milieu de cette « école campanienne » d'*ars dictaminis* (jadis et moins exactement appelée « école de Capoue » par la tradition historiographique de langue allemande), voir Grévin 2008, p. 263-416, Delle

Donne 2003 et 2007, introductions, Tuczek 2010, p. 37-42, Delle Donne 2015.

<sup>53</sup> Les deux organismes sont moins éloignés qu'il n'y paraît malgré l'antagonisme politique, puisqu'ils recrutent dans le même milieu et les mêmes familles de notaires (*Terra Laboris*, entre Terracina et le Mont-Cassin au Nord, les portes de Naples au Sud, Capoue au centre). C'est d'ailleurs la terre de naissance de l'*ars dictaminis*, avec Albéric du Mont-Cassin (Bognini 2008), mais les logiques de transmission de ce savoir en contexte campanien sont encore mal connues pour la majeure partie du XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>54</sup> Grévin 2015b.

<sup>55</sup> Voir delle Donne 2003, en particulier n° 2-3, p. 7-12, lettre de Nicola à Pierre de la Vigne lui demandant de le retirer de l'office de *registrator* et de lui permettre, en devenant notaire de plein droit, de participer à la rédaction des lettres de la chancellerie, et réponse de Pierre. Sur la hiérarchie des notaires à la chancellerie sicilienne entre 1220 et 1266, voir *infra*, note 60 et 62. Pour l'assimilation du notaire au calame et au quaternion, voir *ibid.*, p. 8 (*quasi factus corpus unum cum calamo et persona eadem cum quaterno*). Sur l'assimilation du notaire au *colonus* travaillant dans le champ dominical, voir *ibid.*, p. 11 (*novum officium vetuste consuetudinis auctoritate deposcis, fieri desiderans in augusto palatio de registratore notarius vel, ut typice dicatur urbanus, in agro dominico de laboratore colonus*).

<sup>56</sup> *Ibid.*, n° 9, p. 21-23, lettre de Nicola da Rocca pour la guérison de magister Salvus. Sur l'assimilation de la chancellerie à un chœur dont le nom forme le chancel, voir *ibid.*, p. 22 : *virtutum cancellarie chorus nobilis et decorus, cuius pars non erat exigua, per eius absentiam cancelli tenacissimo dissoluto, imperfectam superficiem representat*.

<sup>57</sup> Sambin 1955 (vingt et une lettres). Cette tradition textuelle se rattache en partie à la *Summa dictaminis* dite de Thomas de Capoue, dont la version classique contient de nombreuses lettres de Giordano da Terracina. Voir Thumser-Frohmann 2011.

<sup>58</sup> *Ibid.*, lettre n° 11 (Giordano), p. 34 : *In proximo notarii tuba, que aliquandiu siluit, intonabit scribeque calamus exercitabitur, qui ocio iam torpebat, et cancellarie lima intermissum aliquanto tempore studium politure resumet, inconveniencie cuiusque rubiginem de litteris auferendo, ac audiencia suspensas vacatione aures plene restituet ad auditum et bulle malleus suam a crebra ipsius aliquantum percussione subductam consuets ictibus reverberabit incudem*.

<sup>59</sup> Sur Enrico da Isernia, voir dans une abondante bibliographie multilingue (russe, tchèque, allemand, italien, français) Hampe 1910, Triška 1985, Schaller (B) 1989, Schaller 1993, Grévin 2008, p. 391-404. Les textes d'invitation des étudiants par Enrico à son *studium* de Vyšehrad, riches en développements sur la conceptualisation de la rhétorique et de ses rapports avec les autres disciplines, ont été anciennement transcrits dans Emler 1882, n° 2589-2595, p. 1122-1128. Ils ont été plus récemment édités par Nechutová 2000.

<sup>60</sup> Delle Donne 2003, n° 24, p. 42-43.

<sup>61</sup> La découverte spectaculaire d'un nombre important de lettres inédites rédigées dans le cadre de la chancellerie de Conrad IV pendant son court règne italien (1253-1254), présentée dans Riedmann 2006 et à présent éditées, vient modifier substantiellement notre connaissance de la période.

<sup>62</sup> *Discreto viro magistro Nicolao de Rocca cetus notariorum regie curie salutem et celerem reditum ad ovile. Ad instar facta celestis pretorii secularis in terris curia, tunc debite dispositionis regimine gubernatur, cum a sui exemplaris ymagine non exorbitat nec recedit. Nam sicut sunt ibi quedam subtilis intelligentie et animalia oculata ad divini nutus intimationem contemplationem affixa et quidam administratorii spiritus vel activi, qui, quod a superiorum dominationum intellectu de divina voluntate recipiunt, per quamdam influentiam in creaturis inferioribus exequentur, et sunt utriusque tam apud superos quam apud inferos ratione situs et ministerii in excellenti gloria et honore, sic est et eodem modo dispositus in seculari curia supremorum officialium duplex ordo : alter videlicet, quos locum et officium illarum celestium potestatum tenentes ab effectu consiliarios appellamus ; et alter qui quod ab illis recipiunt de terrene maiestatis consilio, per scripture stilum mandant ad inferos per eos ducendum effectui, quos a notando notarios sive scribas vocamus, quibus omnibus ratione misterii et etiam ministerii generalis reverentia cum honore debetur. Sed licet in curia nostra, que consuevit hoc nomen antonomastice possidere, postquam facta est de imperiali regalis, ille honor clarissimus, qui notarios eiusdem curie faciebat conspicius, pro magna parte turbatus fuerit hactenus et depressus, cum iam rex noster magnificus imperatoris filius, nepos et pronepos ad cognatam sui sanguinis imperialem dignitatem non ascendat, sed transvolet maiori parte imperii suo sceptro submissa, antiquus honor et debitus suis restauratur notariis et in statum reducitur curie primitivum. Unde, cum iam advenies, quod celeriter facere te rogamus, statum ministerii nostri, quem*

*infeliciter laceratum et depressum dimiseras, invenies honorabiliter reparatum. Sed unde tamen proveniat quod tardus et invitius curiam repetat quicumque bonus inde recesserit tue discussioni, quia et tu de illis es, relinquimus inquirendum...* La suite de la lettre (p. 43-44), environ deux fois plus courte, évoque l'entrée dans la chancellerie de nouveaux collègues, avec des jeux de mots de type onomastique.

<sup>63</sup> Grévin 2008, p. 326-330.

<sup>64</sup> Voir *supra*, note 56.

<sup>65</sup> Ce qualificatif semble correspondre au rang de *relator*, tel qu'il apparaît dans le fonctionnement de la chancellerie, notamment d'après le registre préservé de 1239-1240 (Carbonetti-Venditelli 2002). Ce haut personnel administratif, composé d'une poignée de fidèles, semble effectivement relayer les décisions de Frédéric II, partager la rédaction de détail des actes correspondants entre les notaires et en contrôler le résultat.

<sup>66</sup> Sur l'évolution de la référence aux hiérarchies angéliques comme clé d'interprétation du corps social, voir Giansante 1999, en particulier p. 125-143 (Italie du Nord au XIII<sup>e</sup> siècle).

<sup>67</sup> Voir sur ce point Grévin 2008, p. 266-329, en particulier 302-311, ainsi que Gleixner 2006 (discussion sur la séparation entre notaires et scribes, p. 481-507).

<sup>68</sup> Delle Donne 2003, n° 15, p. 29-34 (incluse dans les collections classiques de Pierre de la Vigne comme PdV, III, 45), avec la fameuse formule sur la capacité de lecture du cœur impérial « *hic est siquidem alter Ioseph, cui, tamquam fidelis interpretis eius, studio magnus ubique Cesar, de cuius potentia sol et luna mirantur, circularis orbis retia gubernanda commisit : qui tanquam Imperii claviger claudit, et nemo aperit, aperit, et nemo claudit...* », à laquelle Dante fait probablement allusion dans le chant XIII de l'*Enfer* en faisant parler Pierre de la Vigne (58-61) « io son colui che tenni ambo le chiavi del cor di Federigo, e che le volsi, serrando e disserando, si soavi, che dal secreto suo quasi ogn' uom tolsi ».

<sup>69</sup> Barret-Grévin 2014, n° 114, p. 440-441. Préambule déjà cité dans Morel 1900, pièce justificative n° 13, p. 500. Le préambule est repris en 1358 pour un acte portant don au couvent des Célestins de Paris d'une bourse en chancellerie.

<sup>70</sup> Analyse des sources et de la méthode de composition dans Barret-Grévin 2014, p. 150-160, 232-233, 301-302, 338-345, et 589-592 avec tableau.

<sup>71</sup> Voir saint Augustin, *Confessionum libri XIII*, VIII, 3 : ...*cum a summis coelorum usque ad ima terrarum, ab initio usque in finem saeculorum.*

<sup>72</sup> Voir saint Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 15 : *Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini conditionis vinculo suderetur.*

<sup>73</sup> Voir saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, XXIV, 3, 1 : *Neque irrideant me, qui serpentinis atque occultis suggestionibus insidiantes, et suggerentes, euge, euge, ad hec deiecerunt.*

<sup>74</sup> Voir saint Jérôme, *Commentarii in Evangelium Matthaei*, II, 1061 : *Instructi erant apostoli, scribae et notarii Salvatoris, qui verba illius et praecepta signabant in tabulis cordis carnalibus.*

<sup>75</sup> *De summis celorum ad yma mundi* » descendens unigenitus Dei filius Jesus Christus, ut hominem de laeque servitutis eriperet in quem ipsum « suggestio » impegarat « serpentina », carnem nostre mortalitatis in utero gloriosissime et immaculate Virginis Marie mystico formatam spiramine (Gen. 2, 8) assumpsit, volens proprii asperione sanguinis incendia perpetui cruciatus extingere ac suos eterna morte possessos vite perhennis efficere possessores. Ipse quidem commisse sibi legacionis a Deo Patre in hanc vallem miserie (Ps. 83, 7), regionem peccantium, exercens officium, in universum discipulos quos elegerat destinavit creature omni Evangelium predicare (Marc. 16, 15). Quibus non defuit gloriosus tetras Evangelistarum, Johannis, Mathei, Marchi et Luce beatorum ; sed Verbum quod erat in principio apud Deum (Jo. 1, 1) carnem factum intuentes visione faciali (I Cor. 13, 12) et cum eo temptationibus permanentes (Luc. 22, 28), aquas divine sciencie hauserunt in gaudio de fonte vivo Salvatoris (Jo. 4, 10-11). Ex quibus quattuor ipsi Evangelia emittentes effluenter, antiquae legis figuris et enigmatibus explanatis (Mat. 5, 17-48), totum mundum nove legis veritate rigaverunt ac sanctam matrem Ecclesiam eorum scripturis et doctrina decorarunt. Hii testes veridici, relatores mirifici, notarii doctissimi, celi secreta scire et actionum Christi ac ejus Incarnationis Evangelia scribere meruerunt, qui, suscepta de manu Domini superne benedictionis laurea, in perhennitate laudis gloriose consistunt ad dexteram Dei Patris (Col. 3, 1) ; a devoto namque metuendi sunt animo et omni veneratione in litteris colendi, ut quando divina clemencia 'precibus eorum benignis aures sue pietatis inclinat', tanto ipsi qui Dei sunt mediatores et hominum precipui intercedere pro peccatoribus efficacius inducantur.

*Porro, licet ad prosequendum munifice vota fidelium, nostre liberalitatis dextera generali quadam regularitate sit proclivis, illis tamen graviora porrigitur quadam specialitate libentior quos ad Dei et sanctorum ejus famulatum ac obsequia nostre celsitudinis grata continuos, fructuosos et utiles claris semper judiciis experimur.*

<sup>76</sup> Cette première partie est directement reprise de deux *dictamina* de la *summa dictaminis* de Riccardo da Pofi (RdP 261 et 125, respectivement Batzer 1910, p. 69 et 55). Le premier de ces textes concerne l'envoi d'un légat papal, ce qui explique la sélection par les notaires français. Sur cette *summa*, voir en dernier lieu Herde 2015.

<sup>77</sup> Sur la *visio facialis* et l'usage de cette expression dans les débats théologiques du premier XIV<sup>e</sup> siècle et en particulier dans le débat sur la vision béatifique (deux décennies avant la rédaction du préambule), voir Dykmans 1971.

<sup>78</sup> Cette toute dernière partie du préambule est reprise du modèle d'exorde des lettres de Pierre de la Vigne, PdV, VI, 15 (éd. D'Angelo 2014, p. 1076). Le modèle est légèrement altéré pour renforcer, dans la logique fonctionnelle du texte, les vertus de piété des notaires (la séquence *ad Dei et sanctorum Ejus famulatum* ajoutée par les notaires français).

<sup>79</sup> Sur ce problème du voilement métaphorique dans la rhétorique sicilienne, voir Grévin 2008, p. 975, *sub indice*. Sur les tensions entre le latin et le français à la chancellerie royale française au XIV<sup>e</sup> siècle, et la relatinisation qui intervient précisément au moment de la création de la confrérie des notaires et secrétaires du roi, en 1351, voir Lusignan 2004.

<sup>80</sup> Sur l'*imitatio Christi* de Louis IX, appelée à devenir le type de l'*Imitatio Christi* royale française, voir Le Goff 1996, p. 858-886.

<sup>81</sup> Bartolino Benincasa de Canulis prend la succession de Giovanni di Bonandrea comme enseignant de rhétorique au *studium* bolonais en 1321, en s'engageant sur la teneur et le déroulement de ses cours de *dictamen*. Voir Karas Wertis 1979, p. 287-288. Le document stipulant les conditions d'enseignement est l'un des textes les plus pertinents pour comprendre l'organisation d'un enseignement rhétorique reposant à la fois sur l'étude de traités cicéroniens ou pseudo-cicéroniens, de traités d'*ars dictaminis*, et sur des exercices de rédaction en latin et en italien. Il relativise singulièrement les considérations trop tranchées sur la séparation entre la rhétorique cicéronienne et celle du *dictamen* au niveau pédagogique, telles qu'elles sont par exemple véhiculées par Ward 1995.

<sup>82</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Ottob. Lat. 1101, fol. 102v : *Eterni et ineffabilis providentia recto ordine cuncta (sic) disponit et universa radio sue perfectionis illuminat, cuius unumqu[od]que pretermittens subsidium obvolvitur tenebrosa caligine et nunquam pleno sui desiderii gratulatur effectum. Cum omne datum optimum et omne donum perfectum desursum a patre lumine descendat (Jacob, 1, 17), et prima causa dans cuncta moveri (Boeth., Consolatio.3, 9, 3), sic ipse Deus cuiuslibet alterationis ingnarus, omnium princeps benignissimus et origo. Idcirco devotissime implorato favore et nomine invocato eterni rerum officis, et reverendissime matris eius virginis gloriose, beatorum apostolorum Petri et Pauli, Petronii et Ambrosii Francisci et Dominici confessorum sanctorum omnium totius patrie celestis, pervigili lima exquiritie diligentie et ponderosi consilii perspicua claritate, matricola societatis notariorum civitatis Bononiensis, ad honorem et reverentiam eternitatis superne que patrie et ad perpetuum fructum extollemiam societatis prefate, innovata correcte et edita fuit digesta retius (sic pour l'orthographe) et in melius reformata, per honorabilem preconsulem dominum Johannem de Ghisolabellis, virum maturis prudentum ex moribus et ingenii gravitate spectabilem, nec non per portentes et discretos consules suos dominos talem et talem, pro quarterio sancti Proculi, et talem et talem pro quarterio tali et cetera, cui dicto preconsuli et suis consulibus prelibatis, indelenda laus ascribitur et celebrer titulus cum studiosa sollicitudine et provida clare mentis industria presudarunt ad innotationem et reformationem tanti et tam fructuosi et eximii boni, quantum honorabilis notariorum cetus cognoscitur luce conspicue veritatis, alme urbis Bononie fulgidum lumen, famosum decus et stabile firmamentum.*

<sup>83</sup> La charge de préconsul, créée en 1288, ayant été supprimée en 1327, la fourchette de datation des textes, probablement rédigés après la prise de fonction en tant que *magister* de Bartolino, est donc 1321-1327, plus probablement 1322-1326 (j'avoue ne pas avoir été capable de localiser encore l'année exacte d'exercice de Giovanni de Ghisolabelli en tant que préconsul). Sur cette fonction et son rôle dans la *societas notariorum* bolonaise au début du XIV<sup>e</sup> siècle, voir Tamba 1988, en particulier p. 31-58. Sur Giovanni de Ghisolabelli (Ghixolabellis), *ibid.*, p. 252 et 308.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>85</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. Lat. 1101, fol. 102v-103r : *Ab imperiali trono quem ad regimen populorum sententia prefecit, non ut*

*solum fastigioso presideret in solio, sed ut orbem terre tranquillitate et iustitia serenaret, tabellionatus originaliter officium emanavit, de corpore legum et reverendissimi iuris exceptum, tanquam membrum excel-lens mortalibus necessarium ut firma compage humanos actus con-necteret, qui de se via libera vagarentur, illicite procedentes. Cum autem talis evagatio et vite progressio dis[s]oluta gentium ad perniciem et ex-cidium redundaret, excelsa maiestas imperii in terris creata divinitus humani generis ad salutem, ne tantum bonum et expectabile deperiret, et langueret mortalis, per sublime culmen auguste potentie salubriter diri-genda notarios legiptimos nodos personarum constituit, ad communes utilitates et commoda mundi recognoscentis presertim Romani princi-pis dictionem et sua auctoritate firmavit, ut humanum alligarent consor-tium, et eius facta scriptis publicis omnimoda fide dignis et rectitudine sui officii ministrarent.* Le commentaire en forme de quasi-colophon inclus à la suite des deux textes est révélateur de leur mode de création et de consommation, lié aux réformes successives et au fonctionnement institutionnel de la *societas notariorum* bolonaise : *Predicta hec ad peti-tionem honorabilis proconsulis* (sic pour *proconsulis*, Vannucius ne semble pas avoir intégré la spécificité de la charge bolonaise) *domini Johannis de Ghisolabellis et suorum consulum formata per magistrum Bertolinum de Canulis Rhechorice professorem exemplata et scripta per me Vannucium notarium de mandato dicti proconsulis (sic) anno domini millesimo et cetera.*

<sup>86</sup> Ce thème, courant dans la rhétorique royale, est par exemple repris de manière particulièrement sophistiquée dans le prologue des constitutions de Frédéric II dites de Melfi (Stürner 1996, p. 145-148, et pour son in-terprétation Stürner 1983).

<sup>87</sup> Sur les exordes de modèles de nominations impériales et papales de notaires, et la circulation de leurs motifs, voir Battelli 1999. Les modèles d'*arengae* données dans cet article, généralement simples et invoquant la défense notariale du document devant les menaces du temps, peuvent être englobés dans le matériel réuni dans le présent article. Voir *ibid.*, p. 395, notes sur la circulation des motifs entre les *arengae* des bulles papales de nomination notariale et certains prologues d'*artes notariae* (formule attestée sous Grégoire IX, avec l'exorde *Ne contractuum me-moria deperiret, tabellionatus officium inventum [est] quo contractus legitimi ad cautelam presentium et memoriam futurorum manu publica notarentur*, très proche du prologue de l'*Ars notariae* de Bencivenne de Spolète).

<sup>88</sup> Voir BAV, ott. Lat. 1101, fol. 103r : *...Idem fideliter exercendo in eius materiali subiecto, quia de totius corporis iuris romani excellentiori materia prodiit, que de legitimis (sic) hominum negotiis agit, contractibus videlicet et pactis, que sunt actus viventium personarum...*

<sup>89</sup> *Ibid.* : *...Quas ob res inter ceteros artifices salutiferos orbi tabellio meruit sonora predicatione et claris honoribus insigniri, propter fruc-tuosum eius officium, quo veneranda iustitia tenax nexus urbium et fidei immomentanea radix que doctorum conventorum est constantia et veri-tas conservatur stabiliter, et in integrum sigillatur et gentium facta vivi-ficunt, que mortalis oblivio interiret, et quia communes et privatorum hominum actiones legitima notariorum administratione inconsutilem firmitudinis et permanentie tunicam induuntur, vigorose apparent, eorum scripturis publicis annotate...*

<sup>90</sup> *Ibid.* : *... sed presertim hec maturis semper confota rectoribus sacris legibus ducat ordinationibusque honestis et equis et eo propensis cum alme urbis Bononiensis, que de inexausto (sic) fonte innate doctrine philosophantes disstillat (sic) eruditosque et prudentes effundit, sit rationabilis fomes et ingens gloria titulorum.*

---

# Linguaggio politico e scrittura storica nel basso medioevo. Alcune riflessioni metodologiche

Francesca Roversi Monaco

---

**Abstract:** Starting from the political dimension that is related to every form of writing of history – meant as an oriented reconstruction of the past connected to the political and ideological context of reference – this paper proposes some general considerations about the political language used in the writing of history. Special attention will be given to particular themes, like the presence of semantic changes, the continuing existence of schemes, concepts, words, periods, and the persistence of forms and methods of definition that, in different chronological divisions, can contextualize different realities, in spite of the terminological analogies. The city historiography and chronicle studies between the 13<sup>th</sup> and the 15<sup>th</sup> centuries lend themselves to such an analysis, because they register and picture the effective changing of the social, political and economic structures of the urban realities whose history they narrate, in a political context characterized by fluidity, hybridity, interchangeability of forms of government. This is a political context, then, that is very fruitful from the point of view of political practice.

**Keywords:** historiography, writing of history, memory, city.

## 1. Linguaggio politico e scrittura storica nel basso medioevo: alcune riflessioni metodologiche

La presenza di termini, discorsi, argomentazioni riferibili a una precisa matrice di pensiero politico (aristotelico, ciceroniano, biblico) nei testi della pratica di governo delle diverse istituzioni cittadine bassomedievali rappresenta uno stimolante ambito di ricerca: tale produzione, infatti, non tanto speculativa quanto pragmatica, permette di cogliere in quale misura i modelli di pensiero dominanti fossero diffusi al di là della loro dimensione teorica e, dunque, di ipotizzare quanto le grandi trattazioni politiche e i sistemi dottrinali la cui *auctoritas* ha scandito l'evolversi della riflessione politica medievale fossero percepiti e recepiti nella concreta attività politica, nella testualità a essa collegata – documentaria, normativa, giuridica, cronachistica –, nel linguaggio politico veicolato da quella testualità<sup>1</sup>. Tale linguaggio è qui da intendersi come *parole efficaci*, tale cioè da essere riconoscibile a un pubblico ben individuato e da riflettere le diverse funzioni assegnategli dai diversi modelli politici per i quali diveniva strumento di legittimazione, contribuendo a creare un “parlato” politico familiare per i destinatari tramite il ricorso a determinati termini, immagini, forme<sup>2</sup>.

Il tema della ricezione e del pubblico di riferimento risulta, in questo senso, di particolare importanza: nel caso delle fonti considerate si tratta delle collettività cittadine dell'Italia centro-settentrionale fra Due e Quattrocento, fra l'età d'oro – per usare una definizione forse un po' scontata ma sempre evocativa – dell'esperienza comunale e il progressivo affermarsi di nuove tipologie di governo legate all'esperienza signorile, e cioè alla specifica struttura di potere che, con modalità e tempi diversi, prese forma nei secoli centrali del Medioevo come dominio territoriale locale o regime personale e dinastico, in un contesto storico-politico caratterizzato dalla pluralità degli attori sociali e da un notevole dinamismo istituzionale<sup>3</sup>. D'altra parte, come ha evidenziato Andrea Zorzi, fra Due e Trecento e con l'affermarsi della dominazione angioina cominciarono a circolare anche «nel mondo comunale italiano pratiche e linguaggi politici nuovi, capaci di incidere nella riconfigurazione politica, istituzionale e culturale delle autonomie urbane. Il quadro politico dell'Italia delle città centro-settentrionali appare cioè più ricco e variegato di quanto non si continui a ritenere secondo una visione prevalentemente “comunale”. Regimi diversi e ibridi si alternarono» e tale «apparente instabilità istituzionale fu espressione di una intensa sperimentazione politica [...] risulta pertanto difficile ascrivere il discorso politico elaborato nelle città italiane tra Due e Trecento alla luce esclusiva della dimensione repubblicana e comunale. Esso fu più complesso, e sintesi di esperienze variegata e molteplici»<sup>4</sup>.

A una simile, fluida, sintetica complessità corrispose quello che Enrico Artifoni ha definito «un grande progetto educativo [...] un piano di formazione del cittadino funzionale a una forma socio-politica che aveva nella partecipazione una delle sue caratteristiche principali», una «pedagogia sociale»<sup>5</sup> portata avanti tramite pratiche di comunicazione politica che trovarono la loro massima espressione nell'*ars dictandi*, nella retorica e nell'oratoria cittadina e che costituirono il “versante culturale” dell'esperienza comunale soprattutto duecentesca<sup>6</sup>.

Anche i processi di formazione della *memoria urbis* si possono riferire a tale progetto didattico-culturale: ogni regime politico che miri a radicarsi nel contesto in cui si trova a operare, infatti, stimola e favorisce processi di legittimazione ideologica che individuano nella scrittura della storia uno degli strumenti principali<sup>7</sup>, attraverso un'auto-costruzione memoriale caratterizzata da strategie di manipolazione, rimozione, esaltazione, reimpiego, mutamento di uso e di significato di eventi e azioni, conti-

nuamente rielaborati in funzione dell'evolversi della società.

In senso generale, il rimando è alla storia "fondante" di Jan Assmann<sup>8</sup>, una storia che struttura memoria e identità e nell'ambito della quale solo il passato significativo viene ricordato e solo il passato ricordato diventa significativo, connotando in maniera ben definita i modi attraverso i quali l'umanità ha portato avanti la sua «eterna lotta contro l'invadenza distruttiva del divenire»<sup>9</sup>, lotta mutevole quanto il divenire stesso, malgrado l'apparente solidità delle varie storie fondanti.

La dialettica di rappresentazione/rimozione che caratterizza lo strutturarsi della memoria storica si esprime nell'alternanza di forme di registrazione e descrizione e forme di oblio e di archiviazione e riflette il contesto politico e ideologico dal quale scaturisce. Lo scrivere sul passato si configura come atto politico consapevole, nella misura in cui si cerca con esso di influenzare l'azione presente e di ottenere un effetto determinato su un pubblico contemporaneo: col mutare degli assetti istituzionali mutano gli obiettivi politici e, allo stesso modo, muta la scrittura della storia, in un continuo processo di distruzione, costruzione e reinvenzione di un passato culturalmente costruito in funzione di un presente da legittimare. La narrazione storica che si sviluppa intorno a determinati eventi, luoghi, oggetti e individui è, dunque, soggetta nella diacronia a modificazioni più o meno marcate delle sue caratteristiche e della sua funzionalità politica e ideologica.

In base a tali considerazioni può allora essere interessante verificare nel linguaggio politico utilizzato dalla scrittura storica la presenza di mutazioni di significato, il permanere di schemi, concetti, termini, periodi, la persistenza di forme e modalità di definizione che, nelle diverse cadenze cronologiche, possono inquadrare realtà diverse, malgrado l'analogia nominale.

La storiografia e la cronachistica cittadine fra XIII e XV secolo ben si prestano a una simile proposta di analisi, poiché si trovano a registrare e raffigurare l'effettivo mutare degli assetti sociali, politici, economici delle realtà urbane di cui narrano la storia e di cui costruiscono la memoria in un contesto politico caratterizzato da fluidità, ibridismi, interscambiabilità delle forme di governo e, dunque, assai fecondo dal punto di vista dell'evolversi della pratica politica.

Come sottolineato di recente da Enrico Faini, la «cultura del ricordo delle città italiane non è all'inizio "memoria culturale", non è, dunque, celebrazione istituzionalizzata e fissa di un passato sottratto alla discussione e all'argomentazione. È piuttosto "politica del ricordo"»<sup>10</sup>, determinazione della contemporaneità ottenuta fissando, attraverso lo scritto, i risultati salienti della propria evoluzione. In tal senso, la memoria cittadina si pone come esito di un'operazione selettiva che, raffigurando in un ricordo politicamente orientato quanto raggiunto, gli attribuisce la forza dell'essere divenuto un dato acquisito all'interno di una tradizione memoriale, da un lato contribuendo a renderlo "eterno", dall'altro senza perdere la finalità pratica di creare nel presente una memoria d'uso in funzione legittimante.

La costruzione identitaria alla base della politica del ricordo non era certo prerogativa delle fonti storiografiche

e cronachistiche, ma coinvolgeva la vastissima produzione di scritture pragmatiche – deliberative, fiscali, giudiziarie, normative – stimolata dalla rivoluzione documentaria dell'età comunale<sup>11</sup>: anzi, proprio le scritture della prassi incentivarono le scritture memoriali, di solito redatte da uomini impegnati a pieno titolo nella politica cittadina, primi fra tutti i notai<sup>12</sup>, e in esse confluirono sia le capacità compositive sviluppate grazie alla pratica professionale sia la cultura letteraria legata ai flussi di persone e di modelli favoriti dalle reti funzionali su cui si basavano i sistemi di governo cittadino, e dallo sviluppo dell'istruzione universitaria.

La dizione "fonti storiografiche" è assai generica e richiede, pertanto, alcune specificazioni metodologiche: innanzitutto, occorre considerare la varietà tipologica e le diverse caratteristiche formali e sostanziali dei testi della storiografia cittadina – storie universali, cronache, monografie, volgarizzamenti, annali; in secondo luogo, l'eventuale esistenza da un lato di una storiografia "ufficiale", orientata a formare in modo consapevole una *memoria urbis* condivisa e accolta dal regime al governo, dall'altro la presenza di una produzione "ufficiosa", senza alcuna legittimazione da parte dei ceti eminenti e, in tal senso, forse meno incidente sui processi di costruzione politica del ricordo e, forse, meno significativa come campione su cui verificare la diffusione a livello pratico dei modelli teorico-politici dominanti. Infine, è opportuno ricordare un aspetto di ordine contenutistico, evidenziato con la consueta lucidità da Ovidio Capitani per la produzione testuale fra XI e XII secolo, ma applicabile anche ai secoli successivi: «nella immensa congerie di annali, cronache, storie, *gesta* di carattere locale il senso di una coscienza civica non travalica nel migliore dei casi quella che è stata chiamata la coscienza cittadina intesa nel senso più ristretto. Per dire che non tutte le città quando sono proiettate nella grande storia riescono a esprimere una loro peculiarità in senso più ampio»<sup>13</sup>. D'altra parte, ciò che caratterizza tale produzione è proprio il suo essere municipalistica<sup>14</sup> e, forse, il discrimine riguarda proprio ciò che di quella immensa congerie si desidera mettere in luce: se una peculiarità ampia o una parola politica mediata da una valenza locale, dalla prassi, dalla realtà contingente e quotidiana e dai modelli speculativi di volta in volta utilizzati per legittimare il sistema politico dominante.

Se la politica è questione *in fatti e in detti* e se la storia sostiene e legittima ogni regime politico si possono, allora, annoverare fra i "detti" politici anche le parole della storia, i detti storici che strutturano testi che divengono anche politici poiché trasmettono identità. Tali testi sono da un lato orientati, connotati, selezionati, manipolati, e purati in modo volontario, dall'altro legati alle alterne vicende della trasmissione dei manoscritti nella lunga durata della non riproducibilità seriale. Anche se, in realtà, può accadere che i due aspetti finiscano per confluire l'uno nell'altro, come dimostra il caso della *Chronica de Venexia* detta di Enrico Dandolo, nella quale l'autore propone ai lettori di dare alle fiamme tutta la produzione antica non adeguata ai canoni correnti: *de ogni altra cronica antiga che per i passadi tempi semplicemente trovade avemo scripture, le qual a man gli venesse, [si deve] tener quel modo ch'io ò tegnudo da poi complida questa, le qual tute ò arse, a ciò che quele vegnando ad man de le-*

tori, *fastidio over incredulidade non produsesse*<sup>15</sup>. Come dire: la memoria che si può trasmettere è una e una sola, costruita attraverso precise strategie formali e di contenuto, ogni altra memoria non può che essere dannata o, meglio, cancellata attraverso un fuoco purificatore che elimini tutti gli eventi e gli uomini e i momenti e le parole che per le ragioni più varie non sono stati ritenuti adeguati all'identità da legittimare attraverso la costruzione memoriale. Non sono stati ritenuti fondanti.

Il rogo, consapevole o meno, di una memoria precedente a quella che si vuole codificare, dunque, crea un vuoto e un corto circuito che la tradizione della trattatistica politica forse conosce in misura inferiore: la rottura della continuità della trasmissione memoriale rappresenta un primo elemento da considerare nell'affrontare una ricerca sul linguaggio politico veicolato dalla storiografia cittadina.

In secondo luogo, le parole utilizzate da cronache e storie per descrivere e, anche, provare a interpretare i fatti e i detti che «fanno la ragione delle cittadi» non sono, certamente, caratterizzate dallo stesso rigore teorico e dalla consequenzialità speculativa della trattatistica e della letteratura, e sarebbe fuorviante e poco realistico attendersi di ritrovare schemi linguistici chiaramente ascrivibili a una determinata corrente di pensiero, così come è evidente che il ricorso a termini con una forte valenza politica – *politicum, publicum, commune, socialis* – non implica lo spessore dottrinale che sostanzia l'uso degli stessi termini nella produzione teorico-speculativa. Anche perché, a seconda del contesto urbano considerato, termini identici o analoghi individuano realtà politiche eterogenee e assai diverse fra loro.

In effetti, la principale difficoltà metodologica di una ricerca su tale tipologia di fonti risiede forse proprio nella possibilità di individuare l'effettiva presenza di modelli teorici capaci di animare un "parlato" politico diffuso anche a livello della pratica di governo e della sua testualità senza forzare in alcun modo le fonti, evitando cioè da un lato le genericità, dall'altro la tentazione di sovrainterpretare. La *parole efficace* da esse impiegata, infatti, parrebbe connotarsi piuttosto come linguaggio in cui ricercare l'eco lontana delle dottrine imperanti, il loro risuonare in un termine ricorrente, in una locuzione, in una metafora, il loro balenare in una "immagine, in un evento, in un personaggio".

Nell'affrontare i detti e i fatti, la teoria e la pratica, le elaborazioni teoriche più raffinate e le descrizioni storiche più semplici, dunque, non si possono ignorare la natura e le modalità di costruzione delle fonti storiografiche, le vicende della trasmissione testuale, la dialettica rappresentazione/rimozione, il loro peculiare codice linguistico, che si sovrappongono o, meglio, agiscono come reagente sotterraneo combinando in un insieme discorsi e termini diversi.

Da questo punto di vista, davvero la costruzione della *memoria urbis* pare compendiata nelle parole usate da Italo Calvino per descrivere Zaira, una delle sue folgoranti città invisibili, la terza città della memoria dopo Diomira e Isidora:

Inutilmente, magnanimo Kublai, tenterò di descriverti la città di Zaira dagli alti bastioni. Potrei dirti di quanti gradini sono le vie

fatte a scale, di che sesto gli archi dei porticati, di quali lamine di zinco sono ricoperti i tetti; ma so già che sarebbe come non dirti nulla. Non di questo è fatta la città, ma di relazioni tra le misure del suo spazio e gli avvenimenti del suo passato [...] ma la città non dice il suo passato, lo contiene come le linee d'una mano, scritto negli spigoli delle vie, nelle griglie delle finestre, negli scorrimano delle scale, nelle antenne dei parafulmini, nelle aste delle bandiere, ogni segmento rigato a sua volta di graffi, seghettature, intagli, svirgole<sup>16</sup>.

La città non dice il suo passato ma lo contiene, appunto, in ogni suo elemento, non solo architettonico, ma anche linguistico e narrativo, anche nella Storia tratteggiata dalle fonti utilizzate per costruire il racconto storico e nelle storie sulla città che ne scaturiscono.

È evidente, già da queste brevi riflessioni, che ogni ricerca sul linguaggio politico veicolato dalla storiografia cittadina bassomedievale come espressione di una cultura pragmatica anche non autoriale richiede di conoscere e analizzare le caratteristiche politiche, economiche, sociali dei diversi contesti urbani, richiede cioè di localizzare in modo specifico i processi di formazione della memoria cittadina poiché, malgrado le innegabili costanti e al di là delle analogie e dell'omogeneità di certe esperienze istituzionali, ogni realtà urbana rappresenta un *unicum*. E rappresenta un *unicum* proprio perché i modi di costruire l'identità attraverso il passato sono mutevoli e unici, pur nella loro universalità, come lo sono le linee di una mano, condivise da tutti ma uniche per ogni individuo.

La costruzione della *memoria urbis* di Bologna costituisce un esempio interessante proprio di tale varietà, poiché se è innegabile che la dimensione identitaria cittadina fosse nettamente connotata già dall'inizio del XII secolo in senso giuridico – *Docta suas secum duxit Bononia leges*<sup>17</sup> –, la scrittura della storia ha, invece, seguito un percorso particolare, di cui occorre tenere conto per poi verificare nei testi l'eventuale ricorso a una parola politica efficace.

Bologna è una città carica di storia: ce lo dicono i suoi tre nomi Felsina, *Bononia* e Bologna, il suo impianto urbanistico, i suoi monumenti, la sua toponomastica stradale. È veramente una città in cui "il tempo diventa visibile". Ma tutto questo non si è tradotto in quell'opera storiografica monumentale che avrebbe meritato e meriterebbe [...] Bologna non ha mai avuto i suoi cronisti ufficiali come Genova; non ha mai trovato i suoi annalisti fra i funzionari comunali come Venezia, o tra uomini di solida cultura umanistico-retorica, come Padova<sup>18</sup>.

Così Gina Fasoli individuava con chiarezza nella costruzione memoriale bolognese un'assenza, un vuoto tanto più significativi se si considera che Bologna fu, fra XIII e XV secolo, un formidabile laboratorio di sperimentazione politica, nel doppio binario della dottrina giuridica e della tradizione retorica e nella concretezza della loro applicazione pratica.

La città, sede dello *Studium* dove impartivano il loro insegnamento maestri di *ars dictandi* quali Boncompagno da Signa e Bernardo da Bologna e giuristi famosi in tutta Europa, governata da un Comune forte al punto da tenere prigioniero per oltre vent'anni il figlio dell'imperatore Federico II, Enzo re di Sardegna, a lungo non riuscì a radicare in una *Istoria* cittadina l'immagine della propria grandezza, mentre nelle più importanti città dell'Italia

centro-settentrionale si assisteva al progressivo codificarsi della *memoria urbis*, all'“invenzione della memoria”, alla consapevole costruzione del proprio passato per fini politici e ideologici. I motivi di tale afasia sono stati variamente indagati da storici e filologi, poiché la difficoltà di delineare per la costruzione identitaria cittadina in ambito narrativo e storiografico «un processo attivo, largo e pieno di memoria condivisa, inteso a tradurre un'autocoscienza formata in una sequenza a tutto tondo di personaggi, momenti e situazioni trasposti a livello simbolico nella dimensione narrativa»<sup>19</sup>, caratterizza non solo i secoli centrali del Medioevo ma anche i successivi.

La carenza di narrazione storiografica è eclatante per la Bologna dell'XI e XII secolo, la città nella quale si sviluppò il primo magistero universitario, e lo è anche per il XIII secolo, il secolo d'oro, appunto, della storia cittadina, il secolo in cui le istituzioni conobbero una complessa, alle volte sofferta, evoluzione, il secolo del conflitto contro Federico II, del Comune di popolo e del cosiddetto regime dell'esclusione, in un contesto culturale caratterizzato dalla redazione dei testi fondamentali della costruzione politica e identitaria cittadina: fra tutti gli statuti e il *Liber paradisus*, che sanciva la cosiddetta “liberazione dei servi”, mentre l'*ars dictandi* raggiungeva il suo massimo splendore<sup>20</sup>. Ciò che sembra mancare, dunque, è proprio la scrittura di questa storia gloriosa *modo istoriae*, appunto, e non in base ad altre forme di comunicazione e rappresentazione.

D'altra parte, a Bologna solo all'inizio del XV secolo si giunse a individuare un testo di riferimento per la storia cittadina (la cronaca cosiddetta Rampona), tanto che la critica ha indagato a lungo e con perizia la tradizione manoscritta della cronachistica e la sua particolarità nell'ambito di un panorama regionale e padano assai ricco, invece, di opere storiografiche, giungendo a importanti risultati sulle modalità di trasmissione dei testi e proponendo ipotesi significative sulla loro scarsità per l'epoca anteriore al Trecento. Gherardo Ortalli, analizzando uno dei rarissimi testimoni, il *Chronicon Bononiense*, risalente alla seconda metà del XIII secolo, ha sottolineato come «il silenzio odierno non deve necessariamente corrispondere a un vuoto originario. Quanto ci è pervenuto non è quanto si è prodotto. Il tempo e la tradizione sono filtri implacabili, che conservano o fanno cadere secondo criteri impossibili da precisare appieno»<sup>21</sup>. Nello specifico, il caso ha, dunque, potuto essere in parte responsabile dell'oblio, ma, come continua l'Ortalli, a Bologna si affermò un «elemento potenzialmente distruttore delle testimonianze storiografiche più risalenti», cioè la presenza di un testo capace di mettere in ombra tutto ciò che lo aveva preceduto<sup>22</sup>, divenendo il canone storiografico per ogni narrazione successiva, mentre la tradizione precedente e la coeva perdevano ogni possibilità di affermarsi e, dunque, di essere tramandate<sup>23</sup>. Ma non solo. *Hoc est principium destructionis Bononiae*: così inizia il *Serventesis dei Ghermei e Lambertazzi*, poemetto anonimo risalente all'inizio del XIV secolo<sup>24</sup> che narra con toni dolenti le fasi terribili della perdita dell'armonia fra le parti cittadine a partire dalla seconda metà del Duecento e la conseguente progressiva perdita della *libertas* che era stata il simbolo del “giusto” governo cittadino. L'afasia della storia ufficiale, che diviene, anche, parziale afasia di linguaggio politico e

di *parole efficace*, si può in parte attribuire anche a questo trauma, così come alla progressiva soggezione al papato – «formale, ma dura, indesiderata, inconfessabile sul piano dell'autocoscienza cittadina»<sup>25</sup> – dopo la cessione alla Santa Sede dei diritti sulla città da parte di Rodolfo di Asburgo nel 1278, alla sua ambiguità, all'aver mantenuto a lungo tale soggezione in un limbo di semi-formalità, alla sua natura di sbarramento simbolico ineliminabile e contraddittorio e per forza vincolante nel rappresentare il mito di quella vagheggiata *libertas* cittadina.

E, infatti, la costruzione della memoria fondante rappresenta un *punctum dolens* sia per la produzione fra XII e XIV secolo, la cui lacunosità è stata appunto riferita alla fissazione del canone della Rampona e al suo “fagocitare” ogni altra tradizione, sia per la produzione fra XV e XVIII secolo – a causa della presenza ineliminabile e sofferta del dominio papale –, come se solo nel caso della Rampona, appunto, e della tradizione a essa collegata si potesse tracciare in modo definito una memoria cittadina condivisa e codificata a livello narrativo e storiografico, per quanto priva di una autorialità ben definita e risultato di una fusione testuale estesa nella diacronia.

Il caso di Bologna illustra in maniera interessante i punti da considerare nell'intraprendere un percorso di ricerca volto a individuare l'eventuale risonanza di discorsi e linguaggi politici connotati da una precisa matrice epistemologica all'interno delle fonti storiografiche, marcate da un lato da una fortissima e innegabile valenza politica di costruzione identitaria e autolegittimante, dunque in tal senso potenzialmente assai ricche di “sonorità” evocative, dall'altro tuttavia soggette alla fondamentale ambivalenza della scrittura storica, la dialettica rappresentazione / rimozione, a sua volta condizionata dalle incontrollabili dinamiche della trasmissione dei testi e, dunque, esposte a perdere proprio quelle sonorità o a perderne appunto la matrice, fino a mantenerne solo una fievolissima eco.

Soprattutto evidenzia come, aldilà delle costanti che caratterizzano l'insieme delle realtà urbane dell'Italia bassomedievale, ogni città reagisca in maniera diversa a sollecitazioni simili e come i processi di costruzione memoriale debbano essere verificati nella loro evoluzione per poterne poi trarre elementi utili a sostanziare una ricerca sulla semantica politica da essi eventualmente veicolata. Qualsiasi analisi della ricorrenza e del significato di termini connotati come politicamente efficaci non potrà, dunque, prescindere dalla valutazione della trasmissione delle fonti, della loro diffusione, della loro efficacia nel costruire davvero una *memoria urbis* duratura e connotante, del loro effettivo impatto comunicativo.

D'altra parte, «le immagini della memoria, una volta fissate con le parole, si cancellano [...] Forse Venezia ho paura di perderla tutta in una volta, se ne parlo. O forse, parlando d'altre città, l'ho già perduta a poco a poco»<sup>26</sup>.

A Bologna, in modo paradossale, le parole della memoria e anche quelle del potere sono fluite attraverso altre forme di comunicazione, lasciando la storia un po' indietro, forse per paura di perdere del tutto con troppe parole una città che si era già in parte perduta quando aveva cominciato a perdere la propria *libertas* e, con essa, una parte della propria identità.

**Bibliografia**

- Airò *et al.* 2013 = A. Airò, E. Caldelli, V. De Fraja, G. Francesconi (a cura di), *“Italia, Italie, Italicae gentes”. Particolarismi, varietà e tensioni all’unitas nella cronistica tardomedievale*, in *Unità d’Italia e Istituto Storico Italiano. Quando la politica era anche tensione culturale*, Roma, 2013, p. 33-55.
- Anselmi 2011 = G.M. Anselmi, *Enciclopedia, esoterismo e pratiche di saggezza: la Bologna umanistica e la Bologna delle accademie fra città e corti europee*, in G.M. Anselmi (a cura di), *Letteratura e civiltà tra Medioevo e Umanesimo*, Roma, 2011, p. 197-212.
- Anselmi – De Benedictis – Terpstra 2013 = G.M. Anselmi, A. De Benedictis, N. Terpstra (a cura di), *Bologna. Cultural Crossroads from the Medieval to the Baroque: Recent Anglo-American Scholarship*, Bologna, 2013.
- Antonelli 2007 = A. Antonelli, *Il Liber Paradisus, con un’antologia di fonti bolognesi in materia di servitù medievale (942-1304)*, Venezia, 2007.
- Artifoni 2009 = E. Artifoni, *Tra etica e professionalità politica. La riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, in *Vie active et Vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Études réunies par Christian Trottmann, Roma, 2009, p. 403-423.
- Artifoni 2010 = E. Artifoni, *Appunti su legittimazione, linguaggi, pastorali, in Annali di Storia moderna e contemporanea*, 16, 2010, p. 467-471.
- Artifoni 2014 = E. Artifoni, *La politique est ‘in fatti’ et ‘in detti’: l’éloquence politique et les intellectuels dans les cités communales au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Le pouvoir des mots au Moyen âge. Etudes réunies par Nicole Bériou, Jean Patrice Boudet et Irène Rosier-Catach*, Brepols, 2014, p. 209-224.
- Assmann 1997 = J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, 1997.
- Assmann 2002 = A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, 2002.
- Barbero 2014 = A. Barbero, *L’Italia comunale e le dominazioni angioine*, in Ciaciorgna – Carocci – Zorzi 2014, p. 9-31.
- Calvino 1972 = I. Calvino, *Le città invisibili*, Torino, 1972.
- Capitani 1988 = O. Capitani, *La storiografia medievale*, in N. Tranfaglia, M. Firpo (a cura di) *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all’età contemporanea, I Il Medioevo, 1, I quadri generali*, Torino, 1988, p. 756-791.
- Chittolini 2007 = G. Chittolini, *‘Crisi’ e ‘lunga durata’ delle istituzioni comunali in alcuni dibattiti recenti*, in L. Lacchè (a cura di), *Penale, giustizia, potere. Metodi, ricerche, storiografie. Per ricordare Mario Sbriccoli*, Macerata, 2007, p. 125-154.
- Ciaciorgna – Carocci – Zorzi 2014 = M.T. Ciaciorgna, S. Carocci, A. Zorzi (a cura di), *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur. Percorsi storiografici*, Roma, 2014.
- Contini 1960 = *Serventes dei Lambertazzi e dei Geremei*, in G. Contini (a cura di), *Poeti del Duecento*, II, Napoli, 1960, p. 843-875.
- De Matteis – Pio 2011 = M.C. De Matteis, B. Pio (a cura di), *Sperimentazioni di governo nell’Italia centrosettentrionale nel processo storico dal primo Comune alla Signoria*, Bologna, 2011.
- Faini 2014 = E. Faini, *La memoria dei milites*, in Ciaciorgna – Carocci – Zorzi 2014, p. 113-133.
- Faini 2018 = E. Faini, *Italica gens. Memoria e immaginario politico dei cavalieri cittadini (secoli XII-XIII)*, Roma, 2018.
- Fasoli 1974 = G. Fasoli, *Storia delle storie di Bologna*, in F. Bocchi, A. Carile, A.I. Pini (a cura di), *Scritti di storia medievale*, Bologna, 1974, p. 663-681.
- Francesconi 2014 = G. Francesconi, *Potere della scrittura e scritture del potere. Vent’anni dopo la Révolution documentaire di J.-C. Maire Vigueur*, in Ciaciorgna – Carocci – Zorzi 2014, p. 135-155.
- Giansante 1999a = M. Giansante, *Retorica e politica nel Duecento. I notai bolognesi e l’ideologia comunale*, Roma, 1999.
- Giansante 1999b = M. Giansante, *I lupi e gli agnelli. Ideologia e storia di una metafora*, in *Nuova Rivista Storica*, LXXXIII/II, 1999, p. 215-224.
- Giansante 2008 = M. Giansante, *I Prologhi del Liber Paradisus: fonti e problemi*, in A. Antonelli, M. Giansante (a cura di), *Il Liber Paradisus e le liberazioni collettive nel XIII secolo: cento anni di studi (1906-2008)*, Venezia, 2008, p. 201-228.
- Giansante 2016 = *Politica e giustizia a Bologna nel tardo Medioevo*, traduzione e cura di M. Giansante, Roma, 2016.
- Greci 2007 = R. Greci, *Bologna nel Duecento*, in O. Capitani (a cura di), *Storia di Bologna 2. Bologna nel Medioevo*, Bologna, 2007, p. 499-579.
- Greci 2011 = R. Greci, *La specificità di Bologna*, in De Matteis – Pio 2011, p. 161-180.
- Mac Millan 2009 = M. Mac Millan, *The Uses and Abuses of History*, Londra, 2009.
- Maire Vigueur – Faini 2010 = J.-C. Maire Vigueur, E. Faini, *Il sistema politico dei comuni italiani (secoli XII-XIV)*, Milano, 2010.
- Menzinger 2006 = S. Menzinger, *Giuristi e politica nei comuni di popolo. Siena, Perugia e Bologna, tre governi a confronto*, Roma, 2006.
- Milani 2003 = G. Milani, *L’esclusione dal Comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Roma, 2003.
- Milani 2009 = G. Milani, *Legge ed eccezione nei Comuni di popolo del XIII secolo (Bologna, Perugia, Pisa)*, in *Quaderni Storici*, XLIV, 2009, p. 377-398.
- Milani 2018 = G. Milani, *From one Conflict to Another (13th-14th Centuries)*, in *A Companion to Medieval and Renaissance Bologna*, ed. by S. Rubin Blanshei, Leiden-Boston 2019, p. 239-259.
- Mustè 2005 = M. Mustè, *La storia: teoria e metodi*, Roma, 2005.
- Ortalli 1999 = G. Ortalli, *Alle origini della cronachistica bolognese. Il Chronicon Bononiense (o Cronaca Lolliniana)*, Roma, 1999.
- Pellegrini 1891 = F. Pellegrini, *Il Serventese dei Lambertazzi e dei Geremei, in Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna*, s. III, IX, 1891, p. 22-71, 181-224.
- Pellegrini 1892 = F. Pellegrini, *Il Serventese dei Lambertazzi e dei Geremei, in Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna*, s. III, X, 1892, p. 95-140.
- Pezzarossa 2008 = F. Pezzarossa, *La storiografia a Bologna nell’età senatoria*, in A. Prosperi (a cura di), *Storia di Bologna 3. Bologna nell’Età Moderna, II Cultura, Istituzioni culturali, Chiesa e vita religiosa*, Bologna, 2008, p. 209-316.
- Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in J.-F. Geneti (a cura di), *La légitimité implicite*, I, Parigi, 2015, p. 225-243.
- Roversi Monaco 2007 = F. Roversi Monaco, *Il circolo giuridico di Matilde: da Bonifone a Irnerio*, in O. Capitani (a cura di), *Storia di Bologna. 2 Il Medioevo*, Bologna, 2007, p. 387-409.
- Roversi Monaco 2011 = F. Roversi Monaco, *Docta suas secum duxit Bononia leges: l’immagine di Bologna nelle cronache cittadine basso-medievali*, in G. Feo, F. Roversi Monaco (a cura di), *Bologna e il secolo XI*, Bologna, 2011, p. 15-24.
- Roversi Monaco 2012 = F. Roversi Monaco, *Uomini che diventano invisibili: marginalità, propaganda e manipolazione nella scrittura storica medievale*, in V. Lagioia (a cura di), *Storie di invisibili, marginali ed esclusi*, Bologna, 2012, p. 49-56.
- Roversi Monaco 2016 = F. Roversi Monaco, *Scripta manent. La scrittura storica e la fondazione della memoria*, in P. Galetti (a cura di), *Fondare fra Antichità e Medioevo*, Spoleto, 2016, p. 395-408.
- Roversi Monaco 2019 = F. Roversi Monaco, *Bologna nel Duecento. Istituzioni, politica, economia*, in *Teoria e pratica medica nel basso Medioevo. Teodorico Borgognoni vescovo, chirurgo, ippiatra*, Micrologus 99, Firenze 2019, p. 5-23.
- Rubin Blanshei 2010 = S. Rubin Blanshei, *Politics and Justice in Late Medieval Bologna*, Leida-Boston, 2010.
- Rubin Blanshei 2018 = S. Rubin Blanshei, *Introduction: History and Historiography of Bologna*, in *A Companion to Medieval and Renaissance Bologna*, ed. by Eadem, Leiden-Boston, 2018, p. 1-25.
- Spiegel 1998 = G. Spiegel, *Il passato come testo. Teoria e pratica della storiografia medievale*, Roma, 1998.
- Tamba 2018 = G. Tamba, *Civic Institutions (12th-Early 15th Centuries)*, in *A Companion to Medieval and Renaissance Bologna*, ed. by S. Rubin Blanshei, Leiden-Boston 2018, p. 211-239.
- Varanini 2004 = G.M. Varanini, *Aristocrazie e poteri nell’Italia centrosettentrionale dalla crisi comunale alle guerre d’Italia*, in R. Bordone (a cura di), *Le aristocrazie dai signori rurali al patriziato*, Roma-Bari, 2004, p. 123-193.
- Zabbia 1999 = M. Zabbia, *I notai e la cronachistica cittadina italiana nel Trecento*, Roma, 1999.
- Zorzi 2006 = A. Zorzi, *Una e trina: l’Italia comunale, signorile e angioina. Qualche riflessione*, in R. Comba (a cura di), *Gli Angioi nell’Italia nord-occidentale (1259-1382)*, Milano, 2006, p. 435-443.
- Zorzi 2008 = A. Zorzi, *«Fracta est civitas magna in tres partes». Conflitto e costituzione nell’Italia comunale*, in *Scienza e Politica*, 39, 2008, p. 62-87 (anche in *Anthony Molho’s Festschrift*, Firenze, 2009, p. 321-342).
- Zorzi 2010 = A. Zorzi, *Le signorie cittadine in Italia. Secoli XIII-XV*, Milano, 2010.



Zorzi 2013a = A. Zorzi, *Toscana, anche terra di signori*, in A. Zorzi (a cura di), *Le signorie cittadine in Toscana. Esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XV)*, Roma, 2013, p. 7-18.

Zorzi 2013b = A. Zorzi, *La questione della tirannide nell'Italia del Trecento*, in A. Zorzi (a cura di), *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, Roma, 2013, p. 11-36.

## Note

<sup>1</sup> Per una sintesi sulle relazioni fra linguaggio e politica nella produzione teorica medievale, sugli influssi del pensiero classico e sui problemi legati alla traduzione in latino e in volgare dei testi classici cfr. Rosier-Catach 2015, p. 226 e ss.: «Pour une grande part en effet, les sources du savoir, sacré ou profane, sont accessibles au lettré à partir de traductions. Or celles-ci utilisent, selon la formation des traducteurs, le moment de la réalisation de la traduction, la langue qui en est la source, des registres linguistiques distincts, qui cohabitent, pour un lecteur d'une période donnée, avec d'autres textes écrits originellement en latin, ou plutôt dans des latins qui eux aussi sont multiples voire équivoques. Il se produit alors des effets de coalescence, des sources distinctes aboutissant à inscrire dans un même terme des valeurs sémantiques différentes, ainsi, dans les termes de la famille de *communicatio*, le sens de "commun" et le sens de "communication par le langage". Mais inversement des effets de réaction: le fait que, pour un seul terme grec, se retrouvent en latin deux termes (*civile, politicum*) a conduit ensuite à les spécialiser. Ce double phénomène, de coalescence de deux sens en un seul, ou inversement de division et spécialisation de deux termes correspondant à l'origine à un seul, n'est pas, pour le Moyen Âge, réduit au latin, mais se répercute ensuite sur les usages vulgaires. Le vocabulaire vulgaire se construit dans une négociation dynamique entre l'héritage latin (multiple et complexe on l'a vu) et la disponibilité du vocabulaire vernaculaire, avec cette liberté de la néologie qu'a une langue dont le vocabulaire savant n'est pas stabilisé».

<sup>2</sup> Il linguaggio in tal senso legittimo e viene legittimato da chi detiene il potere attraverso precise tecniche che rendono appunto la parola efficace, nella misura in cui si trova a esprimere e definire un contesto politico e i suoi atti di potere e diviene a sua volta atto pratico e di potere, caratterizzato da una dimensione performativa e non autoriale, indeterminata ma funzionale, poiché si possono "parlare" politicamente linguaggi diversi in momenti e in testi diversi e lessici ciceroniani possono vivere in discorsi aristotelici, cfr. Artifoni 2010; Artifoni 2014.

<sup>3</sup> Zorzi 2010, p. X. Come è noto, per comprendere appieno l'esperienza politica cittadina fra XIII e XV secolo si tende ora a porre l'accento sulla dialettica che unisce l'esperienza comunale e la signoriale, superando lo schema secondo il quale il regime signorile sarebbe espressione della crisi, quando non della negazione, delle *libertates* e delle istituzioni comunali: in quest'ottica diviene centrale il sistema-città nel suo complesso, senza i pregiudizi impliciti in una lettura critica che a lungo ha fatto della nozione di crisi la sua chiave di volta, mitigando lo schematico di un processo lineare in cui, in modo quasi meccanico, alla fase consolare sarebbero succedute la podestarile, la popolare e la signorile, e superando la narrazione di matrice risorgimentale secondo la quale le città sarebbero state teatro di un conflitto totale fra comune e signoria. Certo, il regime comunale si fondava sulla partecipazione dei cittadini, evidente nella radice del termine, – per quanto tale partecipazione fosse limitata ai *cives*, ai *milites*, ai membri delle corporazioni maggiori – sull'alternarsi delle cariche di governo, sul principio elettivo e la discussione pubblica; e, certo, il regime signorile pose, invece, la cosa pubblica nelle mani della discrezionalità di uno e della sua oligarchia, tanto che la necessità di interpretare dal punto di vista giuridico la natura della dialettica signoria/tirannide ha a lungo ispirato la più elevata speculazione giuridico-politica. Allo stesso tempo, però, comune e signoria affondano le loro radici in un medesimo substrato del quale rappresentarono esiti diversi, alle volte contestuali, alle volte alternati, fino al prevalere delle forme signorili, in un processo evolutivo interno al mondo comunale e condiviso dalle sue principali componenti, cfr. Varanini 2004; Chittolini 2007; De Matteis – Pio 2011; Zorzi 2013a; Zorzi 2013b.

<sup>4</sup> Zorzi 2008, p. 69; Zorzi 2006. Per una sintesi sulla rivalutazione dell'impatto delle dominazioni angioine sull'evoluzione politica dei comuni italiani cfr. Barbero 2014.

<sup>5</sup> Artifoni 2009, p. 405; «questa pedagogia sociale, che fu particolarmente intensa nel periodo che va dalla fine degli anni Trenta agli anni Ottanta del secolo, era il versante culturale del progetto politico podestarile e aveva i medesimi obiettivi: coniugare il coinvolgimento nella dimensione pubblica con un controllo sui comportamenti degli individui e dei gruppi, allo scopo di mantenerli all'interno di confini compatibili con il *bonus status* della comunità», *ibid.* In generale sulla retorica cittadina fra

Due e Trecento imprescindibile il rimando ai lavori di Enrico Artifoni; per una sintesi sull'evoluzione politica comunale, Maire Vigueur – Faini 2010.

<sup>6</sup> «Le XIII<sup>e</sup> siècle italien, dans les grandes villes communales, est caractérisé par un univers de communication politique qui implique de nombreux *media*. En effet, la production croissante d'actes écrits par la commune, mais aussi par les différents services de l'administration, accompagne l'activité de gouvernement et en favorise le contrôle. La propagande s'enrichit de programmes iconographiques, de cycles picturaux, d'écritures sur pierre; la prédication entre de façon diffuse dans la vie urbaine. C'est dans ce contexte d'intensification à tous niveaux des messages politiques qu'une pratique réitérée d'éloquence publique prend place», Artifoni 2014, p. 213. Sull'efficacia della parola politica cfr. *ibid.*, p. 219: «La réflexion sur l'efficacité de la parole passe maintenant à une génération d'intellectuels, surtout des notaires et des juges, qui ne sont pas liés à l'université mais qui sont, pour ainsi dire, des produits internes de la culture citadine, des hommes qui voient dans la dimension de la *civitas* leur habitat naturel et leur futur. Walter Pohl a parlé avec bonheur, à propos des intellectuels du Moyen Âge, d'une tension toujours ouverte au cours des siècles entre une conception du savoir en tant que privilège, comme précieux secret réservé aux rares personnes capables d'y accéder, et le savoir en tant qu'instrument pour intervenir sur la réalité et l'influencer».

<sup>7</sup> Cfr. a tale proposito le indicazioni epistemologiche presenti in Mac Millan 2009, p. 2 e ss.: «History can be helpful; it can also be very dangerous [...] it is wiser to think of history not as a pile of dead leaves or a collection of dusty artefact, but as a pool, sometimes benign, often sulfurous, that lies under the present, silently shaping our institutions, our ways of thought, or likes and dislikes [...] validation, whether of group identities, for demands, or for justification, almost always comes from using the past [...] sometimes we abuse history, creating one-sided or false histories to justify treating others badly, seizing their land, for example, or killing them [...] the past can be used for almost anything you want to do in the present [...] we can draw our lesson carefully or badly. That does not mean we should not look to history for understanding, support and help; it does mean that we should do so with care». Nel Medioevo il passato costituiva l'asse portante di una struttura ideologica di dimostrazione e giustificazione, che cercava di legittimarsi attraverso l'autorità della storia, intesa come una tradizione reale anche se altamente mutevole, permeabile e fragile – ed era quindi essa stessa, tale struttura ideologica, un prodotto della storiografia. Era la "verità" del passato che garantiva l'utilità della storiografia per gli uomini di governo e i politici medievali, i cui interessi certamente non risiedevano nel recuperare una versione attendibile di "ciò che era realmente accaduto", ma nella legittimazione dei loro obiettivi propagandistici e politici, cfr. Spiegel 1998, p. 12: «Ciò che rese importante lo scrivere di storia nel Medioevo, a dispetto dell'assenza di questa attività dal sistema educativo, era esattamente la sua capacità di rivolgersi alla vita politica contemporanea per la via indiretta del ricorso al passato, e di dar corpo a polemiche e a prescrizioni in un resoconto apparentemente "fattuale e concreto", perché realistico, dell'eredità che il passato aveva trasmesso»; cfr. anche *ibid.*, p. 78-88.

<sup>8</sup> Assmann 1997, p. 381-398; cfr. inoltre Assmann 2002, p. 11-33. Sui processi di rimozione storica, cfr. Roversi Monaco 2012; per alcune considerazioni generali sulla costruzione della memoria cfr. Roversi Monaco 2016.

<sup>9</sup> Mustè 2005, p. 7.

<sup>10</sup> Faini 2014, p. 126; su storia, memoria, politica nei comuni cittadini Faini 2018.

<sup>11</sup> Il riferimento è, naturalmente, ai lavori di Jean-Claude Maire Vigueur e della sua scuola, cfr. Francesconi 2014. Come ha efficacemente dimostrato Enrico Artifoni, la rivoluzione documentaria si lega all'affermarsi del sistema del podestà forestiero: la struttura del comune podestarile era, infatti una rete dinamica di connessione a maglie molto fini, costituita dai flussi dei podestà e dei loro collaboratori, che collegava in un sistema i poli urbani del Centro e del Nord alcuni dei quali, come Milano e Cremona, più robusti di altri. Tale sistema poggiava su istituzioni regolate in misura sempre maggiore dall'apporto dei giuristi, dei *doctores* e dei notai che, nello stesso torno di tempo, andavano elaborando una teoria della legalità quale valore fondante l'azione politica. All'esterno, nell'ambito della macrorete intercittadina, tale sistema poggiava invece sulle relazioni fra i diversi centri urbani, che agevolavano uno scambio capillare e diffuso di cultura politica e di competenze giuridiche, retoriche e letterarie, attraverso la circolazione di testi, atti giudiziari, notarili, fiscali e procedure istituzionali: si giunse così a formare un patrimonio comune e condiviso sul quale si costruì una civiltà comunale unitaria dal punto di vista politico e culturale. La cultura giuridica e la retorica furono applicate come "saperi pratici", attraverso un'arte con-

cionatoria sempre più elaborata e la sempre maggiore importanza assunta dalle delibere degli esperti nelle assemblee consiliari, creandosi così un circolo virtuoso di diffusione di conoscenze pratiche e teoriche. In tal senso, ciò che è significativo nell'ambito dell'esperienza podestarile e ciò che sostanzia gli sviluppi successivi dal punto di vista politico e ideologico, è l'instaurarsi di un'arte della cittadinanza, dell'essere cittadini, che vide nella partecipazione alla politica la realizzazione piena della condizione di *civis*, situando la condotta individuale in un contesto collettivo al quale tale condotta non doveva nuocere in alcun caso. Sulla cultura giuridica il rimando è ai lavori di Sara Menzinger.

<sup>12</sup> Cfr. Zabbia 1999.

<sup>13</sup> Capitani 1988, a p. 776.

<sup>14</sup> Cfr. il cosiddetto "stigma dell'orizzonte municipale" Airò *et al.* 2013, alle p. 42 e ss.

<sup>15</sup> La citazione è tratta da Ortalli 1999, p. 15-16.

<sup>16</sup> Calvino 1972, p. 18-19.

<sup>17</sup> Anonimus Comensis, *De bello Mediolanensium*, v. 211, p. 418, v. 1848, p. 453: si tratta di un poemetto risalente al 1118 in cui la dotta Bologna viene invocata a risolvere con le sue leggi i conflitti che opponevano Como e Milano. L'uso in tempi così precoci di un epiteto connotante alla maniera omerica l'identità cittadina come legata in modo indissolubile al diritto e alla dottrina è significativo e suffraga le ipotesi relative alla cronologia della ripresa del diritto romano e al ruolo di Bologna. Cfr. Roversi Monaco 2007; Roversi Monaco 2011.

<sup>18</sup> Fasoli 1974, p. 666-668. Sulla storiografia bolognese cfr. ora Rubin Blanshei 2018.

<sup>19</sup> Pezzarossa 2008, p. 212-213.

<sup>20</sup> Per una sintesi generale sulla Bologna del secolo d'oro cfr. Greci 2007; Roversi Monaco 2019; Greci 2011; Tamba 2018; per il regime dell'esclusione, Milani 2003; Milano 2018; per la dimensione giuridica, Menzinger 2006, p. 225-329; per il *Liber Paradisus*, Antonelli 2007; Giansante 1999a, p. 72-77; Giansante 2008; per gli Statuti Giansante 1999a, p. 114-117; Giansante 1999b; Milani 2009; Rubin Blanshei 2010, p. 167 e ss. (trad. it. Giansante 2016).

<sup>21</sup> Ortalli 1999, p. 14; per la datazione, v. p. 37: «confermerei l'impressione di una stesura omogenea fatta da un unico scriptor-autore collocabile negli ultimi anni del Duecento, riprendendo materiali diversi».

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 17-18: l'Ortalli sottolinea appunto la presenza di tale opera, che egli individua nella Villola, punto d'appoggio per una sorta di vulgata o testo canonico delle memorie cittadine, dal Bianchetti, alla Pugliola, a Griffoni, alla Rampona. Cfr. Zabbia 1999, p. 145-83. Secondo Ortalli tale testo sarebbe appunto la Villola, mentre Zabbia propende per la Rampona.

<sup>23</sup> La cronaca Rampona è la silloge storica redatta da Pietro e Ludovico Ramponi, edita quasi interamente dal Sorbelli nel *Corpus Chronicorum Bononiensium* come Cronaca A (*Corpus Chronicorum Bononiensium* RIS<sup>2</sup>, 18/1, 1 1939), nella quale confluirono come fonti la cronaca di Pietro e Floriano Villola e il *Memoriale Historicum* di Matteo Griffoni per il tramite dell'opera di Bartolomeo della Pugliola. Cfr. Zabbia 1999, p. 164-167, p. 171: «[...] la serie di complessi rapporti che si realizzarono a Bologna con l'incontro e la fusione di testi di diversa matrice non costituisce un caso isolato. Al contrario essa può venire ricondotta all'interno dei binari attraverso cui normalmente giunge la tradizione dei testi storiografici medievali. A Bologna si assiste alla stesura di un testo destinato a sintetizzare e codificare la storia cittadina, la Cronaca Villola. Tale opera sarebbe stata presto dimenticata se non fosse confluita in una compilazione dovuta a un chierico, la Cronaca Pugliola, dove venne accostata ad altri scritti, sia d'ambito cittadino, come le note del Bianchetti e il Memoriale del Griffoni, sia di più ampia circolazione, come gli scritti di Riccobaldo di Ferrara. Alla fine del percorso, anche la compilazione del Pugliola fu inglobata in un testo di più ampio respiro, la Cronaca Rampona, la cui origine deve essere riportata alla cultura storiografica sviluppata dal patriziato cittadino alle soglie dell'età moderna». Ciò non implica, peraltro, che mancasse una tradizione anteriore, testimoniata dal *Chronicon* lolliniano e dalla parte iniziale del *Chronicon* di Pietro Cantinelli, che è un testo bolognese antighibellino, così come da altri testi perduti; Zabbia 1990, p. 140: «attraverso l'analisi incrociata delle cronache conservate», ha individuato «le tracce di una non trascurabile tradizione cronachistica bolognese duecentesca».

<sup>24</sup> Pellegrini 1891, p. 22-71, 181-224; s. III, X, 1892, p. 95-140; Contini 1960.

<sup>25</sup> Pezzarossa 2008, p. 212-213. Per i tre secoli «nei quali la città di Bologna riconobbe la propria dipendenza dal potere papale sotto la dominazione della classe senatoria», d'altra parte, lo stesso Pezzarossa riconosce la validità della «formula spesso ripetuta di Bologna come "città senza storia", che funge non solo da sintesi di una particolare contingenza culturale, ma specialmente da ipotesi che consente di illuminare i

motivi di deviazioni, ritardi e impedimenti che nei secoli agirono sul dispiegarsi narrativo della vicenda civica», evidenziando l'apparente "immobilismo" del quadro governativo e le difficoltà del Senato quale creazione della volontà papale, esterna, piena e sovrana rispetto all'assetto politico cittadino e alle esigenze internazionali della politica contemporanea, *ibid.*, p. 209. La parziale afasia cittadina in ambito storiografico e cronachistico è, peraltro, bilanciata dalla centralità della dimensione letteraria del recupero della classicità, che a Bologna fonda «il primato della letteratura sugli altri saperi», Anselmi 2011, p. 198. Cfr., inoltre, Anselmi – De Benedictis – Terpstra 2013.

<sup>26</sup> Calvino 1972, p. 94.

---

# «Parole est en mostrand ou pour monstrer quelle chose est con-ferente et utile et quelle chose est nuisible». Oresme e la parola dell'uomo civile

Paolo Evangelisti

---

**Abstract:** This essay aims to shed light upon one of the main relationships between two texts written by Oresme: the *De Moneta* and *Le Livre de politiques*. The significance of the word («parole») was examined in the latter: a faculty belonging only to the man who lives, communicates and trades in the *civitas*; the man that has to order things and actions in the sphere of *expediens*, *i.e.* what is useful, or in the sphere of the *nocivum*, what is detrimental. In Oresmian texts, this discursive faculty, that was already examined by Albertus Magnus and Thomas of Aquin, becomes directly analytical, taxonomical and provides the ethical dimension to things and actions. In *Le Livre*, this triple faculty belongs to the «parole»: the elementary brick of the human discourse. The «homme civile» alone is able to seize the meaning and the value of the *utilitas*: what can be considered, or proven, useful, proper and profitable. He is able to distinguish, along a scale of equivalencies and balances, things and actions that can be defined just or unjust, but only as a result of the previous analytical path made by the «parole». After this analysis the political function of money, established in his oldest text, *De moneta*, appears strictly connected with the political function of the «parole» defined in *Le livre*.

**Keywords:** discursive faculty, usefulness, profit, adequacy, *civitas*, money.

Intorno alla definizione aristotelica dell'uomo come animale naturalmente politico, o, nella sua declinazione medievale, «naturalmente civile», esiste una vastissima storiografia rinvigorita negli ultimi decenni da un filone del pensiero politico che ha indagato su questa condizione data dell'uomo, interrogandosi sul rapporto, oppositivo o dialettico, tra *zōé* e *bíos* proposto dallo Stagirita. Un rapporto polarizzato tra il nudo fatto del vivere e la vita qualificata positivamente, vivente nella comunità e nel diritto<sup>1</sup>.

Tra Due e Trecento la rinnovata attenzione ai testi aristotelici della *Politica* e dell'*Etica Nichomachea*, restituiti nella loro integralità all'Occidente latino, ci segnalano una specifica attenzione dei traduttori e dei glossatori europei dedicata a questo passaggio cruciale dello Stagirita (*Politica* I.i.9). Eppure questo passaggio viene spesso isolato, dalla storiografia che se ne è occupata, separando-

lo da ciò che invece in quei testi si presenta come inscindibile. Ci si riferisce ai contenuti e alle funzioni assegnati a ciò che distingue l'uomo, politico e civile, da ogni altro animale: il suo essere dotato di parola (*Politica* I.i.10-11).

Interrogarsi su ciò che si ritrova nel passo della *Politica* che si legge nell'Aristotele *latinus* è un dato costante che da Alberto Magno a Tommaso d'Aquino attraversa tutto il secolo giungendo sino ai volgarizzamenti trecenteschi. In questa direzione uno degli esempi di maggior peso è costituito dalla prima traduzione integrale in una lingua volgare europea dell'opera dello Stagirita giunta sino a noi, ed in particolare da ciò che si può leggere nel primo libro del «Livre de Politiques d'Aristotele» di Nicolas Oresme redatto nel 1372<sup>2</sup>. È questo l'orizzonte testuale che verrà analizzato nelle pagine che seguono.

Se si è spesso insistito sull'importanza del rapporto che connette il *sermo* come parte costitutiva, come dote dell'uomo che è «per natura civile», si è indagato meno su ciò che qualifica e, soprattutto, su quali siano le funzioni cognitive e denotative della parola che appartiene unicamente a questo animale comunitario e politico<sup>3</sup>. In questo contributo proveremo a percorrere tale itinerario di indagine partendo necessariamente dal testo autorevole dell'Aristotele *latinus* sul quale si cimentano gli intellettuali accademici, laici e religiosi, dell'Europa duecentesca.

Ex hiis igitur manifestum quoniam natura civitas est quoniam homo natura civile animal; et qui incivilis propter naturam et non propter fortunam [...]. Quia autem civile animal homo omni ape et omni gregali animali magis, palam. Nichil enim, ut aimus, in vanum natura facit; rationem autem solus habet homo animalium; vox quidem igitur tristabilis et delectabilis est signum propter quod et alis existit animalibus: usque ad hoc enim natura eorum pervenit [...] sermo autem ad manifestandum iam expediens et nocivum, quare et iustum et iniustum. Hoc enim est preter alia animalia hominibus proprium solum, boni et mali, iusti et iniusti et aliorum sensuum habere. Horum autem communitas facit domum et civitatem<sup>4</sup>.

È a partire da questo testo che Alberto Magno, nel confermare la posizione dello Stagirita servendosi anche dell'autorità del *Timeo* platonico e di Avicenna, sostiene che il *sermo autem solus habet homo super animalia*. Nel tradurre ed esplicitare l'argomentazione aristotelica sul significato della parola il *magister* domenicano afferma che: *Sermo autem articulatus et litteratus, quid hominis*

*est, est in ostendendo conferens et nocivum et per consequens iustum et iniustum* essendo tutto ciò il tratto peculiare dell'umana *communicatio*<sup>5</sup>.

Il discorso, la parola sono quindi lo strumento di cui si serve l'uomo civile e politico per conferire uno statuto funzionale e valoriale a cose ed azioni analizzandole in ragione della loro utilità. È la parola ad attribuire alle *res* ed alle azioni una semantica del vantaggio, ed è lo stesso *sermo articulatus et litteratus* ad avere il potere cognitivo e denotativo di conferire un valore negativo a ciò che costituisce il *nocivum*, l'opposto del *conferens*.

Solo di qui e da qui, Aristotele ed Alberto fanno discendere la possibilità di definire il giusto e l'ingiusto, anzi ogni altro senso, ogni significato dotato di valore positivo: *Hoc enim [...] hominibus proprie solum boni et mali, iusti et iniusti et aliorum sensuum habere*<sup>6</sup> e, ancora, è da quella parola che scaturisce la *communicatio enim boni et mali, iusti et iniusti* che *solis hominibus proprium est solus enim homo insensibili cognitione cum sensu talium accipit notiam et discretionem*<sup>7</sup>.

In questi testi c'è quindi una sequenza logica ed argomentativa che va tenuta presente e va rispettata. L'uomo, unico animale civile e comunicativo perché dotato di parola con cui attribuisce significati, funzioni e valori, deriva in questo modo la possibilità di stabilire ciò che è giusto ed ingiusto. Ed è in virtù di questo complesso strumentario che egli è capace di realizzare, dunque di costruire ed amministrare, *domus* e *civitates*. Per il testo aristotelico proposto da Alberto il fondamento e l'ordine della comunità politica trovano la loro giustizia, la loro *iustitia* civile solo all'interno di questa sequenza: *Δίχην enim civilis communitatis ordo est. Δίχαιος autem iusti iudicium*<sup>8</sup>. Sono le ultime parole della traduzione offerta dal *magister* di Tommaso su cui si innesterà l'esegesi del *Commentarius* alla *Politica*:

Horum autem communicatio iustitiae legibus ordinata facit domum in communicatione oeconomica, et facit civitatem in communicationem politica. Ergo communicatio politica et oeconomica naturalissime sunt homini<sup>9</sup>.

Alla *parola* che appartiene non all'uomo in generale, ma solamente all'uomo che vive e comunica nella *civitas*, spetta stabilire il significato che serve a collocare cose ed azioni nella sfera dell'utilità e del profitto: *expediens* nel testo dell'Aristotele *latinus*. Questa *facoltà discorsiva*, questo potere del discorso e della parola che diviene immediatamente *facoltà analitica*, tassonomica e valoriale riguarda quindi la sfera dell'agire umano che include ogni capacità gestionale e, conseguentemente, la possibilità stessa di definire l'*idoneitas*, la validità di questo agire. Nello stesso tempo questa *facoltà discorsiva* diviene fonte e radice di una possibile declinazione etica, legittimante dell'agire *oeconomico* dell'uomo rispetto alla *polis*, un agire considerato in grado di discernere quanto è conferente, *συμφέρον* nel testo greco classico, dal suo opposto: *βλαβερόν*. Nella lettura di Alberto è ben chiaro che l'uso della parola, intesa come capacità di valutare l'utile, il vantaggioso, riguarda la *polis*, ma anche e pienamente la dimensione amministrativa, gestionale e propriamente economico-produttiva che ogni uomo civile deve possedere. Ciò in una sequenza argomentativa che non separa ma lega l'*oeconomico* al *civilis: communicatio iustitiae*

*legibus ordinata facit domum in communicatione oeconomica, et facit civitatem in communicationem politica. Ergo communicatio politica et oeconomica naturalissime sunt homini*. La distinzione e l'organizzazione gerarchica tra *civitas* e *domus*, esplicitata nel testo con diverse gradazioni, non privano mai l'uomo politico della sua competenza e delle sue capacità gestionali ed «economiche». Vi è piuttosto un'integrazione tra la parola che costruisce la validazione dell'agire civile e la parola con la quale si definisce la capacità gestionale dell'uomo fatta di analisi funzionale delle cose e dei beni sulla quale si costruisce una semantica, ma anche un'etica.

È in questo largo spettro di questioni, ermeneutiche e più ampiamente filosofiche, che meritano di essere collocate e rilette alcune fonti che si sono misurate con i passi cruciali di Aristotele mediato dal latino del traduttore duecentesco e dai primi commenti organici autorevoli che abbiamo iniziato a considerare a partire da Alberto. Si tratta di fonti che non potranno certo essere considerate esaustive né nella loro estensione geografica, né nella loro ampiezza cronologica, né nella loro pluralità linguistica. Purtroppo esse possono essere ritenute significative e rappresentative di una più ampia testualità non solo accademica e non solo appartenente al ceto degli uomini consacrati concepita e studiata nell'Europa bassomedievale.

Uno snodo fondamentale in questa direzione si legge nell'esegesi tommasiana che approfondisce quella del suo *magister*, costituendo il secondo commento organico alla *Politica* apparso dopo la versione integrale del testo aristotelico latino. Essa si differenzia in alcuni punti ma mantiene ben ferma la stretta sequenza logico-argomentativa che fa discendere dalla sola capacità della parola civile, conferente lo statuto di utilità e di convenienza alle cose e alle azioni, la possibilità stessa di dichiarare la loro giustizia e la loro bontà.

Deinde cum dicit quod autem civile animal etc., probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile [...] Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde, si natura attribuit alicui rei aliquid quod de se est ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura. Videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habeat loquutionem [...] Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum [...] Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum<sup>10</sup>.

Come è ben chiaro il *quare*, termine cardine, giunto fondamentale del testo aristotelico, già ampiamente esplicitato da Alberto in una precisa direzione, viene qui a sostanzarsi significativamente.

La *locutio* umana che conferisce il valore di *utilis*, ovvero il disvalore di *nocivum*, a cose ed azioni è condizione imprescindibile per decretare la loro *iustitia* ovvero la loro *iniustitia*. Si tratta di una posizione che, inserita nel contesto specifico del commento tommasiano, deve essere sottolineata e attentamente considerata. L'Aquinate la colloca infatti nel corpo del testo aristotelico commentato ma premettendo al suo testo esplicativo un ben noto proemio che inquadra il valore e la posizione delle sue osservazioni all'interno di un preciso schema epistemologico, e dunque semantico: il campo della «civilis scien-

tia». In tal modo la parola civile e le osservazioni puntuali offerte da Tommaso assumono una funzione architettonica e strutturale in un'opera che si presenta a tutti gli effetti come un testo ove si ritrovano lessici, strumenti e categorie della *scientia* medievale della politica<sup>11</sup>. L'Aristotele *latinus* e lo stesso commento offerto in precedenza da Alberto vengono quindi metabolizzati e ricollocati da Tommaso in una dimensione che conferisce a quegli stessi passaggi uno statuto di tipo disciplinare se non strettamente dottrinario che ne accrescerà il peso e l'autorevolezza, così come dimostra l'uso crescente che della *Politica* verrà fatto in opere di pedagogia civile, ovvero in testi non accademici e non espressamente dedicati al commento sistematico dell'opera del Filosofo.

Letto in questo contesto il passo che riflette sul valore della parola vede in una qualche misura compressa la sovranità quasi assoluta del *sermo* come atto di significazione conferente presente nell'*ur-Text* aristotelico, ben conservato nella glossa albertiana. Qui la preminenza della dimensione morale ed il ruolo assegnato alla ragione condizionano effettivamente quella sovranità. Ma questa declinazione più articolata, propria di Tommaso, mantiene ben vivo il nesso decisivo tra valore funzionale e politico dell'*utilitas* rispetto alla possibilità di decretare la giustizia o l'ingiustizia di quanto è stato denotato come *utilis* ovvero come *nocivum*: è dal *quid est utile et quid nocivum* che *sequitur quod significet iustum et iniustum*.

L'allievo di Alberto non si ferma qui: a differenza del *magister*, egli, ancora la nozione di *utilitas* a ciò che Aristotele afferma nel quinto capitolo del quinto libro dell'*Etica*. Pur non citando esplicitamente l'opera egli sottolinea l'aspetto di mediazione e di compensazione che consente alle *res* di poter essere definite *utiles* e quindi *iustae* per via equitativa e comparativa:

Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequentur vel non aequentur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile<sup>12</sup>.

È evidente la consistenza e il peso dell'inserzione apposta da Tommaso entro la breve statuizione aristotelica che, sia nel testo greco sia in quello latino, era costruita per dimostrare l'esito realizzativo dell'uomo parlante, quello di poter *facere domus et civitates*. È un'inserzione che, sulla scia di Alberto, ma con connotazioni specifiche, accentua il senso e la finalità della *locutio* appartenente all'uomo. Egli diviene il soggetto che, definendo per il tramite dell'*utilitas* la giustizia delle cose e delle azioni, è capace di tenere un comportamento funzionale e strumentale adeguato: *ex hoc quod aliqui ad aequentur vel non aequentur in rebus utilibus et nocivis*. È la capacità di comunicare e condividere un'analisi distintiva delle cose e delle azioni (*quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi*) a rendere effettiva la possibilità di essere *koinonia*, di gestire la

sfera dell'*oikos* e quella della *polis*. Aristotele, Alberto e Tommaso chiudono infatti la sezione dell'analisi sul *sermo* fissando un dato inoppugnabile: *Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile*. L'uomo dotato della parola giudicante, che determina consapevolezze orientative, etiche e normative, è l'uomo che si differenzia dall'animale vociferante poiché è in grado di realizzarsi sia nella sfera delle *oikonomie* sia in quella della *polis*. È questa capacità di cogliere l'*utilitas* di cose ed azioni, questa facoltà di dire il loro valore, a costituirsi come cifra primaria ed unificante dell'uomo politico e civile.

A partire da questi capisaldi autorevoli, che impostano un'amplissima serie di Commenti e di *quaestiones* redatti nei diversi centri intellettuali e politici del Basso medioevo<sup>13</sup>, è possibile prendere in mano il volgarizzamento trecentesco della *Politica* proposto da Oresme. Un'opera scritta per un re, Carlo V, e finanziata dall'interesse di un re che considera la conoscenza, la padronanza del testo aristotelico come uno strumento, lessicale ed epistemico, capace di migliorare l'arte di governo sua propria e della corte di consiglieri che lo supportano. I lettori primi destinatari di quest'opera sistematica non sono più quindi i *magistri* e gli studenti delle università, delle facoltà delle arti, degli *studia*, ma il monarca di Francia e gli uomini di governo che lo coadiuvano nelle decisioni politiche ed amministrative. L'uso della lingua volgare, il registro traduttivo e quello impiegato nell'esplicitazione del testo sono tre elementi fondamentali che connotano un'impresa intellettuale diversa dalle opere magistrali, un'opera che si rivolge a fruitori ben determinati e che è volta a soddisfare precise finalità «pratiche»<sup>14</sup>. Questa impresa, tuttavia, risente fortemente e deve fare necessariamente i conti con quella stessa imponente tradizione testuale accademica che, da oltre un secolo, si confronta con l'Aristotele *latinus* in un esercizio esegetico che ha ormai prodotto un testo continuo continuamente ripreso e profondamente rielaborato in molti centri intellettuali europei, generazione dopo generazione. *Le livre de politiques* può quindi essere considerato il prodotto di questo insieme di elementi storico-testuali e più direttamente politici ai quali si aggiunge un ulteriore fattore che ne influenza la tessitura e l'esito complessivo.

Si tratta della caratura intellettuale dell'autore, dei suoi larghi interessi di studio, della sua formazione, e, da ultimo, della sua lunga frequentazione di corte che gli consentì una profonda conoscenza delle questioni che investivano il governo di Francia sin dagli anni di minorità di Carlo, anni nei quali Oresme si cimenta con la sua prima opera politica organica scrivendo il *Tractatus de mutationibus monetarum*. Un testo che – al pari della traduzione della *Politica* – ha come finalità primaria quella formativa, assumendo l'alfabetizzazione degli uomini di corte, dei consiglieri politici del regno come obiettivo fondamentale.

È in questo spazio istituzionale e culturale che quel Trattato, tradotto in volgare dallo stesso *magister* (*Traictie de la première invention des monnoies*), si avvale direttamente della *Politica* e dell'*Etica Nichomachea* per inquadrare una questione fondamentale: la natura istituzionale della moneta e la discussione che riguarda il quesito chiave che attraversa l'intera opera: a chi appartiene la moneta, chi può dire il suo valore, quali sono le sue

funzioni nella comunità politica<sup>15</sup>? Si tratta di un triplice quesito che trova un nesso con l'analisi che abbiamo condotto sin qui a partire dallo stesso testo aristotelico della *Politica*. Quanto alla moneta e al suo valore si ricordi che, proprio nel I libro ove si definisce la *civilitas* dell'uomo in stretta dipendenza con il valore e l'uso della parola, essa si presenta come un'istituzione attraverso la quale la comunità politica si tiene, avendo nel *nomisma*, non nel mero denaro, un elemento di misura e di bilanciamento degli scambi, dei bisogni della *polis*, in definitiva una cifra che pesa e ragguaglia le *utilitates* della *civitas* (*Politica*, I.iii, 13-19, 1257a30-1258a5). Quanto alla comunità politica essa trova nello stesso libro della *Politica* (I.i, 8, 1252b30- 1253a1-5) la sua definizione, la sua precisa finalizzazione: la *perfectio* che si concreta nel raggiungimento della *sufficiens vitae* qualificata non nel solo poter vivere, ma nel poter vivere bene degli uomini civili che la abitano. Tanto nella *Politica* che nel *De moneta* è questo il *compimento* che si realizza, attraverso un'agire competente applicato sia alla sfera delle *domus*, dell'*oeconomia*, sia a quella della *politica*, vale a dire del governo e dell'amministrazione della *civitas*<sup>16</sup>. È evidente che questi punti di convergenza – qui solo elencati – si costituiscono come indicatori precisi non di mere assonanze o di affinità discorsive. Essi dimostrano, già a questo primo livello di rilevanza, l'impiego di un lessico e di un approccio logico-esplicativo che accomuna i due testi nei passaggi specifici riguardanti la dimensione della *civitas*, della *civilitas* dell'uomo così come in quelli relativi all'istituzione monetaria che della *civitas* è espressione, è strumento di misura che consente la comunicazione nella *commutatio*.

Questi riscontri, peraltro, stanno ad indicare come e quanto Oresme, ben prima di accingersi alla traduzione e alle glosse della *Politica* e dell'*Etica*, pratici assiduamente queste opere, le utilizzi in particolare per discutere e sistematizzare una questione, il valore di un oggetto istituzionale che si colloca nel punto di congiunzione di due sfere d'azione che oggi definiamo rispettivamente, e partitivamente, economia e politica. È questa la ragione principale per la quale si è voluta richiamare l'attenzione sull'opera oresmiana che precede storicamente, anche nella sua versione volgare, la sua attività di traduttore/glossatore dei testi aristotelici e, segnatamente, dei passi sui quali si era ormai confrontata almeno una triplice generazione di commentatori autorevoli.

Se nel *De Moneta*, il *nummista sit communitatis* e la *communitas* è la dimensione di *perfectio* dell'uomo politico, libero e civile, che usa la moneta che gli appartiene<sup>17</sup>, se la moneta è lo strumento di comunicazione negli scambi tra gli uomini «civili» e dei valori che quegli uomini possiedono e maneggiano<sup>18</sup>, leggere ciò che Oresme sostiene, a valle di questo trattato, intorno alla «parole», facoltà indispensabile nell'attribuzione valoriale continuamente compiuta dall'«home que [est] ordonne de nature a vivre en communite civile»<sup>19</sup>, è un'operazione storica necessaria e necessitata. È un'operazione che, innanzitutto, rende maggiormente intelleggibili entrambi i testi prodotti dall'uomo politico e dall'uomo di governo che ne è l'autore.

Per allestire questo confronto dobbiamo muovere dal secondo capitolo del I libro del *Livre* che il *magister* parigino intitola didascalicamente: «Du second chapitre en

mettant son intencion il traicte en general de communite appelee cite»<sup>20</sup>.

Con Aristotele Oresme afferma che la città è la comunità perfetta perché in essa si realizza l'autosufficienza «de vie tres bonne et donques est elle fin». Mentre nella sua glossa egli intende dimostrare come questa naturale disposizione al ben vivere, che supera il perseguimento della mera sufficienza e che si realizza solo nella *civitas*, si fonda sulla naturale inclinazione dell'uomo a vivere nella comunità civile: «Cest assavoir naturellement et telle souffissance est en communite de cite [...] Apres il conclud et monstre per II raisons que homme est naturellement chose civile. Cest a dire que il est ordonne de nature a vivre en communite civile»<sup>21</sup>.

Il traduttore/glossatore si avvicina così al tema cruciale della parola umana e politica discutendo la prima delle due *raisons* volte a dimostrare la naturalità dell'uomo civile, una disposizione che egli rappresenta come una caratteristica fisica, oggettiva: «homme est [...] chose civile». Oresme affronta qui il tema degli uomini che si trovano fuori dalla comunità, che sono incivili «per fortuna» e «per natura», esplorando le condizioni di coloro che a diverso titolo, per scelta o per complessione, si collocano o sono collocati al di fuori della sfera della *civitas*. Nel concludere questa disamina il *magister* si approssima alla discussione della seconda *raison* richiamando l'attenzione del lettore sul fatto che la «communication politique est tres naturele et tres convenables a humaine creature» mettendo entrambe in frontale opposizione con coloro che sono «sauvages et solitaires» essendo «aussi comme excommuniez de nature cest par la malice de leur complexion ou comme excommuniez de dieu si cest par leur pechie ou en peine de leur pechie si comme fust excommuniez a toujours et nabucodonosor par vii ans»<sup>22</sup>.

È solo dopo questa ampia esplorazione del mondo dei non appartenenti alla comunità civile, di coloro che sono «comme excommuniez de nature o de dieu» perché non si servono di quel linguaggio comune, naturale ed utile (*convenable*), definito «communication politique»<sup>23</sup>, che egli ritiene di poter avviare l'analisi intorno alla seconda condizione strutturale, alla *ratio* che fonda e distingue ulteriormente l'uomo «civile»: «Apres il met sa seconde raison a prouver que homme est naturellement civil»<sup>24</sup>. È l'uomo che Alberto aveva definito nel suo commento «civile per natura», sottolineando la relazione ineliminabile tra le due condizioni servendosi di un inciso grammaticale assai efficace: eorum quae sunt natura (*ablativi casus*) *homini, id est quae sunt naturalia homini, civitas est, et communicatio civilis sive politica*<sup>25</sup>.

Nella comprensione dell'ermeneutica del testo non è quindi possibile prescindere dalla pre-operazione assai vasta condotta da Oresme, operazione preliminare ma organicamente connessa alla definizione degli uomini dotati di parola, connessa agli spazi che quegli uomini naturali abitano e gestiscono. È un'analisi tesa a delimitare il perimetro della *civitas*, e della stessa comunicazione politica, entro un *limes* che non esclude solamente gli animali non dotati di parola, ma anche un'ampia gamma di individui, di uomini innaturali che, accanto agli uomini esclusi per «fortuna», si collocano fuori dalla città venendo privati di ogni diritto inerente la dimensione comunitaria, essendo tecnicamente scomunicati, banditi «de nature o

de dieu». Termini ed argomentazioni scaturenti dalla sola penna del traduttore-glossatore.

Siamo dunque dinanzi ad un'operazione propedeutica, intenzionalmente didascalica, che serve a definire in negativo l'ambito argomentativo che Oresme si accinge ad affrontare: lo spazio della comunicazione positiva, del linguaggio eminentemente politico. Comprendere chi siano i soggetti esclusi e le modalità dell'esclusione compiuta nella traduzione e nelle corpose glosse "aristoteliche"<sup>26</sup> del *magister* francese, serve a far comprendere con precisione al lettore discente quali soggetti e quali ambiti dell'agire umano entrino per converso a far parte della *civitas*, possano essere effettivamente oggetto della «communication politique», «tres naturelle et tres convenable». In effetti Oresme riconduce nel territorio preumano, nell'ambito della vita che non è «perfetta», tutti quegli uomini che non accolgono la dimensione relazionale e comunicativa propria dell'uomo civile, politico. Essi non sono semplicemente ridotti ed equiparati alla sfera degli animali, essi vengono collocati all'interno di un'animalità che non si riconosce neppure nella dimensione gregaria istintiva, propria delle specie più nobili di quel mondo. Quegli uomini sono assimilati agli uccelli rapaci che conducono una vita solitaria e, per ciò stesso, vivono di furto e rapina. Oresme, amplificando le considerazioni dello Stagirita, andando oltre lo stesso commento di Tommaso e di altre esegesi circolanti in forma di *quaestiones* che si limitano ad un'osservazione incidentale<sup>27</sup>, ci presenta la dimensione di inciviltà e di impoliticità di questi uomini non-uomini come una inciviltà economica in senso proprio, cioè come un deficit strutturale che intacca e viola le regole fondamentali dell'agire economico. Quegli uomini sono incivili poiché non rispettano né le proprietà né quelle «leggi» che richiedono inderogabilmente una forma di compensazione tra risorse e beni scambiati. Essi sono «naturalmente scomunicati» in quanto il loro essere solitari e selvaggi si configura come un rifiuto o un'incapacità di servirsi della *communicatio* e della *commutatio*. Due condizioni costitutive ed inscindibili della *civitas* sulle quali, prima di Tommaso, aveva già ampiamente riflettuto Alberto Magno discutendo numerosi passaggi dell'*Etica* e della *Politica*<sup>28</sup>.

È proprio della natura «bestial» e «corruptue» di questi uomini – sostiene Oresme – vivere come «les oyseaux [...] qui sont solitaires et vivent de proye et de rapine»<sup>29</sup>. Mentre non va dimenticato che nell'«homme incivil», che rifiuta le relazioni sociali e comunicative, si genera una forma di orgoglio condannato proprio perché pretende di affermare la possibilità di una vita solitaria, desertificata e ferina che prescinde tanto dalla *communicatio* che dalla *commutatio*.

Il *magister* parigino, dopo aver così concluso la sua ricognizione nei territori dell'*incivilitas*, consolida la sua analisi intervenendo anche sulla literalità del testo dell'Aristotele *latinus* nel quale si torna a delineare il profilo antropologico positivo. Oresme pone «l'homme» che «par nature» è fatto «pour converser ensemble», non semplicemente al di sopra di ogni animale («par dessus» di «toutes autres besties»), ma anche al di sopra di quegli animali che vivono in compagini aggregate e si servono di forme comunicative per produrre, così come si dà nel caso degli insetti (le api) e del miele e di ogni altra specie

che vive in maniera associata. Per Oresme la *conversatio* civile si configura come «plus que ne font quelconques mouches qui font miel ou quelconques autres besties qui vivent et frequentent ensemble»<sup>30</sup>. In tal modo, ancor prima di intervenire col suo commento, il *magister* parigino – scalfendo appena ciò che Foucault definirebbe «l'antecedente assoluto del testo»<sup>31</sup> –, ha modo di ribadire che la parola e il linguaggio politico distinguono l'uomo non solo rispetto ad un indifferenziato mondo animale, ma anche rispetto agli animali che più si avvicinano all'uomo in quanto vivono socialmente ed hanno una ragione aggregativa e comunicativa nel loro essere produttori.

Oresme costruisce così una scala, in parte frutto della sua *interpretatio* traduttiva<sup>32</sup>, sulla quale l'uomo civile è posto sul gradino più alto per una duplice «raison» che risulta già ben definita ancor prima di analizzare i contenuti e le potenzialità di quella sua «parole». L'uomo naturalmente civile, separato e purificato da ogni animalità degli uomini solitari e selvaggi, superiore agli stessi animali che vivono e producono in forma associata, è infatti collocato al vertice del mondo animale perché dotato di un'attitudine, la predisposizione alla *conversatio* che investe la dimensione comunitaria nella sua interezza. Essa qualifica e denota, costruisce una «pretesa di validità»<sup>33</sup> per la dimensione sociale e per la dimensione produttiva, dunque propriamente ed esaustivamente per l'agire dell'uomo nella comunità.

Oresme, venendo al punto focale del passaggio della *Politica* riguardante il valore e la funzione della parola civile, compie un primo intervento significativo inserendo un termine aggiuntivo rispetto al testo consolidato dell'Aristotele *latinus*. Mentre quel testo fissa un equilibrio affermando che *sermo autem ad manifestandum iam expediens et nocivum*, Oresme traduce: «parole est en mostrand ou pour monstrier quelle chose est conferente et utile et quelle chose est nuisible»<sup>34</sup>. In tal modo, nello spazio testuale propriamente aristotelico, il *magister* parigino si inserisce con un raddoppio che non si configura come una mera endiadi, ma piuttosto come l'esito di una precisa operazione che si può definire di intenzionale sbilanciamento semantico. Sostenere che la «parole» dimostra («est en mostrand»), o può essere utilizzata per rilevare («est pour monstrier»), che cosa risulti utile e conferente, dunque idoneo e adeguato per l'uomo civile e, di contro, che cosa sia dannoso, sposta la bilancia dell'esplicazione attribuibile ad Aristotele. Di contro al *sermo* che serve in egual misura a definire ciò che conviene (*expediens*) così come (*et*) ciò che reca svantaggio (*nocivum*) il testo aristotelico – oresmiano non mantiene questo equilibrio, insistendo nel caratterizzare la «parole» come strumento che conferisce valore e significato a ciò che risulta profittevole e congruo nell'agire dell'«homme civile». Se, quindi, il fulcro dell'analisi semantica resta la «parole», il braccio che pesa la nozione definente la sfera del conveniente e del profitto («quelle chose est conferente et utile») risulta invece inclinato verso il basso rispetto al braccio che pesa la nozione, più lieve, dell'inconferente («quelle chose est nuisible»).

Oresme, inoltre, proprio in questo contesto traduttivo, non usa un equivalente semantico di *sermo*, preferendo un equivalente di *locutio*, non si serve qui di «discours» o

«conversation», ma si ferma alla molecola costitutiva della *communicatio*, di quanto può divenire discorso e poi linguaggio. «Parole» è dunque il mattone fondamentale, lo strumento primario con cui conferire senso e direzione a ciò che, in ogni caso, è a disposizione dell'uomo: le risorse e le azioni. Il criterio imprescindibile di cui l'uomo deve valersi per orientarsi nell'uso strumentale delle cose e nella validazione dell'agire risulta così interamente assorbito dalla nozione di utilità profittevole e di adeguatezza. «Nuisible», che non ha un suo doppio, né un'ulteriore estensione semantica, emerge qui come la mera negazione speculare, il criterio interdetto e ciò che la «parole» può dire al riguardo.

La parola politica è quindi, al suo primissimo grado, dotata di un valore significante ben preciso che si sviluppa nella sfera di un'antitesi di per sé esplicativa: utilità profittevole-adequatezza *vs.* svantaggio.

Proseguendo nella traduzione Oresme segue più da vicino il testo latino facendo discendere la definizione di ciò che è giusto e di ciò che non lo è da quanto risulta rispettivamente utile-profittevole oppure da quanto è svantaggioso: «Et par ce ensuit il qu'elle est pour monstrier quelle chose est iuste et quelle est iniuste». Ciò che la parola ha già qualificato come vantaggioso ed utile può, a questo punto, essere considerato e definito giusto. Ciò che la parola ha, invece, riconosciuto come svantaggioso può essere definito e quindi ritenuto ingiusto. Con questa sequenza, lineare e coerente, si conclude la traduzione del testo aristotelico che si apre all'esegesi del *magister*. È un'esegesi che colloca immediatamente il senso della parola politica aristotelica nella sfera delle azioni e delle cose che devono essere misurate e commisurate per essere valutate nel loro significato e nella loro funzione. «Car par iustice les choses conferentes ou utiles et les choses nuisibles son mises en equalite et proportion [...] siccome il apparait ou proces du quint detiques»<sup>35</sup>. La glossa oresmiana sul punto si presenta così significativamente differente dal commento di Alberto che non si concentrava su una funzionalità della parola come strumento di misura, di bilanciamento tra cose ed azioni definibili per ciò stesso giuste o ingiuste pur asserendo con chiarezza che il *sermo* è lo strumento primo e fondativo dell'uomo, tanto per la *communicatio oeconomica* quanto per quella *politica*, entrambe *justitiae legibus ordinatae*<sup>36</sup>. In questo passo del Commento della *Politica* il valore cognitivo del *sermo* albertiano non si apriva ad un approfondimento che Oresme invece intende percorrere sino in fondo riferendosi esplicitamente allo spazio della commisurazione e del bilanciamento come spazi propriamente appartenenti all'uomo *civilis* e, in particolare, a ciò che lo rende unico tra gli animali: la sua parola<sup>37</sup>. Mentre ancora più lontana da Oresme si rivela l'esegesi che si legge in un anello testuale importante nella storia due-trecentesca dell'*interpretatio* della *Politica*: quella proposta da Pietro di Alvernia nella sua *quaestio* 9 sul I libro. Un'*inter-pretatio* nella quale ci si limita a definire il *sermo* politico secondo un significato che prescinde completamente dalla valutazione dell'utile e dell'inconferente saldando direttamente la parola, la sua funzione, alla sola dimensione etica che essa può conferire o non conferire quando definisce cose e comportamenti come *iusti et iniusti*<sup>38</sup>. È quanto si può riscontrare anche nel florilegio di passi aristotelici assai no-

to e frequentato dai *magistri* di XIII-XIV secolo: le *Auctoritates Aristotelis*<sup>39</sup>.

Sulla base di questa duplice differenziazione rilevata nei testi dei due domenicani e nel compendio aristotelico appena citato, si consideri l'analisi oresmiana esaminandone tre elementi convergenti.

Il primo indizio della diversa attenzione interpretativa del futuro vescovo di Lisieux si ha proprio nello sdoppiamento del polo positivo con cui la parola si fa significante rispetto al testo di Alberto: «sermo autem articulus et litteratus, qui hominis est, est in ostendendo conferens et nocivum»<sup>40</sup>. In effetti né il testo né il commento del *magister* di Colonia propongono una moltiplicazione e, conseguentemente, un'estensione dello spazio semantico dell'*utilitas*, mentre nella *quaestio* di Pietro e nelle *Auctoritates Aristotelis, utilitas* e il suo opposto non vengono neppure nominati.

Il secondo dato testuale rilevante emerge dalla glossa oresmiana che, proprio nella definizione di ciò che *potrà* esser definito giusto – nel senso che potrà conferire una *pretesa di giustizia e di giustizia* a cose e ad azioni –, inserisce un duplice criterio di valutazione. Le cose e le azioni giuste sono quelle che l'uomo *potrà* considerare adeguate/confacenti o utili/profittevoli servendosi della parola che «dimostra di per sé o può essere utilizzata per dimostrare» queste caratteristiche funzionali e valoriali<sup>41</sup>. Oresme non compie così un'inferenza ma può dare e definire questa dimensione di giustizia, costruendo in tal modo un'argomentazione etico-normativa, poggiandola su due pilastri fondativi: derivandola direttamente dal testo autorevole di Aristotele, condizionato dalla sua stessa versione volgarizzata, («parole est en mostrand ou pour monstrier quelle chose est conferente et utile»), ovvero basandola sul suo intervento diretto con il quale ha sdoppiato, moltiplicandola, la semantica della parola chiave *sinferonlutilis*: «Car par iustice les choses conferentes ou utiles son mises en equalite et proportion»<sup>42</sup>. È anche in questo modo che cresce e si arricchisce il lessico politico in volgare del Medioevo europeo, un lessico che, in questa nicchia testuale, si rivela intrinsecamente laico, non secolarizzato<sup>43</sup>.

Il terzo elemento significativo, il rafforzamento di questa interpretazione oresmiana, emerge nel particolare montaggio del testo continuo del suo Commento. La ripresa del testo aristotelico tradotto è infatti di questo tenore:

Car les autres choses devant dictes appartiennent aux bestes. [Glossa] Cest assavoir cognoissance de chose triste ou delectable. [Text] Mais avoir sens et cognoissance de bien et de mal de iuste et de iniuste et de telles autres choses cest chose propre seulement a homme. Et la communication seulement que les hommes ont en telles choses. Cest ce qui les fait habiter et converser ensemble en maison et en cite. Et homme a parole par nature et parole est ordonne par nature a ceste communication civile dont est homme par nature ordonne a celle communication<sup>44</sup>.

Solo l'uomo, dotato di una facoltà cognitiva esclusiva, che è antropologica e politica, può essere capace di cogliere il significato ed il valore di quanto è profittevole ed adeguato, dunque capace di distinguere e valutare, lungo una scala di equivalenze e di bilanciamenti, cose ed azioni che possono, seguendo questo percorso analitico, essere



definite giuste o ingiuste. Lo sdoppiamento dell'*utilitas*, intesa come ambito del vantaggio e ambito della congruità/adequatezza, sommato al legame stabilito con il quinto libro dell'*Etica* richiamato nella glossa, testimoniano così, in modo inequivocabile, l'impossibilità di comprimere l'esegesi oresmiana sulla parola civile in uno spazio della politica intesa come scienza e dottrina moderna, separabile e separata dall'agire dell'uomo che amministra, gestisce, produce e commercia. È il rinvio diretto del *magister*, «siccome il apparait ou proces du quint detiques», a rendere impraticabile una lettura partitiva della funzione assegnata alla parola civile, poiché è nel V libro dell'*Etica* che sono tenute insieme ed analizzate le forme della giustizia e dell'equità considerate anche nella loro duplice veste economica e mercantile. Sono le forme che Aristotele ci presenta come parametri dell'equivalenza negli scambi e come ragioni istitutive della moneta, atte a dichiararne l'*utilitas* ed il valore per la comunità<sup>45</sup>.

Ed è qui che occorre riprendere in mano il *De Moneta*, poiché è in quel testo che la moneta si costituisce propriamente come una parola, certa e affidabile, uno strumento comunicativo che consente di misurare, tramite il valore che gli uomini civili le hanno attribuito, l'*utilitas*, il *conferens*, l'*expediens* delle cose e delle azioni<sup>46</sup>, tre termini impiegati nella stessa orditura del testo di Oresme, anche nella sua versione volgare<sup>47</sup>. È un'*utilitas* che, contrapposta all'*inconveniencia*, è letteralmente l'*utilitas* della *res publica*, stabilità e affermata dalla *communitas*, ovvero dalla sua *valencior pars*<sup>48</sup>. La certezza della moneta, la sua affidabilità<sup>49</sup>, è il valore da cui partire per *dire* il prezzo delle cose e delle azioni degli uomini (*appreciari*), per stabilirne il punto di equilibrio, la convenienza o la dannosità<sup>50</sup>. Alterare il valore della moneta, *res que debet esset certissima*<sup>51</sup>, significa capovolgere l'ordine delle cose e, lo si noti, l'ordine del discorso che lo sostiene: significa dire la bontà di una cosa che è, invece, il suo opposto. Immettere sul mercato una moneta svalutata è *cogere subditos ad utendum minus bona moneta, quasi velit dicere quod bona est mala et econverso; cum tamen talibus dictum sit a Domino per prophetam, Ve qui dicisti bonum malum et malum bonum* [Is., V, 20]<sup>52</sup>.

Svalutare la moneta, intaccarne così la sua effettiva utilità, comporta una diminuzione del valore dei beni mobili ed immobili che viene condannato sul piano politico ed etico in quanto *irrationalis et iniustus, ac eiam in preiudicium multorum*<sup>53</sup>. Alterare il *nummisma*, aristotelicamente definito, significa infrangere la *securitas* che deve garantire il *mutuo dari vel credi* e annientare la *fides* che ogni *civis* deve poter riporre nella moneta, mattone costitutivo della *communicatio* nella *commutatio*, segno ed emblema delle relazioni civili ed economiche della città<sup>54</sup>.

Nel cap. XX della versione volgare si legge:

En la terre où telles mutacions [de la monnoie] se font, le fait de merchandise est si trouble que les marchans et mechaniques ne sçavent comment communiquer ensemble [...] et, qui pis est, la pecunie et monnoie ne peult donner ou croire l'un à l'autre<sup>55</sup>.

La moneta oresmiana dimostra qui, nella sua concretezza, il profondo tratto aristotelico che la connota. Essa si costituisce effettivamente come *nummisma* che significa valo-

re stabilito ed attribuito (*nomos*) dagli uomini a ciò che misura ogni *commutatio*. Ed è proprio nella ricognizione sistematica, nell'analisi politica dedicata alla «pecunie et monnoie» che il *magister* conferma la piena sintonia con lo Stagirita quando sostiene che il potere degli uomini sul *nummisma* giunge al punto di poter dire non solo l'entità del suo valore, ma l'esaurirsi della sua funzione dichiarandone anche l'inutilità, potendola spostare dalla sfera dell'*utilis* a quella dell'inconferente<sup>56</sup>. L'organicità della riflessione oresmiana sul rapporto che connette la parola civile al potere di misurare il vantaggio e l'*utilitas* delle cose e delle azioni degli uomini trova quindi un suo primo costrutto decisivo proprio nel *De Moneta*. L'opera che inaugura l'impegno di pedagogia politica veicolata da Oresme in lingua latina ed in lingua volgare fuori dall'Accademia, ma dentro i luoghi del potere e dell'*ars gubernandi*<sup>57</sup>.

### Bibliografia

- Agamben 1995 = G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995.
- Alberto Magno 1891 = D. Alberti Magni, *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis*, I, in Id., *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, Parigi 1891, VIII.
- Anonimo Vaticano = Anonimo Vaticano, *Quaestiones super I librum Politicorum, quaestio 6*, in Toste 2014, p. 175.
- Arendt 1946 = H. Arendt, *Vita activa*, Milano, 1964.
- Aristoteles latinus 1961 = Aristoteles latinus, *Politica*, translatio prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka, a cura di P. Michaud-Quantin, Leiden, 1961.
- Aristoteles latinus 1973 = *Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis*, B. recensio recognita, a cura di R.A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, 1973.
- Bourdin 1999 = B. Bourdin, *La théologie de l'autorité politique chez saint Thomas*, in *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Y.-Ch. Zarka (dir.), Parigi 1999, p. 25-43.
- Briguglia 2013 = G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma, 2013.
- Esposito 1998 = R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, 1998.
- Esposito 2002 = R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, 2002.
- Evangelisti 2013 = F. Eiximenis, *Il Dodicesimo libro del cristiano, capp. 139 -152, 193 - 19. Lo statuto della moneta nell'analisi di un Frate Minore del secolo XIV*, (Analisi introduttiva e traduzione di P. Evangelisti), Trieste, 2013, p. 1-112, anche online <<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/9277>>.
- Evangelisti 2015 = P. Evangelisti, *La costruzione di un paradigma per la legittimità istituzionale: discorsi medievali sulla natura della moneta*, in Genet 2015, I, p. 169-198.
- Evangelisti 2018 = P. Evangelisti, *La forma della majestas. Governo della moneta e potere della comunità nella teologia monetaria di Oresme*, Atti del seminario di studio *Il dio denaro. Per una storia teologico-politica della moneta* (Roma, 18-19 gennaio 2018), *Politica e religione*, a c. di M. Nicoletti e P. Evangelisti, p. 93-140.
- Fioravanti 1999 = G. Fioravanti, *La réception de la Politique d'Aristotele au Moyen âge tardif*, in *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Y.-Ch. Zarka (dir.), Parigi, 1999, p. 7-24.
- Foucault 1998 = M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, 1998.
- Foucault 2005a = M. Foucault, *Sicurezza, territorio popolazione. Corso al Collège de France 1977-78*, Milano, 2005.
- Foucault 2005b = M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-79*, Milano, 2005.
- Genet 2015 = J.-F. Genet (dir.), *La légitimité implicite*, Actes des conférences organisées à Rome en 2010 et en 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome, Roma-Parigi, 2015, I-II.
- Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico: alle origini della letteratura italiana*, Roma, 2005.
- Habermas 2015 = *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Roma-Bari, 2015.
- Hamesse 1974 = J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude Historique et Édition critique*, Lovanio-Parigi, 1974.

Kaye 1998 = J. Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge-New York-Melbourne, 1998.

Kaye 2014 = J. Kaye, *A History of Balance 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and Its Impact on Thought*, New York, 2014.

Lambertini 1999 = R. Lambertini, *La diffusione della "Politica" e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, in *Quaderni Storici*, 102, XXXIV, 1999, p. 677-704.

Lambertini 2000 = R. Lambertini, *Lo studio e la recezione della Politica tra XIII e XIV secolo; Da Egidio Romano a Giovanni di Parigi, da Dante a Marsilio: fautori ed oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento; Crisi istituzionali e rinnovamenti teorici al declino del Medioevo*, in *Il pensiero politico dell'età antica e medioevale*, Torino, 2000, p. 145-173.

Lambertini 2002 = R. Lambertini, *Raimundus Acgerii's Commentary on Aristotle's Politics: Some Notes*, in *Vivarium*, 40, 2002, p. 14-40.

Lambertini 2013 = R. Lambertini, *Burley's Commentary on the Politics: Exegetic Techniques and Political Language*, in *A Companion to Walter Burley, Late Mediaeval Logician and Metaphysician*, Leida-Boston, 2103, p. 347-373.

Lusignan, 1986 = S. Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Parigi, 1986.

Lusignan, 2002 = S. Lusignan, *De communauté appellee cité. Les lectures de Gilles de Rome et de Nicole Oresme de la Politique*, in P.J.J.M. Bakker, E. Faye et C. Grellard (dir.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, 2002, p. 653-674.

Oresme, *Le livre de politiques* = N. Oresme, *Le livre de politiques aristotele*, BNF ms. fr. 9106, anche online <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84516069>>.

Oresme 1864 = *Traicté de la première invention des monnoies*, ed. L. Wolowski, Parigi, 1864.

Oresme 1940 = N. Oresme, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, a cura di A. Douglas Menut, New York, 1940.

Oresme 1956 = N. Oresme, *The "De moneta" of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, a cura di Ch. Johnson, Londra, 1956.

Oresme 1970 = N. Oresme, *Le livre de politiques d'Aristote*, a cura di A. Douglas Menut, Philadelphia, 1970.

Piron 1997 = S. Piron, *Nicole Oresme : violence, langage et raison politique*. Document de travail, Institut Universitaire Européen, Florence (Working Paper HEC n. 97/1) in <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00489554>>.

Quillet 1977 = J. Quillet, *La philosophie politique du Songe du Vergier: 1378. Sources doctrinales*, Parigi, 1977.

Rosier-Catach 2009 = I. Rosier-Catach, *Man as a Speaking and Political Animal: A Political Reading of Dante's De vulgari eloquentia*, in *Veritas. Kyoday studies in medieval philosophy*, 28, 2009, p. 82-100.

Rosier-Catach, 2011 = I. Rosier-Catach, *Civilitas. De la famille à l'empire universel*, in I. Atucha, D. Calma, C. König-Prelong, I. Zavattero (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 163-174.

Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in *Genet* 2015, I, p. 225-243.

Serra 2020 = S. Serra, *Quelques réflexions sur les conditions matérielles et linguistiques de la monarchie universelle d'après Nicole Oresme*, in questo stesso volume.

Taylor 1965 = R. A. Taylor, *Les neologismes chez Nicolas Oresme, traducteur du XIV<sup>e</sup> siècle*, in G. Straka (a cura di), *Actes du X Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes*, Parigi, 1965, II, p. 727-736.

Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.* = Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Politicorum*, <<http://www.corpusthomicum.org/cpo.html>>

Toste 2014 = M. Toste, *The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited*, in M. van der Lugt (a cura di), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Firenze, 2014, p. 113-188.

<sup>3</sup> Per un esempio specifico si v. Bourdin 1999, in part. p. 30-33, sul volgarizzamento di Oresme, v. Kaye 2014 p. 366-397, in part. p. 366-376. Tra i lavori più significativi dedicati all'indagine dei testi analizzati si vedranno almeno: Rosier-Catach 2015 e 2009. In via più generale Gentili 2005; Lambertini 2000, 2002 e 2103; Fioravanti 1999; ulteriore bibliografia in Toste 2014 in part. n. 20 p. 121.

<sup>4</sup> Aristoteles latinus 1961, 1253a1-18, p. 5.

<sup>5</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a, si noti che il termine *communitas* viene letto da Alberto come *communicatio*.

<sup>6</sup> Alberto Magno 1891, p. 5a.

<sup>7</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a.

<sup>8</sup> Alberto Magno 1891, p. 5b-6a.

<sup>9</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a.

<sup>10</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 29.

<sup>11</sup> *Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorum et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*. Si tratta di una *scientia, cognoscitiva et factiva, practica e operativa*, che riguarda esplicitamente la *perfectio delle humanae communitates*, da cui *necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt*, Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.*, *proemium*.

<sup>12</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 29.

<sup>13</sup> Toste 2014, p. 113-188, per alcuni testi impostati come *quaestiones* sulla *Politica* v. p. 171-88.

<sup>14</sup> Sugli aspetti politici e politologici dell'opera restano fondamentali le pagine di Quillet 1977, p. 123-149; sui dati storici della committenza e del contributo regale ricevuto da Oresme per il suo lavoro, *ibid.*, p. 123.

<sup>15</sup> *Propter quod intendo in presenti tractatu de hoc scribere, quid secundum philosophiam Aristotilis principaliter michi videtur esse dicendum, incipiens ab origine monetarum [...]*; Oresme 1956, proemio, p. 1.

<sup>16</sup> Kaye 1998, p. 155-162 e Kaye 2014 p. 345-397.

<sup>17</sup> *La communitas civium, que naturaliter est libera – ubi sunt homines conversacione, moribus et natura liberi*, che possiedono la moneta come qualsiasi altra *res* o parte del loro corpo – non può *iuste transferri ad alterum [i.e. al princeps] le res que spectat alicui quasi de iure naturali [...]* sic autem pertinet moneta ipsi libere communitati; Oresme 1956, cap. XXIV, p. 39, cap. XXV, p. 43 e cap. VI, p. 10. Sulla libertà dei francesi (*Francigenarum libera corda*), quale loro intrinseca condizione politica e mercantile (*civilia negotia*), Oresme torna anche nel capitolo conclusivo dell'opera, v. cap. XXVI, p. 47-48.

<sup>18</sup> Oresme 1956, cap. I, p. 4-5, cap. III, p. 8, cap. VI, p. 10-11, cap. X, p. 17, cap. XVI, p. 26, cap. XXII, p. 35.

<sup>19</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVvb, il ms. che qui utilizziamo, copia di fine XIV secolo commissionata e destinata al duca d'Orleans, è sempre confrontato con Oresme 1970.

<sup>20</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IIIrb-va.

<sup>21</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IIIvb.

<sup>22</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVva.

<sup>23</sup> Il testimone di Avranches del *Livre oresmiano* (ms. 223) è molto chiaro sul punto: «Et estoit ce que nous disons *excommunicacion*, qui signifie estre hors de communicacion», Oresme 1970, p. 49a.

<sup>24</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVra.

<sup>25</sup> Alberto Magno 1891, p. 13a.

<sup>26</sup> Ancorché lo studioso non si occupi *ex professo* di Oresme, sul termine qui virgolettato si veda l'utilissima recente discussione di Toste 2014 con le conclusioni di p. 168-169.

<sup>27</sup> Il paragone tra gli uomini incivili e gli uccelli rapaci si limita infatti nell'Aquinato a questo passaggio: *Sicut videmus quod volatilia, quae non sunt socialia, sunt rapacia*. A questa stessa tradizione esegetica si può ascrivere la *quaestio* 6 dell'Anonimo Vaticano, *Quaestiones super I librum Politicorum*, f. 16ra, per il testo in edizione critica v. Toste 2014, p. 175.

<sup>28</sup> Evangelisti in Eiximenis 2013, p. 14-30; Kaye 2014, p. 251-258 e Id. 1998, p. 70-78.

<sup>29</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVra-b.

<sup>30</sup> *Ibid.*, f. IVva, si è posto in corsivo l'inserimento operato da Oresme.

<sup>31</sup> Foucault 1998, cap. IV, *Parlare*, p. 94.

<sup>32</sup> Va rammentato che Tommaso nel suo commento, dunque non intervenendo sul testo dello Stagirita (1253a7), afferma che «l'uomo è un animale civile dalle caratteristiche proprie del suo operare, più ancora che un'ape» (*cum dicit quod autem civile animal etc., probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile, magis etiam quam apis, et quam quodcumque gregale animal, tali ratione*; Tommaso d'Aquino, *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 28). Pur non menzionando il prodotto del miele Tommaso accentua anch'egli l'aspetto operativo, proprio dell'agire civile che verrà poi associato alla parola distintiva solo

## Note

<sup>1</sup> Si potrà utilmente vedere Arendt 1964, Esposito 1998 e 2002; alcune osservazioni in Agamben 1995. Non si potrà in ogni caso prescindere da alcune opere fondamentali di Michel Foucault, si citano qui solo due di esse: Foucault 2005a e 2005b.

<sup>2</sup> Menut segnala che circa un quindicennio prima del volgarizzamento di Oresme Pierre de Paris si era già cimentato con la traduzione integrale della *Politica*, ma si tratta di un'opera definitivamente perduta della quale non si conosce neppure la struttura e l'eventuale presenza di glosse o commenti esplicativi; cfr. Oresme 1970, p. 11.

dell'uomo. L'Aquinate quindi, a differenza di Alberto, abbandona la figura della gru – descritta dal suo *magister* come esempio di una specie rispettosa e consapevole dell'ordine tra i membri di una comunità, un *ordo* che, tuttavia, non si configura come strettamente gerarchico ma piuttosto come un ordine funzionale – mantenendo nella sua esegesi solo la figura chiave dell'ape: animale produttivo per antonomasia e animale dedito alla produzione di un bene utile e fruibile anche da specie diverse. Si può così individuare un punto di contatto oggettivo tra Tommaso ed Oresme tenendo presente che è solo quest'ultimo ad inserire nel testo stesso della *Politica* da lui volgarizzata il prodotto apiaro, il bene artificiale e fruibile che contraddistingue una specifica modalità di aggregazione e di socievolezza economica in una delle specie animali che più si avvicinano all'animale civile e parlante.

<sup>33</sup> Sul significato di questa definizione come parte costitutiva del linguaggio, che entra nello spazio pubblico, si veda Habermas 2015, p. 5-38, in part. p. 10-11.

<sup>34</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVva.

<sup>35</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVvb.

<sup>36</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a.

<sup>37</sup> La funzione della parola nella *communicatio* politica, nella costruzione della comunità civile rilevata sin qui potrà essere utilmente confrontata con le pagine di Sophie Serra (2020), un testo sul quale si tornerà in alcune note successive, ma che, nella sua intelligenza, constata la funzione architettonica della «parole» nel delineare un'idea di politica, di città e di governo che Oresme sviluppa contestando puntualmente una visione genetico-evolutiva ben attestata in opere di grande peso scritte nello stesso XIV secolo, in *primis* nella *Monarchia* (I, III) di Dante. D'altronde, in un saggio più risalente, Sylvain Piron aveva utilmente richiamato l'attenzione sulla natura strutturale di un passaggio del *Livre*: «de philosophe ne doit pas bailler doctrine pratique pour instituer un policie feinte, ymaginée et aussi come songée, laquelle ne peut estre de fait»; Piron 1997, p. 15. Poche pagine dopo Piron sintetizzava questa concezione della politica, intesa come filosofia pratica, affermando che in Oresme «la raison pratique est la raison du praticable et plus encore celle du pratiqué»; Piron 1997, p. 19.

<sup>38</sup> Pietro d'Alvernia si limita a definire il *sermo* politico secondo un significato funzionale che vale a distinguere *iusti et iniusti*; cancellando del tutto il passaggio a monte della *Politica* che costituisce il fulcro dell'analisi oresmiana, ma anche, con un taglio diverso come si è visto, uno spezzone significativo dei Commenti di Alberto e Tommaso; per il testo v. Toste 2014, n. 51, p. 134. È questa una delle prove più chiare di come non si possa continuare a parlare di un "aristotelismo politico medievale" neppure circoscrivendolo alla nicchia dei glossatori e degli interpreti della sola *Politica* dello Stagirita. Sulla questione restano fondamentali le osservazioni di Lambertini 1999.

<sup>39</sup> Hamesse 1974, per la *Politica* I, le *Auctoritates* si leggono alle p. 252-254. Su questo punto è impossibile prescindere dall'apporto fornito dal *Defensor pacis* e, specificamente, da quanto si legge in I, IV, I e I, IV, III. Per un inquadramento sul punto si v. utilmente, Briguglia 2013, p. 76-84. Un testo che assume un peso rilevante anche alla luce della paternità proposta da J. Hamesse proprio per le *Auctoritates* nella loro versione trecentesca, una versione consolidata ed assai diffusa in Europa, giunta sino a noi con ben 40 testimoni.

<sup>40</sup> Alberto Magno 1891, p. 14a.

<sup>41</sup> Il significato fondativo di questa porzione della glossa di Oresme assume tutto il suo peso alla luce delle importanti rilevazioni compiute da Sophie Serra che analizzano il capitolo decimo del libro VII del *Livre de Politiques* dedicato a discutere in profondità l'idea legittimante della monarchia universale intesa come coronamento necessitato delle forme dell'organizzazione politica. La porzione di testo che qui veniamo esaminando dimostra la sua significatività proprio alla luce della sostanziale opposizione che, sulla questione, distingue Oresme sia da Dante sia da Marsilio. I passi del I libro discussi in queste pagine si costituiscono infatti come la premessa strutturale, e pienamente coerente, della concezione funzionale e analitica della comunità politica sviluppata da ad Oresme. Una concezione che Serra mette ben in luce anche sulla scorta di decisive osservazioni formulate da Briguglia 2013, p. 69-75; v. Serra 2020, in part. p. 104-107.

<sup>42</sup> Corsivo nostro. Siamo così di fronte alla concreta dimostrazione delle potenzialità epistemiche e sin anco teorico-poietiche di quanto Serra constata nel suo saggio quando, utilmente, nella parte introduttiva rileva che le «français d'Oresme permet d'exprimer des connaissances (et même scientifiques, au prix de certains ajustements, périphrases et rappels définitionnels), de connaître, mais aussi de se re-connaître», fornendo un esempio di tali potenzialità con un rinvio all'etimologia conferita dal *magister* al termine «Symbolum» (*Livre de Politiques*, III, 13), Serra 2020, p. 103. Un rinvio che testimonia tutto il peso, la permanenza

e la vitalità della lingua teologica nel pensiero politico verbalizzato in volgare; su tale questione mi permetto un rinvio a Evangelisti 2018, non accedendo alla definizione che della teologia oresmiana propone Piron «La théologie d'Oresme peut être qualifiée de négative: elle ne se exprime que pour marquer les limites de la raison»; Piron 1997, p. 71, v. anche, *ibid.*, p. 16: «En règle général, l'autorité de la Bible n'est invoquée qu'après les raisons d'Aristote et le témoignage des histoires»; asserzioni solo in parte attenuate da una notazione circa la necessità di analizzare meglio il «rôle joué par la théologie dans son premier départ d'avec le programme de Buridan, celui de la rencontre de la politique et à travers elle, de la langue française, qui semblant véritablement déterminer la suite de sa carrière intellectuelle», *ibid.*, p. 74.

<sup>43</sup> Si rammenti che il volgarizzamento della *Politica* realizzato da Oresme fornisce al lessico francese in formazione circa un migliaio di termini di cui la metà ancora in uso; cfr. Taylor 1965, II, p. 727-736; Lusignan 1986; osservazioni importanti anche in Piron 1997, p. 4-6, 38, 73-74.

<sup>44</sup> Oresme, *Le livre de politiques*, f. IVvb.

<sup>45</sup> «Et fu faite et trovee premierament monnoie pour la commutacion qui est de necessité. Et fu instituee selon composition ou convention humaine. Et pour ce est appelee monnoie car elle n'a pas son pris ne son cours par nature, mais par la loy et par ordenance humaine. Et est en nostre posté transmutter la et faire la inutile. Et adonques sera la commutacion faite iustement quant les choses seront mesurees et mises en equalité. C'est a savoir, quant a avoir son cours et son usage en commutations. Et est a savoir que en grec cest mot nommismma, c'est monnoie; et est dit de nomo, qui signifie loy. Et pour ce dit il que elle a son pris par la loy et non par nature»; Oresme 1940, p. 295, in corsivo la glossa oresmiana.

<sup>46</sup> Oresme 1956, cap. VIII, p. 13.

<sup>47</sup> «Utilité», «necessitez» e «opportunitiez», «convenient» e la forma verbale «expediant» sono i termini che si ritrovano rispettivamente nel cap. VIII, XVIII e XIX del *Traictie*, in Oresme 1864. La convergenza stringente, funzionale, tra «parole» e «monnoie» rileva per un duplice ordine di fattori: il primo dimostra, ancora una volta, la coerenza che sostiene l'intera orditura del "commento" aristotelico di Oresme redatto a più di un decennio di distanza dal *De moneta*, in particolare per la concezione analitico-funzionalista che presiede alla validazione della comunità politica; il secondo conferma, proprio tramite la funzione assegnata alla moneta, la semantica oresmiana del termine «policie» concepito come una struttura umana, una dimensione costitutiva della *civilitas* che, per la sua stessa esistenza e per la sua continuità, non può prescindere dalla comunicazione. Su quest'ultimo tema, decisivo per la comprensione dell'Oresme politico e filosofo della politica, si vedranno utilmente i puntuali rilievi di Serra 2020, p. 106, e le osservazioni assai significative di Rosier-Catach 2011.

<sup>48</sup> Oresme 1956, cap. X, p. 17; cap. XXIV, p. 39.

<sup>49</sup> Oresme 1956, cap. XII, p. 19; cap. XIX, p. 31.

<sup>50</sup> Oresme 1956, cap. XX, p. 33.

<sup>51</sup> Oresme 1956, cap. XIX, p. 31.

<sup>52</sup> Oresme 1956, cap. XIX, p. 31.

<sup>53</sup> Oresme 1956, cap. XI, p. 18.

<sup>54</sup> Oresme 1956, cap. XX, p. 33.

<sup>55</sup> Oresme 1864, cap. XX, p. LX-LXI.

<sup>56</sup> *nummismma factum est secundum compositionem et propter hoc nomen habet nummismma, quoniam non natura set nomo est et in nobis transmuttere et facere inutile*; Aristoteles latinus 1973, V.8, 33a 29-31, p. 463.

<sup>57</sup> Su questi aspetti mi permetto un rinvio a Evangelisti 2015, p. 169-198; si vedranno utilmente, Lusignan 1986 e 2002; Serra 2020, in part. p. 105.

---

# Quelques réflexions sur les conditions matérielles et linguistiques de la monarchie universelle d'après Nicole Oresme

Sophie Serra

---

**Abstract:** During the 1370s, Nicole Oresme (1320-1382) completed for king Charles the 5th the translation of three of Aristotle's books (*le Livre de Politiques*, *Livre de Ethiques* et *Livre de Yconomiques*) which belong to the field of « mundane sciences » as he described it. This translation project manifests at the same time Oresme's own involvement in these texts (as he punctuates Aristotle's writings with many glosses about 14th century political debates about franciscan poverty, succession, etc), and his willingness to devise a new and accurate French lexicon for political theories. This paper focuses on one of the longest glosses of the *Livre de Politiques*, dedicated to the discussion of universal monarchy that particularly emphasises Oresme's conception of a fact-based political theory – relying on historical, anthropological and linguistic backgrounds – and as the double meaning of the word « communication » (as « speech » as well as « togetherness »).

**Keywords:** universal monarchy; language; fiction / reality; political community; communication; conversation; translation.

Aux yeux de Nicole Oresme, la diffusion des savoirs revêt une importance capitale qui manifeste un souci de l'accomplissement de l'homme en tant qu'être pensant et savant. Mais cette diffusion n'est pas seulement transmission inchangée, elle est aussi transformation, approfondissement, et adaptation, des textes, des hommes et de leur vie et de leurs idiomes. Dans cette perspective, les trois traductions politiques d'Aristote réalisées pour Charles V et sa cour dans les années 1370 (*Livre de Politiques*<sup>1</sup>, *Livre de Yconomiques*<sup>2</sup> et *Livre de Éthiques*<sup>3</sup>), méritent toute notre attention car, par son geste de traduction, Oresme déclare le but pratique qu'il donne à la diffusion de ces textes (il souhaite qu'ils aient un impact concret sur ses lecteurs, et par suite sur la vie politique de la communauté dont ils sont les dirigeants), mais il manifeste aussi lui-même la première étape de cette transformation.

Si les textes d'Aristote doivent être traduits en français, c'est qu'une telle entreprise est rendue possible aux yeux d'Oresme par le fait qu'il n'existe pas de différence de dignité essentielle entre le grec, le latin et les langues vernaculaires. En effet, dans le prologue du *Livre de Éthiques*, Oresme semble ramener le latin à la langue maternelle des Latins<sup>4</sup>, et feint de méconnaître la différence entre le latin antique parlé par l'ensemble de la population romaine et le latin spécialisé et savant de son temps, pour

promouvoir l'idée de la continuité entre ces langues conçues comme naturelles et vernaculaires :

Et pour ce dit il ou livre dessus dit et en plusieurs autres, contre l'opinion d'aucuns, que c'estoit bien de translater des 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. Et estoient pour le temps les estudians introduiz en grec et a Romme et ailleurs, et les sciences communelment bailliees en grec ; et en ce païs le langage commun et maternel, cestoit le latin<sup>5</sup>.

Pourtant, une lecture plus attentive suggère que le positionnement oresmien est en réalité plus complexe, et moins simplificateur qu'il n'y paraît, et c'est la référence au grec qui nous met sur la piste d'une hypothèse de lecture alternative. En effet, Oresme n'est pas sans connaître Cicéron, et la vibrante défense que celui-ci propose du latin, capable de devenir la nouvelle langue du savoir après plusieurs siècles d'humiliante domination du grec : si les plus brillants esprits ont appartenu, pour un temps, à une aire géographique et culturelle unique, il est naturel qu'ils se soient exprimés dans leur idiome propre, qu'ils ont contribué à améliorer et à polir par leurs discours. Ce fut le cas de la Grèce antique, aux yeux de Cicéron<sup>6</sup>. Mais celle-ci étant maintenant soumise à la domination du monde romain, il est dans l'ordre des choses que les Romains osent à leur tour exprimer leurs recherches intellectuelles et morales dans la langue qui leur est chère et naturelle. Ne conserver le grec que comme une langue savante, révérée mais exogène et témoignant qu'une gloire contingente et passée pourrait au contraire avoir des conséquences délétères puisque le cœur, le désir, l'inventivité et la vie des hommes ne se manifestent alors plus dans la matérialité de leurs discours. Une langue vernaculaire sanctuarisée n'est pas alors plus digne qu'une autre, bien vivante même si elle souffre de lacunes lexicales. Même s'il s'agit d'une projection dans le temps quelque peu velléitaire et témoignant d'un véritable geste de promotion politique du royaume de France de la part d'Oresme, si cette analyse est valable pour le grec succédant au latin, elle sera également valable pour le prochain vernaculaire dont les locuteurs s'illustreront par leurs accomplissements ; et le maître normand entend tout mettre en œuvre pour qu'il s'agisse de la France, prometteuse à ses yeux.

Ainsi, une absence de traduction ne manifesterait rien d'autre qu'un injuste déficit d'accessibilité de ce texte pour des individus auxquels sa lecture bénéficierait pour-

tant grandement. Mais cette apparente unification des lectorats (latiniste et francophone) manifeste donc en même temps que la transmission des savoirs la rupture entre deux temps, deux cultures, deux langues (ou même trois si l'on inclut le grec, même si Oresme travaille à partir de l'Aristote latin). Cependant, pour reprendre une belle formule, due à S. Piron, pour répondre aux déficiences (amendables) du français, « à la langue de la politique répond une politique de la langue<sup>7</sup> ». La dynamique du projet oresmien se polarise donc entre continuité et rupture : la continuité de la transmission théorique et de la réflexion politique est assurée par une rupture assumée de la langue d'expression de ces contenus.

Cet article se propose donc de présenter l'un des aspects de la conception politique oresmienne où se manifeste particulièrement cette dialectique entre l'immuable caractère intellectuel de l'homme et la mutabilité de ses conditions matérielles d'existence et de communication. Pour reprendre certaines précisions terminologiques déjà énoncées par Irène Rosier-Catach<sup>8</sup>, nous devons tout d'abord préciser que le terme « politique » s'entend chez Nicole Oresme comme ce qui relève d'une structure humaine dont l'existence et le maintien dépendent de façon primordiale de la communication. C'est donc particulièrement au détour d'une réflexion sur la langue et les situations de communication que se détermine au plus haut point le lien entre la théorie de la vie politique, et l'exercice de la vie politique elle-même ; où se rejoignent théorie et pratique par leurs conditions d'existence. En effet, dans un récent article, I. Rosier-Catach met en avant le double sens du terme de *communicatio*<sup>9</sup>, désignant à la fois des actes de langage et ce qui est mis en commun entre plusieurs individus, et cette dualité est tout à fait palpable chez Oresme puisqu'il s'agit chez lui de penser et repenser le destin de la langue française. Celle-ci est à la fois une langue, un véhicule de sens, mais en tant que langue vernaculaire parlée depuis la plus tendre enfance, elle présente également une dimension affective primordiale, qui rapproche les individus et leur donne un fond commun qui constitue une identité partagée indéniable. Comme toute langue, par définition, le français d'Oresme permet d'exprimer des connaissances (et même scientifiques, au prix de certains ajustements, périphrases et rappels définitionnels), de connaître, mais aussi de se reconnaître. C'est seulement au terme d'un long parcours que l'on pourrait montrer cette omniprésence de la langue vernaculaire aimée chez Oresme, mais l'on peut mentionner pour donner quelques repères les multiples références d'Oresme à Cicéron (les vérités sont plus agréables à entendre aux hommes dans la langue de leur pays, ce qui les rend désirables et entraîne ensuite la recherche assidue de leur expression adéquate<sup>10</sup>), le rapprochement qu'il fait entre la composition du Credo (*symbolum*), la parole partagée et l'amélioration de la cité par le partage des vertus<sup>11</sup>, etc. Pourtant, si l'on doit choisir une occurrence unique à examiner ici, un exemple de cette importance se lit dans la manière dont cette conception linguistique irrigue l'une des conclusions les plus âprement défendues par Oresme dans *Le Livre de Politiques*.

Cet exemple se trouve dans le passage où Oresme examine la possibilité d'existence d'une monarchie universelle. De nombreux arguments sont déployés à

l'occasion d'une glose particulièrement étoffée (seize arguments pro, seize arguments contra, des objections et des réponses aux arguments déjà présents et à d'autres arguments supplémentaires). De surcroît – comme l'a montré Ch. Grellard<sup>12</sup> – Oresme se démarque et semble s'opposer consciemment à Dante et à Marsile de Padoue lorsqu'il traite cette question en reprenant certaines de leurs formulations.

Au sein du *Livre de Politiques*, le livre VII, où se situe le traitement de cette question, est celui des gloses magistrales<sup>13</sup> – proches dans leur forme des questions universitaires – rapprochant cette traduction qui porte largement la marque de son appropriation par Oresme d'un « commentaire » à la *Politique* d'Aristote. C'est notamment dans cette partie de l'ouvrage que l'on trouve une glose sur les déterminations naturelles des différences des peuples et la dynamique des chutes de leurs polities, qui se succèdent au faite de la gloire puis déclinent, à un rythme où coïncident *translatio imperii* et *translatio studii*. Si la portée de ce passage dépasse largement le cadre restreint de nos analyses présentes, on doit toutefois noter que cette conception de la temporalité propre de chaque cité répond, en réalité, à une autre glose célèbre : celle sur la monarchie universelle.

Oresme ne refuse pas absolument tout recours en politique à des modèles théoriques abstraits (comme les métaphores organiques du corps politique et, au-delà de cette référence commune, le recours à la comparaison avec des notions médicales précises, comme le *temperamentum ad justitiam*<sup>14</sup>), du moment qu'ils ne contreviennent pas, par essence, aux principes des réalités humaines mais qu'ils supportent sans changer de nature une certaine variabilité. Or, cette subtilité a pu passer inaperçue tant est forte, à l'opposé, la critique oresmienne contre les modèles théoriques absolument déconnectés des réalités humaines, « fiction poétiques » qu'il juge inutiles pour la pensée politique, inapplicables dans l'action et même néfastes dès lors qu'ils occupent tout l'espace de la réflexion. Tel est le cas, pour lui, de la monarchie universelle, à laquelle il consacre cette glose qui constitue presque l'intégralité du chapitre VII, 10.

Examiner la question de la possibilité d'avènement d'une monarchie universelle suppose de statuer sur trois questions : 1) comment passe-t-on d'une collection d'individus à une communauté politique ? 2) dans quel sens comprendre l'unicité de principe dans la monarchie ? 3) enfin, l'unité supposée par l'universalité est-elle compatible avec l'idée de communauté politique définie en 1) ?

Aux yeux d'Oresme, la conception d'une telle monarchie pêche doublement. Tout d'abord dans son fondement logique, une cité dont l'extension recouvrirait le monde entier ne serait plus une cité singulière et ceinte par ses frontières ; il n'y aurait donc pas lieu de la considérer théoriquement. Ensuite, l'incohérence logique est doublée par une impossibilité pratique : une telle cité ne peut tout simplement pas exister étant donné les caractéristiques de la condition humaine, et l'histoire nous enseigne d'ailleurs qu'elle n'a jamais existé, ce qui signale son impossibilité. Oresme présente ses arguments d'une manière dense et détaillée, et il ne serait pas possible de tous les examiner pour eux-mêmes. Néanmoins, nous en présente-

rons certains aspects saillants et pertinents car cette glose très personnelle met à jour nombre des conceptions oresmiennes sur l'homme comme être politique et parlant.

Oresme a déjà annoncé plus tôt dans le *Livre de Politiques* son hostilité à la monarchie universelle<sup>15</sup> : « ni possible, ni raisonnable », donc dédaignable à la fois comme modèle théorique ou idéal à atteindre, et comme réalité effective. La question a été abordée de nombreuses fois, par Dante, par Guillaume d'Ockham, par Marsile de Padoue, pour ne citer que les auteurs avec les écrits desquels résonnent les arguments d'Oresme présentés ici. Pourtant, le philosophe normand déclare en préambule à cette véritable *quaestio* du livre VII qu'il ne la « treuve pas ailleurs disputee<sup>16</sup> ». Il est indéniable qu'il se réfère ici aux lieux textuels de la *Politique* d'Aristote, et non aux ouvrages de ses contemporains, car cette question était depuis plus d'un siècle au cœur d'un grand nombre d'interrogations théoriques (philosophiques, juridiques, canoniques, théologiques...) mais aussi au cœur de mesures pratiques animant vie politique et diplomatie<sup>17</sup>. Oresme s'installe de fait dans un dialogue avec ces auteurs, reprenant clairement certains de leurs arguments pour mieux les retourner ou les réfuter par la suite, soit qu'il ait eu immédiatement accès à leurs textes, soit que ceux-ci aient été suffisamment diffusés pour irriguer le débat sans nécessiter de lecture directe. Ce dernier cas concerne particulièrement Dante, partisan de la monarchie universelle, et dont plusieurs arguments pro se trouvent présentés et mis à mal par Oresme<sup>18</sup>.

La cité, rappelle tout d'abord Oresme, doit recevoir des bornes quant à son extension, car il s'agit d'un organisme vivant, qui se doit d'être en équilibre à la fois dans son fonctionnement interne et vis-à-vis de l'extérieur. C'est ainsi que la question de l'extension minimale et maximale de cette entité ne concerne pas une simple quantification arbitraire, mais elle regarde sa nature même et la relationnalité qui se trouve en son principe : trop petite, elle ne saurait atteindre à l'autosuffisance et se trouverait donc menacée par sa dépendance à l'extérieur ; trop grande, elle ne saurait être véritablement ordonnée :

Premierement, que la plus petite quantité de cité est de multitude par soy souffisantes, laquelle, se elle estoit mendre, ne seroit pas par soy souffisante ; mes elle ne doit pas estre dicte mendre pour .iiii. hommes ou pour .iiii., car l'en ne doit pas prendre en ceste matiere mesure mathematique ou precise. Item, que la plus grande quantité de cité qui soit est quant la multitude peut encor estre ordenee, mes a grant peine ; et se elle estoit plus grande, elle ne pourroit estre ordenee. Et donques par soy souffisante est le terme de cité vers petitece, et ordenance est le terme de cité vers grandeur.<sup>19</sup>

Quant à une cité véritablement universelle, comprenant toute l'humanité, elle contreviendrait à l'identité même de ce qu'est une cité selon l'exigence aristotélicienne d'autosuffisance. En plus des raisons naturelles qui empêchent pour le philosophe normand toute émergence d'une monarchie universelle, elle serait de surcroît impensable car contradictoire dans les termes. Toute cité renvoyant à l'idée d'un ordre interne, il faudrait donc choisir entre un désordre universel ou un particularisme – éventuellement – bien ordonné.

Toute la glose est parcourue par un jeu d'équivalences, de requalifications, de déplacements, entre les concepts d'unité, d'unicité, et d'universalité, auxquels s'opposent la diversité, la multiplicité et le particularisme. La monarchie universelle est une proposition politique aux finalités plurielles. Son unicité, basée sur son extension universelle, est sous-tendue par le désir d'atteindre la perfection, dont la stabilité laisse entendre qu'elle n'accepte aucune extériorité qui vienne la malmener. Dans le cas d'une communauté politique unique, dégagée de toute menace extérieure, il semble en effet que rien ne s'opposerait à sa perpétuité. Pour autant, rien ne garantit que de cette unicité en termes d'extension l'on puisse passer à l'unité structurelle, entendue comme vie harmonieuse de la cité, irréductiblement composées de parties<sup>20</sup>. Lorsque l'on parcourt le texte, il est frappant qu'à l'idée d'unicité absolue représentée par la monarchie universelle Oresme associe la destruction, la violence, l'ignorance, l'orgueil, la tyrannie, la monstruosité et la dissimulation, alors que la multiplicité des cités qu'il lui oppose appelle l'équilibre, le bon fonctionnement, la communication, la proportion et la beauté. Toute conception trop rigide de l'unité et de l'universalité cède donc la place chez cet auteur à la prévalence d'une harmonie proportionnelle des parties diverses, qui peut admettre flux, approximations et reconfigurations et qui seulement en cela démontre son véritable caractère unitaire.

Dans son examen serré des arguments pro et contra sur la monarchie universelle, pour commencer, au principe général tiré de la *Métaphysique* d'Aristote qui reconduit l'être à un principe unique<sup>21</sup>, Oresme oppose l'autorité d'Aristote lui-même, mais cette fois-ci en politique : si ce principe est bien valable absolument en métaphysique, il demande pour lui non pas à être réfuté, mais à être compris d'une manière adaptée dans le domaine de la politique, contrairement à l'usage qu'en fait Dante dans la *Monarchia*, acceptant celui-ci comme une confirmation d'autorité de la conception absolue de l'unicité qu'il venait d'exposer<sup>22</sup>. La multiplicité est constitutive de toute cité, puisqu'elle n'est autre que le regroupement d'individus et que ceux-ci se trouvent ordonnés en elle en fonction des offices divers requis pour le fonctionnement de la cité. Oresme joue ainsi avec la polysémie du mot « princey » (office aussi bien que dirigeant<sup>23</sup>), puisqu'il ajoute juste après, toujours sous l'autorité d'Aristote, que l'aristocratie est un bon régime politique, même si, et justement parce qu'il comporte à sa tête plusieurs « princeys<sup>24</sup> », cette fois dans le sens de « dirigeants ». L'unité à laquelle peut être reconduite la cité existe donc bien, mais c'est une unité fonctionnelle qui admet, et même requiert, la diversité en son sein. Quant à la portée de l'argument, elle était quoi qu'il en soit viciée, semble nous dire Oresme, car son interprétation dans le sens d'une défense du prince unique était exagérée par rapport à la thèse aristotélicienne qui visait la pluralité contradictoire de principes de l'être défendue par Anaxagore ou Empédocle<sup>25</sup>. Or dans une cité, la multiplicité ne signifie pas la contradiction, mais la collaboration, ou communication civile au niveau des offices. L'unité de la police ne doit donc pas nécessairement s'entendre comme dépendante d'une unicité de principe absolue, mais comme la prééminence d'un principe unique à l'échelle de la cité,

tout comme Dieu est pour Oresme le principe unique à l'échelle du monde. L'exemple est facile à entendre lorsqu'il s'agit d'une monarchie, où l'individu à la tête de la cité correspond numériquement à l'unicité de la fonction de principe qu'il remplit<sup>26</sup>. Quant à la multitude de dirigeants (comme dans le cas de l'aristocratie), elle ne doit pas être comprise comme un ensemble contradictoire, ou même hétérogène, mais comme le principe, si l'on abstrait les individus pour ne garder que la fonction, c'est-à-dire la seule chose qui importe pour comprendre ce qui constitue la cité.

En ramenant immédiatement la considération des arguments pro, plutôt généraux, issus pour la plupart de la métaphysique, de la théologie, du droit ou de l'histoire, à l'objet principal du *Livre de Politique*, la communauté politique et son analyse précise, Oresme s'efforce de ne pas plaquer sur les affaires politiques des théories qui ne s'y peuvent appliquer, et de ne pas se laisser abuser par les acceptions trop larges de certains termes. Il ne les disqualifie pas pour autant directement, mais tache de proposer des hypothèses d'interprétation mesurées et réfléchies. C'est exactement la stratégie mise en œuvre pour répondre au premier argument pro, et ce sont les acquis de cette interprétation qui vont lui permettre de se garder de la conséquence qu'il redoute le plus – la nécessité de poser un seul principe politique pour l'humanité entière, de la même manière que Dieu est principe ontologique du monde tout entier. Car s'il a su réfuter l'idée que les cités n'admettaient nulle multiplicité, son argument ne semblait pas interdire de poser un seul principe politique pour l'ensemble de l'humanité, mais seulement la multiplicité de ces principes à la tête d'une seule et même cité.

Les partisans de la monarchie universelle pourraient ainsi arguer que si l'humanité a plusieurs princes, elle qui peut se comprendre comme un microcosme (« un petit monde »), elle sera semblable à un individu monstrueux à plusieurs têtes (littéralement, plusieurs chefs)<sup>27</sup>. Dans sa *determinatio*, Oresme limite la portée de cette analogie avec le microcosme :

Au secunt, ou fut dit qu'humain lignage qui est aussi comme un petit monde doit avoir en soy un seul et souverain prince a la similitude d'un grant monde, je respon et di que chescun homme est un petit monde : Homo est microcosmus. Et aussi chescun royalme ou cité peut estre dit un petit monde ; mes la multitude universele des hommes, pour la difficulté de converser ensemble civilement et pour la impossibilité de estre sous un homme, ne peut estre dit un corps ne un royalme ne un petit monde<sup>28</sup>.

Oresme admet donc des bornes à cette analogie du petit monde, car comme toute analogie, elle doit respecter un rapport de proportionnalité, qui se double ici de l'exigence de conserver le même mode de fonctionnement entre les parties. Le monde, la cité et le corps sont bien dans un rapport proportionnel, qui leur permet de se voir qualifier de « mondes », à différentes échelles. Ils ont tous un principe – Dieu, le prince, la tête/le cœur selon les conceptions – et diverses parties effectuant différentes tâches mais qui, prises toutes ensemble contribuent à l'équilibre de l'entité – harmonie, paix ou santé. Mais cette analogie est loin chez Oresme de ne concerner que la division anatomique des parties de ces « mondes ». Au cœur de son argument se trouve en effet ce qui constitue

la base du fonctionnement physiologique de chacune de ces entités. Car un microcosme tel que le conçoit Oresme ne se contente pas d'être une diversité d'entités posées les unes à côté des autres ; encore faut-il qu'elles soient en mesure d'évoluer ensemble, de vivre<sup>29</sup>, et pour cela, il est nécessaire qu'elles puissent communiquer.

La communication politique est une thématique centrale chez Oresme, comme l'ont montré notamment les travaux de S. Lusignan<sup>30</sup>. Et dans cette glose, la communication politique est invoquée dans son plein sens par le philosophe normand, puisqu'elle signifie à la fois « communion » (dans l'union que représente la cité), « collaboration » (par la division ordonnée des offices qui, loin de fragiliser l'unité de cité, la fonde de manière fonctionnelle) et « conversation » (car pour ce faire, la compréhension par le langage est requise, tant pour l'efficacité que pour l'amitié qui est le ciment de la continuité entre les parties<sup>31</sup>). Car pour être un monde, c'est-à-dire communier ensemble comme une certaine unité ordonnée, les humains doivent assurer certaines fonctions qui vont contribuer à l'auto-suffisance de la cité. Mais pour cela, et pour que la constitution et les lois permettent véritablement la réalisation de ces objectifs, il est nécessaire aux individus entre eux, mais aussi au prince avec eux, de communiquer verbalement. Or, la diversité des langues est un fait que l'on ne saurait nier (ni d'expérience, ni parce que la Genèse relate l'épisode de Babel et de la confusion des langues<sup>32</sup>), et comme le langage a été institué « afin de communication civile et a vivre de policie<sup>33</sup> » dit Oresme, il apparaît naturellement inéluctable qu'existent différentes polices et des idiomes variés, propres à chacune d'entre elles, et dont les citoyens usent pour s'exprimer, communiquer, tissant ainsi leur identité civile à chaque élocution.

Une fois ces précisions apportées, l'on comprend que pour Oresme, l'humanité tout entière ne puisse être pensée comme un microcosme et donc comme une unité politique, car elle ne peut pas être ainsi ordonnée par une langue commune, elle est à la fois trop vaste et trop diverse. La pluralité des *policies*, chacune ayant à son principe un dirigeant différent est donc commanditée par un principe de réalité, et cette pluralité n'est pas la manifestation d'une monstruosité polycéphale – puisque le corps unique de l'humanité n'existe pas<sup>34</sup>.

La monstruosité est plutôt reconduite pour Oresme du côté de la monarchie universelle. Ses arguments contra 2 à 11 examinent dans un enchaînement extrêmement cohérent les raisons pour lesquelles celle-ci contreviendrait à la nature même de la policie. On y voit se dessiner le lien entre la monstruosité de la monarchie universelle et l'impossibilité de la communication en elle, mais d'une manière plus classique et moins personnelle (notons que nous nous situons alors dans les arguments contra, et non dans la détermination oresmienne), puisqu'il s'appuie tout d'abord sur une conception quantitativement mesurée de la monstruosité et une vision plus anatomique que fonctionnelle des parties de la cité. Statuant à l'aide de critères quantifiables, Oresme dresse alors un constat sans appel : les cités sont à la fois limitées en termes d'étendue<sup>35</sup>, de puissance<sup>36</sup> et de temporalité<sup>37</sup>.

Comme un corps naturel qui se trouve doté d'une trop grande quantité de matière au moment où il reçoit sa for-

me, la monarchie universelle ne saurait être que monstrueuse. Ce n'est pas dans ce cas de plusieurs principes directeurs, mais de plusieurs organes surnuméraires ou d'un corps bien trop grand comparativement à sa tête qu'elle se verra affublée<sup>38</sup>, estime Oresme. L'accent est alors mis sur la capacité d'une telle entité à assurer ses fonctions naturelles : le fait d'être plus grand n'est pas en soit un atout, car au-delà d'une certaine limite, la forme de la cité ne peut plus harmonieusement présider à l'ordonnement de ce corps, et celui-ci, au lieu d'être plus puissant, se trouve défaillant et difforme car il n'est plus proportionnellement disposé. C'est ce que résume Oresme, avec une simplicité proverbiale dont le contraste est saisissant avec la sophistication des arguments pro, plus abstraits : « Il dit en sentence que mieux vaut avoir un petit corps bien sain que estre toujours en misère pour enormité de grandeur ou quantité de corps desmesuree<sup>39</sup> ».

Dans ces conditions, l'un des aspects qui fondait la revendication d'une monarchie unique pour éviter la violence – en toute logique semble-t-il, puisque pour qu'une lutte se mette en place, il faut différents partis susceptibles de s'opposer – est finalement mis à mal, à la fois en ce qui concerne la résolution des dissensions internes à la cité et les guerres hostiles entre cités<sup>40</sup>. Loin de faire prévaloir la paix et la tranquillité, l'imposition d'un monarque unique, nous dit Oresme, n'entraînerait pas autre chose qu'une violence généralisée et un grave déséquilibre. En effet, doté d'un corps si immense, le dirigeant de la monarchie universelle « ne pourroit cognoistre tous les faiz et personnes notables, et donques ne pourroit il bien jugier ne bien distribuer les honneurs et les offices<sup>41</sup> ». Or le bon fonctionnement et la stabilité de la cité dépendent de façon cruciale de cette attention à attribuer à chacun le rôle qu'il pourra exercer de façon optimale d'une part, et qui ne frustrera pas ses ambitions, le menant à la contestation du régime d'autre part<sup>42</sup>. Une connaissance intime de la matérialité réelle de la cité est donc nécessaire, ce qui est inconcevable dans le cas d'une policie englobant l'humanité toute entière.

D'autre part, cette pénétration ne concerne pas que la distribution des offices, mais aussi la forme même de la cité, sa constitution. Car, comme il le précisera plus tard dans une glose dédiée à la diversité des peuples<sup>43</sup>, tous ne sont pas susceptibles d'être gouvernés par le même régime. En fonction de toute une variété de causes, ceux-ci seront portés à une monarchie, une aristocratie, etc<sup>44</sup>. La supposition même d'un régime unique pour l'humanité toute entière contrevient donc à cette connaissance de la réalité de l'humanité répandue sur toute la surface de la terre et donc influencée localement profondément par des facteurs géographiques, climatiques etc. qui diversifient ses mœurs. S'autorisant même à examiner une variation sur le thème du prince unique mais qui exercerait son gouvernement de manière variée selon les parties identifiées au sein de ses sujets, Oresme ne trouve pourtant aucune solution à cet écueil de la disproportion entre l'universelle multitude des sujets et l'absolue unité de leur principe politique. Car s'ils sont soumis à un régime unique, celui-ci ne fera pas pour autant cité (puisque'il ne pourra pas fonctionner avec tous), et si le prince devait distinguer plusieurs modes de gouvernement des diffé-

rents peuples sous sa direction, c'est à nouveau l'argument de la difficulté à connaître précisément les besoins particuliers de chacun qui intervient, introduisant à nouveau un cercle vicieux. En effet, il faudrait pouvoir connaître les différents peuples et leurs besoins variés en termes de gouvernance pour pouvoir élaborer une tel système d'attribution ; or, c'est précisément ce que ne peut faire le dirigeant d'un corps politique gigantesque<sup>45</sup>, à la fois pour des raisons d'éloignement géographique qui rend compliquée l'actualisation de cette tâche mais aussi parce que la communication – au sens de « langage » et également au sens de mise en commun – est rendue impossible.

Oresme part d'un constat de réalité, qu'il n'entend pas dépasser : les langues sont diverses à la surface du globe. Il part également d'une conception organique et fonctionnelle de la – bonne – policie : pour qu'il s'agisse vraiment d'une communauté politique, et non pas monstrueuse, il faut qu'il ne manque aucun membre, ni qu'il en existe trop (c'est-à-dire plusieurs exemplaires assumant la même fonction), et que leur fonctionnement d'ensemble soit possible. Or, ce fonctionnement d'ensemble suppose que tous puissent communiquer, et agir sous une impulsion unifiée.

Ici, il nous faut revenir sur le syntagme de « monarchie universelle », qu'il s'agit d'entendre comme monarchie (unicité du principe dirigeant, ou « princey ») sur une communauté politique, où l'universalité seule pose problème. Pour que ce principe communique son impulsion et qu'il le fasse d'une manière efficace, adaptée, il est nécessaire qu'il soit entendu de toutes les parties de la cité, ce qui suppose qu'elles aient les moyens de le connaître, et qu'il ait les moyens de les connaître.

L'unité absolue, comprise comme une unicité puisqu'elle englobe la totalité et annihile toute extériorité, ne peut exister pour Oresme ni dans l'espace, ni dans le temps pour les choses naturelles ou composées à partir de la nature. Seul Dieu, à qui une telle puissance appartient, peut décider de soutenir par miracle les choses qui contreviennent à leurs limites naturelles. C'est ainsi que les larges empires qui ont perduré durant des siècles (mais ils ne s'étendaient pourtant pas sur la terre entière, et ont fini par trouver leur terme) ne l'ont fait qu'avec le secours divin. Car par eux-mêmes, en outrepassant leurs bornes, ils étaient voués à la violence interne comme externe et à la destruction. En cela, ils ne sont pas de véritables entités politiques<sup>46</sup>. Car s'ils parviennent à se mettre en place, les empires qui réunissent plusieurs peuples et territoires géographiques sous eux ne le font que par violence. S'il s'agit d'une conquête par guerre hostile, le fait apparaît clairement, puisque l'imposition d'un régime exogène à un peuple va à l'encontre de ses inclinations d'une part, et que les royaumes préexistants vont être détruits d'autre part.

Toutes ces considérations s'appuient ultimement sur une conception fonctionnelle de la communauté politique qu'Oresme avait exprimée dès les premières lignes de sa traduction de la *Politique* d'Aristote, et qui démontre à quel point la langue et le processus de traduction reflètent les particularismes et vont jusqu'à orienter les possibilités d'analyses.



Lorsqu'Aristote ouvre son ouvrage en présentant la genèse historique de la cité grecque<sup>47</sup>, d'abord famille puis maisonnée (*oikos*), village et enfin cité, le philosophe ne fait pas autre chose que présenter une théorisation des fins qui conduisent les individus à se rassembler, basée sur sa propre immersion dans l'ère culturelle grecque. Ainsi, évoquer l'étape intermédiaire du « village » et le processus de syncrétisme qui s'ensuit renvoie à l'histoire concrète de l'émergence des cités grecques, déterminée par tout un faisceau de causes géographiques, topographiques, climatiques, culturelles, etc, et c'est pour cette raison qu'Aristote est porté à employer un certain type de vocabulaire et à désigner certains types de socialité et d'urbanisme pour penser l'organisation de toute cité. De la même manière, Oresme va s'approprier ce récit par des termes et des références culturelles qui sont propres à la réalité du XIV<sup>e</sup> siècle français, et qui impactent certainement sa manière d'envisager la réalité politique, dont on retrouve les traces dans son traitement de la question de la monarchie universelle.

En effet, dans sa traduction latine par Guillaume de Moerbeke et ses commentaires médiévaux, c'est le terme *vicus* qui est employé pour rendre le grec *kômè* du début des *Politiques* d'Aristote. Or, *vicus* tout comme *kômè* peuvent se traduire aussi bien par « village » que par « quartier ». Dans ces conditions lexicales, les frontières se brouillent entre une compréhension de la constitution d'une cité par une augmentation extensive, ou par transformation de la nature des regroupements humains. Il revient donc à l'interprète avisé de déterminer ce que chaque auteur latin entend désigner lorsqu'il utilise le terme *vicus*, en fonction des positionnements sous-jacents en matière de politique, de morale, d'anthropologie, de théologie, sans oublier le contexte d'énonciation, le lectorat ou encore les réalités avec lesquelles chacun de ces auteurs ont formé leur regard. Ainsi, dans le cas du commentaire à la *Politique* de Thomas d'Aquin par exemple<sup>48</sup>, D. Carron suggère que *vicus* renvoie indéniablement à l'idée de quartier, plus conforme à la structure de la commune italienne du XIII<sup>e</sup> siècle, le village rural n'entrant pas « dans le schéma urbain de Thomas<sup>49</sup> ».

Oresme lui aussi doit choisir un positionnement théorique et culturel précis, et son choix est d'autant plus manifeste que la langue française ne présente pas la même ambiguïté que le latin. On peut légitimement supposer que l'univers mental oresmien est également plus urbain que rural, et cela a certainement influencé le fait qu'il ait traduit *vicus* par « rue » plutôt que par « village ». Ainsi, dans le modèle oresmien, la cité se compose d'abord d'un couple, puis d'une maisonnée avec ses serviteurs, et d'une rue ; et de multiples rues forment ensuite une cité<sup>50</sup>. Cette réalité typique de l'urbanité parisienne médiévale renvoie certainement à la division des rues selon les spécialités et les métiers de leurs habitants (par exemple, l'actuelle rue des Francs-Bourgeois fut la rue des Poulies, évoquant ainsi les métiers des tisserands qui la peuplaient ; la rue des Arbalétriers ; la rue des Lombards qui pratiquaient le change).

Cependant, si l'alternative terminologique « quartier » / « rue » se démarque de l'arrière-plan rural aristotélicien induit par « village », cette distinction ne doit pas masquer une autre différence, plus conceptuelle. En effet, plus

encore que le quartier, la rue ne possède aucune existence sans la ville qu'elle sillonne, car elle n'en est qu'un espace de circulation de biens, de services et de personnes – une fonction qui ne peut subsister par elle-même. Le quartier en revanche, même si l'accent est mis sur son identité fonctionnelle due au corps de métier qu'il abrite, contient plusieurs maisons, rassemble plusieurs familles, et possède donc une extension et une concrétude qui le rend moins abstrait que la rue et incite à le considérer davantage comme une partie de la cité en termes méréologiques.

Dans la *Monarchie*, Dante<sup>51</sup> se focalise davantage sur la hiérarchisation des divers niveaux d'organisation sociale, en supposant que ce modèle d'analyse politique obéit à la même logique que celui, métaphysique, d'une subordination des fins propres de chaque espèce à la fin du genre. Celle-ci, la fin de l'humanité, serait donc à la fois le principe commun de chaque communauté intermédiaire et leur fin éminente. Dès lors, la fin propre de l'homme individuel, la félicité, et la fin du genre humain sont analogues ; et si la politique a pour fin la vie bonne humaine, celle-ci ne peut être atteinte que par une forme d'organisation politique englobant tout le genre humain, à la tête duquel se trouve un dirigeant unique<sup>52</sup>. Dès lors, toute analyse du fait politique se trouve absorbée par un modèle métaphysique et téléologique, et les phénomènes particuliers reconduits aux principes les plus abstraits et universels. Si un tel modèle peut rendre compte de la formation des communautés politiques et se faire prescriptif quant à leur visée, il peine à répondre à certaines interrogations concrètes quant aux mécanismes de mise en œuvre de cette unification, et au premier chef celle de la langue qui serait parlée dans la monarchie universelle. S'il s'agit d'un vernaculaire naturel, comment est-il choisi et ce choix ne risque-t-il pas d'entraîner des dissensions ? S'il s'agit d'une langue savante artificielle, amitié et vie politique ne sont-elles pas en même temps dissoutes ?

En revanche, dans le cas de Marsile de Padoue, comme l'a souligné G. Briguglia, deux modèles d'analyse de la communauté politique sont distingués : celui que G. Briguglia nomme « génético-évolutif » et qui narre l'agrandissement et la complexification des implantations de population sur un mode historique ; et celui, qui a peut-être influencé Oresme, qualifié de « fonctionnel et analytique<sup>53</sup> ». Le modèle génétique de la formation de la cité<sup>54</sup> permet ainsi à Marsile de suggérer l'idée que l'expansion de la cité ou du royaume<sup>55</sup> vers un empire est la continuation naturelle de ce mouvement, qui intègre des parties de plus en plus nombreuses et variées sous une unité de plus en plus vaste et puissante, sans qu'il y ait changement de nature mais au contraire, perfectionnement. Chez Oresme en revanche, seul le second modèle est mis en évidence : le foyer et la rue ne sont pas envisagés comme des étapes dans une histoire du politique qui se dirigerait naturellement vers l'unification quantitative de la diversité, mais comme des divisions fonctionnelles uniquement, qui ne prennent une nature politique que dès lors qu'elles sont intégrées dans la cité. C'est pourquoi le terme de « rue » ne peut se penser que relativement à celui de « cité » ; il n'existe pas de rue sans cité, et dès lors qu'elle existe elle est une partie de la cité. Et si mouvement d'expansion il y a, celui-ci ne se poursuit pas indéfi-

niment, car au-delà de certaines bornes la cité ne peut tout simplement plus fonctionner. On n'a donc plus affaire à une différence de degré, mais à une différence de nature, qui qualifie la communauté politique entre tous les rassemblements d'individus possibles. Oresme en revanche, prend bien en compte l'extension de la cité (c'est même la question qui motive cette glose), mais toujours en la liant à la définition fonctionnelle de celle-ci : sa taille maximale ne saurait être toute la terre – ou tout un continent – car les fonctions par lesquelles doivent être assurés l'ordonnement et l'autosuffisance ne peuvent plus être mises en œuvre dans ces conditions extrêmes. Il existe donc une limite naturelle à l'extension de la cité, en-deçà et au-delà de laquelle l'équilibre entre la multiplicité des parties et l'unité de la cité est brisée.

De surcroît, si l'on s'attarde sur une glose où Oresme explique ce qu'il entend dans l'introduction du terme de « rue » au début du *Livre de Politiques*, on réalise à quel point est présente à son esprit la fonction de communication linguistique dans la structure même de la politique, puisqu'elle lui permet de mettre en place une analogie avec les parties du discours :

G. Car aussi comme rue est de plusieurs maisons, ainsi est cité de plusieurs rues. Et si comme il fu touchez en la glose du chapitre precedent, le mary et la femme et le serf et les enfants sont les premières parties de communauté, aussi comme en gramere les lettres sont les premières parties des paroles. Item, du mari et de la femme est faite une communauté, et du seigneur et du serf une autre, etc., en la maniere que des lettres sont faites les sillabes. Item, des communautés dessus dites est constituée maison en la maniere que des sillabes est faite diccion. Item, de plusieurs maisons est faite rue comme de plusieurs diccion est faite oraison. Item, de plusieurs rues est faite cité comme de plusieurs petites oraisons est faite une oraison complete et tre parfaite selon retorique<sup>56</sup>.

Oresme identifie donc la cité parfaite à un discours parachevé, parfaitement ordonné en vue de signifier ce qu'il entendait partager. Si l'on poursuit l'analogie, que serait dans ces conditions la monarchie universelle ? Il semble que l'on puisse hasarder l'hypothèse qu'elle se conformerait alors à une bibliothèque, regroupant divers ouvrages, chacun exposant parfaitement son discours. Or, avec la bibliothèque s'opère un saut qualitatif, et l'on quitte alors le domaine de la communication d'une idée et des unités graphiques ou phonétiques nécessaires à une énonciation unifiée, pour entrer dans celui d'une collection diverse. En effet, une bibliothèque ne peut-elle pas regrouper des ouvrages aux thèses variées, et aux positionnements contradictoires ? Si nous amenons l'analogie à son terme, une bibliothèque universelle serait même, précisément, le lieu où se retrouveraient, côte à côte, tous les discours possibles, toutes les luttes conceptuelles envisageables, peut-être même véhiculées dans des langues irréductibles les unes aux autres. Dans cette perspective, la monarchie universelle se réduirait à une cacophonie qui, comme lors de l'épisode de Babel, empêche toute communication entre les artisans et donc, tout agir commun.

Il semble donc que ce n'est pas par principe que Nicole Oresme s'interdit d'admettre, même comme horizon d'action, cette « fiction poétique<sup>57</sup> ». En combattant la monarchie universelle, il nie en fait son identification avec la cité idéale, et refuse qu'elle puisse donc de servir

de modèle, puisque les deux termes de « cité » et « universelle » sont antithétiques. L'augmentation dans l'espace de la cité ne signifie pas un rapprochement avec son absolue perfection, car passées certaines bornes, on ne peut même plus parler d'entité politique et c'est un changement de nature qui intervient. Si le modèle du tempérament ad pondus peut servir pour comprendre théoriquement ce que signifie la santé chez l'homme, et pour guider l'action du médecin en lui fournissant une visée tendancielle, la monarchie universelle, elle, n'est ni le modèle théorique qui permet de comprendre ce qu'est une cité absolument accomplie (puisque'elle n'est pas véritablement une cité), ni l'idéal vers lequel orienter l'action politique (puisque'elle n'induit que violence et autodestruction).

Oresme ne se contente donc pas de valoriser avec bonhomie, et par égard au cours commun de l'histoire politique, une cité de taille modérée parfaitement fonctionnelle. Encore une fois, la clé de la cité harmonieuse ne peut se résoudre à une mesure numérique (dans ce cas, l'unicité), et ce qui est mis en avant est une unité de rapports fonctionnels, qui peut s'exprimer de diverses manières selon les peuples et les circonstances. Le philosophe normand met bien en avant la cité de taille maximale autant que faire se peut, tant qu'elle peut fonctionner comme une entité politique. Le positionnement d'Oresme repose donc sur un pragmatisme, non pas en un sens trivial de focalisation unique sur les faits réels et attestés par la répétition des événements qui enchaînerait la pensée théorique, mais qui interroge de manière critique et constructive la distance qui sépare la théorie de ceux-ci.

## Bibliographie

### Sources

- Aristote, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, 1993.  
 Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, 1991-2000, 2 vol.  
 Christine de Pisan, *Le Livre des fais et bonnes meurs du Sage roy Charles V*, éd. S. Solente, Genève, 1977 (reproduction de l'édition Paris, 1936-1940), Genève, 1977, 2 vol.  
 Cicéron, *De la divination*, (bilingue) trad. G. Freyburger et J. Scheid, Paris, 2004.  
 Dante, *Convivio* = Dante Alighieri, *Il Convivio*, éd. G. Busnelli et G. Vandelli, I-II, Florence, 1953-1964 (Opere di Dante, IV-V).  
 Dante, *De vulgari eloquentia* = Dante Alighieri, *De l'éloquence en vulgaire*, (bilingue), trad. A. Grondeux, R. Imbach et I. Rosier, Paris, 2011.  
 Dante, *Monarchia* = Dante Alighieri, *Monarchia*, éd. P.G. Ricci, Milan, 1965 (Le opere di Dante Alighieri, V).  
 Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, éd. R. Scholz, Hahn-Hannovre, 1932 (Fontes Juris Germanici Antiqui in usum scholarum).  
 Oresme, LE = Nicole Oresme, *Le Livre de Éthiques d'Aristote*, éd. A.D. Menut, New York, 1940.  
 Oresme, LP = 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.  
 Oresme, LY = 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.  
 Thomas d'Aquin, *La royauté*, trad. D. Carron, Paris, 2017.  
 Thomas d'Aquin, SLP = Thomas d'Aquin, *Sententia libri politicorum*, éd. R.A. Gauthier, Opera omnia issu Leonis XIII P.M. edita, t. XLVIII, Rome, 1971.

### Études

- Babbitt 1985 = S.M. Babbitt, *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, vol. 75, 1985(1).

Briguglia 2006 = *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milan, 2006.  
 Briguglia 2014 = G. Briguglia, *Marsile de Padoue*, trad. D. Carron-Faivre, Paris, 2014.  
 Briguglia – Rosier, 2016 = G. Briguglia, I. Rosier (éd.), *Adam, la nature humaine avant/après. Épistémologie de la chute*, Paris, 2016.  
 Bruckner 2001 = C. Bruckner, *Aspects du vocabulaire politique et social chez Oresme et Christine de Pisan*, dans *Cahiers de recherche médiévale*, 8, 2001, p. 227-249.  
 Godefroy 1886 = F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, VI, Paris, 1886.  
 Grellard 2008 = C. Grellard, *La monarchie universelle : une fiction poétique ? La critique de Dante par Oresme*, dans J. Biard, F. Mariani-Zini (éds.), *Ut philosophia poesis. Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Paris, 2008, p. 53-73.  
 Lusignan 1986 = S. Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1986.  
 Lusignan 2002 = S. Lusignan, *De communauté appelée cité. Les lectures de Gilles de Rome et de Nicole Oresme de la Politique*, dans P.J.J.M. Bakker, E. Faye, C. Grellard (éds.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, 2002, p. 653-674.  
 Marmursztejn 2011 = E. Marmursztejn, *Nicole Oresme et la vulgarisation de la Politique d'Aristote au XIV<sup>e</sup> siècle*, dans G. Briguglia, T. Ricklin (éd.), *Thinking Politics in the vernacular from the Middle Ages to the Renaissance*, Fribourg, 2011, p. 103-127.  
 Nederman 2005 = C. J. Nederman, *A Heretic Hiding in Plain Sight: The Secret History of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis in the Thought of Nicole Oresme*, dans J. Hunter, J.Ch. Laursen, C.J. Nederman (eds), *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot, 2005, p. 71-88.  
 Piron 1997 = S. Piron, *Nicole Oresme : violence, langage et raison politique*, Working Paper (HEC 97/1), Institut Universitaire Européen, Florence, 1997.  
 Rosier-Catach, 2010 = I. Rosier-Catach, *Man as a Speaking and Political Animal. A Political Reading of Dante's De vulgari eloquentia*, dans S. Fortuna, M. Gragnoli, J. Trabandt (eds), *Dante's Plurilingualism: Authority, Vulgarization, Subjectivity*, Oxford, 2010, p. 34-53.  
 Rosier-Catach 2011 = I. Rosier-Catach, *Civilitas. De la famille à l'empire universel*, dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Prelong, I. Zavatiero (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 163-174.  
 Rosier-Catach, 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, dans J.-P. Genet (éds.), *La légitimité implicite*, t. I, Paris, 2015, p. 225-243.

Notes

<sup>1</sup> Oresme, LP.  
<sup>2</sup> Oresme, LE.  
<sup>3</sup> Oresme, LY.  
<sup>4</sup> Ce point a notamment été souligné par E. Marmursztejn (2011, p. 112), mais s'il constitue un premier niveau d'analyse nécessaire, il nous semble devoir être nuancé par une approche complémentaire.  
<sup>5</sup> Oresme, LE, prologue, Excusacion, p. 101.  
<sup>6</sup> Cicéron, *De la divination*, II, II, p. 99.  
<sup>7</sup> Piron, 1997, p. 6.  
<sup>8</sup> Cf Rosier-Catach, 2011. Dans cet article, I. Rosier-Catach retrace l'histoire des déplacements de sens du terme *civilitas*, depuis une signification centrée sur les normes et le caractère légal de la politique, jusqu'à une focalisation sur les caractéristiques nécessaires à la mise en place d'une bonne (civile) manière de vivre – c'est-à-dire la capacité à vivre ensemble, en compagnons, et donc à communiquer.  
<sup>9</sup> Rosier-Catach, 2015, p. 226 : « Il se produit alors des effets de coalescence, des sources distinctes aboutissant à inscrire dans un même terme des valeurs sémantiques différentes : ainsi, dans les termes de la famille de *communicatio*, le sens de « commun » et le sens de « communication par le langage » ».  
<sup>10</sup> C'est précisément à cela que tend Oresme, espérant initier le mouvement en traduisant Aristote en français et en améliorant le français dans le même mouvement. Cf Oresme, LE, Prologue, Excusacion, p. 101 : *Et comme dit Tullus 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 des sciences de grec en latin et de les baillier et traiter en latin.*  
<sup>11</sup> Oresme, LP, III, 13, p. 134a-b : *G. Car aussi comme il est dit devant de ceulz qui contribue en une despense, chescun de plusieurs treuve au-*

*cune chose bonne pour la cite. Et tout ensemble est tres bon, et l'en dit qu'en ceste maniere les Apostelz composerent le Credo et pour ce est il appelle Symbolum. Car aussi comme en un escot, chescun de eulz en mist une partie.* Oresme joue ici sur le sens étymologique de *symbolum* comme l'ensemble des parties d'un objet brisé, destiné à servir de signe de reconnaissance et d'unité entre leurs différents porteurs. Il fait aussi référence à la genèse légendaire du credo apostolique, selon laquelle chaque apôtre serait à l'origine de l'une de ses douze phrases, créant collectivement ce signe d'appartenance unique à l'Eglise chrétienne, et manifestant l'unité ultime de leur inspiration par l'Esprit Saint.  
<sup>12</sup> Grellard, 2008.  
<sup>13</sup> On y trouve une longue glose sur la vie active, mixte ou contemplative (VII, 6, p. 284b-285b) ; la glose sur la monarchie universelle (VII, 10, p. 289b-294b) ; celle sur les caractères des peuples et les dominations (VII, 13, p. 297a-299a) ; sur la gens sacerdotale (VII, 16, p. 302a-304b) ; sur la pauvreté volontaire (VII, 19, p. 306b-308b) ; sur la juridiction de la communauté sacerdotale (VII, 21, p. 311a-314a).  
<sup>14</sup> Oresme, LP, VI, 27, p. 322a.  
<sup>15</sup> Oresme, LP, III, 8, p. 128a : *Et donques monarchie ne est pas un princey de un seul sus tout le monde, car tel princey temporel ne est pas raissonnable ne possible, si comme il sera declaré ou.vii.e livre.*  
<sup>16</sup> Oresme, LP, VII, 10, p. 289b-290a : *Je ne vuel pas cest chapitre passer sans traictier jouxte ceste matiere une question que je ne treuve pas ailleurs disputee.*  
<sup>17</sup> On ne citera, comme exemple de la tension immédiatement perceptible pour Oresme dans les rapports entre le roi de France et l'empereur du Saint Empire, que le célèbre compte-rendu que donne Christine de Pisan de la visite de ce dernier à Charles V (Christine de Pisan, III, XXXVII, t. 2, p. 97). Même si celui-ci n'était autre que le neveu de l'empereur, et que les relations entre France et Empire étaient pacifiées, il est notable que les termes de cette rencontre aient été pensés dans leurs moindres détails (comme la symbolique de la couleur du cheval offert à Charles IV pour son entrée dans Paris), pour maintenir les distances entre deux souverains égaux.  
<sup>18</sup> C. Grellard (2008) identifie ainsi six arguments *pro* chez Oresme qui se trouvent explicitement défendus par Dante, et examine la possibilité d'une lecture directe des textes du florentin.  
<sup>19</sup> Oresme, LP, p. 289b.  
<sup>20</sup> Les individus qui la composent, bien-sûr, mais aussi les différentes communautés qu'elle inclut – famille, maisonnée, rue ou quartier... Ces divisions varient d'un auteur à l'autre, et nous aurons l'occasion d'examiner plus loin cette question plus en détail.  
<sup>21</sup> Oresme, LP, p. 290a : *Premierement, car si comme dit Aristote en la fin du .xii.e de Methaphisique, les choses du monde ne veulent pas estre mal posees ne pluralité ou multitude de princeys ne est pas bonne chose. Et donques doit estre un seul prince : Entia nolunt male disponi, nec bonum pluralitas principatum ; unus ergo princeps.* Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, 10, 1076a4, p. 714 : *Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : Le commandement de plusieurs n'est pas bon ; qu'il n'y ait qu'un seul chef !*  
<sup>22</sup> Cet argument tiré d'Aristote est en effet l'un de ceux qu'a identifiés C. Grellard (2008, p. 56) comme lieu de la confrontation entre Dante et Oresme. Cf. Dante, *Monarchia*, I, X, p. 153 : *Est igitur Monarchia necessaria mundo. Et hanc rationem videbat Phyllosophus cum dicebat : « Entia nolunt male disponi ; malum autem pluralitas principatum : unus ergo princeps ».*  
<sup>23</sup> Ainsi, à l'entrée « princé/princey », le *Dictionnaire Godefroy* (1886) répertorie aussi bien le sens de « principauté, domination » que celui de « prince, chef », en illustrant ces définitions de citations d'Oresme notamment (p. 409). Pour une analyse plus détaillée des termes polysémiques de « princey », mais aussi de « policie », on peut se référer à l'article de C. Bruckner (2001) consacré au vocabulaire politique de Nicole Oresme et Christine de Pisan.  
<sup>24</sup> Oresme, LP, p. 292b : *Car en toute bonne policie, selon Aristote, sunt plusieurs princeys ou officez. Et en aristocratie, qui est bonne policie, sunt plusieurs princes souverains, si comme souvent est dit en ceste science.*  
<sup>25</sup> Oresme, LP, p. 292b : *Et parle illesques Aristote contre ceulz qui mettoient .ii. premiers principes contraires, si comme faisoient Empedocles et Anaxagoras. Et telz furent les Manichiens, qui mettoient un Dieu de lumiere et un autre Dieu de tenebres.*  
<sup>26</sup> Oresme, LP, p. 292b : *Et donques aussi comme en un ost ou une cité bien ordenee selon policie royal est un souverain prince, semblablement est Dieu prince en tout le monde, lequel monde est un corps entier et perfect.*  
<sup>27</sup> Oresme, LP, p. 290a : *Mes humaine nature seroit comme un monstre qui a plusieurs testes.*

<sup>28</sup> Oresme, LP, p. 292b.

<sup>29</sup> Sur le statut de la métaphore corporelle de la politique, et son évolution depuis une analogie inerte vers une métaphore organique, on consultera l'ouvrage de G. Briguglia (2006), notamment les pages 15 à 77 consacrées à Marsile de Padoue, dont Oresme connaissait les travaux et a subi l'influence. Pour un point sur la réalité de cette influence marsilienne sur Oresme et les suspicions concernant son rôle en tant que traducteur du *Defensor pacis*, on se reportera à l'introduction par A. Menut au LP (p. 8a-11a), et aux analyses de C. J. Nederman (2005), qui propose la mise à jour d'un impact bien plus profond du maître padouan sur le LP.

<sup>30</sup> Cf S. Lusignan, 2002 (plus particulièrement p. 663-670) ; sur les opérations de traduction comme actes politiques du fait de l'amélioration de la langue et de la facilitation de la communication, voir le travail important de S. Lusignan, 1986, qui analyse le rapprochement entre les parlers et les savoirs.

<sup>31</sup> À ce sujet, on pourra notamment consulter A. Robiglio (2010), dont les analyses sur la notion de conversation civile prennent notamment pour fil directeur les thèses du *Convivio* et du *De vulgari eloquentia* de Dante sur le rapport complexe entre le latin d'une part, et le vernaculaire et le Vulgaire illustre d'autre part. R. Imbach et I. Rosier-Catach (2005) ont récemment proposé une analyse à ce sujet qui souligne le caractère dialectique de ce rapport dans le *De vulgari eloquentia*, I, 1, reposant sur les subtilités de la doctrine linguistique de Dante (notamment la distinction capitale entre *locutio* et *ydiuma*, clairement explicitée par les auteurs). En ce qui concerne leurs implications politiques, et leur capacité à réaliser la vie civile, le vulgaire l'emporte indéniablement sur le latin selon Dante dans le *Convivio*, notamment pour des raisons concrètes que partage tout à fait Oresme (tandis que les principes théologiques et anthropologiques de la félicité terrestre dantesque lui sont étrangers) : la coextension entre la conversation au sens plein du terme et l'usage de la langue propre aux citoyens ; l'incapacité du latin à parler de tout et à tous, puisqu'il est une langue *savante* et la langue *des savants* ; et enfin, la plus grande facilité à exprimer des jugements adéquats et à identifier les fallacies dans une langue aimée et familière.

<sup>32</sup> Que la diversité contemporaine des langues après Babel soit due à leur confusion par Dieu ou qu'il s'agisse d'un phénomène différent, dont l'homme est seul responsable en projetant son essentielle instabilité dans les langues qu'il choisit de créer et d'altérer est une question diversement traitée selon les auteurs. Pour un état récent de la question et une étude de la question chez Dante, on peut consulter I. Rosier-Catach, 2010, notamment p. 37-39. En ce qui concerne le destin exemplaire de Babel, ou son analyse en tant que point de départ de la diversité des langues qui aurait causé la diversité des régimes politiques, Oresme ne se prononce pas. Même si dans le LP, VII, 13, p. 298a il mentionne le rôle joué par la volonté divine dans la chute de Babylone, il reconduit toutefois ses causes à des phénomènes naturels, et associe diversité des langues et diversité des cités sans statuer sur un lien causal entre celles-ci. Bien plutôt, la disparition de Babylone serait-elle due au fait que n'ayant jamais été une communauté politique à part entière car elle était trop grande pour être unifiée et n'était autre qu'un territoire abusivement désigné comme une cité, elle se disloqua naturellement (LP, VII, 9, p. 288b). Oresme insiste (III, 3, p. 118b) sur les dimensions mesurables de Babylone (en stades et en pieds), et s'intéresse davantage à la chronique de son déclin en termes historiques et matériels que dans un cadre théologique et moral ; elle ne semble d'ailleurs pas exceptionnelle car Oresme mentionne que Ninive s'étendait sur un territoire encore plus grand.

<sup>33</sup> Oresme, LP, p. 291b.

<sup>34</sup> Oresme, LP, p. 292b : *Mes la multitude de tous les hommes ne est pas un corps ne chose qui puisse estre ordenee sous un homme, si comme il est declaré devant et sera apres. Et aussi comme ceste multitude ne est pas un monstre pour ce se elle a plusieurs testes en plusieurs supports, non est elle se elle a plusieurs chefs en plusieurs royaumes et cités, qui tous sont sous Dieu.*

<sup>35</sup> Oresme, LP, p. 291a.

<sup>36</sup> Oresme, LP, p. 292a.

<sup>37</sup> Oresme, LP, p. 292a.

<sup>38</sup> Oresme, LP, p. 291a : *Et donques si un royaume ou une chose publique se estendoit par toutes terres, ce seroit aussi comme une infinité et une quantité énorme et immoderee ; et seroit comme les corps des geans qui sont par fiction descripts ou Livre de Giganthomachie la ou il est dit qu'il avoient cent piés et cent mains, etc.*

<sup>39</sup> Oresme, LP, p. 291b.

<sup>40</sup> Oresme distingue la guerre civile et la guerre hostile, qui constituent les deux menaces, interne et externe, à la stabilité de la cité. Si les guerres hostiles sont inévitables, de la même manière qu'un corps physique

cherchant à réaliser son mouvement naturel s'oppose forcément à d'autre, éviter la guerre civile constitue le devoir du dirigeant, et c'est pourquoi il doit constamment amender les lois pour éviter le basculement de l'équilibre vers la confusion, d'une manière analogue au médecin qui ajuste le régime de son patient en fonction des évolutions de son état.

Au sujet de cette distinction, on peut consulter Piron, 1997, p. 40-47.

<sup>41</sup> Oresme, LP, p. 291b.

<sup>42</sup> Oresme, LP, V, 1, 203a : *G. Ce est assavoir quant aucuns cuident que l'en dole distribuer les honneurs et offices publiques selon liberte et l'en ne fait ainsi ou selon richeces ou selon vertu, et l'en fait autrement que il ne cuident que l'en deust faire, ce est ce qui les meut a faire seditions. Seditio, si comme il me semble, est conspiration ou conjuration ou commotion ou division ou dissention ou rebellion occulte ou manifeste d'un membre ou partie de la cite ou de la communite politique contre une autre partie ; si comme seroit de gens seculieres contre gens de Eglise ou de povres contre riches ou de non-nobles contre nobles ou d'un lignage ou d'un mestier ou d'une societe contre autre ou d'aucuns subjees contre les princes ou d'une partie d'un ost contre autre. Et est communelment faicte afin de mutation de gouvernement et de policie ou de seigneurs ou afin de vengeance.*

<sup>43</sup> Il s'agit de la longue glose suivante dans Oresme, LP, II, 13, p. 297a-299a.

<sup>44</sup> Oresme, LP, p. 291b : *Mes une policie est espediente a une gent et autre a autre, si comme il appart ou.viii. chapitre du quart. Car selon la diversité des regions, des complexions, des inclinations et des meurs des gens, il convient que leur droiz positifs et leurs gouvernemens soient differens.*

<sup>45</sup> Oresme, LP, p. 292b : *Et se aucun disoit que le monarque gouverneroit les uns par une policie et les autres par autre selon ce que il eur est expedient, ce ne pourroit estre pour la raison devant mise ; car il ne pourroit tout le monde cognoistre.*

<sup>46</sup> Oresme, LP, VII, 10, p. 293b : *A le.xi.e. qui met que tele grande monarchie a souvent esté de fait, je di, premierement, que telz grans royaumes ne furent pas vrais royaumes mes estoient usurpations violentes et tyranniques, si comme il apprt par Justin et les autres historiographes ; et du royaume des Assyriens, et celui des Grecs, et de celui des Romains, dont il appert assés en l'ystoire du roy Artus.*

<sup>47</sup> Aristote, *Les politiques*, I, 2, 1252a25-1252b5.

<sup>48</sup> Thomas d'Aquin, SLP, I, c. 1/a, p. 75-76, l. 364-370 : *Deinde cum dicit Ex pluribus autem domibus etc., ponit tertiam communitatem, scilicet uici. Et primo ostendit ex quibus sit ista communitas et propter quid ; secundo ostendit quod sit naturalis, ibi Maxime autem uidetur etc. Dicit ergo primo quod prima communicatio que ex pluribus domibus vocatur uicus (...).*

<sup>49</sup> Thomas d'Aquin, *La royauté*, introduction, 2017, p. 44, n. 1.

<sup>50</sup> Oresme, LP, I, 2, p. 48a : T : *Et la communauté parfaite, qui est composée de plusieurs rues, est citée.*

<sup>51</sup> Chez Dante (*Monarchia*, I, III, p. 139-143), on trouve en premier lieu l'idée d'une imbrication des communautés humaines (*domus, vicus, civitas, monarchia sive imperium*), répondant à une analogie des organes du corps humain qui part du niveau le plus particulier pour s'avancer vers une intégration dans une partie plus grande (pouce, main, bras, corps humain tout entier). Cette division dans l'étendue se complique chez Dante d'une hiérarchie des fins de chaque partie. La fin du foyer est la satisfaction des besoins organiques dans l'union charnelle des époux ; celle du village surpasse la précédente en aidant des besoins sensibles plus complexes ; celle de la cité ajoute un niveau, en ce qui concerne la communication ; et celle de l'empire permet de renforcer la stabilité et la sécurité. Afin d'atteindre sa fin spécifique, chaque partie doit être ordonnée et régulée à son niveau par un principe unique, sinon cet effort unique serait mis en péril par la diversité des volontés contradictoires (I, V, p. 145 : *Si consideremus vicum unum, cuius finis est commoda, tam personarum quam rerum auxiliatio, unum oportet esse alioem regulatorem, vel datum ab alio vel ex ipsos preheminentem consentientibus aliis ; aliter ad illam mutuam sufficientiam non solum non pertingitur, sed aliquando, pluribus preheminare volentibus, vicinia tota destruitur*).

<sup>52</sup> Dante, *Monarchia*, I, V, p. 147 : *Si ergo sic se habet in hiis et in singularis que ad alium unum ordinantur, verum est quod assumitur supra. Nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam preostensum fuit ; ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc monarcha sive imperator dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est manarchiam esse sive imperium.*

<sup>53</sup> Briguglia, 2014, p. 66-67 : « Il ne s'agit pas simplement d'une subtilité terminologique, mais d'une oscillation dans la manière de comprendre les étapes de la reconstruction des origines aristotéliennes : la communauté politique peut être réduite à ses éléments constitutifs dans un sens

génético-évolutif (le village comme étape), mais aussi fonctionnel et particulièrement analytique (le quartier comme partie) ».

<sup>54</sup> Marsile reprend le début de la *Politique* dans le *Defensor pacis*, I, 3, § 3, p. 13, où il déclare : *Secundum hunc itaque modum ingredientes, oportet non habere, quod communitates civiles secundum diversas regiones et tempora inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum*. Marsile reconnaît avec Aristote que le foyer ou le hameau ne sont pas des entités qui possèdent « de soi la plénitude de [leur] suffisance » comme il le déclare peu après et que ce n'est qu'avec la communauté politique que l'on découvre un fonctionnement auto-suffisant et offrant à tous le bien-vivre. Mais que cette communauté soit cité, royaume ou empire ne paraît pas structurellement déterminant aux yeux du philosophe padouan (I, 2, §2, p. 11 : *secundum quam acceptionem non differt regnum a civitate in policie specie, sed magis secundum quantitatem*) ; seul se poursuit à divers niveaux le mouvement d'unification et donc d'expansion géographique qui accompagne depuis ses premiers germes la réunion des hommes.

<sup>55</sup> Je suis ici S.M. Babbitt (1985, p. 46-47), qui suggère qu'aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, la plupart des auteurs considère ces deux termes comme renvoyant à des réalités politiques de même nature, le terme de « cité » ou *civitas* pouvant être employé en un sens générique ou particulier. C'est le cas pour Oresme (LP, III, 3, p. 119b : *Et selon ce dit l'en que Paris est une cite, Rouen est une autre cite, etc. Item, chescune multitude de citoiens qui se gouverne par une policie et par uns princes ou par un prince peut estre appelée cite ; car policie est la forme de la cite et qui la fait une, comme dit est. Et en ceste maniere, tout un royalme ou un pais est une grande cite, qui contient plusieurs cites partiales*). Dante par contre, en *Monarchia* I, 3, 12, considère la monarchie comme un niveau de réalisation supplémentaire de la communauté politique.

<sup>56</sup> Oresme, LP, I, 2, p. 48a.

<sup>57</sup> Oresme, LP, VII, 10, p. 292a.

---

# Pierres, flèches, cigales, princes et principes : Gilles de Rome à propos des métaphores (politiques)

Costantino Marmo

---

**Abstract:** In this article, we are going to expose the theory and the classification of metaphores that Giles of Rome puts forward in his commentary on Aristotle's *Rhetoric* (1272-73). Giles works out his theory of four types of metaphor as interpretive reaction to the suggestions and examples that he could read in the latin translation of Aristotle's *Rhetoric*, but were frequently obscure and misleading. In his *De regimine* we find the application of only one type of metaphor, i.e. similitude (*assimilatio* or *metaphora secundum analogiam*). Many of these similitudes are grounded on the idea that there exists a basic unity in the universe, for instance between the natural domain and the human society: this unity allows us to apply the same principles to both domaines, interpreting their dynamics in analogous ways. As a consequence, the disciplines that deal with nature, human beings and their societies follows parallel paths: for him *ars* is literally the *imitatrix naturae*. In his commentary on Aristotle's *Rhetoric* we can also read interpretations of pseudo-proverbs and of *asteia* (elegant or puzzling words and expressions) which indicate Giles' early propension to reflect on the political and ethical domains.

**Keywords:** Giles of Rome, Medieval Commentary on Aristotle's *Rhetoric*, *De Regimine principum*, metaphor, political thinking.

## 1. Le commentaire de la *Rhétorique* d'Aristote et le *De regimine principum*

Quand Gilles de Rome décida de commenter la *Rhétorique* d'Aristote, ce traité était quasi-inconnu. Si, pour les autres œuvres d'Aristote qu'il a commentées, Gilles pouvait compter sur des modèles antérieurs et sur une série de questions disputées autour de ces textes, pour la *Rhétorique* au contraire il ne disposait d'aucun outil permettant de l'aider à expliquer et discuter le texte d'Aristote<sup>1</sup>. On peut considérer le commentaire de Gilles à la *Rhétorique* d'Aristote comme le premier essai d'assimilation complète, dans l'Occident latin, des théories rhétoriques d'Aristote. Gilles était probablement encore jeune quand il inaugura cette entreprise : son commentaire de la *Rhétorique* se situe en effet aux alentours de 1272-1273 et témoigne probablement de ses premières approches de la pratique de l'écriture scolaire<sup>2</sup>. Son commentaire connut un grand succès, étant attesté par plus de vingt manus-

crits, datés majoritairement du XIV<sup>e</sup> siècle. La méthode de son commentaire, comme c'est le cas pour ses autres commentaires sur Aristote, relève du genre du commentaire littéral (*sententia*), avec des discussions de problèmes spécifiques (*notabilia* ou *declarationes*).

Vers la fin des années 1270, probablement, Gilles écrivit son miroir du prince, le *De regimine principum*, pour le jeune prince Philippe le Bel, en s'inspirant du *De regno* de Thomas d'Aquin, et en se servant abondamment de la *Politique* d'Aristote, qui faisait en cette période son entrée dans les Universités<sup>3</sup>. Ce traité politique eut une énorme et immédiate diffusion : le roi Philippe III, père du dédicataire du *De regimine*, en ordonne une traduction française déjà en 1282, et la traduction italienne est faite à partir de la traduction française en 1288 (ou un peu avant); de nombreuses copies de la version française ont été réalisées avant la fin du siècle, tant en France qu'en Italie<sup>4</sup>. S'il n'y a que de rares copies de l'original latin qui datent d'avant 1300, la diffusion en latin connaît une croissance exponentielle pendant la moitié du siècle suivant, puisqu'on en compte plus de 350 copies<sup>5</sup>.

Dans ce qui suit je voudrai illustrer la théorie et la classification des métaphores que Gilles propose dans son commentaire de la *Rhétorique* d'Aristote, examiner les types de métaphores qu'il utilise dans le *De regimine principum* et en étudier les effets.

## 2. La métaphore et ses types

Dans son commentaire du troisième livre de la *Rhétorique* d'Aristote, en relation avec le ch. 10 (sur les bons mots ou, en grec, τὰ ἀγαθὰ), Gilles de Rome étudie quatre types de métaphores qui ne correspondent cependant pas aux quatre répertoriées par Aristote dans sa *Poétique* (21, 1457b9-20) : Gilles aurait pu connaître la *Poétique* d'Aristote à travers la traduction de l'arabe de l'*Expositio Poeticae* d'Averroès<sup>6</sup> et il espérait un jour pouvoir la commenter<sup>7</sup>. Il propose ici un classement en quatre types ou modes de la métaphore : la *transsumptio*, l'*assimilatio*, le *proverbium*, et l'*asteyum* (ou même *hasteycum*, *asteicum*, toujours un calque du grec<sup>8</sup>). La première coïncide avec la métaphore au sens propre, le « degré zéro » de la métaphore, les autres ajoutent à la simple métaphore certains autres traits différentiels et donc, de ce point de vue, s'y opposent. L'assimilation, par exemple, y ajoute l'analogie, ou plutôt, comme on peut le comprendre de l'explication donnée par Gilles, elle s'identifie avec

l'explicitation de l'analogie que chaque métaphore sous-entend :

L'assimilation ajoute quelque chose à la métaphore : elle y ajoute une analogie. Si en effet on voulait appeler les jeunes 'printemps', on ferait une métaphore (simple) ; mais si on y ajoute une analogie et un rapport de proportion, en disant que de même que le printemps se rapporte à l'année, les jeunes se rapportent à la ville, on peut alors parler d'assimilation.

*Assimilatio addit aliquid supra methaforam, addit enim analogiam quandam. Si enim iuvenes appellaremus uerem (vernos, éd.), faceremus methaforam; sed si supra huiusmodi transumptionem addimus analogiam et proportionem quandam, et dicimus quod sicut ver se habet ad annum ita iuventus ad civitatem, assimilatio dici potest<sup>9</sup>.*

La différence, du point de vue linguistique, est que l'assimilation ajoute toujours un adverbe comme *quasi, sicut* etc. (éd. 96va, 97ra), en explicitant l'analogie de proportion entre les signifiés des mots en question.

Parmi les exemples qu'on peut lire dans le commentaire de Gilles, on trouve le bouclier comme coupe de Mars, et l'arc comme lyre sans cordes, déjà présent dans le texte aristotélicien (III.11 1412b35-1413a1) : dans ce dernier cas, dit Gilles, non seulement on appelle « arc » la lyre, mais en disant qu'elle est sans cordes – c'est-à-dire sans mélodie –, on ajoute qu'il ne produit pas de mélodie mais provoque seulement des larmes. L'observation qui conclut l'examen de l'assimilation est particulièrement intéressante : ces métaphores sont agréables, parce qu'il est dans la nature de notre intellect de comprendre par le raisonnement et l'analogie<sup>10</sup> (*cum discursu et cum quadam analogia*).

Le mode qu'est le *proverbium* (ou *proverbe*) ajoute, à son tour, le fait d'être d'usage courant<sup>11</sup> ; l'*asteium* indique plutôt le fait qu'il rend l'apprentissage plus facile :

L'*asteium* ajoute à la métaphore le fait de pouvoir être appris : on a donc le discours qu'on peut appeler '*asteicum*' quand il nous apprend quelque chose plus aisément; en conclusion, si l'expression est (comme) mise devant nos yeux ou si elle est une énigme bien tournée, ou si de quelque manière elle nous aide bien à comprendre, elle peut être appelé '*asteica*'<sup>12</sup>.

*Asteyum (Astegium, V) vero supra transumptionem addit disciplinativum : tunc est enim locutio asteyca quando per eam contingit de facili aliquid addisci; ideo si sit pre oculis vel si sit bene enigmatizata uel quocumque alio modo sit bene disciplinativa, asteyca (hasteyca, V) dici potest<sup>13</sup>.*

Loin d'être comptées parmi les bons mots, les *asteia* ont été définies par Gilles comme « des discours cachés qui contiennent des métaphores agréables » (*eloquia occulta continentia decentes methaforas*<sup>14</sup>). Il fait provenir cette expression d'un mot grec qui correspondrait, dans l'italien de son temps, à « *ascoso*<sup>15</sup> », c'est-à-dire « caché<sup>16</sup> ». L'*asteium* est à son tour divisé en quatre modes :

(1) l'oppositionnel (*oppositionalis*) : quand quelqu'un semble dire le contraire de ce qu'il dit, l'auditeur finit par apprendre quelque chose ;

(2) le propos latent (*locutio latens* ou *latitativum*) : quand quelqu'un dit quelque chose de différent de ce qu'il veut dire (comme « les cigales chanteront par terre ») ;

(3) l'énigme bien tournée, que Gilles décrit comme « ornée de belles similitudes et représentations » (*pulchris similitudinibus et representationibus ornata*) ; et enfin

(4) l'inattendu (*inopinatum*), qui rend l'apprentissage plus facile en raison de son caractère de nouveauté<sup>17</sup>.

Malheureusement, les exemples donnés dans l'examen des quatre types de métaphores sont très difficiles à comprendre, surtout si l'on se reporte exclusivement aux traductions latines qui sont extrêmement corrompues. En particulier, la tradition universitaire<sup>18</sup> déforme presque systématiquement les noms propres, suscitant ainsi des interprétations aussi obscures que périlleuses. L'exégèse du texte est également compliquée par la confession d'impuissance qui saisit le traducteur de l'arabe :

Le traducteur dit : dans ce passage [1405a29-30] il y a tant d'exemples et de mots grecs étranges qu'il nous a semblé imprudent de suivre le texte d'Aristote ; on a été donc obligé de suivre ce qu'Avicenne a extrait de ce passage pour l'introduire dans son livre *al-Shifa*.

*Inquit translator : In hoc passu tot inciderunt exempla extranea et greca uocabula quod nullum nobis consilium fuit prosequendi textum Aristotilis, unde coacti fuerimus (fuimus T) sequi illud quod Auicenna (Auiscenna T) de hoc passu excerpterat et posuerat in libro suo Aschiph<sup>19</sup>.*

### 3. Exemples de métaphores et leurs interprétations

Je présenterai certains de ces exemples, qui constituent des cas d'incompréhension de la part de Gilles, et illustrent les stratégies qu'il a adoptées pour leur donner néanmoins un sens.

1) *Transumptivum*. À l'exemple célèbre de la pierre de Sisyphe qui « roula sur le sol, sans honte aucune<sup>20</sup> », Gilles donne quand même un sens, bien que le nom de Sisyphe (*Sisyfus*) ait été déformé en « sens » (*sensus*) :

Homère a adapté ce type de métaphore à la métaphore par analogie, comme dans cet exemple [de la pierre sans honte] : de même que la pierre se rapporte au sens, celui qui est sans honte se rapporte à celui qui a facilement honte. La pierre en effet n'a pas honte, car elle ne se soucie de rien et ne perçoit rien; au contraire, celui qui a honte est pour ainsi dire « tout entier sens », car il perçoit très facilement tout ce qui est dirigé contre lui [c'est-à-dire, il est très sensible].

*[Homerus] adaptauit hunc modum methaforicum ad methaforam secundum analogiam, ut puta in hoc exemplo quod sicut lapis se habet ad sensum [Sisyfum AL], ita inuerecondus se habet ad facile verecundabilem<sup>21</sup> (uerecondabile, S). Inuerecondus enim est quasi lapis, quia de nullo curat et nichil sentit; e contrario autem verecundus est quasi totus sensus, quia de facili illata persentit<sup>22</sup>.*

2) *Transumptivum/Assimilativum*. En commentant *Rhét.* III. 10, Gilles indique différents exemples de métaphore de base (*transumptio*) et de métaphore par similitude :

a) comme exemple de la métaphore par analogie, il cite ce qui a été dit par Périclès (1411a1-4) sur les jeunes qui, morts en combattant pour Athènes, sont comme si le printemps avait été éliminé d'une année : en effet les jeu-

nes sont dans le même rapport avec la ville que le printemps avec l'année<sup>23</sup> ;

b) comme deuxième exemple, il indique ce qui a été dit par Leptines sur les Lacédémoniens, à savoir qu'ils ne sauraient laisser la Grèce perdre un œil (à savoir Athènes) (1411a4-5) : cet exemple, dans l'interprétation de Gilles, devient la description de la prétendue coutume spartiate de mettre sa propre femme en détention, en empêchant les autres de la voir, de même qu'un homme à qui manque un œil garde le seul œil qui lui est resté<sup>24</sup>.

Comme on l'a dit plus haut, Gilles distingue la similitude (*assimilatio*) de la métaphore de base (*transumptio*) grâce à l'utilisation que la dernière fait de particules comme *ut, quasi, sicut*<sup>25</sup>, et propose d'autres exemples intéressants :

c) Démosthène compare un peuple aux marins qui sont sur leurs navires, pour suggérer que ce peuple est instable<sup>26</sup> ;

d) Démocrate, dans le texte grec d'Aristote et dans la traduction latine de Moerbeke, compare les orateurs (*rhetores*) aux nourrices qui, après avoir nourri leurs enfants, mangent leur nourriture et humidifient leurs lèvres avec de la salive : grâce au texte latin reçu par Gilles cette image peut être lue comme une métaphore politique concernant les princes (*rectores*) qui, devenus des tyrans, prennent possession des fortunes de leurs sujets et les apaisent par leurs discours<sup>27</sup>.

3) *Proverbium*. Dans *Rhet.* III.10, 1411a5-8, Aristote cite Céphiosdote, qui « indigné de voir Charès montrer trop d'empressement à rendre ses comptes relativement à la guerre d'Olynthe, disait que c'était étrangler le peuple avec un garrot que de vouloir rendre ses comptes dans de telles conditions » (*dicens in suffocationem populum habentem vindictas temptare dare*<sup>28</sup>), comme exemple de métaphore par analogie. Dans le texte de Gilles, le nom propre Χάρης (*Chares*) est transformé en « grâce » (*charistia* ou *gratia*, c'est-à-dire le lieu et le temps opportun) et son discours devient un exemple de proverbe (qu'il se doit d'inventer) sur le moment opportun pour tirer vengeance : « quand quelqu'un provoque la suffocation d'un peuple, c'est-à-dire provoque en lui anxiété et hostilité, c'est le moment de se venger<sup>29</sup> ». Dans le texte d'Aristote, cet exemple est suivi d'un autre, qui est – aujourd'hui encore – peu compréhensible : il s'agit de la référence à un décret de Miltiade (Μιλτιάδου ψήφισμα = *sententia Meltiadi* ou *Melchiadi*) utilisée pour exhorter les Athéniens à faire une expédition en Eubée. Le texte latin, traduit mot à mot, disait : « Et consolans aliquando Athenienses Euboyam depastos ait oportere exire Melchiadi sententiam » (καὶ παρακαλῶν ποτὲ τοὺς Ἀθηναίους εἰς Εὐβοίαν ἐπισιτισαμένους ἔφη δεῖν ἐξιέναι τὸ Μιλτιάδου ψήφισμα 1411a8-10<sup>30</sup>), et Gilles commente :

Il y avait peut-être un dicton de Miltiade (qui disait) qu'il est nécessaire que ceux qui dévorent et dépouillent soient parfois dévorés et dépouillés. Et comme ce dicton était devenue proverbial, il avait été présenté comme une consolation pour les Athéniens : ils ne devraient pas trop se plaindre s'ils ont été dévorés et dépouillés, car ils avaient autrefois eux-mêmes également dévoré et dépouillé les autres.

*Forte fuerat sententia Melchiadi, quia depascentes et (id est ed.) depredantes oportet aliquando (autem ed.) depasci et depredari. Et quia hec sententia uersa erat in prouerbium, ideo addebat*

*uel adducebatur (ideo adducebat, ed.) in consolationem (-ne, ed.) Atheniensium, quod non curarent si erant depasti et debellati, quia aliquando ipsi depascerent et debellarent alios*<sup>31</sup>.

4) *Asteium*. De l'autre célèbre exemple des cigales qui « chanteront de terre pour elles seules » – indiqué comme exemple d'*asteicum latitativum* – Gilles donne une interprétation qui lui donne un sens politique. Aristote dit que « les apophtegmes spirituels consistent à ne pas dire ce qu'on entend ; tel, par exemple, celui de Stésichore que les cigales chanteront de terre pour elles seules<sup>32</sup> » (1412a21-23), sans spécifier le destinataire de cet apophtegme. Gilles commente ainsi :

[Aristote] parle ici de l'*asteium* qui est caché ; l'*asteium* est tel quand quelqu'un ne dit pas ce qu'il exprime, c'est-à-dire quand quelqu'un parle de manière cachée, et qu'il ne semble pas dire ce qu'il exprime, comme dans le cas des paroles de Stésichore : Stésichore en effet, quand il voulait persuader les princes de ne rien faire de criminel, disait qu'ils ne devaient rien faire parce que « les cigales chanteront de terre pour eux », c'est-à-dire que les classes inférieures et populaires murmurent ou murmureront s'ils se conduisent ainsi.

*Determinat hic (om. V) de asteico quod est latitativum; tale enim (om. éd S) asteicum fit quando quis non dicit quod ait, id est quando quis ita latenter loquitur quod non videtur dicere quod dicit, sicut illud dictum Stesicore; Stesicorus enim, cum uolebat persuadere principibus (om. éd. S) ne aliquid nefandum facerent, dicebat quod non facerent illud quia cycade cantabunt ipsis de subtus, id est inferiores et populares murmurant uel (m.u. om. V) murmurabunt, si hoc fiet*<sup>33</sup>.

D'autres exemples d'*asteia* sont ensuite donnés, qui cette fois ne se produisent pas seulement à l'écrit, mais qui ont pour fondement la coïncidence des mots (homonymie) et qui tombent dans le premier type d'*asteicum*, à savoir le mode par opposition : « pour les Athéniens l'empire de la mer (τὴν τῆς θαλάττης ἀρχὴν) n'était pas le commencement de leurs malheurs (ἀρχὴν τῶν κακῶν)... ; ou, comme Isocrate, que l'empire (ἀρχὴν) fut pour la cité le commencement des malheurs (ἀρχὴν... τῶν κακῶν) » : comme on le voit, en grec (et, nécessairement aussi en latin) on a ici un calembour fondé sur l'équivocité du mot ἀρχή (*principium*<sup>34</sup>).

Comme on peut le voir, ni les erreurs des copistes, ni la brachylogie ou les obscurités du texte d'Aristote, ne suffisent à bloquer l'élan et l'imagination du commentateur, qui montre aussi un fort penchant pour l'interprétation politique des métaphores.

#### 4. Sur quelques métaphores politiques dans le *De regimine principum*

Sur l'usage des métaphores liées au corps et fondées sur le parallélisme entre corps humain/animal et « corps » politique on a déjà beaucoup écrit, en soulignant l'influence de la physiologie aristotélicienne, la sortie progressive du domaine métaphorique et l'affirmation d'une conception du politique comme organisme<sup>35</sup>. Dans ce cadre, Thomas d'Aquin et Gilles de Rome jouent un rôle-clé, soit pour l'élaboration d'un langage politique d'inspiration aristotélicienne, soit pour la diffusion et l'affirmation du *topos*<sup>36</sup>. Dans ce qui suit, je voudrais ajouter quelques autres



exemples tirés du *De regimine principum*, qui montrent aussi le souci de Gilles pour la fondation théorique d'une science politique sur le modèle des processus naturels. Comme on le verra, des quatre types de métaphore théorisés par Gilles dans son commentaire de la *Rhétorique* d'Aristote, seulement le deuxième, à savoir la similitude (*assimilatio*), est utilisé dans son *De regimine*.

#### 4.1. Le corps, le royaume et la ville

Dans la troisième partie du premier livre du *De regimine*, en reprenant ce qu'il avait dit au commencement de son commentaire de *Rhét.* II, Gilles présente sa division des douze passions de l'âme : trois couples en opposition binaire relèvent du concupiscible (amour-haine ; désir-abomination ; joie-tristesse), et trois autres relèvent de l'irascible (espoir-désespoir ; peur-audace ; colère-douceur<sup>37</sup>). Après avoir défini l'ordre des passions correspondant à chaque partie de l'âme<sup>38</sup>, Gilles examine pour chaque couple quelle est la meilleure attitude qu'un roi ou un prince doit adopter par rapport à elles. En premier lieu, il discute la mesure selon laquelle les rois doivent ressentir l'amour ou la haine. C'est dans ce contexte que Gilles propose une similitude avec le corps humain, pour défendre l'idée que le bien commun doit être aimé avant tout et, en particulier, avant le bien ou l'intérêt privé :

On voit en effet que, dans la nature, la partie s'expose au danger pour le tout : quand quelqu'un veut frapper (quelqu'un d'autre) en suivant son instinct naturel de protection à l'égard de ses membres (dont dépend principalement la bonne santé de son corps), il expose son bras au danger afin que son corps ne soit pas détruit. De la même façon, si on regarde l'histoire de l'Antiquité, on voit que si une ville était dominante et avait une position hégémonique, c'était parce que les citoyens n'hésitaient pas à s'exposer à la mort pour le bien commun de la ville.

*Naturaliter enim uidemus parte <m> se exponere periculo pro toto : ex naturali enim instinctu cum quis uult percuti ne uulnerentur membra a quibus principaliter dependet salus corporis, et ne totum corpus pereat, brachium periculo se exponit. Sic etiam antiquitus si perspeximus ciuitatem aliquam dominari et tenere monarchiam, hoc erat quia ciues pro re publica non dubitabant se exponere morti*<sup>39</sup>.

La même similitude est utilisée dans le troisième livre, à propos de la nécessité de ne pas séparer les militaires du reste de la ville. Gilles reprouve, dans *De regimine* III.1.14, l'organisation de la ville idéale proposée par Socrate dans la *République* (qu'il connaît à travers ce qu'Aristote rapporte dans sa *Politique*<sup>40</sup>). De même qu'il est naturel que la partie (le bras) s'expose au danger pour le bien du corps entier, on ne doit pas séparer les militaires des artisans, par exemple, et des autres citoyens qui, à l'occasion, doivent être prêts à combattre pour la patrie<sup>41</sup> : l'esprit de corps – semble suggérer Gilles – doit imprégner tous les habitants d'une ville ou d'un royaume pour que le bien commun ait la priorité sur les biens particuliers.

Le réseau de relations qui doit lier entre eux les habitants d'une ville est également très important, pour Gilles, en vue de la réalisation du bonheur de l'ensemble. Celui-ci ne peut être atteint qu'à travers une intégration des dif-

férentes compétences dans la production des moyens de subsistance, compétences qui peuvent se trouver dans différents villes – c'est ce qu'on pourrait appeler la « division du travail<sup>42</sup> » :

De même que les différents membres d'un corps ne produisent pas le même acte et que l'un a besoin du travail de l'autre, et que pour cette raison il est profitable qu'ils soient unis dans le même corps, de manière qu'ils s'aident mutuellement, il est profitable que les villes, du fait qu'elles n'ont pas les mêmes ressources, s'unissent dans un même royaume, afin qu'elles puissent s'aider mutuellement dans ce qui est nécessaire à leur subsistance.

*Nam sicut diuersa membra corporis non eundem actum habent, et unum indiget alterius opere, propter quod utile est ipsis membris congregari in uno corpore, ut sibi inuicem subueniant, sic quia non omnes ciuitates habundant in eisdem, // utile est eis congregari sub uno rege, ut melius possint sibi inuicem subuenire in hiis que requiruntur ad sufficientiam uite*<sup>43</sup>.

L'intégration dans un ensemble unique des différentes composantes civiles, productives et militaires d'une société a produit, selon Gilles, des résultats observables : les villes qui ne sont pas unifiées dans un seul royaume subissent la misère, n'ont pas la paix et connaissent des oppositions internes et des guerres ; celles qui, au contraire, sont soumises à un seul roi ne connaissent rien de tout cela<sup>44</sup>.

En traitant de la nécessité pour un roi ou un prince de n'être pas excessivement sujet à la crainte, dans le premier livre, Gilles applique en sens inverse la similitude corps/ville-royaume : l'effet physiologique de la crainte sur le corps (flux de la chaleur vers l'intérieur du corps) peut être observé dans le comportement des hommes dans une société ; en effet, quand des paysans craignent quelque chose, ils quittent immédiatement leurs champs pour se mettre à l'abri dans un château. Le corps humain subit un effet semblable quand on craint quelque chose : la chaleur se retire à l'intérieur du corps et cela rend l'homme immobile et contracté, ce qui ne convient pas aux rois et aux princes qui doivent être toujours capable de prendre des décisions<sup>45</sup>. Cet exemple, selon le modèle utilisé par Aristote dans son *De partibus animalium* III.7<sup>46</sup> (670a22-26), montre la réversibilité d'une analogie qui a imprégné la pensée politique de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

#### 4.2. L'art du gouvernement et l'art médical

Une extension naturelle de la métaphore du corps politique est la similitude entre l'art du gouvernement et la médecine. Comme on l'a souligné plus haut, dans son *De regimine* I.3, Gilles explique les principes qui doivent diriger l'attitude des princes par rapport aux passions. Ainsi, en discutant du désir et de la répulsion, Gilles propose une distinction entre le but et les moyens pour atteindre ce but : si le roi doit poursuivre son but avec la plus grande détermination (qui peut tendre à l'infini), il ne peut pas rechercher les moyens dans la même mesure. Le parallélisme avec la médecine est décisif en ce sens :

Nous voyons que, dans les actes – comme Aristote le prouve dans *Politique* I – , on aspire au but à l'infini mais que l'on aspire aux moyens selon le mode et la mesure qui convient au but,

de même le médecin essaye, dans la mesure de ses possibilités, d'apporter une santé qui soit plus grande et meilleure, parce que dans l'art de la médecine, la santé est le but que l'on cherche à atteindre. Cependant, il n'essaye pas d'appliquer les potions ou la phlébotomie les plus puissantes, parce qu'alors il tuerait le malade, mais il cherche à les appliquer selon le mode et la mesure qui convient à la santé. Comme, dans l'art de régner, la santé du royaume est le but principal, de même que dans la médecine la santé du corps naturel est le but principal, il convient aux rois et aux princes qu'ils visent et aiment le bien commun du royaume.

*uidemus autem in singulis actibus, ut probatur 1° Politicorum, quod finis appetitur in infinitum; ea autem que sunt ad finem appetuntur secundum modum et mensuram ipsius finis, ut medicus intendit inducere sanitatem, in quantum potest, maiorem (moio-, cod.) // et meliorem, quia sanitas in arte medicine intenditur ut finis. Potionem autem et flebotomiam non intendit quanto maiorem potest, quia tunc exterminaret infirmum, sed intendit talia secundum modum et mensuram sanitatis. Cum ergo in arte regnandi et principandi principaliter et finaliter intendatur salus regni et principatus, sicut in arte medicandi principaliter intenditur sanitas corporis naturalis, decet reges et principes intendere et amare bonum regni et commune*<sup>47</sup>.

De cette distinction de principe dérivent des conséquences importantes : la bonne santé du royaume consiste dans le fait que ses habitants soient pieux, vertueux, et qu'il y ait entre eux paix et justice. Ils peuvent aussi désirer la richesse ou la puissance, mais seulement en tant que celles-ci sont ordonnées au but supérieur de la santé du royaume, et dans la mesure où ces moyens permettent aux rois et aux princes d'exercer la force contre les méchants, de punir les hommes injustes, bref de défendre le bon état du royaume (*bonus status regni*). Il va sans dire que la santé du royaume peut être mieux atteinte par un seul prince que par une pluralité : dans ce dernier cas, il serait plus difficile de maintenir l'unité et la concorde, ce qui est la condition de la stabilité de la paix entre ses habitants<sup>48</sup>.

### 4.3. L'art du prince, la nature et le tir à l'arc

Comme on l'a vu plus haut, les rapports du prince avec ses passions sont souvent le champ d'application de différents exemples de métaphore par analogie ou similitude. Dans le cas de la colère, Gilles se sert de ce qu'il avait trouvé dans le texte de l'*Ethique à Nicomaque* (VII.7 1149a 25-29) pour soutenir que le prince ne doit pas suivre sa colère sans essayer de la soumettre à la raison, mais faire d'elle un instrument plutôt qu'en devenir l'instrument. La colère qui précède la raison est semblable au serviteur qui est si rapide dans l'exécution des ordres de son maître qu'il finit par agir avant même de comprendre pleinement les ordres donnés. Ou bien elle peut être assimilée aux chiens qui, dès qu'ils entendent le bruit de quelqu'un qui avance, avant de vérifier s'il est un ennemi ou un ami, commencent à aboyer. La colère qui précède la raison produit des résultats comparables : dès qu'on réalise qu'il faut se venger d'un tort subi injustement, et avant que la raison ait formulé un jugement pondéré sur les moyens les meilleurs pour tirer vengeance, la colère porte immédiatement à l'action<sup>49</sup>. Le prince, ajoute Gilles, ne doit pas se laisser dominer par la colère, mais doit plutôt renverser le rapport entre colère et raison en faisant

de la colère un instrument de la raison : quand il comprend qu'il a subi un tort, il faut avant tout qu'il garde une attitude douce (*mansuetudo*, la passion contraire de la colère) et, une fois qu'il a décidé comment obtenir vengeance, il faut qu'il utilise la colère comme une servante de la raison (*ancilla rationis*) de façon qu'il puisse exécuter ce que la raison commande de façon plus efficace<sup>50</sup>. (Il est regrettable que l'auteur ne cite pas de proverbes à ce propos...)

La recherche des similitudes entre la société humaine et la nature pour justifier la nécessité d'un seul roi qui gouverne est un lieu commun de la réflexion politique de l'époque<sup>51</sup> et Gilles le reproduit bel et bien dans son *De regimine* III, où il soutient qu'il faut regarder la nature pour comprendre que la monarchie est ce qui sauvegarde le mieux l'unité et le bonheur du royaume : les abeilles et leur structure sociale, auxquelles Thomas d'Aquin avait déjà fait référence<sup>52</sup>, sont ici invoquées en ce sens, de même que la structure métaphysique de l'univers qui reconduit la multiplicité à l'unité, ou la structure des corps vivants dont l'unité se fonde sur l'unicité de l'âme<sup>53</sup> (comme forme substantielle et principe organisateur de la matière). L'unicité du prince est rapportée à une concentration des pouvoirs qui, selon Gilles, trouverait dans les *Eléments de théologie* de Proclus et dans le *Livre des causes*, une justification théorique, et une exemplification pratique dans le classique cas des hommes qui tirent le navire; un seul ne pourrait pas faire, mais tous ensemble le peuvent<sup>54</sup> :

Si le pouvoir civil qui se trouve dans plusieurs était concentré dans un seul prince, il serait plus efficace; et ce prince, à cause de l'ampleur de son pouvoir pourrait conduire mieux son gouvernement.

*si tota ciuilis potentia que est in pluribus principantibus (-retur, cod.) [et] congregaretur in uno principe, efficacior esset; et ille principans propter habundant<i>orem potentiam melius posset politicam gubernare*<sup>55</sup>.

Puisque l'*ars* humaine imite la nature, la nature suggère comment le prince doit gouverner les peuples qui lui sont confiés. La similitude développée par Gilles, dans ce dernier texte, est double : d'une part, il décrit ce que, dans son cours, la nature fait pour que les choses atteignent leurs buts naturels, en leur donnant les moyens et la capacité de lever les obstacles<sup>56</sup>; d'autre part, il montre comment une technique spécifique, celle du tir à l'arc, s'inspire de la nature et pourvoit un modèle à l'art du gouvernement. Si on prend le feu, par exemple, on voit que la nature lui a donné la légèreté pour lui permettre d'aller vers le haut, et lui a donné la chaleur à travers laquelle il agit et peut lever les obstacles : ces propriétés expliquent que le feu tend vers les lieux supérieurs. Le prince doit se conduire de façon similaire à la nature en donnant au peuple les moyens pour atteindre ses buts (et surtout l'instruction), en l'orientant vers la vertu et en le dotant de biens extérieurs suffisants. Il doit donc suivre l'exemple de l'archer : celui-ci produit des flèches qui sont droites, ont une pointe à une extrémité et un empennage à l'autre (qui leur permet de fendre l'air), et dirige son tir à l'arc vers le cible. Le roi est comme l'archer, la flèche est comme le peuple<sup>57</sup>. De ces similitudes Gilles

dérive les trois conditions nécessaires pour qu'un roi gouverne bien son peuple :

(1) le roi doit encourager les études, afin que le peuple ne soit pas prisonnier des ténèbres de l'ignorance ;

(2) il doit inciter les gens aux vertus ;

(3) il doit les doter des biens extérieurs nécessaires<sup>58</sup>.

Il est difficile en fait de comprendre dans quelle mesure ces trois conditions correspondent aux caractères du feu ou à ceux de la flèche; on doit peut-être corriger leur ordre : la vertu semble bien correspondre à la légèreté du feu et à l'être droit de la flèche (il y aurait peut-être aussi un jeu de mots caché ici : la flèche, comme les hommes, doivent être *recti* pour atteindre leur but); la connaissance (*sapientia*), en tant qu'elle s'oppose aux ténèbres de l'ignorance (qui est sans aucun doute un obstacle), correspond à la chaleur du feu ou au fait que la flèche ait un empennage (ce qui lui fait dépasser la résistance de l'air); le dernier point, enfin, semble correspondre plutôt à la réalisation du but : tenir une position en haut pour le feu, saisir la cible pour la flèche, bien vivre pour les hommes.

## 5. Quelques conclusions

En conclusion, Gilles semble avoir développé sa théorie des quatre types de métaphores comme réponse interprétative aux suggestions et aux exemples de la traduction latine de la *Rhétorique* d'Aristote, qui était souvent obscure et fautive. Dans son *De regimine*, on trouve l'application du seul type qui était déjà connu et utilisé, à savoir la similitude (*assimilatio, metaphora secundum analogiam*). Les métaphores utilisées dans le *De regimine* suggèrent quelques réflexions générales : beaucoup d'entre elles s'appuient sur l'idée qu'il y a une unité de fond de l'univers et, en particulier, entre monde naturel et société humaine : cette unité permet d'appliquer les mêmes principes aux deux domaines et d'en analyser de façon similaire les dynamiques. En conséquence, les arts qui s'occupent de la nature, des hommes et de la société humaine ont des trajectoires parallèles : quand Gilles souligne que l'ars est *imitatrix naturae*, il faut le prendre au pied de la lettre.

Enfin, les interprétations des prétendus proverbes et des *asteica* (mots et locutions bien tournées ou produisant une énigme) qu'on peut lire dans le commentaire de la *Rhétorique* de Gilles peuvent être lues comment des indices d'une inclination à la réflexion sur le domaine politique et moral. On peut supposer que le contenu et le succès de son premier commentaire (qui présente la rhétorique comme une dialectique appliquée aux champs éthique et politique) a indiqué à la classe dirigeante du royaume de France que ce jeune moine pouvait être un conseiller fiable pouvant guider la formation du prince.

## Bibliographie

Bogness 1971 = W. F. Bogness, *Hermannus Alemannus's Rhetorical Translations*, dans *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 2, 227-250.  
 Briggs 1999 = C. F. Briggs, *Giles of Rome's "De regimine principum": Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c. 1525*, Cambridge, 1999.

Briggs 2007 = C. F. Briggs, *Aristotle's Rhetorica in the Later Medieval Universities: A Reassessment*, dans *Rhetorica*, 25 (2007), 243-68.

Briggs 2016 = C. F. Briggs, *Life, Works, and Legacy*, dans C. F. Briggs, P. S. Eardley (éd.), *A Companion to Giles of Rome*, 2016, 6-33.

Bruguglia 2006 = G. Briguglia, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Milano, 2006.

Chandelier 2012 = J. Chandelier, *Rhétorique scolastique et enseignement médical (Italie XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, dans J. Coste, D. Jacquart et J. Pigeaud (éd.), *La rhétorique médicale à travers les siècles*, Genève, 2012, 209-28.

Dahan 1980 = G. Dahan, *Notes et textes sur la Poétique au Moyen Age*, *AHDLM* 47 (1980), 171-239.

Dahan 1998 = G. Dahan, *L'entrée de la Rhétorique d'Aristote dans le monde latin entre 1240 et 1270*, dans G. Dahan, I. Rosier-Catach (éd.), *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1998, 65-86.

Donati 1990 = S. Donati, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. Le opere prima del 1285 : I commenti aristotelici. Parte, dans Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1 (1990), 1-111.

Fredborg 1976 = K. M. Fredborg, *Buridan's Quaestiones super Rhetoricam Aristotelis*, da *The Logic of John Buridan*. Acts of the 3rd European Symposium on Medieval Logic and Semantics (Copenhagen, 16-21 nov. 1975), Copenhagen, 1976, 47-59.

Lambertini 1999a = R. Lambertini, *Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine sull'uso di metafore organiciste in testi politici basomedievali*, dans *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze, 1999, 289-303.

Lambertini 1999b = R. Lambertini, *La diffusione della Politica e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, dans *Quaderni Storici*, 102 (1999), 677-704.

Lambertini 2016 = R. Lambertini, *Political Thought*, dans C. F. Briggs, P. S. Eardley (éd.), *A Companion to Giles of Rome*, Leiden, 2016, 255-274.

Marmo 1991 = C. Marmo, *Hoc autem etsi potest tollerari... Egidio Romano e Tommaso d'Aquino sulle passioni dell'anima*, dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2 (1991), 281-315.

Marmo 2016 = C. Marmo, *Logic, Rhetoric, and Language*, dans C. F. Briggs, P. S. Eardley (éd.), *A Companion to Giles of Rome*, Leiden, 2016, 212-254.

Papi 2016 = F. Papi, "Introduzione", dans *Il Libro del governo dei re e dei principi, secondo il codice BNCF II.IV.129*, éd. F. Papi, vol. I : Introduzione e testo critico, Pisa, 2016, 28.

Robert 1957 = B. S. Robert, *La rhétorique et la dialectique : selon le premier commentaire latin sur la rhétorique d'Aristote*, dans *The New Scholasticism*, 31 (1957), 484-98.

Rossi 2016 = P. B. Rossi, *È da ritenere che l'animale sia come una città ben governata da leggi. Note sulla ricorrente analogia fra "civitas" e "corpo organico" nel Medioevo*, dans *Rivista di Storia della Filosofia*, n.s., 71, 2016, 51-65.

Struve 1978 = T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatssauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, 1978.

Struve 1979 = T. Struve, *Bedeutung und Funktion des Organismusvergleichs in den mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft, dans Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin-New York, 1979, 144-61.

Viroli 1992 = M. Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge, 1992.

Ward 1996 = J. O. Ward, *Rhetoric in the Faculty of Arts at the Universities of Paris and Oxford in the Middle Ages: a Summary of the Evidence*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 54 (1996), 159-231

Wartelle 1973 = A. Wartelle, "Introduction" et notes, dans *Aristote, Rhétorique*, A. Wartelle (éd.), Paris, 1973.

## Notes

<sup>1</sup> Sur la réception médiévale de la *Rhétorique* d'Aristote, voir Ward 1996 ; Dahan 1998 ; Briggs 2007. Sur le commentaire de Gilles de Rome, on peut lire Marmo 2016, en part. 217-33 (avec d'autres références bibliographiques). Sur la vie et les œuvres de Gilles de Rome, voir Briggs 2016. On sait que, pendant cette même période, Albert le Grand et Boèce de Dacie rédigeaient des commentaires à la *Rhétorique* (voir Fredborg 1976) ; malheureusement, ces commentaires ne nous ont pas

été conservés et il est impossible de savoir s'ils furent écrits avant ou après celui de Gilles, parce qu'il ne les connaît pas.

<sup>2</sup> Sur la datation, voir Donati 1990, en part. 20-4. On citera le texte de l'édition Aegidius Romanus, *Commentaria in Rhetoricam Aristotelis*, Venetiis, 1515 (repr. Frankfurt a/M., 1968), corrigé sur les mss V = Vat. Lat. 776, 103ra-224vb (une excellente reproduction numérique du ms est maintenant accessible sur le site web de la Biblioteca Apostolica Vaticana : [http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.776](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.776)) ; S = Paris, Bibliothèque Universitaire de la Sorbonne 120, 1ra-168ra (tronqué au f. 167vb-168ra : *ostensum iam augere est secundum naturam aut humiliare oportet /168ra/... aut itaque sic aut ex comparatione aut secundum naturam, ut dictum est, itaque sua et uerum si uelit separatum qui...*).

<sup>3</sup> Voir Briggs 1999 ; Lambertini 2016, en part. 258-65 (avec d'autres références).

<sup>4</sup> Voir Papi 2016, 28.

<sup>5</sup> Briggs 1999 ; Papi 2016, 17-18.

<sup>6</sup> Le fait que Gilles n'en tient pas compte peut indiquer qu'il ne connaissait pas la paraphrase de la *Poétique* par Averroès où le commentateur examine les quatre types de métaphores (voir Averroès, *Expositio Poeticae seu Poetria Ibn Rosdi*, éd. L. Minio Paluello, Leiden, 1968, 67 - Aristotele Latinus, XXXIII, ed. altera). Alors que l'*Expositio Poeticae* d'Averroès avait été traduite de l'arabe par Hermannus Alemannus en 1256, la *Poétique* d'Aristote a été traduite du grec seulement en 1278 par Guillaume de Moerbeke. Voir Boggess 1971 ; Dahan 1980.

<sup>7</sup> Gilles se réfère deux fois à la *Poétique* dans son commentaire sur la *Rhétorique* d'Aristote, en disant qu'elle est fondée sur des gestes et des représentations. Voir *Comm. in Rhet.* I.1, éd. 1ra ; S 1ra ; V 103rb : *[I]nnititur (in aliis, add. éd.) gestibus et representationibus*. Je ne pense pas que ici *gestibus* doit être interprété comme « histoire, res gesta », comme le suggère Robert 1957, 489. Voir aussi *Comm. in Rhet.* III.1 : *Palam igitur quod sicut est circa poeticam uel poetriam (uel p., om. V éd.), ita est circa rethoricam, quia non solum spectat ad poeticam (ita... poeticam, om. S) determinare de gestibus et (om. éd.) de modo loquendi, sed etiam hoc spectat aliquo modo ad rethoricam*. (éd. 91ra-b ; S 128va ; V 195va). Un peu plus loin, Gilles dit qu'il espère également commenter la *Poétique* (c'est-à-dire l'*Expositio Poeticae* d'Averroès) (voir *ibid.* III.2, 92rb), mais je ne crois pas qu'il ait jamais réalisé ce projet. Le manuscrit S contient aussi le texte de la *Rhétorique* dans la traduction de Guillaume de Moerbeke, un texte qui est très proche du ms. Pā (= Paris, BNF, lat. 16223, ff. 2r-53v) qui, dans l'édition Schneider de cette traduction, représente la tradition universitaire, généralement très mauvaise (voir B. Schneider, « Praefatio », in Aristoteles, *Rhetorica. Translatio anonyma sive Vetus et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. B. Schneider, Leiden, 1978, XLV-XLVII - *Aristoteles Latinus*, XXXI.1-2 ; on abrègera les références à cette édition en AL).

<sup>8</sup> *Comm. in Rhet.* III.17 : *Methafora enim large sumpta diuiditur in quatuor partes, uidelicet in asteium (asteium, éd.), prouerbium, transsumptionem et assimilationem (assumptionem, éd.)* (éd. 103rb ; S 146ra ; V 208ra) ; III.20 : *Ad cuius euidenciam (intelligentiam, éd.) notandum quod, sicut dictum est supra, modi methaforarum sunt quatuor, uidelicet transsumptiuum (et, add. V) assimiliatum, prouerbiale et asteicum (hasteycum, V ; asteycum, éd.). Hi autem quatuor (om. éd.) modi sic se habent ad inuicem quod transsumptio[nem] simplicem methaforam nominat (-nt, éd) ; ceteri uero modi supra methaforam aliquod addunt* (éd. 105rb ; S 149ra ; V 210ra).

<sup>9</sup> *Comm. in Rhet.* III.20, éd. 105rb ; S 149ra-b ; V 210rb.

<sup>10</sup> *Comm. in Rhet.* III.21, éd. 106vb ; S 151ra ; V 211vb.

<sup>11</sup> *Comm. in Rhet.* III.20, éd. 105rb-va, S 149rb ; V 210rb : *Ut quia forte aliqua vetula requirens uirum, uoluit in suis nuptiis cantilenas, sumptum est inde prouerbium : 'Non sufficit vetule quod nuptiis (-tui, V ; nutui, S) tradatur (-itur, V éd.), sed requirit in suis nuptiis cantilenas'. Propter quod quotienscumque aliquis aliquid ultra id quod ei deceat (do- V) petit, dici potest contra eum methaforice (om. S) prouerbium predictum. In omni ergo prouerbio quedam transsumptio habet esse ; uerum quia non est proprie (-um, V ; om. S) prouerbium, nisi eo homines communiter utantur, prouerbium supra /éd./ transsumptionem addit communem usum.*

<sup>12</sup> Le terme *asteia/asteica* pourrait être traduit par « bons mots », « propos piquants » ou « expressions élégantes ». Ici il ne sera pas traduit parce que Gilles, comme on le verra, en donne une interprétation particulière.

<sup>13</sup> *Comm. in Rhet.* III.20, éd. 105va ; S 149rb ; V 210rb.

<sup>14</sup> *Comm. in Rhet.* III.16, éd. 102va ; S 145ra-b ; V 207rb.

<sup>15</sup> *Comm. in Rhet.* III.16 : *Hasteia autem dici possunt eloquia /S/ occulta continentia decentes methaforas. Asteium autem forte est nomen grecum, tamen lingua romana, que forte aliqua retinet (tamen... retinet, om. éd.) de uocabulis grecorum, quia propinqua est illi contrate que quondam 'magna grecia' uocabatur, nominat orationes occultas 'elo-*

*quia ascosa' (hascosa, V ; astosa, éd.). Dicitur enim in partibus nostris cum aliquis latenter loquitur et per pulcras methaforas quod hascose (astose, éd.) loquitur.* (éd. 102va ; S 145ra-b ; V 207rb).

<sup>16</sup> Je dois cette précision à Sonia Gentili et à Enrico Fenzi.

<sup>17</sup> *Comm. in Rhet.* III.20 : *Notandum quod, cum hasteicum addat supra methaforam disciplinatum, tot modis fit loquutio hasteica (asteica, V éd. passim) quot modis contingit esse disciplinatum (bene disciplinabilem/ V, disciplina éd.), quod quatuor modis (quam oportet, S) quantum ad presens esse contingit. Primo si sit oppositionalis : nam cum aliquis uidetur dicere econtrario quam dicat, si datur (dicatur, V) auditori intellectus dicti statim in corde suo fatetur se aliquod addidisse (addidicisse, corr. a.m. s.l. V, addiscere éd.). Secundo hoc contingit si sit locutio latens. Tertio si sit bene enigmatizata. Et quarto si sit noua et quasi inopinata... /S/ Tale enim asteicum (latitatum) fit quando quis non dicit quod ait, id est quando quis ita latenter loquitur quod non uidetur dicere quod dicit, sicut illud dictum Sesticore... ponit tertium modum quod hasteica locutio dici potest, si methafora sit bene enigmatizata, id est si sit pulcris similitudinibus et representationibus (om. éd.) ornata : talia enim sunt delectabilia propter idem et enim methaforica, id est methaforica eloquia dicuntur disciplinatus, id est quid disciplinatum, unde alia littera habet : doctrinatum (declinatum, V éd.) enim dicitur methafora. Si igitur locutio sit bene enigmatizata et methaforizata (om. V) asteica dici potest, quia est doctrinatum et disciplinatum... ponit quartum modum hasteicum : dictum enim Theodori erat hasteicum, quia ipse semper uidebatur dicere noua et dicere aliquid inopinatum ; ideo ille Theodorus semper ducebat auditores ad eam opinionem que erat antierus, id est ad opinionem antiquam, quia propter inassuetudinem uidebatur noua : uidentur enim noua esse hasteica et disciplinatum, quia talia cum magna attentione audimus.* (éd. 105va ; S 149rb-va ; V 210va).

<sup>18</sup> Voir n° 7 ci-dessus.

<sup>19</sup> Paris, BNF, Lat. 16673, 128ra ; T = Toledo, Bibl. del Capitolo 47.15, 49rc.

<sup>20</sup> *Rhét.* III 11, 1411b 33-34, tr. fr. M. Dufour et A. Wartelle, Paris : Les Belles Lettres, 1973, p. 68 : ἀπίς ἐπὶ δάπεδόνδε κλίνδεται λάας ἀναίδης / *rursus autem super terram uoluptabatur lapis inuerecondus* (S 149ra ; *Translatio Guillelmi*, éd. Schneider, 301.21-22).

<sup>21</sup> Cette expression latine (*facile uerecundabile*) dérive probablement d'une corruption du ms. grec que Guillaume de Moerbeke avait sous ses yeux, et qui lisait εὐαίσχυντούμενον (celui qui a facilement honte) à la place de ἀναίσχυντούμενον (celui sur lequel on agit sans honte).

<sup>22</sup> *Comm. in Rhet.* III.19, éd. 105ra ; V 209vb ; S 148va.

<sup>23</sup> *Comm. in Rhet.* III.17 : *dicit ergo quod methafora secundum analogiam est sicut Perides dicebat quod iuuentutem perire in prelio et esse exterminatam (existimatam, éd.) a ciuitate idem est (idem est, om. éd.) ac si uer extraheretur ab anno : iuuentutem enim respectu ciuitatis se habet sicut uer respectu (om. V) anni.* (éd. 103rb ; S 146rb ; V 208ra).

<sup>24</sup> *Ibid.* : *Ponit secundum exemplum, quod Leptines dicebat de Lacedaemoniis, quod non sinebant respicere (despicere, V) Eladem, id est mulierem, monoculam factam. Est hic assimilatio quedam, quia apud Lacedaemones se habebat mulier sicut oculus apud habentem vnum oculum : custodiebant enim mulieres in tantum quod non sinebant eas uideri ab aliis.* (éd. 103rb ; S 146rb ; V 208ra).

<sup>25</sup> *Comm. in Rhet.* III.7, éd. 96va.

<sup>26</sup> Le texte latin d'Aristote, par Guillaume de Moerbeke, dit : *populum quod similis est in (add. S) nauibus navigantibus* (éd. Schneider, 289.21-22), en traduisant le participe ναυτιώσων (de ναυτιάω, et donc = « à ceux qui souffrent mal de mer ») avec *nauigantibus* (= ναύταις). Gilles commente : *Et Demosthenes (Demostenes, V) assimilauit quandam populum nauigantibus in nauibus (in nauibus, om. éd.), quod forte ideo dixit, quia populus ille erat instabilis.* (III.7, éd. 96vb ; S 136rb ; V 201ra).

<sup>27</sup> Le texte latin d'Aristote, par Guillaume de Moerbeke, récite : *Et ut Democrates assimilauit rethores (rectores, Pā S) nutricibus que cibum deglutientes saliva pueros liniunt (Translatio Guillelmi, éd. Schneider, 289.22-23) ; Gilles, Comm. in Rhet.* III.17 : *Ponit aliam assimilationem, quia Democrates rectores (AL rethores), id est principes et gubernatores ciuitatum, assimilauit nutricibus que, cum pueros cibant, maiorem partem cibi deglutunt, et de residuo cibi, quod est quasi saliuu, pueros liniunt, et mitigant, sic et principes cum tyrannizant, possessiones ciuium accipiunt et uerbis eos mitigant.* (éd. 96vb ; S 136rb ; V 201ra).

<sup>28</sup> *Rhét.* III 10, 1411a 5-8, tr. fr. p. 65 : καὶ Κηφισόδοτος, σπουδάζωντος Χάρητος εὐθύνας δοῦναι περὶ τὸν Ὀλυμπιακὸν πόλεμον, ἡγανάκτει, φάσκων εἰς πνίγμα τὸν δῆμον ἄγχοντα τὰς εὐθύνας περιᾶσθαι δοῦναι / *festinante Charete vindictas dare secundum (circa, AL) Olynthiacum bellum, indignabatur, dicens in suffocationem populum habentem vindictas temptare dare* (S f. 146vb ; *Translatio Guillelmi*, éd. Schneider, 299.22-23).

<sup>29</sup> *Comm. in Rhet.* III.17 : *Dicit ergo quod Kefisodotus indignabatur dicens festinante charistia (Tharete, V), id est gratia, est accipienda vindicta circa Olynthiacum bellum. Charistia (Caristia, V) enim in greco idem est quod (id est, éd.) gratia in latino. Erat enim forte prouerbium quod quando aderat gratia, id est quando aderat locus et tempus, debebat sumi uindicta circa (contra, éd.) bellum inimicorum. Ideo subditur quod quando homo habet populum in suffocatione, id est in anxietate et animositate, (quia, add. V) tunc est locus (om. S) tempus vindicandi, debemus temptare dare vindictas.* (éd. 103rb; S 146rb; V 208ra). Comme l'explique Wartelle 1973, « Charès était accompagné de ses mercenaires non encore licenciés, et cette présence pouvait peser sur les décisions de l'assemblée ! »

<sup>30</sup> *Translatio Guillelmi*, éd. Schneider, 299.23-25; tr. fr. p. 65 : « Invitant un jour les Athéniens à passer en Eubée, quitte à s'approvisionner sur place, il disait que le décret de Miltiade devait entrer en campagne ». A. Wartelle nous dit que « l'expression [décret de Miltiade] devait être proverbiale en parlant d'une décision inébranlable et prise sans délibération. Au IV<sup>e</sup> siècle, une allusion au décret de Miltiade est probablement une invitation à entrer résolument en guerre contre la Macédoine » (*ibid.*, n. 5).

<sup>31</sup> *Comm. in Rhet.* III.17, éd. 103va; S 146rb; V 208ra.

<sup>32</sup> Aristote, *Rhétorique* III.11, tr. fr., 69. Guillaume de Moerbeke traduit le pronom ἐαυτοῖς par *ipsis*, en effaçant la référence à elles-mêmes.

<sup>33</sup> *Comm. in Rhet.* III.20, éd. 105va; V 210va; S 149va

<sup>34</sup> *Comm. in Rhet.* III.20 : *hasteia non solum fiunt ratione significati, sed etiam ratione coincidentie uocum, siue (ratione... siue, om. V) ex concidentia uocum; et ex coincidentia uocum non solum fit penes litteras, ut ostensum est, sed etiam fit penes dictiones, ut patet in illo eloquio quod fuit dictum Atheniensibus quod maris archen (archen, V), id est maris principium siue maris principatus — arkos (arcos, V) enim grece latine dicitur 'principatus' —; maris ergo principium non est malorum principium, sed ciuitatis principium principium est malorum...* (éd. 106ra; S 149vb; V 211ra)

<sup>35</sup> Struve 1978 ; Struve 1979 ; Lambertini 1999a ; Briguglia 2006 ; Rossi 2016.

<sup>36</sup> Voir Lambertini 1999a, 295-7 ; Lambertini 1999b.

<sup>37</sup> Gilles de Rome, *De regimine principum*, I.3.1, ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 843, 57vb-58vb (*Quot sunt passiones anime et quo modo accipiendus est eorum numerus*) (une excellente reproduction numérique du ms. est maintenant accessible sur le site web de la Biblioteca Apostolica Vaticana : [http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.843](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.843)). Sur le système des passions de Gilles par rapport à celui de Thomas d'Aquin, voir Marmo 1991.

<sup>38</sup> *De regimine principum*, I.3.2, 58vb-59vb (*Que predictarum passionum sunt priores, et que posteriores, et quem ordinem habent ad inuicem*).

<sup>39</sup> *De regimine principum*, I.3.3, 60ra-b.

<sup>40</sup> *De regimine principum*, III.1.14, 160ra : *Quod non sic ordinanda est ciuitas ut Socrates statuebat.*

<sup>41</sup> *De regimine principum*, III.1.14, 160rb-va : *Nam semper bonum commune preponendum est bono priuato : naturale // est enim partem se exponere periculo pro toto, ut brachium statim exponit se periculo pro defensione corporis; preter ergo ordinem naturalem agit quilibet ciuis, si non exponit se periculo pro defensione patrie : non ergo sic separandi sunt bellatores ab artificibus et ab aliis ciuibus, quod ciues alios pro defensione patrie bellare non oporteat. Melius est ergo dicere in ciuitate tot esse bellatores et defensores patrie, quot sunt ibi ciues ualentes portare arma, quam separare bellatores ab aliis ciuibus.*

<sup>42</sup> *De regimine principum*, III.1.5, 152ra : *Sicut ergo uicus in quo exercetur ars fabrilis indiget uico alio in quo exercetur ars textoria eo quod homines ad sufficientiam uite indigeant tam operibus fabrorum quam textorum, sic quia contingit ciuitates aliquas habundare in uino et deficere in furto in quo contingit ciuitates alias habundare, oportet ciuitatem unam indigere auxilio alterius. Quare sicut utile est uite humane in eadem ciuitate congregari diuersos uicos ut facilius habeatur que requiruntur ad uitam, sic utile est ciuitates plures congregari sub uno principatu aut sub uno regno, ut facilius et melius sibi inuicem subueniant quantum ad ea quibus indigemus in uita.*

<sup>43</sup> *De regimine principum*, III.1.5, 152ra-b. Parmi les différents membres du corps, cela va sans dire, le cœur tient une position centrale, analogue à celle du roi ; voir *De regimine principum*, III.2.3, 169ra : *Tertia uia sumitur ex hiis que uidemus in natura. Vbicumque autem est regimen naturale, semper totum illud regimen reducit in aliquod unum principans, ut si in eodem corpore sunt diuersa membra ordinata ad diuersa officia et diuersos motus, est dare aliquod unum membrum, ut cor, ex cuius motu sumit originem omnis motus animalis factus in toto corpore. Rursus si ad constitutionem eiusdem concurrunt diuersa elementa, est*

*dare ibi unum aliquid ut animam regentem et retinentem elementa in corpore animalis ne dissoluatur animalis predictum corpus. Unde dicitur circa finem primi De anima quod anima magis continet corpus quam econuerso.*

<sup>44</sup> *De regimine principum*, III.2.3 (*Quod melius est ciuitatem et regimen regi uno quam pluribus et quod regnum est optimum principatus*, 168va), 169rb : *Quarta uia sumitur ex hiis que experimento uidemus in regiminibus ciuitatum. Experiti enim sumus ciuitates et prouintias non existentes sub uno rege esse in penuria, non gaudere pacem, molestari dissensionibus et guerris; existens uero sub uno rege econuerso guer<r>as nesciunt, pace letantur, habundantia florent.*

<sup>45</sup> *De regimine principum*, I.3.6, 63vb-64ra : *Nam timor immoderatus primo reddit hominem immobilem et contractum; secundo facit ipsum inconsiliatum; tertio facit eum tremulentum; inoperatium quarto facit eum. Cum enim quis timet, ca//lor ad interiora progreditur. Modus enim, quem uidemus in hominibus, aspicere possumus in corporis naturalis calore : cum enim homines existentes in campis timent, statim confugiunt ad castrum vel ad arcem. Sic cum quis timet calor existens in exterioribus membris statim confugi[un]t ad interiora, propter quod homo in seipso contrahitur et redditur immobilis. Quare, si indecens est caput regni siue regem esse immobilem et contractum, indecens est ipsum timere immoderato timore...*

<sup>46</sup> Voir Rossi 2016.

<sup>47</sup> *De regimine principum*, I.3.4, 61va-b.

<sup>48</sup> *De regimine principum*, III.2.3, 168va : *Nam pax et unitas ciuium debet esse finaliter intenta a legislatore, sicut sanitas et equalitas humorum est finaliter intenta a medico. Hanc autem unitatem et concordiam magis efficere potest quod est per se unum : magis autem per se unitas reperitur in principatu si dominetur unus princeps quam si dominantur plures, immo cum plures principantur, numquam potest esse pax in huiusmodi principatu, nisi illi plures uniti sint et concordet, propter quod autem unumquodque et illud magis si ergo est pax et concordia inter ciues. Si plures principantes sunt quid unum ergo si solus unus principaretur inter eos, non sic de facili perturbari posset pax ipsorum ciuium. Pour d'autres exemples de métaphores ou similitudes entre corps/ville, médecine/art du gouvernement dans les texte médicaux, voir Chandelier 2012.*

<sup>49</sup> *De regimine principum*, I.3.7 (*Quomodo reges et principes se habere debeant ad iram et eius oppositum*), 65rb-va : *Ira enim rationem precedens, secundum Philosophum VII<sup>o</sup> Ethicorum, assimilatur canibus uel assimilatur seruis uelocibus. Serui enim ueloces statim cum audiunt uerbum domini, antequam plene percipiant preceptum eius currunt, ut exequantur mandatum eius, quare contingit // eos deficere, quia non perfecte perfecterunt quomodo exequantur sit mandatum illud. Sic etiam et canes, statim cum audiunt sonitum uenientis latrant, non distinguentes an ueniens sit amicus an inimicus. Sic etiam ira facit : statim enim cum ratio dicat uindictam esse fiendam, statim uult currere ut uindictam exequaret, non expectans super hoc iudicium rationis, qualiter uindicta illa fieri debeat.*

<sup>50</sup> *De regimine principum*, I.3.7, 65vb : *Ante igitur quam per rationem iudicemus plene quid agendum, debemus esse mansueti; sed postquam plene uisum est quid facturi sumus, possumus assumere iram tamquam seruam et ancillam rationis, ut per eam exequantur uirilium que ratio iudicabit.*

<sup>51</sup> Voir, par exemple, Viroli 1992, 43-4.

<sup>52</sup> Thomas d'Aquin, *De regno ad regem Cyprum*, I.3, Torino, 1954.

<sup>53</sup> *De regimine principum*, III.2.3, 169a-b : *Tertia uia sumitur ex hiis que uidemus in natura. Vbicumque autem est regimen naturale, semper totum illud regimen reducit in aliquod unum principans, ut si in eodem corpore sunt diuersa membra ordinata ad diuersa officia et diuersos motus, est dare aliquod unum membrum, ut cor, ex cuius motu sumit originem omnis motus animalis factus in toto corpore. Rursus si ad constitutionem eiusdem concurrunt diuersa elementa, est dare ibi unum aliquid ut animam regentem et retinentem elementa in corpore animalis ne dissoluatur animalis predictum corpus. Unde dicitur circa finem primi De anima quod anima magis continet corpus quam econuerso. Sic etiam unum celeste corpus, ut primum mobile, est illud per cuius motum reguntur et causantur motus facti hic inferius; et in toto uniuerso est unus // deus singula regens et disponens. Apes etiam, quia naturale est eis in societate uiuere, naturaliter sub sunt uni regi. Si igitur singula naturalia considerentur, semper uidemus multitudinem quamlibet reduci in unum aliquod principans et gubernans. Nam sicut naturale est quod multitudo ab unitate procedat, sic est naturale ut in unum aliquod reducat. Bonum igitur est regimen populi siue multitudinis si sit rectum, melius est tamen regimen paucorum eo quod magis ad unitatem accedat. Optima est autem monarchia siue gubernatio unius regis eo quod ibi perfectior unitas reseruetur.*

<sup>54</sup> *De regimine principum*, III.2.3, 168vb-169ra : *Secunda uia ad inuestigandum hoc idem sumitur ex ciuili potentia, que requiritur in regimine ciuitatis. Nam quanta uirtus est magis unita, fortior est seipsa dispersa, ut declarari habet in libro De causis et in propositionibus Procli. Uidemus autem quod si // multi homines trahunt nauem, nisi uniantur in tractu, ut cum unus trahit alius trahat, numquam nauem traherent; immo si omnes uires que sunt in pluribus trahentibus congregarentur in uno, quia ille magis unite traheret uirtuosior esset in trahendo.* L'exemple semble dériver des *Réfutations sophistiques* d'Aristote (4, 166a30), comme cas de *fallacia compositionis et divisionis*.

<sup>55</sup> *De regimine principum*, III.2.3, 169ra (corrigé sur le ms. Vat. Lat. 842, 96v; accessible sur le site web de la Biblioteca Apostolica Vaticana : [http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.842](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.842)).

<sup>56</sup> *De regimine principum*, III.2.8 (*Quid est officium regis et qualiter res se habere debeat in regimine ciuitatis et regni*), 173vb-174ra : *Si rex aut princeps gentem sibi commissam uult debite gubernare et scire desiderat quid (quod, cod.) sit eius officium, diligenter considerare // debet in naturalibus rebus. Nam si natura tota administratur per ipsum deum qui est princeps summus et rex regum, a quo rectissime regitur tota uniuersa natura, quare a regimine quod uidemus in naturalibus deriuari debet regimen quod tradendum est in arte de regimine regum. Est enim ars immitatrix nature. In naturalibus enim sic uidemus quod natura primo dat rebus ea per que possunt consequi finem suum. Secundo dat eis ea per que possunt prohibentia remouere. Tertio res (rex, codd.) ipse per huiusmodi collata naturaliter tendunt in suos terminos siue in suos fines, ut natura dat igni leuitatem per quam potest tendere sursum; secundo dat ei calorem per quem agit et resistit contrariis; tertio ignis per ea que accepit a natura naturaliter tendit sursum.* (corrigé sur le ms. Vat. Lat. 842, 99v; éd. 1473, s.f.)

<sup>57</sup> *De regimine principum*, III.2.8, 174ra-b : *Ergo ad hoc quod regimen sit bonum et naturale tria requiruntur : primo ut populus taliter disponatur et ordinetur ut possit consequi finem intentum; secundo ut remoueantur prohibentia et deuantia ab huiusmodi fine; tertio ut dirigatur et promoueatur in finem predictum. Sic enim uidemus in sagitta dirigenda in signum aliquod, quod primo efficitur recta, ut possit melius in signum tendere; secundo efficitur pennata, ut melius aerem scindat ne prohibeat tendere in ipsum signum; // tertio a sagittante sagittatur et dirigitur in signum intentum. Rex igitur et quilibet director populi est quasi sagittator quidam, populus uero est quasi sagitta quedam dirigenda in finem et in bonum.* (voir Vat. Lat. 842, 99v)

<sup>58</sup> *De regimine principum*, III.2.8, 174rb-va : *Tria igitur spectant ad regis officium, quia primo sollicitari debet ut ge<n>s sibi commissam habeat per que possit consequi finem intentum; secundo debet prohibentia remouere; tertio gentem ipsam debet in finem dirigere. Ea uero que deseruiunt ut possit populus consequi finem intentum et bene uiuere sunt tria, uidelicet uirtutes, scientia et bona exteriora. Debet igitur rex sollicitari ut in suo regno uigeat studium literarum, et ut ibi sint multi sapientes et industres. Nam ubi uiget sapientia et fons scripturarum, oportet quod ibidem (inde, cod.) totus populus aliquam eruditionem accipiat : ne ergo existentes in regno sint tenebris ignorantie inuoluti spectat ad reges et principes ualde esse sollicitos de studio literarum; immo, ut infra patebit, si dominator regni non promoueat studium et non uelit sibi subiectos esse scientes, non est rex sed tyrannus. Secundo ad consequendum finem intentum deseruiunt boni habitus et uirtutes. Non enim sufficit finem cognoscere et habere illuminatum [et] intellectum, nisi sit quis // uirtuosus et habeat ordinatum appetitum, ut uelit consequi finem illum; spectat igitur ad rectorem regni ordinare suos subditos ad uirtutes. Tertio ad consequendum finem qui intenditur in uita politica organice deseruiunt res exteriores. Decet ergo reges et principes sic regere ciuitates et regna, ut sibi subiecti habundent rebus exterioribus, prout deseruiunt ad bene uiuere et ostendendum finem intentum in uita politica.* (corrigé sur le ms. Vat. Lat. 842, 99v).

# III

## Langage, éthique et droit

---

# La socialità naturale dell'uomo nei commenti all'*Ethica Nicomachea*

Irene Zavattero

---

**Abstract:** The article investigates how the topic of the naturalness of human sociability is discussed in the medieval understanding of the *Nicomachean Ethics*, starting from the first commentaries on the so-called *ethica nova* and *vetus* up to the late thirteenth- and early fourteenth-century commentaries. This partial *excursus* shows that, first of all, a great gap separates the earliest commentaries from the latest ones: the knowledge of the full text of the NE, as well as the translation of the *Politics*, deeply impacts on the relevance that the readers of the NE give to this issue. However, the inquiry into this naturalness does not reach in the exegesis of the NE the depth of analysis and the centrality of interest found in the commentaries on the *Politics* or on *De animalibus*. In addition, the masters of the arts, authors of the so-called 'Averroists' commentaries, have little consideration for the role of language and its naturalness and attribute a secondary role to political life, considering it as instrumental to the achievement of contemplative life.

**Keywords:** Reception of Aristotle's *Nicomachean Ethics*; communicatio; necessity of the social life.

## 1. I commenti all'*Ethica nova e vetus* (1225-1245)

In una ricerca precedente, dedicata ai primi commenti all'*Ethica Nicomachea* (*EN*) redatti fra il 1225-1245 alla facoltà delle Arti di Parigi, ho avuto l'occasione di evidenziare l'assenza, in questi testi, di ogni elaborazione del concetto di naturalità della socialità umana, nonostante l'*Ethica nova e vetus* offrirono ai commentatori alcuni interessanti spunti di discussione<sup>1</sup>.

Questa indagine ha mostrato che i primi commenti, così come le divisioni delle scienze della prima metà del XIII secolo, definiscono, mediante formule stereotipate, la politica come la « scienza che si occupa del governo della città » e rimandano in modo generico a Cicerone, di cui tuttavia taluni dichiarano di non avere le opere, o rimandano più spesso a *leges et decreta* quali testi di riferimento per questa scienza<sup>2</sup>. Un solo commento, quello attribuito a Robert Kilwardby, offre, commentando *EN* I 1, 1094a 27-28, una definizione non convenzionale di politica: sintetizzando motivi cristiani e stoici, la politica è tratteggiata come scienza dispensatrice di un insegnamento morale volto a rendere l'uomo un buon cittadino dentro e fuori la città<sup>3</sup>. Inoltre, nessun commentatore dedica attenzione al passo del primo libro dell'*EN* in cui Aristotele,

accennando alla *natura civilis* dell'uomo (*EN* I 5,1097b 11), ne sottolinea la socialità naturale. Questo è tanto più significativo se si tiene conto del fatto che l'idea dell'« uomo animale politico » era già nota grazie al *De civitate Dei* (XII, 27) di Agostino, al *De officiis* (I,4,12; 16,50; 44,157) di Cicerone e al Commento del *Somnium Scipionis* di Macrobio<sup>4</sup>. Quest'ultima opera, peraltro, viene usata dai commentatori per illustrare la divisione delle virtù in morali e intellettuali, ma, anche in questo caso, senza attingervi la connotazione di *politicae* per le virtù morali e senza sviluppare la definizione macrobiana secondo cui le virtù politiche sono proprie dell'uomo in quanto animale sociale. Infine, i commentatori non approfittano nemmeno del passo in cui Aristotele enuncia i tre tipi di vita (*EN* I, 1095b16-1096a10), per sviluppare un confronto fra vita politica e vita contemplativa.

In sintesi, trascurando sistematicamente tutti gli spunti "politici" contenuti soprattutto nel primo libro dell'*EN*, i primi commentatori mostrano un marcato disinteresse per gli aspetti della vita sociale dell'uomo. Tale disinteresse forse deriva non solo da precise scelte ermeneutiche, che rendono la riflessione morale dei primi commentatori molto simile a quella dei teologi del tempo<sup>5</sup>, ma anche dalla conoscenza parziale dell'*EN*, di cui nella prima metà del Duecento circolavano soltanto i primi tre libri, aspetto questo che ha fortemente inciso sulla loro interpretazione privandoli di una visione unitaria dell'etica aristotelica<sup>6</sup>.

Il concorso di questi fattori determina una lettura dell'*EN* attenta al solo perfezionamento del singolo in vista del conseguimento della felicità. L'interesse dei maestri delle arti, autori di questi commenti, sembra infatti concentrarsi sull'individuo che, secondo l'insegnamento dei libri II e III, deve essere virtuoso e deve saper scegliere il bene allo scopo di poter raggiungere il fine ultimo che è Dio, come si evince, secondo l'esegesi di questi commentatori, dal libro I dell'*EN*. In sintesi, al centro della riflessione c'è l'uomo considerato nella sua individualità e non nella sua socialità.

A fronte di questa lettura, ci si aspetterebbe dall'esegesi più matura dei commentatori della fine del XIII e del XIV secolo, ai quali è noto l'intero testo aristotelico, un'attenzione maggiore per gli spunti offerti dall'*EN* in merito alla socialità.

Indagare lo sviluppo del tema della socialità dell'uomo in alcuni commenti del XIII e del XIV secolo è il proposito perseguito in questo saggio, sebbene si tratti di un'indagine assai parziale perché la maggior parte dei commenti è ancora inedita.



## 2. I commenti all'*EN* della fine del Duecento (1280-1305)

Dalla facoltà delle Arti di Parigi non ci è pervenuto, allo stato attuale delle ricerche, alcun commento all'*EN* databile fra il 1250 e il 1280, nonostante la traduzione integrale di Roberto Grossatesta abbia avuto un successo immediato. In quello scorcio di tempo, mentre Alberto Magno e Tommaso d'Aquino compongono i loro commenti<sup>7</sup>, l'*EN* continua ad essere insegnata alla facoltà delle Arti, ma stranamente non è giunta fino a noi alcuna *reportatio* di tale insegnamento. Agli ultimi decenni del secolo, invece, risalgono alcuni commenti definiti da Martin Grabmann "averroisti"<sup>8</sup>. Redatti alla facoltà delle Arti di Parigi fra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, questi commenti costituiscono una famiglia testuale e dottrinale unitaria, dipendenti, secondo la ricostruzione di Iacopo Costa, da un archetipo comune, perduto, che si pensa fosse precedente alla condanna del 1277 e successivo al 1271/72 in quanto la *Summa theologiae* di Tommaso è una delle sue fonti principali<sup>9</sup>.

Presso la facoltà delle arti di Oxford, nella stessa epoca (1272-1295) è stato composto l'"Anonimo di Worcester", recentemente edito da Taki Suto, testo che sembra allontanarsi dai commenti parigini e avere, invece, caratteristiche comuni al commento inedito di John di Tytynsale, un altro maestro inglese<sup>10</sup>.

### 2.1 La necessità della vita sociale

Nei prologhi di alcuni di questi commenti si trova una nuova concezione della politica rispetto a quella formulata nei testi *ante* 1250, del resto a quell'altezza cronologica (*post* 1277) i maestri dispongono ormai anche della traduzione della *Politica* di Aristotele<sup>11</sup>. Mentre è rimasta pressoché invariata la definizione di "politica" – scienza della *polis* o *civitas*<sup>12</sup> che insegna come governare una comunità e regolare i rapporti fra i cittadini – è invece nuova la presentazione della politica, e anche dell'economia domestica, nel quadro della divisione della scienza morale in *ethica*, *oeconomica* e *politica*: la politica e l'economia domestica studiano l'uomo in quanto naturalmente inserito rispettivamente nella società e nella famiglia. Infatti, come afferma l'Anonimo di Erfurt, rielaborando il famoso passo del primo libro della *Politica* (I, 1253 a 2-3) di Aristotele, l'uomo è un « animale politico adatto per natura a vivere nella moltitudine e nella comunità<sup>13</sup> ». La ragione di tale naturalità sociale, spiega ancora l'Anonimo di Erfurt, risiede nel fatto che l'uomo ha bisogno della famiglia e della società per due ragioni: per procurarsi le cose necessarie alla sussistenza, *ad necessitatem vitae* – in questo interviene la famiglia e la scienza che se ne occupa è la *oeconomica* – e per ottenere i beni che rendono la vita migliore (*ad bonitatem vitae*) – a questo scopo serve la *multitudo civilis* e l'ambito di pertinenza è la politica<sup>14</sup>. Fra le cose necessarie per vivere meglio, non ci sono soltanto i beni esteriori che servono *ad sufficientiam vitae corporalis*, ma ci sono anche beni che servono *ad perfectionem anime*. La ragione di fondo della naturalità e della necessità del vivere sociale risiede quindi nel fatto che l'uomo è imperfetto per natura

(*hominem enim quantum ad multa natura relinquit imperfectum*<sup>15</sup>): mentre il mulo è stato dotato dalla natura di corna (*sic!*) e di denti per difendersi, di pelliccia per coprirsi e per queste cose non ha bisogno di aiuti esterni, all'uomo, invece, che è imperfetto ed è bisognoso di aiuto, è stato dato l'intelletto per procurarsi tutte queste cose.

La posizione dell'Anonimo di Erfurt è condivisa, in modo più o meno uniforme, anche da altri commentatori dell'*EN* che probabilmente traggono da Tommaso d'Aquino e dal *De regimine principum* di Egidio Romano l'idea che la socialità umana derivi dai bisogni e dall'imperfezione dell'uomo<sup>16</sup>. In effetti, anche Pietro d'Alvernia nel prologo del suo commento all'*EN* spiega la naturalità della socialità umana sottolineando la natura imperfetta dell'uomo – ribadita ben tre volte nell'arco di poche righe<sup>17</sup>. In particolare, Pietro afferma che tale imperfezione naturale necessita di essere sanata e che questo può avvenire soltanto mediante i rapporti sociali (*per communicationem et societatem*). Vivere in società, quindi, serve a perfezionare l'individuo: questo è il motivo per cui, secondo Pietro, Aristotele afferma che l'uomo è per natura un *animal communicabile et sociabile vel civile*<sup>18</sup>. L'imperfezione dell'uomo, ribadisce il nostro commentatore, risiede nel fatto che egli sia sprovvisto delle cose necessarie per la sopravvivenza (nutrimento e vestiti), ovvero che abbia dei bisogni che non riesce a colmare da solo. Nella famiglia e nella società, la spartizione dei ruoli fa sì che ciascuno svolga una mansione utile agli altri cittadini, mansioni pratiche (come arare, zappare, fabbricare i calzari, etc.) ma anche mansioni intellettuali come istruire gli altri (*ad ea que pertinent ad doctrinam sunt aliqui qui instruunt alios*<sup>19</sup>). Pietro esprime la condivisione di abilità e lo scambio di servizi con il termine *communicatio*, su cui torneremo in seguito, che descrive esattamente l'atteggiamento dell'uomo nella società e che talvolta può significare anche scambio di pensieri mediante il linguaggio.

L'idea che la convivenza civile sia motivata dalla necessità di assolvere ai bisogni degli individui è sviluppata anche dall'Anonimo di Worcester. Questo commentatore sottolinea, come l'Anonimo di Erfurt, che l'uomo ha bisogno non solo di beni per la sua sussistenza – forniti in prima istanza dalla famiglia e poi dalla comunità – ma anche di insegnamenti morali, ciò che l'Anonimo di Erfurt indica come perfezionamento dell'anima. Come per le necessità materiali, così per la moralità, la società interviene a complemento dell'operato della famiglia: può capitare che un padre non riesca con i suoi rimproveri a dissuadere dai vizi un membro della famiglia, in tal caso subentra l'autorità pubblica instillando la paura della punizione pubblica<sup>20</sup>. È necessario quindi che l'uomo faccia parte di una comunità non solo *propter necessaria uitae* ma anche *propter mores*<sup>21</sup>.

Un'analisi più approfondita della necessità della vita sociale quale mezzo per sanare sia i bisogni del corpo che quelli dell'anima si trova nella questione 26 (*Utrum homo sit animal naturaliter civile*) del commento di Radolfo Brito al I libro dell'*EN* – la *quaestio* più significativa, anche per estensione, riguardante il problema dell'« uomo animale politico » che abbia trovato nei commenti all'*EN* della fine del Duecento<sup>22</sup>.

Radulfo spiega che entrambi i tipi di necessità sono soddisfatti attraverso la *communicatio* con altri uomini<sup>23</sup>: nel caso delle necessità di sostentamento del corpo – *victus et vestitus* – è chiaro che un solo uomo non può provvedere a tutti i bisogni perché altrimenti dovrebbe conoscere tutti i mestieri; anche nel caso delle necessità dell'anima, ovvero del bisogno di placare le passioni e i disordini interiori, un solo uomo non basta. Soltanto gli uomini divini e i santi non hanno bisogno dell'aiuto di altri per calmare le passioni perché sono istruiti dall'ispirazione divina, come afferma Eustrazio, il *Commentator* per antonomasia dell'*EN*<sup>24</sup>. L'uomo "normale", invece, frena le passioni entrando in contatto con uomini buoni (*ex communicatione cum viris bonis*); egli infatti ha bisogno di *dicta, exempla et correctiones* da parte di uomini buoni e sapienti affinché l'appetito sensitivo venga regolato dalla ragione. In questo passaggio, il termine *communicatio*, prima usato per i bisogni del corpo, è ora utilizzato in riferimento ad uno scambio che può essere anche verbale, nel quale, mediante il linguaggio, si condividono istruzioni e correzioni morali.

L'aspetto più interessante della *quaestio* risiede nelle ragioni che Radulfo offre per spiegare perché l'uomo sia per natura un animale sociale: egli ha bisogno dell'aiuto della famiglia e della società non soltanto perché è imperfetto, ma anche perché ognuno desidera, come proprio fine naturale, « essere secondo la propria forma » (*esse secundum formam suam propriam*) ovvero « essere e vivere secondo ragione e intelletto (*esse et vivere secundum rationem et intellectum*)<sup>25</sup> ». Per conseguire questo fine, l'uomo deve desiderare per natura i mezzi grazie ai quali può raggiungerlo e questi mezzi sono i bisogni del corpo e dell'anima elencati in precedenza. Bisogni che sono saziabili soltanto attraverso la *communicatio cum aliis*. Ecco perché l'uomo desidera per natura comunicare con gli altri: perché essere per natura un animale sociale è la condizione necessaria per raggiungere il suo fine naturale, per *esse secundum formam suam propriam*, come insegna Aristotele nel *De anima* (II, 415a25-b26).

Di conseguenza, chi è asociale lo è perché ha degli impedimenti di natura; infatti, ricorda Radulfo, bisognerebbe dire non « tutti gli uomini sono socievoli » (*omnes homines sunt civiles*), bensì « tutti gli uomini sono socievoli, a meno che non siano menomati da quale impedimento ». E anche l'affermazione « gli uomini *bestiales* non sono socievoli » è vera soltanto se sono *bestiales simpliciter*. In genere, invece, è *per accidens* che gli uomini sono *bestiales* o *agrestes*, in quanto per natura anch'essi sono "comunicativi"<sup>26</sup>.

Anche i *viri contemplativi* e i *viri religiosi* hanno bisogno della comunità civile e non sono del tutto avulsi dalla società (*a civilitate separati*) perché, sebbene non abbiano moglie, nel caso dei religiosi, e non siano molto *communicativi*, tuttavia hanno dei domestici e sono in contatto con altre persone<sup>27</sup>. Se questa convivenza non si verifica, come nel caso di *homines silvestres*, significa che è subentrato un impedimento, ma la loro vita, così come quella degli *heremitae*, non è una buona vita secondo Aristotele<sup>28</sup>.

L'unico passaggio in cui Radulfo parla esplicitamente del ruolo del linguaggio nel contesto della socialità si trova nell'argomento *in oppositum*, dove cita, a sostegno

della naturalità del vivere sociale, prima Aristotele – *Politica* I, 1253a2-3 e *EN* I, 1097b8-11 – poi il *Timeo* di Platone: « loquela enim est ordinata ad communicationem<sup>29</sup> ». Tutto ciò che è finalizzato e che serve alla cittadinanza è inerente all'uomo per natura, spiega Radulfo, così come naturale è il linguaggio, che infatti serve alla comunicazione o condivisione sociale.

La massima del *Timeo* è un passo autorevole, come ha evidenziato Irène Rosier-Catach, citato nei testi che sottolineano il legame fra naturalità del linguaggio e naturalità della socialità, ad esempio nel commento alla *Politica* di Alberto Magno<sup>30</sup>. Tuttavia, qui Radulfo offre soltanto un piccolo spunto senza approfondire il ruolo del linguaggio che, invece, è centrale nei commenti dell'epoca al *De animalibus* o alla *Politica*<sup>31</sup>. Se si confronta questa questione di Radulfo con quella analoga (*Utrum homo sit animal civile a natura*) che Pietro d'Alvernia inserisce nel suo commento alla *Politica* – e di cui Marco Toste ha messo in luce i tratti più significativi<sup>32</sup> – da questo confronto emerge una differenza sostanziale: entrambi gli autori dicono che il linguaggio è naturale come lo è la socialità, ma Pietro scende nel dettaglio ed analizza il concetto di natura, distinguendo fra natura della specie e natura dell'individuo<sup>33</sup>, e sottolinea il carattere volontario del linguaggio, come fa anche Alberto Magno nelle *Quaestiones de animalibus*<sup>34</sup>. Nei commenti alla *Politica* c'è una discussione più approfondita di questo tema rispetto a quella che si trova nei commenti all'*EN* e il caso di Pietro d'Alvernia è emblematico: nelle *quaestiones* sull'*EN* dedica alla naturalità della socialità soltanto il breve brano che abbiamo visto in precedenza, mentre nelle *quaestiones* sulla *Politica* si dilunga in un'articolata spiegazione che distingue la propensione naturale alla socialità dall'attuazione della stessa mediante un atto volontario<sup>35</sup>.

Inoltre, la connessione fra naturalità sociale e imperfezione dell'uomo, su cui insistono l'Anonimo di Erfurt e Pietro, sembra ispirarsi ad un passo del *Liber de Anima* dove Avicenna spiega che l'uomo per vivere deve soddisfare i propri bisogni imparando a fare cose che gli animali conoscono per istinto; a questo scopo serve il linguaggio, come mezzo di scambio. Si tratta, tuttavia, soltanto di qualche affinità, perché nei commenti all'*EN* manca del tutto il confronto con gli animali, di cui Avicenna prima e in seguito Alberto (*De animalibus*) offrono lunghi ragionamenti, così come mancano le articolate riflessioni su linguaggio e vita sociale elaborate da Tommaso nel *De regno* e da Egidio Romano nel *De regimine principum*<sup>36</sup>.

## 2.2 Naturalità e utilità della felicità politica

Un altro tema dell'*EN* che sollecita la discussione sulla vita sociale è il confronto fra *vita activa* o *politica* e *vita contemplativa*, raffronto che può essere espresso anche nei termini di *felicitas politica* o *practica* e *felicitas contemplativa*, le quali sono realizzazioni, rispettivamente, della vita attiva e contemplativa<sup>37</sup>. I commentatori della fine del Duecento si limitano a dire che la vita politica è migliore della contemplativa perché più utile (*utilior*),

cioè migliore *secundum quid*, mentre la vita contemplativa è migliore in quanto maggiormente degna di onore (*honorabilior*), cioè migliore *simpliciter*. Siccome la felicità contemplativa è il fine ultimo della vita dell'uomo, a cui tutte le altre attività si orientano, la vita politica risulta irrimediabilmente inferiore e semplicemente strumentale alla contemplativa; in questo senso è quindi *utile*. Di conseguenza, nelle *quaestiones* dedicate al confronto fra le due vite, gli argomenti che insistono sulla naturalità della vita politica o sulla "innaturalità" della vita solitaria, vengono rapidamente risolti senza alcuna discussione sulla socialità naturale dell'uomo. Se ne trova un esempio nella questione 171 del commento di Radulfo Brito, dove si discute « *Utrum felicitas contemplativa sit principalior quam felicitas practica* ».

Una delle obiezioni sostiene la superiorità della felicità politica basandosi sull'antinomia dei termini "naturale" e "acquisito": ciò che è naturale è superiore (*principalius*) a ciò che è acquisito, quindi anche la felicità *civilis* è superiore perché Aristotele nel primo libro della *Politica* dice che l'uomo è per natura *politicum*<sup>38</sup>. Nella risposta a tale obiezione, Radulfo conferma che ciò che è naturale è migliore di ciò che è acquisito, e aggiunge: quanto più una cosa è naturale, tanto più è migliore. Questa aggiunta è strumentale a confutare l'argomento dell'obiezione come segue: la felicità pratica è naturale, ma essa è più naturale di quanto lo sia la felicità contemplativa soltanto relativamente alle facoltà inferiori dell'uomo (*vires inferiores*), non in rapporto alla facoltà superiore dell'uomo. Relativamente a quest'ultima, la felicità superiore e più nobile è quella contemplativa<sup>39</sup>.

In un'altra obiezione, si sostiene, citando Avicenna (*Liber de Anima* V,1), che la vita solitaria è il peggior tipo di vita che ci possa essere, di conseguenza la vita contemplativa, essendo la vita di *unius solius hominis*, è pessima<sup>40</sup>. Nella risposta, Radulfo ribatte che la vita solitaria è pessima soltanto *per accidens*, in quanto l'uomo solitario non può da solo procurarsi tutte le cose necessarie alla vita, ma non lo è se considerata *per se* in quanto la filosofia presuppone che l'uomo abbia le cose necessarie alla vita contemplativa<sup>41</sup>.

Nella *determinatio magistralis* Radulfo risolve la questione attingendo esplicitamente alla posizione di Alberto Magno che nel *Super Ethica* (X, lectio 13) considera la felicità da due punti di vista: *secundum dignitatem et honestatem* e *secundum utilitatem necessitatis vitae*<sup>42</sup>. La felicità politica è superiore dal punto di vista dell'utilità perché l'uomo apprende a procurarsi le cose necessarie alla vita, compito nel quale la felicità speculativa non si intromette, giacché essa presuppone, come dice Aristotele nella *Metafisica*, che i bisogni siano già stati saziati<sup>43</sup>. La felicità contemplativa, invece, è superiore (*principalior*, laddove Alberto dice *multo dignior*) dal punto di vista della dignità e dell'onestà perché essa si trova nell'uomo in ragione di ciò che costui possiede di ottimo, vale a dire dell'intelletto speculativo, grazie al quale l'uomo somiglia a Dio. La felicità pratica, invece, si trova nell'uomo in ragione delle virtù morali che sono legate al corpo e quindi meno nobili<sup>44</sup>. Dopo aver preso spunto da Alberto, Radulfo prosegue seguendo il testo aristotelico e aggiunge che la felicità speculativa necessita di poche cose rispetto

a quella pratica a cui servono molti beni esteriori per portare a compimento le opere delle virtù<sup>45</sup>.

In conclusione, da questa questione, per la quale Radulfo è fortemente debitore ad Alberto, si ricava un ruolo subalterno e strumentale della vita politica rispetto alla vita speculativa<sup>46</sup>, senza alcun approfondimento sulla naturalità sociale dell'uomo, appena accennata, o sul ruolo del linguaggio che avrebbe potuto essere citato quale strumento dell'intelletto.

Argomentazioni diverse sono invece portate dall'Anonimo P nella q. 26 per sostenere con forza la superiorità della vita contemplativa, concedendo alla vita attiva soltanto di essere *melior* della vita contemplativa – la quale resta *principalior, excellentior, perfectior* – migliore limitatamente al fatto che si occupa del *bonum utile* che porta giovamento alla comunità<sup>47</sup>. *Bonum utile* ma non *bonum honorabile*, anzi il bene di un solo individuo (*bonum uni*) è migliore e più retto del bene di tutta la comunità (*bonum totius civitatis*), in quanto consiste nella *speculatio veritatis*<sup>48</sup>. L'anonimo maestro della arti concede molto poco alla vita attiva, come mostrano alcune aspre risposte alle obiezioni: gli uomini che conducono una vita politica non saranno mai « uomini eccellenti », ma soltanto degni di una qualche reputazione<sup>49</sup>; coloro che lasciano la vita contemplativa per scegliere la vita attiva – sono i *prelati* di cui parla l'obiezione – lo fanno perché sono uomini proni ai piaceri dei sensi e agli onori!<sup>50</sup> Questi giudizi severi sono forse dovuti a fatti e persone concrete a cui il maestro sembra riferirsi direttamente – in entrambi i casi si tratta di *prelati*<sup>51</sup> –, tuttavia, la differenza rispetto alla *quaestio* di Radulfo è netta, anche per l'assenza di qualsiasi riferimento alla natura politica dell'uomo.

### 2.3. Osservazioni sull'uso di *communicatio*

Il termine *communicatio*, come ha mostrato Irène Rosier-Catach, è uno dei termini-chiave che legano politica e linguaggio – in quanto racchiude in sé l'idea di "comune" e di "comunicazione mediante il linguaggio"<sup>52</sup> – ed è spesso usato nel contesto della trattazione della naturalità del linguaggio e della socialità<sup>53</sup>. Per queste ragioni, ci sembra utile alla nostra indagine sulla socialità naturale dell'uomo esaminare, nei commenti all'*EN*, i vari significati del termine *communicatio*.

Rinviando al contributo di Carla Casagrande in questo volume per la riflessione sull'aspetto linguistico del termine nel contesto delle "virtù della parola"<sup>54</sup>, mi limito qui ad alcune rapide osservazioni che mi paiono mostrare come l'uso di *communicatio* oscilli fra il significato politico di "relazione sociale" e quello linguistico di "scambio per mezzo del linguaggio".

Il migliore esempio di questa duplice valenza del termine è fornito dalla questione 26 di Radulfo Brito dove, come si è visto, *communicatio* indica sia lo scambio di beni materiali per colmare i bisogni del corpo, sia lo scambio di istruzioni e correzioni morali mediante il linguaggio per calmare le passioni. Nella *communicatio* si esprime la naturalità della socialità umana perché *communicatio cum aliis*, dice Radulfo, è ciò che l'uomo desidera per natura<sup>55</sup>.

Nella questione 85 (« *utrum liberalis debeat plura dare quam sibi retinere* »), *communicatio* si riferisce alla condivisione di beni materiali in quanto, dice Radolfo, ogni uomo, poiché è per natura politico e “comunicativo” – come si legge nella *Politica* di Aristotele – deve naturalmente conservare per sé soltanto le cose necessarie alla vita, mentre deve liberarsi delle cose superflue esercitando la virtù della liberalità<sup>56</sup>.

Commentando un passo del V libro relativo al diritto naturale, Radolfo afferma che la *communicatio hominum* è permeata dal concetto di “giusto” e che essa è naturale come si evince dalla definizione aristotelica « *homo animal naturaliter politicum et civile sive communicativum* ». Questa affermazione è valida in assoluto, dice il maestro, ma quando gli uomini realmente interagiscono fra di loro la comunicazione avviene *ex voluntate et institutiones humana*<sup>57</sup>. Nessun elemento viene fornito circa le modalità di tale interazione con gli altri individui, se si tratti di scambio e condivisione di beni o di comunicazione verbale.

In conclusione, una prima rapida indagine sull'uso di *communicatio* – del tutto assente nell'Anonimo P – mostra che, nei passi dei commenti all'*EN* da me analizzati, il termine è per lo più usato nel senso di “scambio di azioni, di beni, di ricchezze” quindi di *communicatio operum* e che sono molto rare le occorrenze del termine nell'accezione linguistica, ovvero nel senso di *communicatio verborum* o *sermonum*. È necessario però sottolineare che questo risultato, peraltro provvisorio, riguarda soltanto alcuni contesti dei commenti all'*EN*, quelli in cui compare l'adagio aristotelico dell'uomo animale politico, giacché, come mostra Carla Casagrande, nel contesto delle virtù di *EN IV* il termine *communicatio* ha una valenza prevalentemente linguistica. Inoltre, anche nei commenti al *De sensu* e al *De anima* il termine significa soprattutto “comunicazione verbale”, come mostrano chiaramente le trascrizioni di alcuni di questi testi offerte da Theodor W. Köhler<sup>58</sup>.

La naturalità del linguaggio, che abbiamo vista accennata nella questione 26, è assente, al di là di qualche riferimento sparso, nei commenti all'*EN* che abbiamo preso fin qui in esame. È singolare, ad esempio che nella questione 173, dove si domanda « *utrum sermones faciant homines bonos et studiosus* », Radolfo, che è autore di un testo di grammatica speculativa, non approfitti per parlarne e si limiti a sottolineare il ruolo morale dei *sermones*: chi ha già un'inclinazione naturale alla virtù, ascoltando i discorsi morali più facilmente opererà secondo virtù. I *sermones* non trasformano coloro che ascoltano in uomini virtuosi, ma inclinano l'uomo ad operare bene<sup>59</sup>.

Di linguaggio si parla nella questione 64, ma non in connessione con la naturalità della socialità umana: la domanda « *utrum sint aliqua peccata talia que antequam homo faciat debeat pati mortem* » solleva il problema della *veritas* definita come *adequatio sermonis ad intellectum*. La *veritas* è l'oggetto specifico della vita dell'uomo contemplativo e quindi questa ricerca della verità si presume che venga condotta in solitudine<sup>60</sup>.

A questo proposito, circa la vita solitaria dell'uomo contemplativo, Alberto Magno nel *Super Ethica* fa un'affermazione molto interessante. Dando ragione ad Avicenna che nel *De anima* ha affermato che la vita soli-

taria è la peggior vita possibile<sup>61</sup>, Alberto ribatte: anche il contemplativo ha una vita sociale, poiché egli si dedica alla scienza in due modi, attraverso la *visio* e attraverso l'*auditus*<sup>62</sup>. Così come si diletta *naturaliter* nella visione che spiega le specie delle cose, altrettanto *naturaliter* egli si dedica all'ascolto mediante il quale si offrono a lui le verità degli altri. La *veritas* e il linguaggio, quindi, non sono soltanto collegate da Radolfo all'interno di una questione di vita pratica, ma anche da Alberto in una questione di vita contemplativa.

### 3. I commenti del XIV secolo: brevi cenni

I commenti del XIV secolo di cui siamo a conoscenza hanno la peculiarità di essere tutti composti da teologi, salvo il commento di Buridano che proviene dalla facoltà delle arti<sup>63</sup>. Come sottolinea Costa, « a partire dai primi anni del XIV secolo, la teologia si riappropria dell'esegesi dell'*EN* », tradizione interrottasi dopo il commento di Tommaso d'Aquino, giacché degli ultimi tre decenni del Duecento ci sono pervenuti soltanto commenti di maestri delle arti, ancorché condizionati dall'esegesi tommasiana. L'esame di questi testi, quasi tutti dedicati all'intera opera dell'*EN*, permette di studiare libri come l'ottavo o il nono che, al contrario, non si sono potuti analizzare nei paragrafi precedenti a causa delle lacune dei commenti presi in considerazione<sup>64</sup>.

Da una prima indagine, risulta che il termine *communicatio* trova piena espressione nei capitoli sull'amicizia<sup>65</sup>, come lo testimonia la seconda redazione del commento di Radolfo Brito, composta quando probabilmente era già maestro di teologia<sup>66</sup>. Nella q. 182, si legge « *amicitia fit in communicando cum altero in bono* » e che l'amicizia è necessaria alla vita umana, come vogliono Aristotele e Avicenna<sup>67</sup>. Poco oltre (q. 187) ribadisce che sebbene il requisito per l'amicizia sia fondamentalmente la virtù, per conservare l'amicizia è richiesto il vivere comune (*convictus*) e la *communicatio amicorum*<sup>68</sup>.

Inoltre, l'amicizia è di due tipi: l'amicizia che si basa sulla *communicatio* naturale, come nel caso del padre che ama il figlio<sup>69</sup>, e l'amicizia che si fonda sulla *communicatio civilis et politica*, come nel caso del figlio che ama il padre, da cui riceve molte cose buone in quanto questa amicizia si basa sulla *communicatio bonorum*<sup>70</sup>.

Anche nel commento di Giovanni Buridano ai libri VIII e IX dell'*EN* si trovano espressioni simili, *communicatio domestica vel civili*, *communicatio bonorum*, la distinzione in *amicitia politica* e *amicitia naturalis*, con frequenti riferimenti all'adagio aristotelico dell'uomo animale *civilis et communicativus* per natura<sup>71</sup>. In particolare il termine *communicatio* viene inserito da Buridano nella distinzione delle tre scienze che compongono la scienza pratica: oltre all'*ethica*, c'è la *communicatio politica* e la *communicatio oeconomica*<sup>72</sup>.

La seconda redazione di Radolfo e il commento di Buridano discutono una questione interessante ai fini della nostra indagine, quella dell'opportunità per l'uomo felice di condurre una vita solitaria.

Alla domanda « *Utrum felix indiget amicis* » Buridano risponde servendosi della distinzione fra due tipi di felicità formulata precedentemente nella questione 14 del

primo libro<sup>73</sup>: una felicità consiste nella condizione (*status*) migliore che l'uomo possa scegliere in questa vita, l'altra invece nel bene (*bonum simplex*) in assoluto migliore fra tutti i beni ottimi disponibili all'uomo<sup>74</sup>. Su questa base si può dire che la prima felicità – coincidente con quanto Boezio definiva « lo stato perfetto che raccoglie tutti i beni »<sup>75</sup> – non ha bisogno di amici, se si parla in senso stretto di necessità (*indiget*), in quanto 'aver bisogno di qualcosa' significa che manca qualcosa che sarebbe invece opportuno avere, ma la felicità non manca di nulla<sup>76</sup>. In senso lato, invece, si può dire che, siccome l'attività di colui che possiede questa felicità del primo tipo si alimenta dell'amicizia, è quanto mai opportuno e conveniente che egli abbia amici, come provano le ragioni addotte in precedenza, fra le quali spicca il fatto di essere un animale politico per natura<sup>77</sup>.

Il secondo tipo di felicità appartiene al sapiente, che è colui che sa cogliere il bene sommo, e che è autosufficiente (*per se sufficiens*) come dice Aristotele nel primo libro dell'*EN*, dunque sembrerebbe non aver bisogno di niente. In realtà, Buridano, in maniera sorprendente<sup>78</sup>, sottolinea che il sapiente può aver bisogno di molte cose, può essere povero ed esule o malato, e mancare dei mezzi fondamentali per la sussistenza. In questo stato di necessità ha quindi molto bisogno degli amici, anche se, secondo l'insegnamento di Seneca il sapiente dovrebbe saper essere contento di ciò che ha<sup>79</sup>. Buridano, nonostante citi il pensiero delle autorità in materia, sembra registrare la condizione reale dei sapienti – forse quelli del suo tempo? – e lasciar intendere che essa sia molto indigente, tanto da rendere la vita sociale importante ai fini della sussistenza stessa del sapiente. Ritroviamo, quindi, in questa questione, il tema della necessità della socialità per colmare i bisogni dell'uomo, anche quando si tratta di un uomo felice.

La distinzione di due tipi di felicità è alla base anche della risposta che Radulfo, nella seconda redazione del suo commento, dà alla domanda « *Utrum felix debeat eligere uitam solitariam* ». La condizione dell'uomo felice può essere di due tipi: quella di chi è felice secondo la felicità di tipo politico, che ha bisogno di amici, ricchezze e di *communicatio cum civibus* quindi non può scegliere la vita solitaria<sup>80</sup>; quella di chi è felice secondo la felicità di tipo speculativo, che non deve scegliere una vita del tutto solitaria perché questa impedisce la speculazione intensa. Lo scambio (*communicatio*) con due o tre persone aiuta la *speculatio intensa*, parlando dei propri dubbi con gli altri e apprendendo qualcosa da essi. Infatti è questo che dice Aristotele in apertura dell'VIII libro (1155a14-16): « "Due che marciano insieme..." hanno una capacità maggiore sia di pensare sia di agire<sup>81</sup> ». Nella risposta all'obiezione – secondo cui gli atti "maggiori" (come l'interagire con altre persone) impediscono gli atti minori (il considerare se stessi soltanto) – Radulfo ribadisce l'utilità di interagire con poche, scelte, persone; inopportuno sarebbe invece avere a che fare con persone qualsiasi e troppo numerose<sup>82</sup>. È chiaro che, in questo caso, il termine *communicatio* esprime una condivisione di idee, di dottrine, di pensieri e descrive uno scambio che si svolge principalmente mediante il linguaggio.

Nella seconda redazione, precisamente nella questione 235 dedicata al problema « *utrum sermones faciant ad*

*uirtutem* », Radulfo offre un altro riferimento al linguaggio, sottolineandone la naturalità: « i discorsi sono connaturali alla specie umana perché l'uomo, mediante i discorsi, è un animale politico e sociale, come risulta dal primo libro della *Politica* (I, 1253a29-38) », quindi, poiché tutti gli uomini sono della stessa specie, se fosse vero che i discorsi rendono virtuosi, tutti gli uomini sarebbero virtuosi<sup>83</sup>. Questa ipotesi viene confutata nella *determinatio magistralis*, dove Radulfo precisa che soltanto in alcuni (*in aliquibus*) i discorsi producono la virtù. Questo avviene perché i *sermones* servono ad esprimere un concetto della propria mente al proprio interlocutore e quindi, mediante il discorso e il dialogo, l'uomo esprime a colui che lo ascolta lode e apprezzamento per la virtù. Quell'interlocutore, grazie all'ascolto di tali discorsi di lode per la virtù, è indotto ad operare secondo virtù<sup>84</sup>. Certamente, prosegue Radulfo, i discorsi non hanno di per se stessi alcuna forza efficiente, a meno che non si accordino con l'inclinazione naturale alla virtù, che in alcuni è più presente, in altri meno<sup>85</sup>.

### Osservazioni conclusive

Da questo parziale *excursus*, mi pare che si possa osservare, in primo luogo, il grande divario che separa i primi commenti all'*ethica nova* e *vetus* dai commenti della fine del XIII e dell'inizio del XIV secolo: la conoscenza del testo completo dell'*EN*, nonché della traduzione della *Politica*, incide in modo radicale, facendo emergere il tema della naturalità della socialità umana presso i lettori dell'*EN*. Tuttavia, come si è visto, la riflessione su questa naturalità non raggiunge nell'esegesi dell'*EN* la profondità di analisi e la centralità di interesse che si riscontra nei commenti alla *Politica* o al *De animalibus*. Inoltre, i maestri delle arti, autori dei commenti cosiddetti "averroisti", riservano scarsa attenzione al ruolo del linguaggio e alla sua naturalità, così come attribuiscono alla vita politica un ruolo secondario, strumentale al conseguimento della vita contemplativa. Non è da escludere, però, che lo studio dei commenti ancora inediti, in particolare di quei commenti che riguardano anche i libri sulla giustizia e sull'amicizia, possano portare alla luce vari altri elementi utili alla nostra ricostruzione. In effetti, i primi risultati dell'indagine compiuta sui commenti del XIV secolo, per quanto limitata a pochi testi, sembra lasciar intravedere qualche riflessione interessante nel contesto della trattazione dell'amicizia, tema che offre spazio alla discussione sulla socialità in quanto Aristotele intendeva l'amicizia in senso molto lato come l'insieme delle disposizioni morali e affettive dell'individuo verso i suoi simili.

Da un punto di vista generale, credo che si possa dire che l'esegesi dell'*EN* non è il luogo precipuo in cui gli autori discutono della condizione naturale dell'uomo come animale politico e parlante. Nonostante il tema emerga e nonostante gli autori abbiano consapevolezza di quanto fosse importante la socialità dell'uomo per Aristotele, l'*EN* viene considerata fin dal suo ingresso nei programmi universitari nella prima metà del XIII secolo, come il testo di base per studiare l'*ethica* o *monastica* (o *monastica*) cioè quella branca della scienza pratica che « prende in esame le azioni del singolo uomo in se stesso e insegna in

che modo ciascun uomo debba regolare se stesso nelle proprie operazioni<sup>86</sup> » per usare le parole dell'autore dell'Anonimo P., o che « considera le azioni del singolo uomo ordinate al fine », come afferma l'Anonimo di Worcester<sup>87</sup> o che si occupa del « perfezionamento del singolo individuo preso in se stesso » secondo la prima redazione di Radolfo<sup>88</sup>. Questi propositi della scienza morale sembrano ingabbiare l'esegesi del testo aristotelico, producendo un'idea di etica concentrata sul singolo individuo e sul suo perfezionamento morale, ma tutto sommato scarsamente interessata al ruolo sociale che l'uomo ricopre.

## Bibliografia

Albertus Magnus 1916-1921 = Albertus Magnus, *De animalibus*, ed. H. Stadler, Münster, Aschendorff, 1916-1921.  
 Albertus Magnus 1955 = Albertus Magnus, *Quaestiones super de animalibus*, ed. E. Filthaut, Münster, Aschendorff 1955 (Editio Coloniensis 13), p. 77-321.  
 Albertus Magnus 1968 = Albertus Magnus, *Super Ethica*, ed. W. Kübel, Münster, Aschendorff 1968, vol. 2 (Editio Coloniensis 14.2).  
 Anonimo di Erfurt 2011 = I. Costa, *Autour de deux commentaires inédits sur l'Éthique à Nicomaque: Gilles d'Orléans et l'Anonyme d'Erfurt*, in L. Bianchi (a cura di), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, 2011, p. 211-272, qui 242-243.  
 Arnulfus Provincialis 1988 = Arnulfus Provincialis, *Divisio Scientiarum*, in C. Lafleur (a cura di), *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal-Parigi, 1988, p. 297-355.  
 Avicenna 1968 = Avicenna, *Liber de anima V*, 1, ed. S. Van Riet, Lovanio-Leida, 1968.  
 Boethius 1957 = Boethius, *Consolatio philosophiae*, II, pr. 2, ed. L. Biele, Turnhout, 1957 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 94).  
 Bossier 1997 = F. Bossier, *L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise*, in J. Hamesse (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la Latinitas*, Lovanio, 1997, p. 81-116.  
 Bossier 1999 = F. Bossier, *La terminologie de l'activité intellectuelle chez Burgundio de Pise*, in J. Hamesse, C. Steel (a cura di), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge: actes du colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998*, Turnhout, 1999, p. 221-240.  
 Brams 2000 = J. Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano, 2003.  
 Buffon 2011 = V.A. Buffon, *Anonyme [Pseudo-Peckham], Lectura cum quaestionibus in Ethicam novam et veterem (vers 1240-44), Prologue*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 78, 2011, p. 297-382.  
 Buridano 1518 = Giovanni Buridano, *Quaestiones super Ethicam Nicomacheam*, ed. Venetiis, 1518.  
 Casagrande 2010 = C. Casagrande, *La 'mala taciturnitas' tra il dovere della correzione e il piacere dell'affabilità*, in *Micrologus*, 18, 2010, p. 225-239.  
 Casagrande – Vecchio 2012 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Dalla aedificatio all'affabilitas. Le virtù della conversazione nella cultura medievale*, in *I castelli di Yale*, 12, 2012, p. 21-34.  
 Celano 1986 = A. Celano, *Peter of Auvergne's Quaestions on books I and II of the Ethica Nicomachea. A Study and Critical Edition*, in *Medieval Studies*, 48, 1986, p. 1-110.  
 Celano 2016 = A. Celano, *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy. Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.  
 Costa 2005 = I. Costa, *Vita activa e vita contemplativa tra Alberto Magno e Goffredo di Fontaines*, in *Mélanges de l'École française de Rome*, 117, 2005, p. 53-81.  
 Costa 2008 = I. Costa, *Le questiones di Radolfo Brito sull'« Etica Nicomachea »*. Introduzione e testo critico, Turnhout, 2008.  
 Costa 2009 = I. Costa, *La doctrine de Godefroid de Fontaines sur la vie active et la vie contemplative*, in C. Trottmann (a cura di), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Roma, 2009, p. 265-288.

Costa 2010 = *Anonymi Artium Magistri Quaestiones super librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, Bnf, lat. 14698), ed. I. Costa, Turnhout, 2010.  
 Costa 2011 = I. Costa, *Autour de deux Commentaires inédits sur l'Éthique à Nicomaque: Gilles d'Orléans et l'Anonyme d'Erfurt*, in L. Bianchi (a cura di), *Christian readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, 2011, p. 211-272.  
 Costa 2012a = I. Costa, *Il problema dell'omonimia del bene nell'esegesi dell'Ethica Nicomachea (1300-1345 ca)*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 23, 2012, p. 429-473.  
 Costa 2012b = I. Costa, *Le théologien et l'Éthique à Nicomaque. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Médiévales*, 63, 2012, p. 75-90.  
 Costa 2012 = I. Costa, *L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des arts de Paris avant et après 1277*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 79, 2012, p. 71-114.  
 Costa in prep. = I. Costa, *Radulfi Britonis questionum super librum Ethicorum*. Editio altera, ms. Vat. Lat. 2173, in preparazione.  
 Di Maio 1998 = Andrea Di Maio, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'comunicare' in Tommaso d'Aquino*, Roma, 1998.  
 Eustratius Nicaenus 1973 = Eustratius Nicaenus, *Enarratio in Aristotelis Moralia ad Nicomachum*, éd. H.P.F. Mercken, in *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Leida, 1973, vol. I.  
 Gauthier 1947/8 = R.-A. Gauthier, *Trois commentaires "averroistes" sur l'Éthique à Nicomaque*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1947/8, p. 187-335.  
 Gauthier 1970 = R.-A. Gauthier, *Introduction*, in Aristote, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, vol. I, I, Lovanio-Parigi, 1970, p. 111-120.  
 Gauthier 1974 = R.-A. Gauthier, *Aristoteles latinus. Ethica Nicomachea. Praefatio*, Leida-Bruxelles, 1974, vol. XXVI, fasc. 1.  
 Grabmann 1931 = M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung Mitteilungen aus angedruckten Ethikkomentaren*, Monaco, 1931.  
 Köhler 2008 = T.W. Köhler, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leiden, 2008.  
 Köhler 2014 = T.W. Köhler, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*. Teilband 2.2, Leida, 2014.  
 Luscombe 2005 = D. Luscombe, *Ethics in the Early Thirteenth Century*, in L. Honnefelder et al. (a cura di), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster, 2005, p. 657-84.  
 Macrobius 1963 = *Macrobius, Commentarii in somnium Scipionis*, J. Willis (ed.), Lipsia, 1963.  
 Michałowska 2016 = M. Michałowska, *Richard Kilvington's Quaestiones super libros Ethicorum. A Critical Edition with an Introduction*, Leida-Boston 2016.  
 Müller 2009a = J. Müller, *La vie humaine comme tout hiérarchique: félicité contemplative et vie active chez Albert le Grand*, in C. Trottmann (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Roma, 2009, p. 241-263.  
 Müller 2009b = J. Müller, *Felicitas civilis und felicitas contemplativa: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkomentaren des Albertus Magnus in L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio (a cura di), Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen*, Münster, 2009 (Subsidia Albertina, 2), p. 295-322.  
 Retucci 2013 = F. Retucci, *Nuovi percorsi del platonismo medievale: i commentari bizantini all'Etica Nicomachea nel Sapientiale di Tommaso di York*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 24, 2013, p. 85-120.  
 Rosier-Catach 2011 = I. Rosier-Catach, *Civilitas*, in I. Atucha et al. (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, 2011, p. 163-174.  
 Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in J.-F. Genet (a cura di), *La légitimité implicite*, I, Parigi, 2015, p. 225-243.  
 Suto 2015 = T. Suto, *Anonymous of Worcester's Quaestiones super librum ethicorum*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 82, 2015, p. 317-389.  
 Toste 2005 = M. 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 José Francisco Meirinhos (a cura di), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Lovanio, 2005, p. 269-308.  
 Toste 2007 = M. Toste, « Utrum felix indigeat amicis »: *The Reception of the Aristotelian Theory of Friendship at the Arts Faculty in Paris*, in

I.P. Bejczy (a cura di), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leida, 2007, p. 173-195.  
 Toste 2014 = M. Toste, *The Naturalness of human association in medieval political thought revisited*, in M. van der Lugt (a cura di), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Firenze, 2014, p. 113-188.  
 Tracey 2006 = M. J. Tracey, *An Early 13th-Century Commentary on the Nicomachean Ethics I, 4-10: The Lectio cum Questionibus of an Arts-Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale VIII G 8, ff. 4ra-9vb*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17, 2006, p. 28-69.  
 Trizio 2014 = M. Trizio, *From Anna Comnena to Dante. The Byzantine Roots of Western Debates on Aristotle's Nicomachean Ethics*, in J. Ziolkowski (a cura di), *Dante and the Greeks*, Cambridge MA 2014, p. 105-139.  
 Weijers 1994-2012 = O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, 1994-2012, 9 vol.  
 Zavattero 2010 = I. Zavattero, *Le prologue de la Lectura in Ethicam ueterem du « Commentaire de Paris » (1235-1240): introduction et texte critique*, in *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 77, 2010, p. 1-33.  
 Zavattero 2013 = I. Zavattero, *Éthique et politique à la Faculté des arts de Paris dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle*, in O. Weijers, J. Verger (a cura di), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Turnhout, 2013 (Studia Artistarum), p. 205-245.  
 Zavattero 2015 = I. Zavattero, *Voluntas est duplex: la dottrina della volontà dell'anonimo "Commento di Parigi" sull'ethica nova e vetus (1235-40)*, in *Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale*, 40, 2015, p. 65-96.

## Note

\* Desidero esprimere un ringraziamento particolare a Irène Rosier-Catach e a Marco Toste per i preziosi suggerimenti fornitimi durante la stesura del lavoro.

<sup>1</sup> Cf. Zavattero 2013. I commenti della prima metà del XIII secolo sono i seguenti: il Commento di Parigi sull'*Ethica nova* (Paris, BnF, lat. 3804A, ff. 140ra-143va) e sull'*Ethica vetus* (Paris, BnF, lat. 3804A, ff. 152ra-159vb; ff. 241ra-247vb; Paris, BnF, lat. 3572, ff. 226ra-235ra); il Commento di Avranches sull'*Ethica vetus* (Avranches, Bibliothèque Municipale 232, ff. 90r-123r), il Commento dello Ps.-Peckham su *Ethica nova e vetus* (testo completo: Firenze, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853, ff. 1ra-77va; Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71, ff. 2ra-52rb; frammenti: Praga, Národní knihovna III F 10, ff. 12ra-23va; Avranches, Bibliothèque Municipale 232, ff. 123r-125v); il Commento di Robert Kilwardby su *Ethica nova e vetus*, (testo completo: Cambridge, Peterhouse 206, ff. 285ra-307vb, frammento: Praga, Národní knihovna III F 10, ff. 1ra-11vb), il Commento di Napoli (ed. Tracey 2006) e il frammento di un commento ai capitoli 1-3 del II libro della *vetus* (Paris, BnF, lat. 3572, ff. 186ra-187ra). Vari studi sono stati prodotti dagli studiosi che lavorano all'edizione di questi testi, si veda Buffon 2011, Celano 2016, Zavattero 2010 e 2015 (bibliografia ivi indicata).

<sup>2</sup> A titolo di esempio, cf. Arnulfus Provincialis 1988, p. 334, 513-514: *et hanc dicunt quidam haberi per leges et decreta; alii a Tullio traditam esse in quibusdam libris qui non multum a nobis habentur in usu*.

<sup>3</sup> Cf. Zavattero 2013, p. 232-234.

<sup>4</sup> Cf. Macrobius 1963, I, 8, p. 36, 30-37, 22.

<sup>5</sup> Per la presenza di dottrine teologiche nell'esegesi dei primi commentatori, in particolare del Commento di Parigi, di cui ho in preparazione l'edizione critica, mi permetto di rinviare a Zavattero 2012 e 2015. La forte impronta dell'etica cristiana che segna questi testi può aver canalizzato l'attenzione dei primi commentatori sulla moralità dell'individuo che deve correggersi e perfezionarsi in vista della felicità perfetta che risiede in Dio.

<sup>6</sup> Sulla prima ricezione dell'*EN* si veda Gauthier 1970 e 1974; gli studi di Bossier 1997 e 1999 che individuano in Burgundio da Pisa il traduttore dell'*Ethica nova e vetus*; Luscombe 2005.

<sup>7</sup> Cf. il saggio di Iacopo Costa in questo volume.

<sup>8</sup> Cf. Grabmann 1931.

<sup>9</sup> Cf. Costa 2012. L'ipotesi dell'archetipo comune era già stata formulata da Gauthier 1947/8. La famiglia è composta dal commento di Pietro di Alvernia (Celano 1986), di Egidio d'Orléans (Paris, BnF lat. 16089, ff. 195ra-233va; per l'ed. del prologo cf. Costa 2011); dall'Anonimo P (Costa 2010); dall'Anonimo di Erlangen (Universitätsbibliothek 213, f. 47ra-80vb); dall'Anonimo di Erfurt (Amplon. f. 13, ff. 84ra-117va; per l'ed. del prologo, cf. Costa 2011), dalle anonime questioni contenute in

Paris, BnF lat. 16110, ff. 236ra-276ra, 277vb-281vb) e dalla prima redazione del commento di Radulfo Brito (Costa 2008).

<sup>10</sup> Cf. Suto 2015; John Tytynslare, *Questiones IV librorum ethicorum* (Durham, Dean and Chapter Library, C.IV.20, ff. 196vb-254vb); di area inglese si segnala anche il commento del XIV secolo di Richard Kilvington, cf. Michałowska 2016. Vari commenti inglesi sono andati perduti, cf. Trizio 2014, p. 118, n. 82. Sulla ricezione dell'*EN* in area inglese, si veda Retucci 2013.

<sup>11</sup> Cf. Brams 2000, p. 111: Guglielmo di Moerbeke ha prodotto una versione parziale dei libri I-II,11 verso il 1260 e poi nel 1265 ha rivisto e completato la traduzione.

<sup>12</sup> Cf. Costa 2010, p. 129: *Alia autem est scientia politica, que uersatur circa operationes multitudinis ciuilibus, et docet cuiusmodi sint ille operationes et quomodo debet regi talis multitudo ciuilibus*; Suto 2015, p. 341,35-36: *Tertia [=politica] uero instruit hominem ad regendum ciuitates et regna*; Anonimo di Erlangen, f. 47rb: *tertia erit politica a 'polis', quod est ciuitas, quasi scientia de bono ciuili*. Desidero ringraziare Iacopo Costa per avermi trasmesso la trascrizione provvisoria del prologo del Commento di Erlangen.

<sup>13</sup> Costa 2011, p. 242: *Unde intelligendum quod, secundum quod dicit Philosophus in Politicis, quod homo est animal politicum aptum natum uiuere in multitudine et communitate*.

<sup>14</sup> Costa 2011, p. 242-243: *Cuius ratio est quia homo aliquibus indiget et quantum ad necessitatem uite et quantum ad bonitatem uite. [...] Unde ad hoc duplex est multitudo, domestica et ciuilibus. Et per primam iuuatur quantum ad necessitatem uite tolerandam, set per secundam iuuatur quantum ad bonitatem uite et bene esse, quod non contingeret bene in una domo, set ciuilibus multitudo ad hoc requiritur. Hac uero iuuatur quantum ad duo, scilicet quantum ad sufficientiam uite corporalis et etiam < ad > anime perfectionem, quia ad mores*.

<sup>15</sup> Costa 2011, p. 242: *Hominem enim quantum ad multa natura relinquit imperfectum in quibus aliis animalibus sufficienter prouidit, ut mulus in cornibus et dentibus ad defendendum se et in pellicibus ad cooperiendum se absque subsidio alicuius extrinseci; set pro omnibus illis tradidit homini intellectum per quem omnia ista (id est istis equiualentia) possit sibi acquirere. Modo ista (omnia) unus homo non potest per se acquirere nisi iuuatur multitudine*.

<sup>16</sup> Cf. Toste, articolo in questo volume. Risale invece al *Liber de anima* di Avicenna la definizione dell'uomo come *politicus* o *sociale* in ragione della sua imperfezione naturale, cf. Rosier-Catach 2015 e 2011.

<sup>17</sup> Celano 1986, p. 33, 53-61: *Intelligendum quod homo in principio sue generationis imperfectus est; statim enim indiget nutrimento et indumentum quantum ad corpus. Et quia unumquodque natura natum est perfici et ad illud habet ordinem, perficitur autem homo per communicationem et societatem; ideo dicit Philosophus quod homo est animal communicabile et sociabile vel civile natura, et ita perficitur per societatem. Est autem intelligendum quod cum homo sit imperfectus, natura eius est perfecta per ea sine quibus natura humana saluari non potest, sicut indiget nutrimento et veste sine quibus non potest vita transsiri. In talibus enim iuuatur familia. Unde unus arat, alius fodit, sine quibus vita transsiri non potest*.

<sup>18</sup> Questa formulazione sembra riprendere le parole di Eustrazio, cf. Eustratius Nicaenus 1973, p. 105, 23-26: *Politicum enim animal natura est homo et sociale et communicativum*. L'espressione *animal sociale* che si trova nei testi alle note 20 e 21 proviene, come sostiene Rosier-Catach 2015, p. 228, dal *Liber de anima* di Avicenna.

<sup>19</sup> Celano 1986, p. 33,62-34,66: *Iterum, homo imperfectus est de se, quia caret eo quo indiget ad hoc quod sufficienter vivat. Et hic iuuatur multitudine civili secundum quod unus in civitate facit calciamentum, alius autem alia, et sic fiunt communicationes in civitate. Iterum, ad ea que pertinent ad doctrinam sunt aliqui qui instruunt alios*.

<sup>20</sup> Cf. Suto 2015, p. 341,6-19: *nota quod homo est animal sociale indigens multis, quae sibi parare non potest. Ideo oportet quod sit alicuius multitudinis ut a multitudine recipiat necessaria. Indiget enim duobus, scilicet necessariis uitae, similiter indiget moralibus. Propter primum oportet quod sit pars multitudinis domesticae, ut habeat a parentibus generationem, esse et alimentum et aliquam doctrinam. Sed ista non sufficiunt sibi. Non enim in quacumque domo una sunt omnia necessaria artificia. Ideo oportet quod homo sit pars multitudinis ciuilibus, quia quibus in una domo uel familia non sint omnia necessaria artificia, tamen in ciuitate sunt. Et sic potest prouidere sibi quantum ad necessaria uitae. Nec solum propter necessaria uitae est necessarium quod homo sit pars ciuitatis sed propter mores. Quia aliquando pater familias per admonitionem suam non potest corripere delinquentes de familia sua, ideo est potestas publica ut quos pater familias non potest retrahere a uitis per admonitionem hsuam, metu poenae publicae i potestatis castigetur*.

<sup>21</sup> Anonimo di Erlangen, f. 47rb: *Et necessarium fuit homini quod esset pars multitudinis domestice, quia homo indiget multis que ipse solus sibi*

*preparare non potest, cum etiam de natura sit animal sociale, ideo indiget quod sit pars multitudinis per quam sibi prestetur auxilium ad bene viuendum. Indiget nam auxilio quantum ad duo: primum quantum ad ea que sunt uite necessaria, sine quibus non potest hec uita peragi, ad que iuuatur multitudo domestica; iuuatur etiam homo a parentibus qui sunt principalis pars domus, quia ab eis recipit esse et doctrinam. Est etiam necessarium homini quod sit pars multitudinis ciuilis, quia non sibi sufficit ad omnia necessaria, nec etiam ad hoc sufficit domestica multitudo, nec etiam forte vicus, ideo necessarium fuit hominem esse partem multitudinis ciuilis, ut auxilio multorum artificum non solum iuuaretur ad corporalia necessaria uite, set etiam ad artes mechanicas; set etiam quantum ad moralia, in quantum per publicam potestatem cohercentur multi qui forte paterna correctione restringi non possunt.* Questo testo condivide con l'Anonimo di Worchester l'idea della correzione morale.

<sup>22</sup> Per un'analisi della *quaestio* 26 di Radulfo, cf. Toste 2014, p. 148-151 e Köhler 2014, p. 805-806. Altri commenti, invece, non discutono minimamente l'adagio aristotelico, ad esempio l'Anonimo lo cita soltanto nel seguente passo, cf. Costa 2010, p. 168, 18-21: *Et est attendendum quod felicitas non debet esse solum bonum per se sufficiens uni homini uitam solitariam ducenti, sed debet esse bonum per se sufficiens homini, uxori et filiis et amicis et parentibus: homo enim est naturaliter animal ciuile, non enim solitariam naturaliter.*

<sup>23</sup> Costa 2008, p. 234, 31-45: *quia homo uivens secundum rationem rectam indiget multis necessariis et ex parte corporis et ex parte anime: ex parte corporis indiget illis que sunt necessaria ad sustentationem corporis, sicut sunt victus et vestitus; ex parte anime etiam indiget quod sit sedatus a passionibus, molestationibus et perturbationibus; modo ista tam ex parte corporis quam ex parte anime non potest homo acquirere sine communicatione cum aliis hominibus, quia vnus solus homo non est sufficiens sibi ad necessaria ad vitam, quia tunc oporteret ipsum scire omnia artificia, quod est impossibile; ergo quantum ad illa habenda quibus indiget ex parte corporis necesse est ut communicet cum aliis hominibus; etiam [nec] quantum ad illa que requiruntur ex parte anime vnus homo non est sibi sufficiens, et hoc nisi sint viri diuini et sancti, qui per inspirationem diuinam instruuntur, ut dicit Commentator; quia sedatio a passionibus et molestationibus non potest esse in aliquo nisi ex communicatione cum uiris bonis: indiget enim homo dictis et exemplis et correctionibus bonorum virorum et sapientis ad hoc quod appetitus sensitivus ratione reguletur.*

<sup>24</sup> Eustratius Nicaenus 1973, p. 105, 29-106, 36.

<sup>25</sup> Costa 2008, p. 234, 16-30: *Dicendum quod homo est animal naturaliter ciuile: est enim per naturam suam aptus communicare cum aliis. Quod probatur sic: quia suppono quod unumquodque naturaliter appetit esse secundum formam suam propriam, et hoc potest haberi a Philosopho II De anima (cf. II, 415a26-b28); deinde suppono quod quodcumque aliquod appetit aliquem finem naturaliter, oportet ipsum naturaliter appetere illa sine quibus non potest attingere ad illum finem. Tunc arguo: unumquodque appetit esse secundum suam formam, per primam suppositionem; sed unusquisque homo est homo formaliter per rationem et intellectum; ergo unusquisque homo appetit esse et vivere secundum rationem et intellectum; sed quodcumque aliquis appetit aliquem finem naturaliter, oportet quod appetat ea naturaliter sine quibus non potest attingere ad illum finem, per secundam suppositionem; modo sine communicatione cum aliis homo non potest ad istum finem, qui est vivere secundum rationem, attingere; ergo communicationem cum aliis homo naturaliter appetit.*

<sup>26</sup> Costa 2008, p. 235,84-88: *Ille qui est bestialis non est civilis, verum est, ille qui est simpliciter bestialis. Et cum dicitur: multi sunt homines bestiales, dico quod homo per naturam non est bestialis, immo per naturam debet esse comunicativus; si autem per accidens sit agrestis et bestialis, hoc tamen non est per naturam; etiam illi qui sunt in campis adhuc quoquomodo viuunt in communitate. In un altro passo, p. 463,40-41, Radulfo definisce bestiales coloro a cui manca totalmente l'uso della ragione: bestiales homines qui totaliter sunt sine usu rationis. Köhler 2008, p. 341-363, affronta le nozioni di bestialitas e di homo siluestre; sugli uomini silvestres si veda anche Toste 2014, p. 138-139.*

<sup>27</sup> Costa 2008, p. 235,69-70: *etiam omnes religiosi et viri contemplatiui indigent communitate ciuili; 235,77-81: viri religiosi sunt a communicatione separati, dico quod viri religiosi, licet non habeant uxores sicut alii et licet non tantum sint comunicatiui, tamen non sunt omnino a ciuilitate separati, quia habent domesticos in domo cum quibus comunicant, etiam in civitate comunicant cum aliis.*

<sup>28</sup> Costa 2008, p. 235,71-73: *Si autem sint aliqui homines siluestres non communicantes cum aliis, hoc est propter aliquod accidens impediens, unde nec habent isti bonam vitam, et hoc dico nisi sint heremite; tamen secundum Philosophum vita istorum non esset bona vita.*

<sup>29</sup> Costa 2008, p. 233, 10-15: *In oppositum est Philosophus in isto libro et I Politicorum. Et arguitur ratione: quia si illud quod ordinatum est in finem aliquem homini inest a natura, et finis ille etiam homini inest a natura; modo aliquid ordinatum in ciuilitatem inest homini a natura, sicut loquela: loquela enim est ordinata ad communicationem, ut vult Plato; ergo ciuilitas siue esse animal ciuile inest homini a natura.*

<sup>30</sup> Cf. Rosier-Catach 2015, p. 233.

<sup>31</sup> Cf. Köhler 2008.

<sup>32</sup> Cf. Toste 2014 e il suo articolo in questo volume. A differenza dei commenti all'*EN* presi in esame, nei commenti alla *Politica* si trova spesso una *quaestio* specificamente dedicata alla natura politica dell'uomo (*utrum homo sit naturaliter animal politicum et civile*), come dimostra l'appendice di Toste 2014, p. 170-186.

<sup>33</sup> Cf. Toste in questo volume.

<sup>34</sup> Cf. Albertus Magnus 1955, p. 142-143.

<sup>35</sup> Cf. Toste in questo volume; Toste 2007.

<sup>36</sup> Cf. Rosier-Catach 2015 e 2011.

<sup>37</sup> Per uno studio del rapporto fra le due felicità nei commenti all'*EN* della fine del Duecento si veda Toste 2005, p. 295-297 e Gauthier 1947/48, p. 278-290.

<sup>38</sup> Costa 2008, p. 556, 20-22: *Illud quod est naturale est principalis eo quod est acquisitum; modo felicitas ciuilis est naturalis, quia sicut dicit Philosophus I Rethorice <corr. Politice>, homo est naturaliter politicum, et VIII huius etiam, et in multis locis.*

<sup>39</sup> Costa 2008, p. 558, 76-81: *Cum dicitur: illud quod est naturale est melius eo quod est acquisitum, verum est: sicut est magis naturale, sic est melius. Et cum dicitur: felicitas practica est naturalis, dico quod ista non est magis naturalis homini ut homo est quam speculatiua quantum ad illud quod est superius in homine, sed solum quantum ad vires inferiores; sed quantum ad virtutem supremam que est in homine, felicitas speculatiua est principalior et nobilior.*

<sup>40</sup> Costa 2008, p. 556, 9-11: *Item. Auicenna dicit quod vita vnus solius hominis est peior vita que potest esse; modo vita contemplatiua est vita vnus solius hominis; ergo vita contemplatiua est pessima; ergo felicitas in tali vita non est principalior.*

<sup>41</sup> Costa 2008, p. 558, 65-68: *Cum dicitur quod Auicenna dicit quod vita vnus hominis est pessima, verum est per accidens, quia homo solitarius non potest per se omnia necessaria ad vitam acquirere; modo philosophia presupponit quod homo habeat necessaria ad vitam, et ideo per accidens et non per se ista vita est pessima.*

<sup>42</sup> Costa 2008, p. 557, 25-28: *Ad istam questionem dico, secundum quod dicit Albertus, per distinctionem: quia nos possumus considerare felicitatem practicae et speculatiuae secundum principalitatem dupliciter: aut secundum honestatem et dignitatem, aut secundum utilitatem necessitatis vitae. Cf. Albertus Magnus 1968, p. 761, 24-25. Per il debito di Radulfo nei confronti di Alberto, cf. Costa 2005, p. 63-66. Sul rapporto fra vita attiva e contemplativa, si veda anche Costa 2009 e Müller 2009, che affronta il problema nei due commenti all'*EN* di Alberto.*

<sup>43</sup> Costa 2008, p. 557, 44-51: *Si autem considerentur ille felicitates secundo modo, scilicet secundum utilitatem et necessitatem vitae, sic felicitas practica est principalior, quia per ipsam aliquis scit procurare et ordinare necessaria ad vitam; sed felicitas contemplatiua circa hoc non intrinsece se, immo ista presupponit necessaria ad vitam, ut habetur in prohemio Metaphisice, [I, 982 b11-24] vbi dicitur quod acquisitis necessariis ad vitam, propter admirari ceperunt philosophari; sic ergo isto modo felicitas practica est principalior.*

<sup>44</sup> Costa 2008, p. 557, 29-35: *Modo si considerentur secundum honestatem et dignitatem, felicitas contemplatiua est principalior: quia illa felicitas que est in homine secundum optimum quod est in eo est melior et nobilior; modo felicitas contemplatiua est in homine secundum optimum quod est in eo, quia secundum intellectum speculatiuum, qui est optimum in homine, quia per ipsum homo assimilatur deo; felicitas autem practica est secundum virtutes morales que magis sunt corporales vel cum corpore existentes; ergo etc.*

<sup>45</sup> Costa 2008, p. 557, 36-40: *Illa felicitas que paucioribus indiget videtur esse melior et principalior secundum dignitatem; modo felicitas speculatiua paucioribus indiget quam practica, quia in felicitate speculatiua sufficit habere necessaria ad vitam, sed felicitas practica indiget multis bonis exterioribus ad explendum opera virtutum.*

<sup>46</sup> Si veda la posizione dell'Anonimo P, in Costa 2010, p. 166, 29-37: *felicitas enim ciuilis ordinatur ad felicitatem contemplatiuae, quia felicitas ciuilis remouet impediencia speculationem, quod probatur: nam felicitas ciuilis moderatur passiones et facit homines bonos et ciuiles, et etiam remouet perturbationes exteriores et passiones interiores; cum igitur felicitas ciuilis moderetur istas passiones et etiam amoueat perturbationes exteriores, manifestum est quod remouet impediencia contemplationem et speculationem, et ideo ipsa ordinatur ad felicitatem*



*contemplatiuam sicut remouens prohibens impedimenta, ita quod felicitas contemplatiua maius bonum est quam felicitas ciuiliis.* Cf. anche la q. 20 del Commento di Erlangen in Costa 2005, p. 67.

<sup>47</sup> Costa 2010, p. 178, 125-130: *dicendum quod aliquid potest dici utile dupliciter: aut quia ordinatur ad aliud, aut quia ipsum multis aliis infert iuuamentum, sicut metaphisica dicitur scientia utilis aliis quia aliis prestat iuuamentum et confirmationem suorum principiorum. Sic dico quod illud bonum ad quod tendit uita ciuiliis non est bonum quod ordinatur ad aliud, sed quia iuuamentum infert pluribus et prestat, propter hoc dicitur bonum utile.*

<sup>48</sup> Costa 2010, p. 177, 117-122: *Vel dicendum quod bonum dicitur dupliciter: est enim quoddam bonum utile et quoddam bonum honorabile; modo dicam: quod est bonum multis, ipsum melius est quam illud quod est bonum uni, uerum est quod melius est quia utilius, non tamen melius quia honorabilius; immo illud quod est bonum uni, sicut contemplatio et speculatio ueritatis, est melius et honorabilius quam bonum toti ciuitati, licet non utilius.*

<sup>49</sup> Costa 2010, p. 176, 87-89: *Ad primam dico quod qui ducunt solum uitam actiuam et ciuilem, non contemplatiuam, illi secundum rei ueritatem non sunt homines superiores et excellentiores, sed tantum secundum aliorum reputationem.*

<sup>50</sup> Costa 2010, p. 177, 100-103: *Causa huius est quia homines multum sunt proni ad delectationes sensuales et honores, et quia uitam actiuam et ciuilem concomitantur delectationes sensuales et honores, propter hoc isti sunt proni ad eligendum istam uitam.*

<sup>51</sup> Costa 2010, p. 174, 8-9: *Quia illa uita que inuenitur in hominibus superioribus, sicut in prelatiis et in potestatibus constitutis, illa uidetur esse melior et excellentior;* p. 174, 13-14: [quasi] *omnes dimittunt uitam contemplatiuam pro uita actiua, unde aliqui fiunt prelati, qui retrahuntur a speculatione et contemplatione.* È interessante notare che nella seconda redazione del suo commento (cf. Costa in prep., q. 233), Radulfo, trattando lo stesso tema (*utrum felicitas speculatiua sit melior felicitate practica*) afferma che i prelati devono esercitare sia la virtù politica che la virtù teoretica, ma accanto ai prelati compare una nuova figura, quella del *princeps*, esemplificata dalla persona di Federico di Hohenstaufen, il quale oltre che re, fu un ottimo astrologo, e seppe dunque fondere la virtù politica con quella speculativa, la vita attiva con quella contemplativa.

<sup>52</sup> Cf. Rosier-Catach 2015, p. 230; per il concetto di ‘comunicazione’ si veda anche Di Maio 1998. Il termine *communicatio* ha, inoltre, l’accezione di ‘comunità’ nei commenti alla *Politica* e nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke della *Politica* di Aristotele (*politeia enim communicatio quedam est, Politica*, II 1, 1260b).

<sup>53</sup> Köhler 2014, vedi *infra* nota 58.

<sup>54</sup> Cf. Casagrande in questo volume; Casagrande-Vecchio 2012; Casagrande 2010.

<sup>55</sup> Cf. Costa 2008, p. 234: *communicationem cum aliis homo naturaliter appetit.*

<sup>56</sup> Cf. Costa 2008, p. 379, 23-26: *Quia vnusquisque homo debet esse communicatiuus et ciuiliis per naturam, vt habetur I Politicorum; et ex hoc sequitur quod vnusquisque homo naturaliter debet solum retinere illa que sunt necessaria ad vitam secundum suum statum et conditionem persone, et alia extrinseca que sunt superflua debet abicere.*

<sup>57</sup> Cf. Costa 2008, p. 461, 71-76: *Iustum habet esse in communicatione hominum, concedo. Et cum dicitur: communicatio hominum non est naturalis, falsum est, quia I Politicorum dicitur quod homo est animal naturaliter politicum et ciuile siue communicatiuum, et ideo communicatio est naturalis; tamen quod sic communicent, hoc est ex voluntate et institutione humana; tamen quod absolute communicent, hoc non est ex voluntate.*

<sup>58</sup> Köhler 2014, p. 444, 448, 452, 459.

<sup>59</sup> Costa 2008, p. 560-562.

<sup>60</sup> Costa 2008, p. 329-333.

<sup>61</sup> Avicenna 1968, p. 70, 12-14: *unus autem homo, si in esse non esset nisi ipse solus et ea quae sunt eius naturaliter, moreretur, aut vita eius esset mala et peior quam esse posset.*

<sup>62</sup> Albertus Magnus 1968, p. 611, 6-17: *Et huius ratio est, quia omnis homo naturaliter scire desiderat, scientiae autem duo sensus deseruiunt scilicet visus et auditus, visus inventioni, auditu doctrinae; unde sicut naturale est homini, quod delectatur in actu visionis, qui ostendit species rerum, ut dicitur in principio Metaphysicae; ita etiam naturaliter delectatur in auditu, per quem offertur sibi veritas ab aliis per signa quaedam. Sed quia non oportet semper conferre de inventis, sed quandoque etiam nova inuenire, ideo non semper vult esse in societate, sed quandoque vacare solitariis contemplationi.*

<sup>63</sup> Per indicazioni sui commenti del XIV cf. Gauthier 1970, p. 134-138; Weijers 1994-2012; Costa 2012a e Costa 2012b. I commenti finora noti sono i seguenti: la seconda redazione del commento di Radulfo Brito

(Costa in prep.; Vat. lat. 2173); Guido Terrena di Perpignan (*Questiones super Ethicam Nicomacheam*, I-VI, inedito); Gerardo Odone (*Sententia cum questionibus super libros ethicorum*, ed. Venetiis 1500); Giovanni Buridano (*Quaestiones super Ethicam Nicomacheam*, ed. Venetiis 1518); Enrico di Frimaria (*Sententia totius libri ethicorum*, inedito); Alberto di Sassonia (*Expositio super decem libros ethicorum Aristotelis*, inedito); Walter Burley (In *Ethicam Nicomacheam*; ed. Venetiis 1481); Richardus de Kilvington (*Questiones morales super libros ethicorum I-VI*, inedito); Heinrich Tottfing von Oyta (*Questiones morales super libros ethicorum*).

<sup>64</sup> In particolare, dell’Anonimo P ci è giunto il commento soltanto dei libri I-V, di Pietro d’Alvernia soltanto dei libri I-II, di Radulfo Brito soltanto dei libri I-VII e X, mentre i commenti integrali di Egidio d’Orléans, di Erfurt e di Erlangen sono ancora inediti.

<sup>65</sup> Sarebbe opportuno studiare anche le esegesi del libro V, in quanto spesso l’adagio aristotelico dell’uomo animale politico è citato all’interno della discussione sul diritto naturale, cf. ad es. Buridano 1518, f. 104r-105r: *Utrum sit aliquod iniustum naturalem.*

<sup>66</sup> Per dettagli su questa seconda redazione, cf. Costa 2008, p. 67-97; Costa 2012b, p. 76-81. Anche in questo caso devo con piacere dichiarare il mio debito di riconoscenza nei confronti di Iacopo Costa, ringraziandolo per la generosità con cui mi ha reso disponibile la trascrizione integrale della seconda redazione di Radulfo.

<sup>67</sup> Costa in prep., q. 182: *Oppositum uult Philosophus, qui dicit in littera quod amicitia est ad uitam humanam necessaria. Ideo etc. Et Auicenna uult, VI Naturalium suorum, quod uita solitaria est inconuenientissima uite humane. Ergo e contrario amicitia est necessaria ad eam.*

<sup>68</sup> Costa in prep., q. 187, f. 54vb: *quantumcumque ad amicitiam fundamentaliter requiratur uirtus cum habitu, requiritur ad amicitiam conuicium et communicatio amicorum ut conseruetur amicitia.*

<sup>69</sup> Costa in prep., q. 197, f. 56vb: *Alia est amicitia que fundatur supra communicationem aliquam naturalem, sicut supra dispositionem corporalem uel etiam uirtutes que inclinatiue habent esse a natura quia aliqui naturaliter sunt dispositi ad ipsas uirtutes, et loquendo de tali amicitia pater magis debet diligere filium quam e converso.*

<sup>70</sup> Costa in prep., q. 197, f. 56vb: *Quedam enim est amicitia que fundatur supra communicationem ciuilem et politicam, et loquendo taliter de amicitia magis debet filius diligere <patrem> quam e conuerso quia, ut accipiebatur prius in arguendo, filius plura bona accipit a patre quam e conuerso; modo talis amicitia fundatur supra communicationem bonorum; ideo etc.*

<sup>71</sup> Cf. rispettivamente Buridano 1518, f. 4r; 171r; 175v, 177v. Per alcuni passaggi in cui cita l’adagio aristotelico, cf. f. 6v; 8v; 72r; 84r; 92v; 105r; 163v.

<sup>72</sup> Cf. Buridano 1518, f. 6b.

<sup>73</sup> Cf. Buridano 1518, f. 15r-16r: *Utrum felicitas sit quid per se sufficientissimum.*

<sup>74</sup> Buridano 1518, f. 193r: *Pro solutione istius questionis oportet rememorari duplicem felicitatem distinctam in decima quarta questione primi libri, quarum una est status eligibilissimus quem homo possit habere in hac vita, scilicet integratus ex his omnibus [...] Alia est bonum simplex optimum omnium simplicium bonorum humanorum cuiusmodi secundum Aristotelem esse uidelicet opus sapientiae.*

<sup>75</sup> Cf. Buridano 1518, f. 15r: *Felicitas ergo primo modo sumpta est summum bonum per aggregationem omnium bonorum humanorum.* Cf. Boethius 1957, p. 4715-16: *Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.*

<sup>76</sup> Buridano 1518, f. 193r: *Si ergo queramus de felice felicitate prima, dicendum est sine dubio quod felix non indiget amicis, loquendo proprie de indigentis. Indigere enim est non habere quod opportunum esset habere [...] Italis autem felix nullo tali caret ut apparet per quid nominis.*

<sup>77</sup> Buridano 1518, f. 193r: *Dicendum est tamen quam tali felici opus est amicis, id est tali opportunum est et valde conueniens habere amicos et hoc probant singulae rationes Aristotelis prius factae.*

<sup>78</sup> Non sfugge che questa posizione sia in contrasto con quanto Aristotele afferma nell’*EN*, ma anche nella *Metaphysica* I, 982 b11-24 e con quanto gli altri commentatori sottolineano, cioè che la felicità contemplativa presuppone e ha bisogno come prerequisito del possesso delle cose necessarie alla vita, in assenza delle quali è impossibile diventare sapiente.

<sup>79</sup> Buridano 1518, f. 193r: *De felicitate autem secunda felicitate manifestum est quod ipse multis possit indigere. Possit enim esse pauper et exul; possit corporis egritudine praesenti; possit orbis carere vitae necessariis. Nonne ergo in tali et tanta necessitate constitutus, indiget amicis utilibus sibi succurrentibus in tanta necessitate.*

<sup>80</sup> Costa in prep., p. 189: *Dicendum quod duplex est felix. Quidam est felix felicitate politica et talis non debet eligere uitam solitariam quia talis felix indiget pluribus amicis et pluribus diuitiis et communicatione*

*cum ciuibus; set habens uitam solitariam et eligens eam non potest talia habere; ideo etc.*

<sup>81</sup> Costa in prep., p. 189: *Alius est felix felicitate speculatiua et talis etiam non debet eligere uitam solitariam ex toto quia illud non debet eligere felix felicitate speculatiua per quod impeditur a speculatione intensa; set per uitam solitariam ex toto felix impeditur a speculatione intensa et per hoc quod communicat cum duobus uel tribus iuuatur in speculatione intensa conferendo de suis dubitationibus cum illis, aliquid addiscendo ab ipsis, et ideo dicit Philosophus in principio istius VIII quod duo simul uenientes ad agere et intelligere efficiuntur potentiores; ideo etc.*

<sup>82</sup> Costa in prep., q. 189: *Rationes in oppositum bene probant quod si felix qualitercumque et cum quibuscumque communicaret, impediretur a speculatione ueritatis, set non probant quod impediretur a speculatione ueritatis communicando cum paucis hominibus a quibus potest doceri et sibi ipsi in hoc facere profectum.*

<sup>83</sup> Costa in prep., q. 235: *Consequentia probatur quia sermones insunt homini ratione speciei, cum homo per sermonem sit animal politicum et ciuile, ut apparet I Politice; etiam omnes homines sunt eiusdem speciei; ergo cum eadem causa sit nata producere eundem effectum eodem modo et equaliter in eadem materia, tunc si ita esset, omnes homines fierent equaliter et eodem modo uirtuosi, quod falsum est; ideo etc.*

<sup>84</sup> Costa in prep., q. 235: *Dicendum quod in aliquibus sermones faciunt ad uirtutem. Quia sermo est ad exprimendum mentis conceptum alteri et per consequens homo per sermones alteri exprimit laudem uirtutum et commendat uirtutem. Set ex hoc quod aliquis audit laudem uirtutum et commendare uirtutem inclinatur ad operandum secundum uirtutem per appetitum sensitium. Et sic per sermones aliquis continue operatur secundum uirtutem et facit opera uirtuosa.*

<sup>85</sup> Costa in prep., q. 235: *Quia sermones non habent uim coactiuam de se nisi ut consonant factis, ut dicit Philosophus ibidem, set per sermones aliqui ex sola ostensione boni uirtutis inclinatur ad uirtutem et tales sunt naturaliter habiles ad uirtute.*

<sup>86</sup> Costa, Anonimo P., p. 129: *monastica considerat operationes unius hominis secundum se et docet illa scientia quomodo unusquisque homo debet regere se ipsum in operationibus suis; Anonimo di Erlangen: Prima pars docet hominem se regere secundum se, et quomodo debeat recte operari secundum vnquamque uirtutem moralem; Pietro di Alvernia, Prol. §8: considerat operationes hominis secundum se magis et etiam habitus et dispositiones secundum quas contingit ordinari operationes et passiones hominis ad finem.*

<sup>87</sup> Suto 2015, p. 341: *considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem.*

<sup>88</sup> Costa 2008, p. 175: *melioratio unius hominis secundum se.*

---

# L'homme animal politique et parlant selon Albert le Grand et Thomas d'Aquin

Iacopo Costa

---

**Abstract:** The present article intends to study, from the point of view of moral philosophy, the Aristotelian definition of man, as a 'political animal endowed with language', in the interpretation of Albert the Great and Thomas Aquinas. Regarding Albert, I take into account his theory of happiness and friendship ; regarding Aquinas, I study the conception of practical science, as well as his theory of preaching.

**Keywords:** Albert the Great; Thomas Aquinas; Ethics; Politics; language.

## Introduction

Le propos de la présente étude est d'envisager la question de *l'homme animal politique et parlant* chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin sous un angle particulier : celui de la philosophie morale (éthique). En effet, le point de vue de la philosophie morale semble s'imposer pour au moins deux raisons : premièrement, c'est dans leur commentaires de *l'Éthique à Nicomaque (EN)* que les deux théologiens dominicains ont discuté de la naturalité de l'état en relation à la naturalité du langage (ou de la communication) ; deuxièmement parce que, contenant les principes de l'ensemble des sciences pratiques, la morale – du moins sous la forme sous laquelle Aristote l'a conçue – permet souvent d'observer les fondements des différentes théories politiques.

Si Albert et Thomas ont, tous les deux, accepté la théorie aristotélicienne sur la naturalité du langage et de la communauté politique, ils ne lui ont cependant pas consacré de développements systématiques : notre tâche sera alors celle de tracer ce thème là où il semble avoir donné les résultats les plus intéressants. Chez Albert, dans sa théorie de la relation entre félicité et amitié ; chez Thomas, dans la conception générale de la science pratique. Pour ce qui concerne ce dernier, nous ajouterons également quelques considérations sur sa conception de la prédication, qui présente une relation, du moins indirecte, avec celle aristotélicienne du langage<sup>1</sup>.

## Félicité, amitié et politique chez Albert le Grand

Albert le Grand écrit son premier commentaire de *l'EN*, la *lectura*, au début des années 1250<sup>2</sup>, à une époque où aucune traduction de la *Politique* d'Aristote n'était disponi-

ble chez les Latins<sup>3</sup>. Il ne connaissait donc pas le passage dans lequel le Stagirite démontre la naturalité de l'état sur la base du fait que l'homme est un animal politique et doué de *logos*. Cependant, un certain nombre de considérations importantes pour notre sujet se trouve dans ce texte, notamment au livre X.

À propos de la théorie aristotélicienne de la félicité contemplative, Albert soulève le problème de la relation que celle-ci entretient avec la félicité active<sup>4</sup>, se demandant notamment laquelle, parmi les deux félicités, est supérieure (*principalior*) à l'autre<sup>5</sup>. Du point de vue de la valeur intrinsèque, la félicité contemplative l'emporte : elle réalise en effet la potentialité de ce qu'il y a de plus élevé en l'homme, à savoir l'intellect ; en revanche, du point de vue de l'utilité, la première place revient à la félicité active, puisque l'activité vertueuse qu'elle implique retentit sur la communauté et son bien-être<sup>6</sup>. Cette solution semble suggérer, tout d'abord, une opposition entre, d'une part, une vie contemplative solitaire et, de l'autre, une vie active collective ; mais elle implique également que la vie active ait une valeur instrumentale par rapport à la vie contemplative, puisque la vie active produit les conditions de bien-être moral et matériel nécessaires à l'exercice de la vie contemplative. Albert utilise ici un texte fondamental pour la compréhension de la nature de la communauté, à savoir le *De anima* d'Avicenne (V, 1). Dans ce texte, on peut lire que la vie solitaire, à savoir en dehors de la communauté humaine, serait « la pire possible<sup>7</sup> », ce qui semblerait contredire la supériorité de la vie contemplative<sup>8</sup>. Par là, répond Albert, il ne faut pas entendre que la vie contemplative, qui est solitaire, serait la pire possible ; au contraire, la vie solitaire est mauvaise uniquement si les biens nécessaires à la survie lui font défaut, or Aristote suppose que le contemplatif possède tout ce qui assure sa survie et son bien-être<sup>9</sup>. Cette solution semble inspirée du même texte d'Avicenne. Celui-ci y traite de la différence existant entre l'intellect actif (*activus*) et l'intellect contemplatif (*contemplativus*) : le premier a besoin du corps et des vertus matérielles dans toutes ses actions, le second se suffit à lui-même, et n'a besoin du corps que d'une manière partielle, accidentelle<sup>10</sup>. Il ajoute encore que la substance de l'âme humaine est apte à parvenir à sa propre perfection sans que quoi que ce soit lui soit nécessaire, et cette aptitude est celle de l'intellect contemplatif, alors que l'aptitude à se conserver dans la communauté (*in consortio*) lui vient de l'intellect actif<sup>11</sup>. Le texte du *De anima* d'Avicenne, qu'Albert a manifestement sous les yeux lorsqu'il commente ces sec-

tions de l'*EN*, lui suggère peut-être l'idée d'une séparation radicale entre la vie active et la contemplative, ainsi que l'idée d'une subordination de la première à la seconde<sup>12</sup>. Il est significatif que, traitant du problème de la nécessité des amis pour l'homme heureux (cf. *EN*, IX, 1169b3svv.), Albert affirme, dans la *lectura*, que le contemplatif a besoin d'amis uniquement en tant que ceux-ci sont un signe de sa science, dans la mesure où la capacité d'enseigner est la marque du sage, alors qu'il n'en a sûrement pas besoin pour la spéculation<sup>13</sup>.

Ces positions seront par la suite reprises par d'autres auteurs. On peut citer, à titre d'exemple, le cas de Raoul le Breton. Celui-ci écrit, lui aussi, deux commentaires de l'*EN*, le premier entre 1295/1296 et 1298/1299, le second dans les années 1300, probablement en parallèle avec son commentaire des *Sentences*<sup>14</sup>. Seule la seconde rédaction comporte des questions sur les livres VIII-IX. Ici, Raoul discute la question de quel genre d'amis l'homme heureux a besoin (qu. 217 : *utrum felix indigeat amicis utilis et delectabilibus et non amicis uirtuosis*). Si elle est parfaite, la félicité pratique ne requiert que des amis vertueux, imparfaite, elle requiert aussi des amis utiles et agréables, pour suppléer aux défauts de son état ; à l'inverse, la félicité contemplative n'a jamais besoin d'amis : ni d'amis utiles, puisque le contemplatif n'a pas besoin d'une foule de biens, ni d'amis agréables, puisque le plaisir de la contemplation dépasse tous les autres. Il n'a pas non plus besoin d'amis vertueux, dans le sens où il serait en manque d'amis vertueux, puisque son état pré-suppose leur présence : la vie contemplative ne peut se réaliser que par le moyen de la vie active, dans laquelle les amis sont essentiels. Le spéculatif n'a besoin d'amis vertueux que comme un moyen pour rendre sa vertu, et sa félicité, plus intenses<sup>15</sup>.

Revenons à Albert. Sa position évolue légèrement, mais d'une manière significative, dans son second commentaire de l'*EN* (le *commentum*, postérieur au premier d'une quinzaine d'années), et cette évolution est très probablement due à la connaissance de la *Politique* d'Aristote, qu'Albert désormais lit et cite. Dans le *commentum* (IX, III, 2), la 'nature linguistique' des relations interpersonnelles est explicitement évoquée à propos de la vie que l'homme heureux doit mener. La question est, là encore, celle de savoir si l'homme heureux a besoin d'amis et Albert prend position, en suivant Aristote, contre l'idée que celui qui mène une vie solitaire, sans amis, puisse être parfaitement heureux.

Le raisonnement d'Albert repose sur des fondements métaphysiques. Il entend montrer que l'amitié est essentielle tant à la félicité pratique (politique) qu'à la félicité spéculative. L'amitié vertueuse permet en effet d'exercer la vertu envers les amis, ce qui signifie que, en l'absence d'amis, l'homme heureux serait privé de la possibilité d'agir de telle sorte que son bonheur en résulterait imparfait. Pour ce qui concerne l'homme heureux par la félicité pratique, il est évident qu'il serait illogique de le priver d'amis : de même que l'homme indigent a besoin d'amis fortunés, de même les fortunés ont besoin d'amis indigents pour exercer leur vertu<sup>16</sup>. Par conséquent, « il est *peut-être* inapproprié de conclure que l'homme heureux est solitaire, privé d'amis auxquels il puisse faire du bien » (*Et inconueniens forte est, quod beatus dicatur qui*

*solitarius est, destitutus amicis quibus benefaciat*<sup>17</sup>). « Peut-être », puisque le texte de l'*EN* qu'Albert a sous les yeux (c'est-à-dire la traduction de Grosseteste), affirme : *Inconueniens autem forte* [gr. ἰσως] *et hoc, solitarium facere beatum*<sup>18</sup> ; terme qu'Albert interprète comme une hésitation, de la part d'Aristote, vis-à-vis du fait de pouvoir étendre à la félicité contemplative ladite position. Pourtant – répond Albert – la félicité contemplative requiert, comme la félicité pratique, la présence du prochain : tout ce qui est bien, comme l'enseigne l'auteur du traité *Sur les noms divins*, doit rayonner, diffuser sa propre bonté autour de lui, et ceci vaut aussi pour la créature raisonnable. Mais ici, Albert remplace significativement la forme 'canonique' de l'adage (*Bonum est diffusivum sui*), par la formule : « il appartient à ce qui est excellent, comme l'affirme Denis, d'attirer [à soi] de manière excellente selon la communication » (*cum hoc de ratione optimi sit, ut dicit Dionysius, optime adducere secundum communicationem*)<sup>19</sup>. Cette exigence de 'communication' est immédiatement mise en relation avec le thème de l'homme animal politique et doué de la capacité de communiquer :

L'homme est en effet par nature un animal politique et, dans la mesure où il doit bien vivre en communauté, il est disposé à transmettre [*communicare*] ses biens. En l'absence [de ses prochains] à qui il transmette [*communicet*] par nature, il perdrait son état d'excellence<sup>20</sup>.

Pour Albert, l'homme heureux est donc un être qui, presque à la manière d'une substance séparée, doit 'diffuser' sa bonté autour de lui, et le vecteur de cette action semble être le langage.

Toujours dans le même contexte, Albert effectue une comparaison significative entre l'homme et les autres animaux. L'homme heureux a en effet besoin d'amis vertueux pour pouvoir observer sa propre vertu en tant que celle-ci se reflète dans la leur et pour connaître ses propres actions en contemplant les leurs<sup>21</sup>. La 'vie en commun' (*convivere*) est meilleure si elle se réalise entre amis qu'entre des hommes qui ne sont pas unis par des liens d'amitié. Et puisque vivre avec les plus vertueux est mieux que vivre avec les moins vertueux, et que la félicité requiert toujours ce qui est mieux, l'homme heureux aura besoin d'amis aussi bons que lui avec qui partager son existence<sup>22</sup>. Ceci ne peut pas se vérifier dans le cas des animaux autres que l'homme :

Ceci ne vaut pas pour les autres animaux. En effet, la liberté n'appartient aucunement à leur nature. Leurs âmes, ainsi que leurs plaisirs corporels, ne sont liées qu'à leur intérêt privé [*privatum*], et ne concerne pas, ou ne concerne que très peu, le commun [*commune*]<sup>23</sup>.

Absence de liberté et de langage, voici la raison qui empêchent la formation de 'communautés animales' : la liberté est en effet une composante essentielle de la vie morale, puisqu'en l'absence d'actes libres, dont l'agent est responsable, il ne saurait pas y avoir de vertu ou de vice.

Or le texte du *commentum* semble manifester une évolution par rapport à la *lectura* : ici, Albert considérerait la présence d'amis, et *a fortiori* de concitoyens, comme accidentelle vis-à-vis de la félicité spéculative ; dans le *commentum*, en revanche, la présence des amis semble

essentielle au plein développement du bonheur. Ici réside en effet le point qui différencie le premier commentaire du second : dans la *lectura*, Albert semblait considérer la vie contemplative comme la vie d'un être parfaitement auto-suffisant, entièrement réalisé dans la connaissance, n'ayant besoin de l'autre que par accident ; dans le *commentum*, l'exigence de l'autre et de la communication semble en revanche relever de la *nature* de l'être humain, pour ce qui concerne tant l'intellect pratique que le spéculatif<sup>24</sup>. Dans cette évolution, le texte de la *Politique*, depuis peu accessible, semble avoir joué un rôle déterminant.

### Communauté, langage naturel et surnaturel selon Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin semble concevoir l'existence de deux langages, un langage proprement humain et un langage sacré. Les deux ont une fonction politique, le premier permettant de fait l'existence de la communauté, le second favorisant le salut de l'Église. Leur coexistence révèle aussi un trait essentiel de la nature humaine, à savoir son être partagé entre une dimension naturelle et une dimension surnaturelle (gracieuse).

En ce qui concerne la naturalité du langage naturel et sa relation avec la naturalité de la communauté<sup>25</sup>, l'enseignement de Thomas dépend essentiellement d'Aristote. L'homme, selon lui, est un animal politique ou civil, c'est-à-dire naturellement porté à vivre en communauté. Ce thème apparaît d'emblée dans le prologue de son commentaire de l'*EN*, la *Sententia libri Ethicorum* : ici, après avoir établi que l'action humaine ordonnée à une fin, ou bien l'homme agissant librement en vue de la fin, constitue le sujet de la philosophie morale<sup>26</sup>, Thomas expose les raisons de la division de la philosophie morale en trois sciences à savoir l'éthique, l'économie et la politique. En effet, l'homme n'est pas un être autosuffisant : nombre d'objets, de savoirs, d'institutions lui sont nécessaires pour mettre sa vie à l'abri des risques qu'impliquerait une existence solitaire. Pour assurer sa survie, l'homme a besoin des autres mais les autres ont également besoin de lui : la communauté est composée d'individus que, par leurs différentes fonctions, contribuent chacun à sa manière à la *vie* et à l'*agir* de chacun. La première fonction de l'être politique de la nature humaine est ainsi celle d'aider le prochain : « puisque l'homme est par nature un animal social (*animal sociale*) en tant que pour vivre il a besoin de nombreuses choses qu'il ne peut pas préparer tout seul, il s'ensuit que l'homme est par nature membre (*pars*) d'une multitude par laquelle il reçoit l'aide (*auxilium*) nécessaire à une vie bonne<sup>27</sup> ».

La multitude est nécessaire sous deux respects : d'une part, elle fournit des biens *strictement nécessaires* à la vie et, d'autre part, des biens nécessaires à une vie parfaitement autonome (*vitae sufficientia perfecta*). Dans la première catégorie de biens rentrent la génération, la sustentation et l'instruction, c'est-à-dire à la fois des biens purement biologiques et d'autres venant de l'éducation ; ces biens sont dispensés par la multitude nucléaire qu'est la famille (*domestica multitudo, domestica familia*). Dans la

seconde catégorie rentrent les biens nécessaires pour que l'homme dispose de tout ce dont il a besoin pour mener une vie parfaite ; ici, le niveau biologique, ou naturel, disparaît puisque ces biens sont ceux de la technique et de la morale : les arts (techniques) sont nécessaires en tant qu'ils fournissent quantité d'ustensiles qu'une famille (*domus*) ne serait pas capable de produire ; la morale (ici prise dans le sens le plus ample, c'est-à-dire comme contenant les fondements de la politique) est nécessaire puisque le pouvoir institué (*publica potestas*) punit et réprime les jeunes indisciplinés que les réprimandes du père (*paterna monitio*) ne sauraient contenir<sup>28</sup>.

Voici donc quel est, selon Thomas, la relation entre la famille et la multitude civile (ville, royaume etc.) : la seconde est en quelque sorte un prolongement de la première, et cela sur deux niveaux : ces biens qui viennent à l'homme de la nature (biens biologiques), tels que la génération et la nourriture, ont besoin des arts (la nature dispense la nourriture, les arts dispensent les ustensiles nécessaires à sa préparation) ; l'éducation dispensée par les parents a besoin des lois, dont la contrainte est plus forte que celle des règles imposés par le père. On voit ainsi que les techniques parachèvent la biologie et les lois parachèvent l'éducation parentale. Cette nécessité suppose ainsi l'existence d'au moins deux multitudes : une multitude domestique et une multitude civile.

La multitude, qu'elle soit domestique ou civile, constitue un *tout* et ainsi une *unité*. Or cette union n'est pas celle que Thomas appelle tout par composition (ou par liaison, par continuité), mais un tout produit par la relation que ses différents membres entretiennent mutuellement. Dans le premier cas, l'opération du tout est homogène, c'est-à-dire que toutes ses parties opèrent ensemble ; dans le second, un membre du tout peut avoir à lui seul une opération distincte des opérations des autres membres, même si ces différentes opérations contribuent à la même 'action collective'. La science qui étudie l'opération des tous homogènes est une seule science ; en revanche, la science qui étudie le second type doit se diviser en autant de parties que celles qui composent le tout. La philosophie morale (*philosophia moralis*) se divise ainsi en trois parties : la première (*monastica*) étudie les actions de l'homme, la seconde (*yconomica*) celles de la famille, la troisième (*politica*) celles de la multitude civile<sup>29</sup>.

Dans la configuration que nous venons de décrire, le langage semble avoir un double rôle : premièrement, le langage est un signe, ou une preuve, de la naturalité de l'état au sein de la structure téléologique de la vie ; deuxièmement, il assure l'unité des différents niveaux que nous avons décrit. Ces éléments apparaissent dans la *Sententia libri Politicorum*, où Thomas commente le célèbre passage (I, 1253a1-18) dans lequel Aristote démontre la naturalité de la *polis* à partir du fait que l'homme est doué de *logos*.

En ce qui concerne le premier point, le langage signifie, en tant que phénomène, l'être politique de l'homme : Thomas observe, à la suite d'Aristote, que la nature agit toujours en vue d'une fin ; or le fait que la nature a donné à l'homme, seul parmi les animaux, le *logos*, signifie que, par nature, l'homme est destiné à vivre en communauté<sup>30</sup>.

En ce qui concerne le second point, nous observerons que le langage assure, en quelque sorte, l'unité des trois niveaux distingués dans le prologue de la *Sententia libri Ethicorum*, à savoir l'existence de l'individu, de la famille et de la multitude civile ; et que cela nous permet d'apercevoir que la fonction *primaire* du langage est une fonction *morale*. Expliquant la différence entre le langage humain et la capacité, propre aux autres animaux, d'exprimer le plaisir et la douleur par des sons inarticulés de la voix, Thomas affirme :

Or il y a une différence entre le discours [*sermo*] et la simple voix. En effet, la voix exprime [*est signum*] la douleur et le plaisir, et ainsi d'autres passions telles que la rage et la peur, passions qui sont toutes en relation au plaisir et à la douleur, comme il est dit au livre II de l'*Éthique*. Pour cette raison, la voix [*vox*] est donnée aux animaux, dont la nature parvient jusqu'à cela, qu'ils peuvent éprouver plaisir et douleur et se le manifester mutuellement par des sons naturels de la voix, comme le lion par le rugissement et le chien par l'aboïement ; sons au lieu desquels nous avons les interjections. Or le langage [*locutio*] humain signifie ce qui est utile et ce qui est nuisible et, à partir de cela, ce qui est juste et ce qui est injuste : la justice et l'injustice se trouvent en effet en cela que certains maintiennent ou ne maintiennent pas l'équité dans les choses utiles et nuisibles. Pour cette raison, le langage est propre aux hommes, puisque cela est propre aux hommes, par rapport aux autres animaux, à savoir qu'ils connaissent le bien et le mal, le juste et l'injuste, et d'autres choses analogues qui peuvent être exprimées par le langage<sup>31</sup>.

On insistera sur deux points notables que ce texte dévoile. Tout d'abord, par ses différents niveaux de complexité<sup>32</sup>, le langage assure la communication humaine à partir des motions psychologiques les plus simples (celles relatives aux plaisirs et douleurs en général, par un mode d'expression qu'on trouve chez les animaux mais qu'on peut certainement observer aussi chez les enfants), jusqu'à l'expression de concepts complexes, comme le sont les concepts moraux (bien, mal, juste, injuste etc.). C'est donc le langage qui assure l'unité entre des communautés (*multitudo*) qui, telles que la famille, garantissent la survie et l'avenir biologique des enfants, et la collectivité civile, qui assure, à une échelle plus haute, la perpétuation de l'espèce humaine. En effet, la position d'après laquelle « le langage humain signifie ce qui est utile et ce qui est nuisible et, à partir de cela, ce qui est juste et ce qui est injuste », peut être lue à l'aune du prologue de la *Sententia libri Ethicorum*, où Thomas explique que d'abord la famille fait exister et protège l'enfant quant à ses besoins les plus essentiels et ensuite le forme en tant qu'être moral, formation à laquelle participe, par ses lois et son pouvoir, la communauté civile.

En outre, il apparaît ici que la nature du langage est avant tout politique et morale, c'est-à-dire que sa première fonction est de manifester le bien et le mal, l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste.

Les textes que nous venons de lire, qui sont tous extraits de commentaires d'Aristote, ne prennent en compte que la dimension naturelle de l'homme : le langage, la famille, la ville ou le royaume sont des réalités naturelles. Dans ses œuvres théologiques, et notamment au sujet de la prédication, Thomas développe le thème du langage surnaturel, ou sacré. Il est intéressant de remarquer que la nature de ce second langage est, elle aussi, politique.

C'est dans cette perspective qu'on peut lire les questions de la *Somme de théologie* portant sur la *gratia linguarum* et la *gratia sermonis*.

La question 176 de la *Secunda secundae*, sur la *gratia linguarum*<sup>33</sup>, constitue une petite unité avec la question 177, sur la *gratia sermonis sapientiae* : les deux portent sur les « grâces gratuites qui concernent la locution » (*locutio*).

Les considérations les plus intéressantes se trouvent dans la qu. 177. Ici (art. 1, *resp.*), Thomas demande si une forme de *gratia gratis data* peut se trouver dans le sermon (*sermo*), c'est-à-dire dans l'acte de la prédication<sup>34</sup>. De même que la nature lie les hommes, par le moyen du langage, dans la formation des communautés politiques, de même la grâce, qui parfait la nature, lie les fidèles, par le moyen de la prédication, dans la formation de l'Église. En effet, prêtant son secours aux prédicateurs, l'Esprit-Saint produit trois effets : tout d'abord, il instruit l'intellect au moyen des contenus de la prédication ; ensuite, il touche le cœur des fidèles par le plaisir que le sermon produit ; enfin, il stimule les bonnes actions du fidèle en excitant l'amour pour le message reçu. Ainsi, l'Esprit-Saint se sert de la langue humaine (*lingua hominis*) comme d'un instrument qui permet d'agir sur les actions intérieures<sup>35</sup>.

Dans le même article, Thomas clarifie la relation entre la rhétorique (science naturelle) et la prédication. Dans la première objection, il émet l'hypothèse d'après laquelle l'efficacité du sermon puisse dépendre exclusivement de l'art rhétorique :

La grâce est donnée à ce qui dépasse la puissance naturelle. Or la raison naturelle a inventé la rhétorique, par laquelle on peut instruire, faire plaisir et incliner [à agir], comme le dit Augustin au livre de la Doctrine chrétienne, IV. Or cela appartient à la grâce du sermon. Par conséquent, la grâce du sermon n'est pas *gratis data*<sup>36</sup>.

En réalité, il faut distinguer soigneusement les deux plans, de la nature et de la grâce. Si la grâce peut accomplir les œuvres mêmes de la nature, elle le fait d'une manière plus noble que la nature. Cela se produit aussi dans le cas de cette réalité naturelle qu'est le langage et de ses effets :

[...] de même que, par miracle, Dieu accomplit parfois, d'une manière plus excellente, aussi les œuvres que la nature peut accomplir, de même l'Esprit-Saint par la grâce du sermon accomplit d'une manière plus excellente ce que l'art peut accomplir d'une manière moins noble<sup>37</sup>.

Thomas a donc conçu deux genres de langage, un langage naturel et un langage surnaturel (gracieux), le second étant une élévation du premier par l'action de l'Esprit-Saint.

## Conclusion

Nous nous étions proposé d'explorer la dimension morale de la conception aristotélicienne de l'homme comme animal politique doué de *logos* selon les interprétations d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Au terme de ce bref parcours, nous pouvons retenir quelques points importants. Les textes analysés montrent que les deux théologiens ont conçu la morale et le langage comme deux

réalités étroitement liées. Chez Albert, la capacité de communiquer constitue le moyen par lequel l'homme heureux fait répandre sa bonté comme le soleil irradie sa lumière ; il apparaît ainsi comme l'une des composantes essentielles du perfectionnement moral de l'homme et de la perfection du bonheur. Chez Thomas, le langage naturel assure la cohésion des communautés humaines (famille, royaume), et cette cohésion apparaît comme douée d'une forte connotation morale : le langage exprime le plaisir et la douleur, le juste et l'injuste, le bien et le mal ; le langage surnaturel est, quant à lui, un instrument par lequel l'Esprit-Saint assure la cohésion, et le salut, de la communauté qu'est l'Église.

## Bibliographie

### Sources

- Albert le Grand 1968, 1987 = Albertus Magnus, *Super Ethica*, ed. W. Kübel, Münster i. W., 1968-1987 (Alberti Magni Opera Omnia ... editio Coloniensis, 14).
- Albertus Magnus 1891 = Albertus Magnus, *Ethicorum libri X*, Paris, 1891 (Alberti Magni Opera Omnia ... cura ac labore A. Borgnet, 7).
- Aristoteles latinus 1961 = *Politica*. Translatio prior imperfecta, ed. P. Michaud-Quantin, Bruges-Paris, 1961 (Aristoteles Latinus, 29.1).
- Aristoteles latinus 1972 = *Ethica Nicomachea*, ed. R.A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, 1972-1974 (Aristoteles Latinus, 26.1-3).
- Avicenne 1968 = *Liber De anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. van Riet, Louvain-Leiden, 1968-1972 (Avicenna Latinus, 4-5).
- Thomas d'Aquin 1969 = Thomas de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, ed. R.A. Gauthier, Rome, 1969 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, 47.1-2).
- Thomas d'Aquin 1971 = Thomas de Aquino, *Sententia Libri Politicorum*, ed. H.-F. Dondaine, L. J. Bataillon, Rome, 1971 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, 48).
- Thomas d'Aquin 1899 = Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Rome, 1888-1906 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, 4-12).

### Études

- Costa 2005 = I. Costa, *Vita activa e vita contemplativa tra Alberto Magno e Goffredo di Fontaines*, dans *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 117, 2005, p. 53-81.
- Costa 2008 = I. Costa, *Le questiones di Radulfo Brito sull'« Etica Nicomachea »*. Introduzione e testo critico, Turnhout, 2008 (*Studia Artistarum*, 17).
- Costa 2015 = I. Costa, *Le fonti filosofiche nei sermoni di Tommaso d'Aquino*, dans *Memorie domenicane*, 46, 2015, p. 581-596.
- Faes de Mottoni 2007 = B. Faes de Mottoni, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Florence, 2007 (*Micrologus' Library*, 18).
- Lizzini 2009 = O. Lizzini, *Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne*, dans Ch. Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Rome, 2009 (Collection de l'École Française de Rome, 423), p. 207-239.
- Lockwood 2014 = Th. Lockwood, *Competing Ways of Life and Ring Composition* (NE x 6-8), dans R. Polansky (dir.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, 2014 (*Cambridge Companions to Philosophy*), p. 350-369.
- Rosier-Catach 2011 = I. Rosier-Catach, *Civilitas*, dans I. Atucha et al (éd.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 57) p. 163-174.

## Notes

- <sup>1</sup> Voir, dans ce même recueil, les études de Carla Casagrande, Marco Toste et Irene Zavattoni, qui contiennent toutes des considérations importantes pour la philosophie morale.
- <sup>2</sup> Autour de la datation du texte, voir Albert le Grand 1968, p. VI.
- <sup>3</sup> Voir *Aristoteles latinus* 1961, p. XII : l'éditeur, Pierre Michaud-Quantin, infère, sur la base du témoignage offert par Thomas d'Aquin,

que la *translatio imperfecta* de la *Politique* (I-II.11) a dû être effectuée entre 1260 et 1264. On s'accorde à attribuer cette première traduction à Guillaume de Moerbeke.

<sup>4</sup> Sur ce point particulièrement problématique de la morale d'Aristote, on peut se reporter à l'étude récente de Lockwood 2014. Auteur du premier commentaire latin portant sur la totalité de l'*EN*, Albert est le premier à se confronter avec le livre X.

<sup>5</sup> Albert le Grand 1987, p. 761.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 761, 42-51 : [...] *felicitas contemplativa et civilis dupliciter possunt considerari : aut secundum dignitatem et honestatem, et sic multo dignior est contemplativa felicitas, quia est secundum id quod optimum est hominis et minus referibilis ad aliud. Aut secundum utilitatem necessitatis vitae, et sic civilis potior est, et hoc est esse potius secundum quid. Et similis solutio est in theologia, quando quaeritur, quae vita sit potior, utrum activa vel contemplativa*. Les théologiens discutent de la relation entre les deux genres de vie à partir de la Genèse (Lia et Rachel : 29, 17-18), de l'évangile de Luc (épisode de Marie et Marie : 10, 38-42), et de l'évangile de Jean (saint Jean et saint Pierre : 21, 20). Voir, à ce sujet, les études recueillies dans Faes de Mottoni 2007, ainsi que Costa 2005.

<sup>7</sup> Avicenne 1968, p. 70, 12-14 : *unus autem homo, si in esse non esset nisi ipse solus et ea quae sunt eius naturaliter, moreretur, aut vita eius esset mala et peior quam esse posset*.

<sup>8</sup> Albert le Grand 1987, p. 761, 24-28 : [...] *sicut dicit Avicenna, vita unius hominis solius est 'peior, quam potest esse' ; sed hanc vitam perficit felicitas contemplativa, unde dicitur eremitica felicitas ; ergo videtur esse minus principalis*.

<sup>9</sup> Albert le Grand 1987, p. 761, 62-67 : [...] *vita solitarii dicitur esse pessima per accidens, in quantum non sufficit sibi necessaria vitae, sed Aristoteles supponit, quod contemplativus habeat necessaria vitae, alias indigenti melius est ditari quam philosophari* (cf. Aristote, *Top.* III, 118a10-11).

<sup>10</sup> Avicenne 1968, p. 80, 54-57 : *Intellectus vero activus eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas ; contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutibus eius sed nec semper nec omni modo ; sufficit enim ipse sibi per seipsum*.

<sup>11</sup> Avicenne 1968, p. 80, 65-72 : *Sed substantia humanae animae ex seipsa apta est perfici aliquo modo perfectionis, ita ut non sit ei aliquid necessarium extra ipsam : hanc autem aptitudinem habet ab illo qui vocatur intellectus contemplativus. Et iterum est apta ad conservandum se ab impedimentis sibi accidentibus ex consortio [...] et ut in consortio sic se agat prout melius poterit : hanc autem aptitudinem habet ex intellectu qui vocatur activus, qui est principalis inter alias virtutes quas habet circa corpus*.

<sup>12</sup> Sur la relation entre vie active et vie contemplative chez Avicenne, voir Lizzini 2009.

<sup>13</sup> Albert le Grand 1987, p. 690, 70-75 : [...] *felix contemplative indiget amicis, non quantum ad operationem contemplationis, sed quantum ad demonstrationem felicitatis et scientiae, quia 'signum scientis est posse docere', ut dicitur in principio Metaphysicae*.

<sup>14</sup> Voir Costa 2008 (édition critique de la première rédaction) ; la publication de la seconde rédaction est prévue pour 2020.

<sup>15</sup> Radulfus Brito, en préparation : [félicité pratique parfaite] *Quia indigentia est respectu carentie. Set iste qui sic est felix non caret talibus amicis, ipsos tamen presupponit sicut aliqua necessario requisita ad suam felicitatem continuandam. Ideo etc. [...] [félicité pratique imparfaite] Quia ille qui sic est <felix> felicitate practica imperfecta, possibile est quod per infortunium bona utilia que habet amittat, in quorum acquisitione dolorem et laborem [et] habuit et in quorum amissione dolet et tristatur, in cuiusmodi dolore et tristitia impeditur ut secundum uirtutem operetur. Set ad hoc quod bona utilia que amisit recuperet, indiget amicis utilibus qui sibi huiusmodi bona utilia administrent ; set ut a dolore quem habuit in amissione talium bonorum utilium releuetur, indiget amicis delectabilibus ; ut autem in operibus uirtuosus finiat uitam suam, indiget amicis uirtuosis qui ipsum dirigant in talibus ut non plus quam necesse sit in prosperis gloriatur nec in suis aduersitatibus deprimatur. Ideo etc. [félicité spéculative] Si autem questio querat utrum felix felicitate speculatiua indigeat talibus amicis, dicendum est quod non. Et primo declaratur quod non indiget amicis utilibus. Quia ille qui minus bonis utilibus contentus est non indiget amicis utilibus. Set felix felicitate speculatiua est huiusmodi, quia sicut apparet I Metaphysice, sufficit tali habere necessaria ad uitam secundum cursum nature, et hoc satis innuit Philosophus in X huius. Ideo etc. Dico tamen secundo quod huiusmodi amicos presupponit iste felix. Quia sicut apparet I Metaphysice [981b13-26], summi sacerdotes in Egipto, acquisitis necessariis ad uitam, inceperunt philosophari. Tales autem erant felices felicitate huiusmodi. Ergo cum ista ad uitam necessaria sunt bona particularia et per amicos utiles bona talia*

*acquiruntur et conseruantur, uidetur quod felix tali felicitate presupponit huiusmodi amicos utiles. Secundo declaratur quod non indiget talis felix amicis delectabilibus. Quia ille qui sibi habet delectationem semper annexam amicis delectabilibus non indiget. Set talis felix est huiusmodi, sicut apparet in X huius. Ergo talis felix non indiget amicis delectabilibus. Dico tamen quod tales amicos presupponit. Quia huiusmodi felix presupponit delectabilia bona que ipsum continue condelectant. Set amici delectabiles huiusmodi bona delectabilia tali felici subministrant. Ideo etc. Tertio declaratur quod non indiget amicis honestis. Quia indigentia est respectu carentie. Set talis felix non caret amicis uirtuosis. Ideo talis felix non indiget amicis uirtuosis. Ideo etc. Dico tamen quod presupponit huiusmodi amicos. Cuius ratio est quia ille cuius operatio propria est secundum supremam eius potentiam secundum supremum eius habitum presupponit operationes aliarum potentiarum in ipso existentium et habitus ipsarum. Set operatio istius felicitatis tali felicitate est secundum intellectum speculatum qui est suprema potentia in ipso existens secundum habitum sapientie qui est eius supermus habitus. Ergo talis felix necessario presupponit ipsas uirtutes alias ab ipsa sapientia que sunt habitus potentiarum inferiorum in ipso existentium. Set huiusmodi felix qui tales uirtutes presupponit, <presupponit> etiam amicos uirtuosos, quia per tales amicos iuuatur quantum ad esse intensius istarum uirtutum et per consequens quantum ad intensius esse sue felicitatis. Et ad istam intentionem satis prope loquitur Philosophus in VIII huius [1155a14-16], ubi dicit quod simul duo uenientes ad intelligere et agere efficiuntur potentiores. Et sic quantum ad esse intensius sue felicitatis talis felix aliquo modo indiget amicis uirtuosis propter rationem huiusmodi immediate dictam (Vat. lat. 2173, fol. 63ra-63rb).*

<sup>16</sup> Albert le Grand 1891, p. 587b-588a : [...] sicut infortunatus indiget benefactoribus ad supplementa necessitatis, ita benefortunatus indiget quibus benefaciat, vel erit quasi dormiens in seipso et sopitus, nullam habens boni operationem [...] hoc ipso quod benefortunatus est, necesse est quod habeat quibus benefaciat.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 588a.

<sup>18</sup> 1169b16-17 (Aristoteles latinus 1972, p. 337, 25).

<sup>19</sup> Albert le Grand 1891, p. 588a. Le texte cependant continue : *Bonum enim semper est diffusivum sui, et melius meliora diffundet, et optimum optima. Sicut lux solis diffusiva est sui luminis.*

<sup>20</sup> *Ibid.* : *Est enim homo politicum animal natura, et secundum hominis bene convivere est aptus natus et communicare bona. Si igitur desit cui communicet secundum naturam destituetur optimum (cf. EN, 1169b18-22 ; Aristoteles latinus 1972, p. 337-338, 27-1).*

<sup>21</sup> Albert le Grand 1891, p. 589a : *Sequitur ex hoc quod amicorum studiosorum speculari actiones, valde delectabile est bonis. Ambo enim amici studiosi nihil habent nisi ea quae a natura et secundum se delectabilia sunt, et uterque speculatur seipsum in altero. Beatus itaque talibus indiget amicis. Semper enim eligit et maxime vult speculari studiosas actiones, et quae optimis propriae sunt. Tales autem sunt actiones amici qui vere bonus est : propria enim est quae secundum optimum hominis convertibilis est.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 588a : *Hic [sc. felix] autem maxime habet quae secundum naturam bona sunt. Manifestum autem est, quod optimum convivere est cum amicis convivere. Et quoniam convivere cum his qui epieikees sive superboni sunt, melius est quam convivere cum extraneis, et melius commorari cum amicis et superbonis quam quibuscumque nullo foedere amicitiae copulatis. Opus est ergo felici amicis, eo quod sint amicus perfectae virtutis perfectam non attingit operationem, quae foelicitas est (légèrement modifié).*

<sup>23</sup> *Ibid.* : *Haec enim in aliis animalibus non est. Nihil enim in natura habent liberum. Animae enim eorum et deliciae corporales sunt ad privatam obligatae, et ad commune vel nihil vel parum respicientes.*

<sup>24</sup> Il faut cependant relever que le terme *communicatio* n'indique pas uniquement le langage mais, plus en général, l'interaction entre individus, que ce soit au niveau linguistique, juridique ou politique. Voir la contribution d'Irene Zavertero dans ce volume, qui insiste sur ce point.

<sup>25</sup> Rosier-Catach 2011 fournit une introduction précieuse aux conceptions philosophiques de la communauté au Moyen Âge.

<sup>26</sup> Thomas d'Aquin 1969, p. 4, 50-54 : *Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.*

<sup>27</sup> Thomas d'Aquin 1969, p. 4, 55-60 : *Sciendum est autem quod, quia homo naturaliter est animal sociale utpote qui indiget ad suam vitam multis quae sibi ipse solus praeferre non potest, consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum.*

<sup>28</sup> Thomas d'Aquin 1969, p. 4, 60-78 : *Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest ; et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo cuius est pars, nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli qui sunt partes domesticae familiae se invicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine cuius est pars ad vitae sufficientiam perfectam, scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam ; et sic homini auxiliatur multitudo civilis cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia, in quantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae quos paterna monitio corrigere non valet.*

<sup>29</sup> Thomas d'Aquin 1969, p. 4, 78-106 : *Sciendum est autem quod hoc totum quod est civilis multitudo vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum ; et ideo pars huius totius potest habere operationem quae non est operatio totius [...]. Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine sed compositione aut colligatione vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter ; et ideo nulla est operatio partis quae non sit totius. Et ideo oportet quod ad eandem scientiam pertineat consideratio talis totius et partis eius, non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem et partes ipsius. Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur, quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem quae vocatur monastica, secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae quae vocatur oconomica, tertia autem considerat operationes multitudinis civilis quae vocatur politica.*

<sup>30</sup> Thomas d'Aquin 1971, p. A 79, 147-154 : *Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc quod homines sibi invicem communicent in utili et nocuo, iusto et iniusto et alia huiusmodi : sequitur, ex quo natura nichil facit frustra, quod naturaliter homines in hiis sibi communicent. Set communicatio in istis facit domum et ciuitatem ; ergo homo est naturaliter animal domesticum et ciuile.*

<sup>31</sup> Thomas d'Aquin 1971, p. A 79, 127-146 : *Est autem differentia inter sermonem et simplicem uocem. Nam uox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum ut ire et timoris, quae omnes ordinantur ad delectationem et tristitiam, ut in II Ethicorum dicitur. Et ideo uox datur aliis animalibus quorum natura usque ad hoc peruenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias et hec sibi invicem significant per aliquas naturales uoces, sicut leo per rugitum et canis per latratum ; loco quorum nos habemus interiectiones. Set locutio humana significat quid est utile et quid nocivum, ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum : consistit enim iniustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adequantur uel non equantur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo locutio est propria hominibus, quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, iusti et iniusti, et aliorum huiusmodi quae sermone significari possunt.*

<sup>32</sup> L'interjection étant le niveau le moins complexe.

<sup>33</sup> La *gratia linguarum* (Actes, 2, 4), c'est-à-dire la faculté de parler et de comprendre toutes les langues, a été octroyée aux apôtres comme une sorte de compensation aux conséquences de la tour de Babel (Genèse, 11). Puisqu'elle devait permettre la propagation de la foi, cette faculté avait une fonction à la fois politique et salutaire, c'est-à-dire la réunion des peuples dans la vérité de l'évangile. En effet, la *gratia linguarum* doit permettre de ramener les hommes à l'unité perdue par le péché.

<sup>34</sup> Voir Costa 2015.

<sup>35</sup> Thomas d'Aquin 1899, p. 414 : *gratiae gratis datae dantur ad utilitatem aliorum [...]. Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non possit nisi mediante locutione. Et quia Spiritus Sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiae utilitatem, etiam providet membris Ecclesiae in locutione : non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum ; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ad instruendum intellectum : quod fit dum aliquis sic loquitur quod doceat. – Secundo, ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei : quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet. Quod non debet aliquis quaerere propter favorem suum : sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. – Tertio, ad hoc quod aliquis amet ea quae verbis significantur, et velit ea implere : quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus Sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento : ipse autem est qui perficit operationem interius.*

<sup>36</sup> Thomas d'Aquin 1899, p. 414 : *Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturae. Sed ex naturali ratione adinventum est ars rhetorica,*



*per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat : sicut Augustinus dicit, in IV de Doct. Christ. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.*

<sup>37</sup> Thomas d'Aquin 1899, p. 414 : *Ad primum ergo dicendum quod, sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quae natura potest operari, ita etiam Spiritus Sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.*

---

# Affabilità, verità, eutrapelia. Le virtù della *communicatio* in alcuni commenti all'*Etica nicomachea* dei secoli XIII e XIV

Carla Casagrande

---

**Abstract:** This article looks at some of the medieval comments of the 13th and 14th centuries (Albert the Great, Thomas Aquinas, Gerald Odo, John Buridan) at the book IV of *Nicomachean Ethics* where Aristotle discusses three virtues (*affabilitas*, *veritas*, *eutrapelia*), which govern the exchange of words and actions. The analysis of the texts shows how the Aristotelian ethics of the social word, based on the nature of man and able to identify specific virtues and specific vices for each of the social functions of words (transmitting ideas, manifesting and sharing opinions, giving pleasure and confidence, consoling, praising or reproaching, entertaining), have been for medieval commentators an opportunity to reflect on the role of language within the more general social exchange. In the final part, the article also questions the interweaving of the tradition of Aristotelian comments and medieval literature on the good use of the word.

**Keywords:** *Nicomachean Ethics*, Albert the Great, Thomas Aquinas, Gerald Odo, John Buridan, *communicatio*, *colloquia*, *affabilitas*, *adulatio*, *veritas*, *mendacium*, *iaculantia*, *ironia*, *eutrapelia*, *derisio*, *convicium*.

## Introduzione

Nel quarto libro dell'*Etica a Nicomaco* Aristotele analizza tre virtù che governano lo scambio (la *communicatio* della traduzione grossatestiana) di parole, cose, azioni tra coloro che vivono insieme. La prima virtù, che agisce nei colloqui, nella convivenza e nello scambio di parole e di cose (*in colloquiis autem et convivere et sermonibus et rebus communicare*, 1126b11), è una virtù senza nome che assomiglia all'amicizia perché insegna a trattare tutti coloro con cui si hanno dei rapporti sociali come se fossero amici cercando di procurare loro piacere e non causare dolore anche se verso costoro non si prova nessun particolare affetto; si oppongono a questa virtù, che consiste dunque nell'essere piacevoli con gli altri, scegliendo di volta in volta a seconda degli interlocutori i modi opportuni, due vizi che consistono nell'essere o sempre e troppo compiacenti o sempre e troppo fastidiosi e litigiosi. La seconda virtù, anch'essa innominata, interviene *in sermonibus et operationibus et fictione* (1127a20) e insegna a parlare e ad agire in modo veritiero; altra cosa rispetto al dovere della verità che vale negli atti di parola che riguardano la giustizia, per esempio le confessioni nei tribunali, questa virtù consiste nel mostrarsi come si è e nei discorsi e nei comportamenti, *in sermone et in vita* (1127b2); due sono i

vizi che le si oppongono per eccesso e per difetto: la iattanza, tipica di chi si attribuisce meriti che non ha o amplifica quelli che ha e l'ironia tipica di chi nega o sottovaluta qualità che possiede. La terza virtù, chiamata *eutrapelia*, insegna a procurare il necessario riposo e divertimento facendo in modo che ci sia una *collocutio quaedam consona* e insegnando *qualia oportet dicere et ut similiter autem et audire* (1127b34-1128a1); il tutto senza cadere, per eccesso, nel vizio di coloro che vogliono far ridere sempre e comunque piuttosto che dire parole divertenti, decorose e non offensive, o nel vizio di coloro che, per difetto, non dicono mai niente di ridicolo e si irritano con quanti lo fanno mostrandosi così rustici e duri nei confronti del prossimo. Tutte e tre le virtù, come riassume lo stesso Aristotele, riguardano lo scambio di parole e di azioni: *Sunt autem omnes circa sermonum quorundam et operum communicationem* (1128b5-9); una vigila sulla verità nei rapporti sociali, le altre due sul piacere che deriva dalle diverse attività della vita comune e dal gioco.

Queste pagine dell'*Etica Nicomachea*, qui rapidamente riassunte a partire dalla traduzione grossatestiana dell'opera, hanno una tradizione medievale che comprende in primo luogo i commenti al testo aristotelico e poi alcune opere che ne riprendono l'insegnamento, in particolare trattati di genere speculare rivolti a principi e governanti. Questo lavoro si rivolge a questa tradizione, limitandosi però solo ad alcuni commenti del XIII e del XIV secolo, quelli di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino per il XIII secolo e quelli del maestro di teologia francescano Gerardo Odone e del maestro delle arti parigino Giovanni Buridano per il XIV<sup>1</sup>: un corpus di testi circoscritto ma spero comunque sufficiente per capire come i commentatori medievali di Aristotele abbiano riflettuto sulla connessione tra socialità e linguaggio.

Quanto all'ambito di applicazione delle tre virtù, il brano dell'*Etica Nicomachea* qui riassunto conferma quanto Irène Rosier ha recentemente sottolineato<sup>2</sup>, e cioè che la *communicatio* aristotelica, diversamente dalla nostra « comunicazione », non significa solo scambio di parole ma più generalmente scambio sociale di parole, cose, azioni e competenze; tuttavia quei passi mostrano anche che, per lo meno in questo caso, la dimensione linguistica di quello scambio è in primo piano: per una buona metà almeno gli insegnamenti di quelle tre virtù riguardano infatti, oltre alle *operationes* (azioni), i *sermones* che gli uomini dicono e ascoltano nella loro vita sociale e i *colloquia* cui partecipano.

Vale quindi la pena di vedere se nei commenti medievali l'analisi di quelle tre virtù sia stata accompagnata

da una riflessione sulla natura e sulle funzioni sociali del linguaggio e quale peso sia stato riconosciuto alle parole all'interno del più generale scambio sociale. Il mio è dunque un punto di vista particolare, quello del volume e prima ancora del gruppo di lavoro sull'uomo politico e parlante in cui questo lavoro è nato. Questo significa che nell'analisi dei testi saranno privilegiati quei passi che mettono in relazione le tre virtù con gli atti linguistici facendo riferimento solo in termini generali ad altri aspetti, pur rilevanti, che la dottrina aristotelica sulle tre virtù della comunicazione sociale solleva e che i commentatori medievali affrontano.

## 1. Alberto Magno

Con l'espressione *dicta et facta*<sup>3</sup>, associata a tutte e tre le virtù, il primo commentatore del quarto libro dell'*Etica Nicomachea*, Alberto Magno, ripropone l'idea aristotelica che esse riguardino parimenti le parole e le azioni. Così è certamente per la prima virtù, quella volta al piacere condiviso della convivenza (*condelectatio*), che Alberto chiama *amicitia*, pur consapevole, come del resto Aristotele, che il termine viene qui assunto equivocamente dato che di vera amicizia non si tratta<sup>4</sup>. Pur ripetendo più volte che essa, come del resto la vera amicizia, consiste in *dicta et facta*, anzi come precisa in un passaggio, solo in *dicta et facta*<sup>5</sup>, Alberto non specifica quale possa essere il ruolo e valore dei *dicta* rispetto ai *facta* e nemmeno offre alcuna specifica riflessione sul ruolo sociale del linguaggio.

Più interessante dal nostro punto di vista è l'analisi che Alberto propone sulla seconda virtù che governa la verità dello scambio sociale, da lui denominata, anche in questo caso impropriamente<sup>6</sup>, *veritas*, e definita manifestazione (*ostensio*) di sé attraverso il modo di parlare e di agire (*ex conversatione in dictis et factis*)<sup>7</sup>. In questo contesto, spiega Alberto, i *facta* sono considerati come segni con i quali, al pari dei *dicta*, e a volte anche più efficacemente<sup>8</sup>, qualcuno si mostra ad un altro per come è. L'assimilazione dei *facta* ai *dicta* all'interno della comune categoria di segno porta Alberto a individuare il contrario della virtù nella finzione e non nella falsità, se non nella misura in cui il falso implica la finzione<sup>9</sup>, e a specificare, sulla scia di *De veritate* di Anselmo d'Aosta, che la tradizionale definizione agostiniana della menzogna, insieme alla tipologia di menzogne che ne deriva, può essere usata per i vizi che si oppongono a questa virtù solo se estesa dalla voce a tutto ciò che può essere usato per significare<sup>10</sup>. L'attenzione ai modi della *communicatio* va di pari passo con il riconoscimento della natura sociale di questa virtù, da lui definita una vera e propria virtù civile perché civile è la verità che intende promuovere, e cioè la verità che consiste nell'adeguare ciò che si fa e si dice (la *conversatio* esteriore) a ciò che si è (la disposizione interiore) proprio per mostrarlo agli altri; come tale, è una verità diversa da quelle che valgono in ambito giuridico, scientifico e morale; se queste ultime sono verità *divinae*, perché regolate dalla legge di Dio che definisce in ultima sede ciò che è giusto, ciò che si deve credere e ciò che si deve fare, essa è invece una verità *civilis*<sup>11</sup>, non imposta da nessun obbligo se non dalla necessità della convivenza<sup>12</sup>. La natura civile di questa virtù fa sì che in taluni ca-

si, quando la comunità civile è in pericolo (*civilitas periclitetur*), si possa, senza che la virtù ne sia intaccata (*sine detrimento virtutis*) arrivare fino a mentire (*declinare in mendacium*) dicendo o facendo cose in cui ci si mostra diversamente da come si è. La cosa non sarebbe possibile in alcun modo secondo la perfezione teologica, che non consente alcuna deviazione dal bene assoluto, ma nel caso di questa virtù civile che persegue il bene finito della *consistentia civilitatis*, ricorrere *civilter* alla menzogna diventa legittimo<sup>13</sup>.

A differenza di quanto accade per la *veritas*, la natura sociale della terza virtù, l'eutrapelia, è posta da Alberto, in secondo piano; e con essa anche la dimensione verbale, che appare invece centrale per Aristotele. Uno studio recente di Tobias Hoffmann ha mostrato come Alberto nel suo commento, abbia enfatizzato la connessione, appena evocata nell'incipit del testo aristotelico, tra «the amusements ordered by eutrapelia and the need of rest» allargando l'idea aristotelica del *ludus* dalla conversazione spiritosa, la *collocutio consona* fatta di parole da dire e da ascoltare, a qualsiasi atto capace di procurare riposo e ricreazione, come gli esercizi ginnici, i giochi d'azzardo, gli spettacoli<sup>14</sup>. In tal modo la virtù perde in parte la sua vocazione sociale di virtù di relazione e mette in secondo piano anche il ruolo della parola come strumento del divertimento e della ricreazione<sup>15</sup>. Questo è certamente vero e, come vedremo, decisivo per i destini successivi di questa virtù. Tuttavia il tema della socialità riemerge in alcuni passaggi, per esempio quando Alberto ricorda la necessità di un piacere della convivenza cui l'eutrapelia, come virtù della relazione sociale, sa provvedere<sup>16</sup>; ma è soprattutto quando il maestro domenicano si interroga su alcune parole pericolose spesso usate per divertire che riemerge con forza l'originaria funzione sociale della virtù, e cioè quando prende in considerazione quei *convicia* (insulti, contumelie, derisioni) che costituiscono per l'eutrapelia la vera prova del fuoco della sua efficacia, ambigualmente sospesi come sono tra una bonaria e intelligente presa in giro che può essere divertente e persino edificante e l'insulto aggressivo e distruttivo che provoca ira e dolore arrivando fino a mettere in pericolo la pace e la convivenza<sup>17</sup>.

## 2. Tommaso d'Aquino

Il commento di Tommaso si differenzia da quello del suo maestro in modo diverso a seconda delle virtù considerate. Come è noto, la *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso è un commento letterale e, per questo, fedele al testo aristotelico. Per quanto riguarda la prima delle nostre tre virtù, il fatto che il sostantivo *colloquia* e il verbo *colloquor* compaiano più volte nel testo aristotelico fa sì Tommaso sottolinei la dimensione verbale della virtù più di quanto abbia fatto Alberto. Quando ricorda, con Aristotele, che dai colloqui derivano piaceri e dolori, precisa come in questi colloqui «consista principalmente e propriamente l'umana convivenza a differenza di quanto accade per gli altri animali che comunicano tra loro con i cibi e in altri modi»<sup>18</sup>; e ancora, quando parafrasa il testo aristotelico spiegando che i colloqui sono le occasioni in cui alcuni si mostrano troppo compiacenti lodando ogni cosa dei loro

interlocutori senza mai contraddirli, aggiunge che questi *colloquia humana* « costituiscono il massimo strumento di convivenza sociale secondo le proprietà naturali dell'uomo »<sup>19</sup>. Con il riconoscimento esplicito e ripetuto del linguaggio, anzi dei *colloquia*, cioè del linguaggio nella sua dimensione intersoggettiva, come strumento principale e proprio dell'uomo per la piena realizzazione della sua natura sociale, l'innominata virtù aristotelica diventa, nel commento di Tommaso, una virtù che sembra occuparsi prevalentemente di parole e che quindi « presso di noi può essere denominata *affabilitas* »<sup>20</sup>; termine quest'ultimo che deriva dal verbo *fari* (parlare) e che ha una tradizione medievale nella quale designa la capacità di rivolgersi agli altri in modo amabile e socievole<sup>21</sup>. Da notare che anche la scelta di usare il termine *adulator*, tradizionalmente impiegato per designare un peccato verbale, per denominare colui che loda fuor di misura per trarne un vantaggio economico, contribuisce a sottolineare la dimensione linguistica della virtù<sup>22</sup>.

Questo non significa che Tommaso ritenga l'*affabilitas* una virtù esclusiva della parola: quando evoca il *colloquium* come massimo strumento della convivenza sociale lo colloca a fianco del più universale *convictus* che si affida allo scambio di parole e di cose; inoltre quando commenta il passo aristotelico sui diversi modi di colloquiare rispetto a diversi interlocutori, unisce *colloquitur a conversatur*, termine quest'ultimo che rimanda a modi di essere e di agire oltre che di parlare<sup>23</sup>.

Importante, infine, affiancare al commento del testo aristotelico gli articoli che Tommaso dedica all'affabilità nella *Somma teologica* analizzandola come una delle virtù annesse alla giustizia. In questo contesto, più libero dal dettato aristotelico, la virtù acquista due caratteristiche importanti: esce da ogni sospetto di simulazione, perché se è vero che non si fonda sul reciproco affetto degli amici, deriva però dall'amore generale che *naturaliter* l'uomo prova per i propri simili<sup>24</sup>, per entrare a far parte, come virtù annessa alle virtù della giustizia, degli obblighi sociali non stabiliti dalla legge ma imposti dalla morale<sup>25</sup>. Viene meno l'accento posto sui *colloquia*, che abbiamo visto nella *Sententia*, e la virtù sembra qui equamente divisa in *dicta et facta*, entrambi possibili segni di amicizia nei confronti di estranei e sconosciuti<sup>26</sup>, tanto che Tommaso ritorna su questa virtù anche in una questione dedicata ai movimenti esteriori del corpo, all'interno dell'analisi sulla modestia, virtù annessa alla temperanza, ricordando che il piacere e la tristezza che comunichiamo agli altri passano anche per il linguaggio del corpo<sup>27</sup>. Tuttavia, il suo nome continua ad essere *affabilitas*, anzi per la precisione « l'amicizia che è detta *affabilitas* » e i due vizi che le si oppongono per eccesso e per difetto sono due peccati che consistono in *verbis*, l'adulazione e il litigio<sup>28</sup>.

Per quanto riguarda la seconda virtù, Tommaso è per molti aspetti vicino al commento del suo maestro. Come Alberto la denomina *veritas* e come lui riprende l'idea aristotelica che essa riguardi sia le parole sia le azioni: *sermones / operationes* ma anche *sermo / vita, locutio / conversatio, verba / facta* sono infatti le espressioni che ricorrono nella *Sententia*<sup>29</sup>. Così anche nella *Summa*, dove Tommaso individua come vizi contrapposti a questa virtù, oltre a iattanza e ironia, menzogna e ipocrisia: la prima, la menzogna, consiste « nell'opporsi alla verità significando

con parole esteriori (*verba exteriora*) altro da quello che si ha dentro la sé", e la seconda, l'ipocrisia, "nell'opporsi alla verità significando il contrario di quello che si ha dentro attraverso segni di fatti e di cose"<sup>30</sup>. Entrambi segni, parole e azioni devono assolvere alla funzione per la quale i segni sono stati istituiti, che è quella di rappresentare le cose come sono<sup>31</sup>.

La dimensione sociale della virtù, su cui Alberto aveva molto insistito, si ritrova anche nel suo allievo, non tanto nella *Sententia* quanto nella *Summa*, dove Tommaso inserisce la *veritas*, così come aveva fatto con l'*affabilitas*, tra le parti potenziali della giustizia, perché come la giustizia si occupa di ciò che è dovuto agli altri (*est ad alterum*)<sup>32</sup>. La *veritas* diventa così un dovere sociale, imposto non dalla legge ma dalla stessa natura dell'uomo come *animal sociale*: « poiché l'uomo è un animale sociale, per natura un uomo deve all'altro ciò che è indispensabile per la conservazione della società umana. Di fatto gli uomini non potrebbero convivere tra loro senza credersi reciprocamente manifestando l'uno la verità all'altro »<sup>33</sup>. Questa disposizione a dire la verità, da cui dipende la conservazione della società, investe principalmente la manifestazione dell'interiorità del parlante<sup>34</sup>, tuttavia può estendersi alla manifestazione della verità in generale, tanto che anche le verità dottrinali, come quelle della scienza, che non rientrano direttamente nel campo di applicazione di questa virtù, possono però rientrarvi indirettamente come « qualsiasi altra verità che uno conosce e manifesta con le parole e con le azioni »<sup>35</sup>.

La distanza tra il commento al testo aristotelico, condotto nella *Sententia*, e le analisi contenute nella *Summa*, già rilevata in misura diversa per le due virtù precedenti, diventa particolarmente evidente per la virtù del gioco, l'eutrapelia. Nella *Sententia*, una volta posta la necessità del *ludus*, in quanto bene utile a garantire il riposo dell'anima, il commento è poi tutto dedicato, come del resto il testo di Aristotele, a quelle parole convenienti che gli uomini si scambiano tra loro (*conveniens collocutio hominum ad invicem*) per ottenere quell'utile bene<sup>36</sup>. Il *ludus* è qui tutto costituito da parole: parole da dire e da ascoltare, che non bisogna trattare allo stesso modo, raccomanda Tommaso, perché un uomo può decentemente ascoltare molte cose che non potrebbe altrettanto decentemente dire; parole giocose, turpi, ridicole, belle, oneste, turpi, decenti (*ludicra, turpia, ridicula, decora, honesta, decencia*) a seconda che siano dette da uomini disciplinati o indisciplinati all'interno di un *ludus* che può essere *liberalis* o *servilis*; persino quelle antiche e nuove commedie, di cui parla Aristotele, nelle quali abbondano *turpiloquia, derisiones et suspiciones*, altro non sono, spiega Tommaso, che rappresentazioni dei colloqui che gli uomini si scambiano tra loro<sup>37</sup>. Su tutte queste parole spiccano i *convicia iocosa*, quelle parole divertenti sui difetti altrui sempre al limite dell'insulto e della diffamazione, su cui Aristotele si era soffermato, e su cui anche Tommaso si sofferma proponendo una distinzione, fondata sulla considerazione delle circostanze locutorie, tra un *convicium* infamante, condannato dalla legge, e un *convicium* finalizzato al piacere se non addirittura alla correzione dei costumi<sup>38</sup>.

Nella *Summa* l'eutrapelia aristotelica si trasforma nel senso già percorso da Alberto e diventa la virtù di un *ludus* inteso in senso allargato come l'insieme di quegli atti

in grado di far riposare e ricreare l'anima dalle sue fatiche; operazione compiuta da Tommaso in tre articoli che sono stati giustamente oggetto di molti studi per la novità che portano in relazione al valore del gioco e del divertimento nell'etica cristiana, un valore riconosciuto al punto da fornire una legittimazione in termini di *officium* alle attività giullaresche<sup>39</sup>. Dal nostro punto di vista, l'eutrapelia, così intesa, cessa di essere quella virtù esclusivamente dedicata a parole da dire e ascoltare come era nel testo aristotelico per allargarsi dai *dicta* ai *facta*, dove i *facta* in questo caso non hanno la funzione di segno, come è il caso del tiro all'arco cui si dedica Giovanni Evangelista nell'*exemplum* di Cassiano citato da Tommaso<sup>40</sup>. In questo modo, l'eutrapelia stempera, almeno in parte, la sua natura di virtù sociale (della *communicatio*) e non a caso Tommaso non la considera parte della giustizia, come fa con l'affabilità e la verità, ma della modestia che è virtù annessa alla virtù cardinale della temperanza. Ciò non toglie che, ovviamente, l'eutrapelia continui a ordinare al bene parole quando quelle parole sono dette con il fine di divertire. In molti casi la finalità ludica, fondata sulla necessità della ricreazione, riesce a convertire parole eticamente pericolose in parole virtuose, come è il caso, già trattato nella *Sententia*, dei *convicia*<sup>41</sup>.

### 3. I commenti del secolo XIV: alcuni esempi

I commenti di Alberto e di Tommaso costituiscono un punto di riferimento per la tradizione successiva. L'idea che attraverso i *colloquia* si realizzi la naturale socialità dell'animale umano, l'indicazione che le parole e gli altri segni che gli uomini si scambiano tra loro siano materia non esclusiva, ma certamente prioritaria, di due specifiche virtù, la definizione di queste due innominate virtù in termini di affabilità e verità, la riduzione della portata verbale della terza virtù, l'eutrapelia: tutte queste scelte interpretative operate da Alberto e da Tommaso costituiscono l'eredità che i due maestri domenicani trasmettono ai loro successori, come mostra l'esame, certo parziale ma significativo, di alcuni commenti composti tra la fine del secolo XIII e l'inizio del XIV. È il caso, per esempio, del maestro parigino delle arti Radulfo Brito che sull'affabilità segue Tommaso definendola virtù che insegna ad essere amichevoli con i conviventi; sulla verità riprende e rielabora la coppia *dicta et facta*, cara ad Alberto, parlando di una concordanza tra ciò che si dice, si fa e si pensa e sull'eutrapelia mantiene e radicalizza la svolta albertina e tommasiana trattando solo del gioco e della ricreazione senza nessun cenno al tema delle parole giocose e divertenti<sup>42</sup>. È il caso anche di Gualtiero Burley che, nel suo commento, composto tra 1333 e il 1345, unifica l'analisi delle tre virtù sotto il titolo *De virtutibus respicientibus actus humanos* riprendendo spesso alla lettera sia la *Sententia* di Tommaso sia, talora, anche la *Summa*<sup>43</sup>.

Ai commenti di Alberto e di Tommaso si rifanno, ma con tratti di originalità che vale la pena di segnalare, altri due commentatori del secolo XIV. Mi riferisco al teologo francescano Gerardo Odone, che scrive il suo commento prima del 1329, e al maestro parigino delle Arti, Giovanni Buridano, che compone il suo commento tra il 1340 e il 1360. Due personaggi molto diversi, che tuttavia dal no-

stro punto di vista presentano convergenze interessanti: entrambi, infatti, si interrogano sulle forme della comunicazione sociale cui le tre virtù si applicano e ne sottolineano con forza la funzione politica.

Nel commento letterale al testo aristotelico sulla virtù « che molti chiamano affabilità »<sup>44</sup> (chiaro riferimento alla *Sententia* di Tommaso della quale Gerardo fa più volte uso nel suo commento), il teologo francescano mantiene un'idea larga di *communicatio* indicando, con Aristotele, nella convivenza e nei colloqui il campo di applicazione della virtù; nel corso del commento però, non solo designa gli atti della virtù, e dei due vizi opposti, con un lessico che rimanda sempre ad atti di parola (*laudare, contradicere, contrariare, reprehendere, vituperare, inculpare*) ma afferma esplicitamente che questo particolare tipo di amicizia riguarda principalmente (*precipue*) i colloqui, per natura ordinati a procurare consolazione e piacere, anzi, come precisa con una notazione personale, più consolazione che piacere<sup>45</sup>. L'idea che questa virtù persegua una finalità che è propria della natura umana è poi al centro della questione che Gerardo fa seguire al commento letterale nella quale si chiede se e perché questo particolare tipo di amicizia possa essere considerato una virtù. Tra i vari argomenti, dal nostro punto di vista, è di particolare rilievo quello che fonda la necessità di questa virtù su tre distinti ma collegati livelli di necessità: la necessità per l'uomo di vivere in comunità, per la quale si rimanda al I libro della *Politica* aristotelica, la necessità per la comunità dello scambio di parole e di cose (la *communicatio*) e il rimando è ancora al Filosofo (*ad hoc enim, ut ait Philosophus, sermo datus est hominibus*), e infine, la necessità che tale *communicatio* si svolga bene grazie a una specifica virtù, come insegna Cicerone nel primo libro del *De inventione*<sup>46</sup>. L'insistenza sulla dimensione politica di questa virtù, che dà un contributo fondamentale all'« essere e al benessere » delle comunità, della famiglia come della città, è confermata dall'azione dei vizi che le si oppongono: se la *placiditas* infetta la comunità e la comunicazione contribuendo alla crescita dei vizi indebitamente lodati<sup>47</sup>, la discolia è turbativa, perché provoca liti, distrugge la pace, rende gli uomini asociali e, quindi, maledetti, come, ancora una volta, dice il Filosofo<sup>48</sup>.

La questione è interessante anche per una riflessione sui nomi con cui nel tempo i commentatori hanno designato questa innominata virtù aristotelica. Gerardo passa in rassegna tutti i nomi che la tradizione presenta: da *amicitia*, suggerito dallo stesso Aristotele, a *socialitas*, fatto risalire ad Omero a partire dalle citazioni omeriche del primo libro della *Politica* aristotelica, quindi *affabilitas*, proposto da Tommaso e usato dallo stesso Gerardo oltre che da molti suoi contemporanei, *urbanitas* e *curialitas*, con le quali si fa riferimento alla città e alla corte come luoghi di colloqui gradevoli (*gratiosi*), *lepiditas* e *iocunditas*, che evocano gli effetti piacevoli cui tende la virtù, per concludere con un nome antico, che Gerardo giudica il più proprio: *facetia*<sup>49</sup>. Un nome che rimanda alla conversazione piacevole e spiritosa, nella quale, riferisce Gerardo rifacendosi al *De disciplina scholarium* dello Pseudo-Boezio, la nazione francese eccelle su tutte le altre<sup>50</sup> e sulla quale, suggerisce il teologo francescano, si può citare uno dei più diffusi testi della letteratura didattica e morale del quale esistono due versioni e diversi volgarizza-

menti, il libello in versi noto proprio con il titolo di *Facetus*<sup>51</sup>.

L'analisi di Gerardo sulla *veracitas* affronta tutte le questioni topiche legate a questa virtù che abbiamo già visto nei commenti precedenti: la specifica idea di verità chiamata in causa da questa virtù, l'individuazione dei due vizi opposti, iattanza e ironia, la definizione e la classificazione della menzogna. Interessante è l'analisi della menzogna presente nella prima delle tre questioni che seguono il commento dove, con un incrocio di citazioni dalle opere di Agostino e di Aristotele si passano in rassegna le tre malizie della menzogna, perversità, iniquità e disumanità<sup>52</sup>. Se Agostino offre la definizione e la classificazione della menzogna, Aristotele entra in gioco, ancora una volta con il primo libro della *Politica*, a ricordare che il *sermo* è stato dato all'uomo per significare la verità sulle cose triste e piacevoli, nocive e utili, buone e cattive, all'interno, aggiunge Gerardo, di un ordine stabilito da Dio di cui la menzogna costituisce una perversione<sup>53</sup>; si conclude infine ancora con Aristotele, in questo caso con il *Peryermeneias* per spiegare l'iniquità della menzogna con l'*inequalitas* e la *difformitas* che essa comporta tra voce e mente, segno e concetto<sup>54</sup>.

Quanto alla terza virtù, l'eutrapelia, Tobias Hoffmann aveva già notato come Gerardo Odone, pur condividendo con Alberto e Tommaso l'idea che il gioco fosse il campo di applicazione della virtù, presentasse poi l'eutrapelia come la virtù della parole divertenti e spiritose che possono essere dette e ascoltate ritornando così, come aveva fatto Tommaso nella *Sententia*, alla lettera del testo aristotelico<sup>55</sup>. E, in effetti, per Gerardo *eutrapelos* è « colui che sa deridere in modo moderato un suo amico, rendersi gradevole e non faticoso agli altri, procurare in modo conveniente il riso, impegnandosi a dire parole decorose e in ogni caso evitando di intristire colui che viene deriso », insomma qualcuno capace « di volgere le parole al riso e al conforto »<sup>56</sup>. Insomma, l'eutrapelia è un problema di qualità e quantità di parole che si dicono e si ascoltano per deridere senza insultare e per divertire e divertirsi secondo ragione. Su questi temi Gerardo può contare su una lunga tradizione che prima della riscoperta del testo aristotelico si era a lungo interrogata sulla possibilità di un riso virtuoso e di conseguenza sulla liceità di parole e gesti capaci di procurare riso e divertimento. Una tradizione che ritorna in una delle questioni che seguono il commento, quella in cui Gerardo si domanda se ci possa essere una virtù del gioco; qui, a fornire gli argomenti a sostegno della tesi che l'eutrapelia non possa essere una virtù, versetti biblici e sentenze del Venerabile Beda si uniscono a citazioni da Aristotele per dimostrare che insulti, derisioni e parole che provocano il riso (*convicia*, *derisiones*, *verba ridicula*), sono mali che non possono avere nulla di virtuoso. Argomenti ai quali Gerardo si oppone sostenendo che queste parole, in sé malvage, possono nel gioco diventare virtuose perché i motivi, le finalità, le intenzioni e i modi con cui vengono dette, sono privi della malizia che abitualmente le caratterizza<sup>57</sup>.

Le questioni che Giovanni Buridano dedica alle nostre virtù non presentano novità clamorose rispetto agli autori precedenti. Tuttavia su due temi, che ci stanno a cuore e che abbiamo cercato di seguire nella tradizione dei commenti, le sue posizioni presentano approfondi-

menti e chiarimenti interessanti. Prima di tutto, la questione della *communicatio*. Il maestro parigino segue un'indicazione già presente in Alberto e in Tommaso e indica in tutto ciò che è segno, parola, gesto e azione, la materia delle tre virtù. L'affabilità, sostiene Buridano, governa le parole e i gesti che si accompagnano alle azioni serie (non giocose) utili dell'umana convivenza, quelle che perseguono l'utile e fuggono il dannoso, cercando di renderle piacevoli, come quando fa sì che gli atti della vita economica (vendere, donare, ricevere) avvengano *decenter et delectabiliter* e non *ruditer, litigiose et indelectabiliter*<sup>58</sup>; per questo, ripercorrendo la lista dei nomi assunti nel tempo dall'innominata virtù aristotelica, proposta da Gerardo Odone, Buridano non manca di manifestare una certa insoddisfazione per il termine *affabilitas*, che pure lui stesso usa al pari di « alcuni dei moderni », ma che si riferisce solo alle parole mentre la virtù aristotelica si estende anche ai gesti esteriori<sup>59</sup>. La stessa estensione vale per la verità che, secondo Buridano, agisce non solo sulle parole ma anche su quei gesti e quelle azioni che hanno la funzione di significare e manifestare la disposizione interiore di chi parla; per questo, la definizione agostiniana che fa riferimento alla sola *significatio vocis* deve essere allargata, come aveva sostenuto Alberto, riconoscendo con Eustrazio che « si mente con le parole ma anche con i fatti attraverso i quali si finge ciò che non è »<sup>60</sup>.

L'altro tema sul quale Buridano insiste è, come prevedibile, la naturalità del linguaggio fondata aristotelicamente sulla naturalità della politica. Come aveva fatto Gerardo Odone<sup>61</sup>, anche il maestro parigino in relazione alla virtù dell'affabilità cita per esteso il passo del primo libro della *Politica* nel quale Aristotele derivava dal principio che la natura non fa nulla invano la naturalità e la necessità del *sermo* per l'uomo, che, a differenza degli altri animali, ha bisogno di uno strumento per manifestare e condividere giudizi morali sull'utile e sul nocivo, sul giusto e l'ingiusto; a questo argomento Buridano aggiunge anche quello, di origine avicenniana, che, a partire dalla naturale indigenza dell'uomo, sostiene la naturale necessità della *communicatio* di competenze (saper tessere, edificare case, navigare, pescare, fabbricare il ferro, coltivare i campi) che ricoprono lo spazio tradizionale delle arti meccaniche<sup>62</sup>.

Il tema ritorna poi a proposito della casistica della menzogna cui il filosofo parigino dedica una lunga e complessa questione<sup>63</sup>: nel momento in cui Buridano riprende la triplice distinzione di Gerardo Odone sulla perversità, iniquità e disumanità della menzogna, egli riprende anche le citazioni dalla *Politica* aristotelica, già presenti nel testo del teologo francescano, che consentivano di definire la menzogna come perversione di un ordine naturale e divino insieme che affida al *sermo* la funzione di significare la verità sui giudizi morali<sup>64</sup>; alle quali si affianca, così come del commento di Gerardo, la citazione dal *Peryermeneias* per il mancato rispetto da parte delle parole mendaci dell'uguaglianza tra la cosa e il concetto e tra il segno e ciò che è segnato per la quale le *voces* sono state naturalmente istituite<sup>65</sup>.

Sull'eutrapelia l'interesse di Buridano è, sulla scia delle questioni di Tommaso nella *Summa*, quasi tutto rivolto al gioco come riposo dell'anima; il tema delle parole divertenti è appena accennato quando, affrontando la

tradizionale questione della liceità di *convicia* e *derisiones*, il maestro parigino, al pari degli altri commentatori, ammette la possibilità di parlare *in modum derisionis et convicii*, senza però dire alcunché che possa comportare disonore o scandalo per le persone<sup>66</sup>. Poche frasi, insomma, sul tema della parola che diverte e nessun riferimento a quella letteratura morale sul riso, per lo più di tradizione clericale, che era invece presente nel commento di Gerardo Odone. Va però segnalato che in Buridano il tema della parola che diverte è presente quando discute della liceità di tre tipi di mendacio, quello giocoso, detto per divertire, quello poetico che si serve spesso di *exempla* per il piacere dell'*imaginatio*, quello ironico in cui si prende in giro l'interlocutore dicendo il contrario di quello che si pensa di lui, come nel caso del padre che rimprovera il figlio complimentandolo<sup>67</sup>.

## Conclusioni

Rispetto agli altri testi di Aristotele sul tema dell'uomo politico e parlante, il quarto libro dell'*Etica Nicomachea* offre un contributo importante e cioè l'idea che il linguaggio sia non solo parte ma larga parte della natura sociale dell'uomo poiché larga parte dei rapporti sociali che egli intrattiene con gli altri uomini passa per le parole. I commentatori medievali colgono e amplificano l'idea aristotelica che il linguaggio abbia un ruolo determinante per la costituzione e il mantenimento della società: la considerazione di Tommaso, ripetuta da altri, che l'umana convivenza consista soprattutto nei colloqui; la notazione di Buridano che le parole amichevoli debbano accompagnarsi ad atti sociali non verbali, come nel caso degli atti della vita economica, esemplificazione dell'idea aristotelica, ripresa in tutti i commenti, che affabilità e verità riguardano tutte le azioni serie (cioè non relative al gioco) della convivenza; l'assimilazione, da parte di tutti i commentatori, delle azioni e dei gesti alle parole in quanto segni capaci di comunicare idee, giudizi, sentimenti; tutto questo contribuisce a dire che la *communicatio* è in larga parte comunicazione di parole.

Ma quelle pagine aristoteliche dicono anche qualcosa di più ai loro commentatori medievali, e cioè che quelle parole, così presenti nella convivenza sociale, devono rispettare modi e regole per poter contribuire alla costituzione e al benessere della comunità. Insomma, i medievali trovano in quelle pagine non indicazioni sparse e occasionali ma una vera e propria etica della parola sociale, un'etica articolata e completa, fondata sulla natura sociale dell'uomo, capace di individuare per ciascuna delle funzioni sociali delle parole (trasmettere idee, manifestare e condividere giudizi, procurare piacere e fiducia, consolare, lodare o rimproverare, divertire) specifiche virtù e specifici vizi.

I commentatori medievali dal canto loro appartengono a una cultura nella quale da sempre la parola è un oggetto eticamente sensibile o, per dirla in altro modo, una cultura nella quale « la morte e la vita sono nelle mani della lingua » (*Prv.* 18, 21). A partire da questa consapevolezza, si è prodotta nei secoli una ampia e variegata letteratura di produzione clericale e religiosa ma anche laica, che va dalle regole monastiche alla legislazione canonica

e civile, dai testi della tradizione retorica a quelli dell'esegesi biblica, dalla trattatistica morale e didattica di ambiente cittadino a quella di ambito cortese fino a una serie di testi che appartengono alla cosiddetta tradizione dei « peccati della lingua ». Le pagine aristoteliche sulle virtù della *communicatio* del quarto libro dell'*Etica Nicomachea*, spesso affiancate dai commentatori a quelle del primo della *Politica*, arrivano dunque in una cultura che non poteva non leggerle con interesse tanto più che ritrovava in esse molti dei temi che le erano cari da tempo, dalla specificità umana del linguaggio al valore sociale della verità, dalla paura per il potere disgregante di liti, contese e adulazioni all'attenzione per le capacità ricreative e consolatorie delle irrisioni e delle beffe. Val dunque la pena di chiedersi se la ricezione medievale di quelle pagine aristoteliche non si sia intersecata con quella letteratura o con parti di essa.

A un primo sguardo l'impressione è che prevalga la distanza tra due produzioni intellettuali nate in ambienti e con finalità diversi, che fanno uso di lessici e modi di argomentazioni diversi. Tuttavia, l'analisi che abbiamo condotto ha rivelato intrecci e sovrapposizioni tra le due tradizioni che vanno nei due sensi, dalla letteratura morale ai commenti aristotelici e dai commenti alla letteratura morale. Innanzitutto, abbiamo potuto notare la presenza costante della dottrina agostiniana sulla menzogna sia per quanto riguarda la definizione che la classificazione del peccato. Accettata come tale, a volte rimaneggiata, a volte anche contestata nella sua radicalità in funzione delle esigenze del testo aristotelico - si pensi al giudizio di Alberto sulla possibilità di un *mendacium civile* o all'estensione della definizione agostiniana dalle parole ai gesti condivisa da tutti i commentatori - quella dottrina diventa parte integrante dei commenti dell'*Etica* aristotelica. Anche altri tradizionali peccati della lingua entrano, nel lessico e talora anche nell'analisi, a far parte dei commenti: è il caso dell'adulazione, della contesa e del litigio identificati da Tommaso come i vizi che per eccesso e per difetto si oppongono all'affabilità; ma è il caso anche dei *convicia*, delle *derisiones* e dei *turpiloquia* la cui possibile legittimità nell'ambito del *ludus* inquieta i commentatori delle pagine aristoteliche. Ci sono poi inserzioni che provengono dalla tradizione ciceroniana: l'espressione *dicta et facta*, comune a molti, il riferimento da parte di Gerardo Odone alla retorica ciceroniana per il buon uso della parola nella comunità sociale. C'è poi ancora in Gerardo, ma anche in Buridano, che su questo punto riprende ampiamente e letteralmente il teologo francescano, il riferimento alla letteratura morale e didattica presente nelle scuole e spesso legata all'insegnamento di grammatica e di retorica, attraverso la citazione del *De disciplina scolarium* e del *Facetus*. E, soprattutto, c'è quella straordinaria lista di nomi latini (*amicitia*, *socialitas*, *affabilitas*, *urbanitas*, *curialitas*, *lepiditas*, *iocunditas* e *facetia*) compilata da Gerardo e fatta propria da Buridano, con cui è possibile dare un nome all'innominata virtù simile all'amicizia di cui si legge nel testo aristotelico, a dimostrazione che gli insegnamenti del Filosofo appartengono da tempo al patrimonio etico dei cristiani.

A conferma di questa permeabilità tra dottrina aristotelica e letteratura morale dei medievali c'è poi il percorso inverso che vede la presenza in questa letteratura di temi

tratti dal testo dell'*Etica Nicomachea*<sup>68</sup>. È il caso dell'ironia, il vizio di tacere o minimizzare le proprie virtù, di cui si parla nel quarto libro dell'*Etica* come difetto della *veritas*, che entra a far parte delle liste dei peccati della lingua affiancandosi, proprio come nel testo aristotelico, a un vizio che invece da tempo vi compariva, la iattanza, che consiste nell'inventare o nell'esagerare le proprie virtù<sup>69</sup>.

In realtà a favorire l'ingresso dell'aristotelica ironia tra i peccati della lingua non è tanto la lettura dell'*Etica a Nicomaco* quanto quella della *Summa theologica* di Tommaso che all'ironia dedica una specifica questione posta immediatamente di seguito a quella dedicata alla iattanza<sup>70</sup>. E non è ovviamente solo questione di ironia. La crescente presenza dell'Aristotele morale nei testi della letteratura pastorale e speculare dei secoli XIII e XIV è in larga parte dovuta all'operazione di integrazione dell'etica aristotelica nel quadro dei valori cristiani, operazione che culmina nella costruzione del sistema delle virtù presente nella *Summa theologica* e in particolare nella diffusissima *Secunda Secundae*. La presenza aristotelica nei testi della letteratura morale avviene quasi sempre con la mediazione del domenicano: così è per l'introduzione dell'ironia nei peccati della lingua, che abbiamo appena ricordato, così per alcune enciclopedie morali, come la *Pantheologia* del domenicano Rainerio da Pisa o lo *Speculum morale* dello pseudo Vincenzo di Beauvais, che riprendono variamente il testo aristotelico su affabilità, verità ed eutrapelia<sup>71</sup>, così, soprattutto nei tre *specula principis* di Egidio Romano, Guido Vernani e Engelberto di Admont, nei quali, in un contesto in grado di accogliere e utilizzare le finalità etiche e politiche della dottrina aristotelica, le tre virtù occupano uno spazio ampio e rilevante celebrando così il loro trionfo nella letteratura morale medievale

## Bibliografia

Aegidius 1607 = Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*, Romae 1607 (rist. anast. Aalen 1967).  
 Albertus Magnus 1891 = Albertus Magnus, *Ethicorum libri decem*, éd. A. Borgnet, Parigi, 1891 (Alberti Magni *Opera omnia*, VII).  
 Albertus Magnus 1968 = Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quaestiones*, ed. W. Kübel, Münster, 1968, vol. 1 (Editio Coloniensis 14.1).  
 Ps. Boethius 1976 = Pseudo-Boèce, *De disciplina scolarius*, éd. O. Weijers, Leida-Colonia, 1976 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 12).  
 Buridanus 1513 = Iohannes Buridanus, *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, Parigi, 1513 (rist. anast. Francoforte, 1968).  
 Brun 2016 = L. Brun, *Facetus*, s.v., in *ARLIMA – Archives de Littérature du Moyen Age*: <https://www.arlima.net/eh/facetus.html>. (dernière mise à jour: 22 septembre 2016).  
 Casagrande, Vecchio 1978 = C. Casagrande, S. Vecchio, *L'interdizione del giullare nel vocabolario clericale del XII e XIII secolo*, in *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini*, Atti del II Convegno di Studio del Centro di studi sul Teatro medioevale e rinascimentale, Viterbo 17-19 giugno 1977, Roma, 1978, p. 207-258 [nuova edizione in J. Drumbly (a cura di), *Il teatro medioevale*, Bologna, 1989, p. 317-368].  
 Casagrande, Vecchio 1979 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XIIe et XIIIe siècles)*, in *Annales E.S.C.*, 34, 1979, p. 913-928.  
 Casagrande, Vecchio 1987 = C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medioevale*, Roma, 1987.  
 Casagrande 2000 = C. Casagrande, *Il peccato di far ridere. Derisione, turpiloquio, stultiloquio e scurrilità nei testi teologici e pastorali del secolo XIII*, in R. Alessandrini, M. Borsari (a cura di), *Il sorriso dello*

*spirito. Riso e comicità nella cultura religiosa dell'Occidente*, Modena, 2000, p. 77-105.  
 Casagrande, Vecchio 2012 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Dalla aedificatio all'affabilitas. Le virtù della conversazione nella cultura medioevale*, in *I castelli di Yale*, 12, 2012, p. 21-34.  
 Casagrande, Vecchio = *Vizi e virtù del gioco: l'eutrapelia tra XIII e XV secolo*, in F. Aceto e F. Lucio (a cura di), *Giocare tra Medioevo ed età moderna. Modelli etici ed estetici per l'Europa*, Treviso – Roma 2019 (Ludica: collana di storia del gioco, 14), p. 21-36.  
 Ceccarelli 2003 = G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna, 2003.  
 Costa 2013 = I. Costa, *The Ethics of Walter Burley*, in A.D. Conti (a cura di), *A Companion to Walter Burley Late Medieval Logician and Metaphysician*, Leida, 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 41), p. 321-346.  
 Craun 1997 = E.D. Craun, *Lies, Slander and Obscenity in Medieval English Literature. Pastoral Rhetoric and the Deviant Speaker*, Cambridge, 1997.  
 De Marchi 2007 = C. De Marchi, *La virtù sociale dell'affabilità. Dalle origini a San Tommaso d'Aquino*, Tesi di licenziatura presentata en la Facultad de Teología de l'Universidad de Navarra, 2007.  
 Engelbert von Admont 2004 = Engelbert von Admont, *Speculum virtutum*, ed. K. Ubl, Hahn, Hannover, 2004 (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters I 2).  
 Fowler 1982 = G.B. Fowler, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331). Appendix 14: Summa Alexandrinorum*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 57, 1982, p. 195-252.  
 Gerardus Odonis 1500 = Gerardus Odonis, *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis cum textu*, Venetiis, 1500.  
 Gualterius Burlaeus 1500 = Gualterius Burlaeus, *Expositio super libros Ethicorum Aristotelis*, Venetiis, 1500.  
 Guido Vernani 2011 = L. Cova, *Il Liber de virtutibus di Guido Vernani da Rimini. Una rivisitazione dell'etica tomista*, Turnhout, 2011.  
 Hoffmann 2011 = T. Hoffmann, *Eutrapelia: The Right Attitude Toward Amusement*, in I. Atucha et al. (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, 2011, p. 267-277.  
 Marchesi 1904 = C. Marchesi, *Il Compendio Alessandrino-Arabo*, in Id., *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medioevale (Documenti ed Appunti)*, Messina, 1904, XLI-LXXXVI.  
 Moos (von) 2011 = P. von Moos, *Du miroir des princes au Cortegiano. Engelbert d'Admont (1250-1331) sur les agréments de la convivialité et de la conversation*, in M.-A. Polo de Beaulieu (a cura di), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Parigi, 2011, p. 105-162.  
 Olson 1982 = G. Olson, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*, Ithaca-Londra, 1982.  
 Olson 1986 = G. Olson, *The Medieval Fortune of Theatrica*, in *Traditio*, 42, 1986, p. 265-286.  
 Papi 2016 = F. Papi, *Giles of Rome's De regimine principum and the Vernacular Translations: The Reception of the Aristotelian Tradition and the Problem of Courtesy*, in L. Bianchi, S. Gilson, J. Kraye (a cura di), *Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to Seventeenth Century*, Londra, 2016, p. 7-29 (Warburg Institute, Colloquia 29).  
 Peraldus 1648 = Guillelmus Peraldus, *Summa vitiorum*, in *Summa virtutum ac vitiorum*, t. II, Parisiis, 1648.  
 Radulphus Brito, *Questiones in Ethicam*, introd. e testo critico I. Costa, Turnhout, 2008.  
 Rahner 1960 = H. Rahner, *Eutrapélie*, s.v., in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, IV, 2, Parigi, 1960, col. 1726-1729.  
 Rainerius 1580 = Rainerius de Pisa, *Pantheologia*, Brescia, 1580.  
 Rosier-Catach 1995 = I. Rosier-Catach, *Les développements médiévaux de la théorie augustinienne du mensonge*, in *Hermès. Cognition, communication, politique*, 15, p. 87-99.  
 Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in J.-F. Genet (a cura di), *La légitimité implicite*, I, Parigi, 2015, p. 225-243.  
 Sère 2007 = B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Parigi, 2007 (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge, 4).  
 Thomas Aquinas 1897 = Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, q. 57-122, Editio Leonina, Romae, 1897 (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, IX).  
 Thomas Aquinas 1899 = Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, q. 123-189, Editio Leonina, Romae, 1899 (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, X).



Thomas Aquinas 1969 = Thomas Aquinas, *Sententia libri Ethicorum*, cura et studio fratrum Praedicatorum, Romae, 1969 (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, 47, 2).

Ps. Vincentius Bellovacensis 1624 = Ps. Vincentius Bellovacensis, *Speculum morale in Speculum maius*, t. III, Douai, 1624.

Vecchio 1997 = S. Vecchio, *Mensonge, simulation, dissimulation. Primauté de l'intention et ambiguïté du langage dans la théologie morale du Bas Moyen Âge*, in C. Marmo (a cura di), *Vestigia, imagines verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth - XIVth Century)*, Turnhout, 1997, p. 117-132.

Vecchio 2006/1 = S. Vecchio, *Segreti e bugie. I peccata occulta*, in *Micrologus* 14 (2006), p. 41-58.

Vecchio 2006/2 = S. Vecchio, *La memoria del passato e i problemi del presente: la riflessione medievale sull'ars theatrica*, in F. Mosetti Casaretto (a cura di), *La scena assente. Realtà e leggenda sul teatro nel Medioevo*, Alessandria, 2006, p. 105-121.

Walsh 1975 = J. J. Walsh, *Some Relationship between Gerald Odo's and Buridan's Commentaries on Aristotle's Ethics*, in *Franciscan Studies*, 35, 1975, p. 237-275.

White 1993 = K. White, *The Virtues of Man the Animale Sociale: Affabilitas and Veritas in Aquinas*, in *The Thomist*, 57, 1993, p. 641-653.

Schnell 2005 = R. Schnell, *Die höfische Kultur zwischen Ekel und Ästhetik*, in *Frühmittelalterliche Studien*, 39, 2005, p. 1-100.

## Note

<sup>1</sup> Per i commenti al quarto libro dell'*Etica a Nicomaco* si deve aspettare la traduzione integrale del testo ad opera di Roberto Grossatesta (1246-1247). Sui commenti della seconda metà del XIII e del XIV secolo, con relative indicazioni bibliografiche, vedi in questo volume il contributo di Irene Zavattero. Molti di questi commenti sono ancora inediti o in corso di edizione.

<sup>2</sup> Rosier-Catach 2015, p. 5-6; si veda anche in questo volume, Zavattero.

<sup>3</sup> L'espressione appartiene al lessico ciceroniano ed evoca il titolo della famosa opera di Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, che grande fortuna ha conosciuto in epoca medievale.

<sup>4</sup> Albertus Magnus 1968, IV, XIII, p. 279, 38-39: *aequivoce sumitur hic amicitia ad veram amicitiam*; cf. EN, IV, 26b20-24: *Videtur autem maxime amicitia. Talis enim est, qui secundum medium habitum, puta volumus dicere moderatum amicum diligere assumentem. Differt autem ab amicitia, quoniam sine passione est et diligendi quibus colloquitur.*

<sup>5</sup> Di fronte alla possibilità di denominare la virtù come *gratia*, come sembra suggerire un passo del *De inventione* ciceroniano, Alberto fa notare che il termine *gratia* designa un atteggiamento dovuto non solo ai detti e ai fatti ma anche alla disposizione del corpo, là dove la virtù in questione riguarda invece solo i detti e i fatti, cf. Albertus Magnus 1968, IV, XIII, p. 279, 53-54: *gratiae acceptabilitas non tantum causatur ex dictis et factis nostris ad alios, sed etiam ex dispositione corporis; haec autem virtus facit acceptabile ex dictis et factis tantum; si tamen dicatur gratia, nihil inconueniens est.*

<sup>6</sup> Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 284, 51-57: *Ad quartum dicendum est quod veritas non est proprium nomen huius virtutis, quia proprie veritas est, quae consistit in 'compositione intellectuum', ut dicit Philosophus in III De anima. Haec autem imitatur illam, in quantum exteriora dicta vel facta sunt conformia interiori dispositioni, sicut voces conformantur rebus.*

<sup>7</sup> Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 283, 18-26: *Dicendum, quod haec virtus de qua hic loquitur Philosophus, est in convivere alteri, ut dictum est. Innotescit autem aliquis alteri, qualis sit, dupliciter, scilicet dictis experimentibus suam dispositionem et factis, quibus accipitur signum operantis. Aadaequatio igitur horum signorum conversationis ad qualitatem conversantis dicitur hic veritas, secundum quod scilicet aliquis talem se monstrat dictis et factis qualis est in conversatione; p. 286, 22-27: *veritas, secundum quod dicitur hic virtus, consistit in recta ostensione ipsius conversantis ex conversatione in dictis et factis*; cf. anche Albertus Magnus 1891, p. 186: *verax dicitur, qui hoc quod habet in corde, sine figmento ostendit verbis et operationibus.**

<sup>8</sup> Come illustra bene l'*exemplum*, ricavato da Anselmo, di un tale che mangia un'erba che a parole definisce mortifera, cf. Albertus Magnus 1968, XIV, p. 283, 31-34: *Sicut si aliquis demonstrat aliquam herbam dicens eam mortiferam verbo et comedens eam magis dicit mihi dispositionem herbae factis quam dictis.*

<sup>9</sup> Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 286, 27-30: *per se huic veritati opponitur fictum et non falsum, nisi secundum quod est fictum.*

<sup>10</sup> Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 287, 23-35: *Dicendum, quod, sicut hic dicitur: veritas est virtus, secundum quam aliquis manifestat se dictis et factis, sicut ipse est, ita etiam mendacium dicitur hic, quando per facta vel dicta ostenditur aliquis non talis esse qualis est. Sicut enim*

*dicit Anselmus, mendacium est non tantum in significatione vocis, sed etiam in significatione rei, et dicit, quod monachi aliquando mentiuntur per signa, quae faciunt. In omnibus enim potest esse mendacium, per quae aliquid alteri significatur, et si significatio vocis extenditur ad omne id quod quocumque modo significatur, sic diffinitio Augustini, ut vult Anselmus, convenit omni mendacio*; sul tema Alberto ritorna più sotto a proposito della possibilità di definire mendacio tre diversi tipi di mendacia individuati da Agostino, il pernicioso, l'officioso e il giocoso, cf. Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 288, 10-14: *Et quia dicta mendacia consistunt in falsa significatione vocis, quae opponitur veritati, quae est in complexione, ideo nullum illorum est mendacium, de quo hic agitur, nisi vox large accipitur, sicut supra dictum est, pro omni significatione quocumque modo.* Sulla tradizione medievale della dottrina agostiniana sulla menzogna, cf. Rosier 1995, in particolare p. 94. Più in generale, vedi Casagrande, Vecchio 1987, *Mendacium-Periurium-Falsum testimonium*, p. 251-289.

<sup>11</sup> Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 285, 65-70: *Sed veritas, de qua hic agit Philosophus, habet alius regulans, dum conversationem exteriorum in dictis et factis rectificat ad ipsam dispositionem conversantis adaequandum sibi eam, et ideo haec veritas differt ab aliis tribus, quia illae sunt divinae et haec est civilis.*

<sup>12</sup> Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 285, 71-76: *veritas iudicii est circa convivere quantum ad communicationes iustitiae, quae attendunt debitum, haec autem est circa convivere simpliciter sociali quadam conversatione sine debito. Similiter patet ex dictis, quod aliae duae veritates addunt supra convivere simpliciter.*

<sup>13</sup> Albertus Magnus 1968, IV, XIV, p. 288, 64-78: *Dicendum, quod secundum perfectionem civilis virtutis contingit aliquando sine detrimento virtutis declinare in mendacium et verborum et factorum, ita scilicet quod per verba vel facta ostendatur aliquid aliter se habere, quam sit in rei veritate, sed secundum perfectionem theologicae nullo modo. Et ratio huius est, quia virtus theologica intendit infinitum bonum quasi finem, et ideo pro nullo damno vel lucro debet aliquis averti a bono incommutabili vel dissoni ad aversionem, quod semper fit per mendacium. Sed virtus civilis ordinatur ad bonum finitum, quia ad consistentiam civilitatis, et ideo potest commodum vel damnum in altera parte praeponderare, ut scilicet utendum sit quandoque civiler mendacio, ut evitetur aliquid per quod magis civilitas periclitetur.*

<sup>14</sup> Hoffmann 2011, p. 270-27, ma anche le pagine dedicate all'eutrapelia da Ceccarelli 2003, p. 151-166. Il giudizio di Alberto su questi giochi è molto diverso: gli esercizi ginnici sono considerati utili alla repubblica e propri dell'uomo virtuoso, i giochi d'azzardo sono invece ritenuti giochi turpi propri dei viziosi; sugli spettacoli il giudizio è molto circospetto: per quanto in alcuni casi possano non essere disonesti nell'indurre al riso attraverso l'uso di parole turpi e divertenti, tuttavia sono giochi che *multum differunt ad honestatem*, vedi a questo proposito Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 298, 13-29.

<sup>15</sup> Non è un caso che formula *dicta et facta*, che dominava l'analisi albertina delle altre due virtù, sia usata da Alberto a proposito dell'eutrapelia solo una volta e molto rapidamente nella parte dedicata al commento letterale, vedi Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 297, 30: *Aliquis enim superabundat in ludo, quia in omnibus desiderat risum et magis studet ad hoc quod faciat risum aliis in dictis et factis suis.*

<sup>16</sup> Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 294, 73-75: *Sed eutrapelia ordinat hominem ad alterum, cui convivit, et quia nullus potest alteri convivere nisi per delectationem*; Id., IV, XV, p. 295, 21-26: *Dicendum, quod aptum alicui dicitur esse, quod habet ibi congruum locum, et quia eutrapelos per decentem delectationem ludi, quo ordinatur ad alterum, facit sibi locum in mente et conversatione illius, ideo proprio sibi est, ut sit epidixius, idest super alios aptus ad convivendum.*

<sup>17</sup> Alberto prevede la possibilità di un *convicium* virtuoso, cf. Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 294, 77-84: *Ad quartum dicendum quod contingit aliquando convicium ludicre irrogari, et tunc convicium erit tantum materiale et formale erit ratio ludi, et ex hoc potest esse aliquis gaudens de convicio, in quantum etiam provocatur ad risum, et sic pertinet ad hanc virtutem. Si autem esset ibi tantum convicium, esset ibi contristatio et ira, et sic pertineret ad mansuetudinem*; Id., IV, XV, p. 295, 56-61: *Ad quintum dicendum, quod bene convicians dicitur, qui delectabiliter conviciatur et non ad contristationem secundum quod bonum dicitur delectabile. Et sic conviciatur derisor vel bomolochus, non autem eutrapelus, quia etsi ludo fiat, semper tamen turpe est*; nel commento letterale, a proposito della pericolosità dei *convicia contumeliosa* (alcuni dei quali sono proibiti dalle leggi in quanto causa di turbamenti e disordini sociali), Alberto ricorda che in qualche occasione procurare piacere facendo uso di insulti può essere doveroso perché induce chi ascolta ad evitare i mali che l'insulto evoca, anche se l'*eutrapelus* non deve mai insultare e guardarsi da tutto ciò che la legge proibisce, cf. Albertus Magnus 1968, IV, XV, p. 298, 51-61: *Non utique omne: hic dicit, quod*

*eutrapelus non facit aliquod convicium; non enim per turpia ludit, quia convicium est quaedam contumelia; legislatores enim prohibent dicere quaedam contumeliosa, quibus homines facile turbantur, quia per hoc turbaretur pax et destrueretur civilitas. Sed quaedam sunt, quae oportet conviciari ad delectationem ad hoc quod illa caveat. Sed tamen eutrapelus numquam conviciatur, sed sicut gratus et liberalis sic semper se habet, quasi ipse sit lex, ut caveat sibi ab omnibus, quae lex prohibet.* Sul *convicium*, vedi Casagrande, Vecchio 1987, *Contumelia-Convicium*, p. 317-329.

<sup>18</sup> Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 248, 101-107: *et hoc refert ad bonum honestum, et ad conferens, id est utile, quia est circa delectationes et tristitias quae fiunt in colloquiis, in quibus principaliter et proprie consistit convicium humanum. Hoc enim est proprium hominum respectu aliorum animalium, quae sibi in cibis vel in aliis huiusmodi communicant.*

<sup>19</sup> Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 247, 16-23: *Et dicit, quod circa colloquia humana, per quae maxime homines adinvicem convivunt secundum proprietatem suae naturae, et universaliter circa totum convicium hominum qui fit per hoc quod homines sibi invicem communicant in sermonibus et in rebus, quidam videntur esse placidi, quasi hominibus placere intendentes.*

<sup>20</sup> Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 248, 139-141: *talis est medius habitus, cum tamen sit innominatus, licet apud nos possit affabilitas nominari.* Già in entrambe le versioni della traduzione latina dell'epitome dell'*Etica Nicomachea* chiamata *Summa Alexandrinorum* da parte di Ermanno Alemanno l'aggettivo *affabilis*, insieme a *sociabilis*, *comunicabilis* e *amicabilis* denominava colui che segue questa virtù, cf. Marchesi 1904, p. LIX e Fowler 1982, p. 218.

<sup>21</sup> Sull'affabilità in Tommaso, White 1993; De Marchi, 2007; Casagrande, Vecchio 2012, p. 28-34; per la letteratura di corte, Schnell 2005, in particolare p. 28-48.

<sup>22</sup> Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 248-249, 147-150: *si autem hoc faciat propter adipiscendam pecuniam vel quicquid aliud pecunia aestimari potest, vocatur blanditor sive adulator.* Anche nella traduzione latina della *Summa Alexandrinorum* il termine *adulator* designa chi loda troppo per interesse, cf. Marchesi 1904, p. LIX e Fowler 1982, p. 218.

<sup>23</sup> Vedi testo citato *supra* alla nota 19; Thomas Aquinas 1969, IV, 14, p. 248, 124-126: *Et dicit quod hic virtuosus diversimode colloquitur et conversatur cum his qui sunt in dignitatibus constituti et cum quibuscumque privatis personis.*

<sup>24</sup> Thomas Aquinas, 1897, IIa-IIae, q. 114, *De amicitia seu affabilitate*, a. 1 ad 2m: *Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio.* A questo proposito, vedi Sère 2007, p. 281-284.

<sup>25</sup> Una virtù annessa a una principale coincide con questa solo in parte perché le manca qualcosa di ciò che definisce la virtù principale (cf. Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 80, resp.). L'*affabilitas* come altre virtù, la veracità, la gratitudine, la liberalità, conviene con la giustizia perché al pari della giustizia svolge la funzione di rendere agli altri ciò che loro spetta ma lo fa sulla base di un debito morale, imposto dai buoni costumi e non dalla legge (cf. Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 114, a. 2, resp.: *Respondeo dicendum quod haec virtus est pars iustitiae, in quantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut et iustitia. Deficit autem a ratione iustitiae, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto, sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosus quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere).*

<sup>26</sup> Vedi testo citato *supra* alla nota 24.

<sup>27</sup> Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 168 a. 1 ad 3m: *In quantum enim per exteriores motus ordinatur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quae attenditur circa delectationes et tristitias quae sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit.*

<sup>28</sup> Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 114, pr.: *Deinde considerandum est de amicitia quae affabilitas dicitur; et de vitiiis oppositis, quae sunt adulatio et litigium.* Sulla lite e sull'adulazione, cfr. Casagrande, Vecchio, 1987, p. 291-302, 353-368.

<sup>29</sup> Thomas Aquinas 1969, IV, 15, p. 252-253, 40, 66-68, 127.

<sup>30</sup> Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 111, a. 1, resp.: *Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem veritatis pertinet ut aliquis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati op-*

*ponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam veritati opponitur quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid de se significet contrarium eius quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatu verbo, vel quocumque alio facto, ut supra dictum est. Unde, cum omne mendacium sit peccatum, ut supra habitum est, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.* Su menzogna e simulazione in Tommaso e altri autori, vedi Vecchio 1997; sull'ipocrisia, ancora Vecchio 2006/1. Da segnalare che anche la *veritas*, come l'*affabilitas*, viene invocata a proposito dei movimenti esteriori del corpo considerati, al pari dei *verba*, *signa interioris dispositionis* (cf. Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 168, a. 1, ad 3m).

<sup>31</sup> Thomas Aquinas 1969, IV, 15, p. 252, 85-89: *Ad hoc enim signa sunt instituta quod repraesentent res secundum quod sunt. Et ideo si aliquis repraesentat rem aliter quam sit, mentiendo, inordinate agit et vitiose. Qui autem verum dicit, ordinate agit et virtuose.*

<sup>32</sup> Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 109, a. 3, resp.: *Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Sulla veritas in Tommaso, Cf. White 1993.*

<sup>33</sup> Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 109, a. 3, ad 1m: *Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possunt homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.*

<sup>34</sup> Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 109, a. 3, resp.: *Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, in quantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat.*

<sup>35</sup> Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 109, a. 3, ad 3m: *Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat qualis est, et non alia quam circa ipsum sint, nec maiora nec minora. Veruntamen quia vera scibilia, secundum hoc veritas doctrinae potest ad hanc virtutem pertinere, et quaecumque alia veritas qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.*

<sup>36</sup> Thomas Aquinas 1969, IV, 16, p. 256, 21-29: *Et ideo dicit quod, cum sit quaedam requies habet rationem boni utilis, consequens est quod in ludis possit esse quaedam conveniens collocutio hominum adinvicem; ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet; et tamen in talibus multum differt dicere et audire. Multa enim aliquis homo decenter audit quae non decenter diceret.*

<sup>37</sup> Thomas Aquinas 1969, IV, 16, p. 257, 123-134: *Et dicit, quod hoc maxime apparet considerando tam in veteribus, quam in novis comoediis, id est repraesentationibus collocationum hominum adinvicem. Quia si alicubi in talibus narrationibus occurreret aliquod turpiloquium, ex hoc quibusdam generabatur derisio, dum talia turpia in risum vertebantur. Quibusdam vero generabatur suspicio, dum scilicet suspicabantur eos, qui turpia loquebantur, habere aliquod malum in corde. Manifestum est autem quod non parum differt ad honestatem hominis, utrum dicat in ludendo turpia vel honesta.*

<sup>38</sup> Thomas Aquinas 1969, IV, 16, p. 258, 157-165: *Manifestum est enim quod virtuosus non faciet, id est non proponet omne convicium, quia convicium est quaedam contumelia; dum tale quid in convicio dicitur, ex quo homo infamatur, et hoc prohibent dicere legispositores. Sunt autem quaedam convicia, quae non prohibent, quae oportet dicere propter delectationem, vel propter hominum emendationem, quae fit dummodo fiat absque infamia.*

<sup>39</sup> Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 168, a. 2-4; cf. Rahner 1960; Casagrande, Vecchio 1978, p. 255-258 e 1979; Olson 1982, p. 94-99 e 1986, p. 274-275; Vecchio, 2006/2, p. 112-117; Hoffmann 2011, p. 271-274; Ceccarelli 2003, p. 151-166, in particolare in relazione al gioco d'azzardo; Casagrande, Vecchio, 2019.

<sup>40</sup> Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 168, a. 2. *Utrum in ludis possit esse aliqua virtus, resp.: Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non queritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa.*

<sup>41</sup> Thomas Aquinas, 1897, IIa, IIae, q. 72 a. 2 ad 1m: *Ad primum ergo dicendum quod ad eutrapelum pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis et ioci. Et hoc potest esse sine peccato, si debita circumstantiae observantur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur huiusmodi iocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur. Cf. supra nota 39.*

<sup>42</sup> Radulfo tratta dell'affabilità all'interno di una questione sull'adulazione, che è l'unica questione che dedica alla prima delle virtù aristoteliche, cf. Radulphus Brito 2008, q. 101, *Utrum adulatio sit vi-*

tium, p. 243 : *Propter quod intelligendum est quod oportet hominem conuiuere in colloquiis et conuersationibus secundum rationem rectam, et ideo sunt quedam virtutes que habent appetitum humanum rectificare in istis, et ideo habitus secundum quem aliquis gratiose se habet ad quoslibet ut recta ratio dicitur vocatur affabilitas*; si noti che il lessico è quello tommasiano sia per la virtù sia per il vizio contrario; sulla verità, alla quale sono dedicate due questioni (q. 102, *Utrum veritas sit virtus*, q. 103, *Utrum veritas sit virtus specialis*, p. 245-248) vedi in particolare q. 102, p. 246 : *Alio modo potest sumi veritas pro conformitate in dictis et factis, et inde quando aliquis concorditer habet se secundum dicta et facta et cogitationes interiores, tunc dicitur verax, et propter hoc dicitur veritas quasi concordantia dictorum et factorum, vel est habitus quo aliquis inclinatur ut concorditer se habeat in dictis et cogitationibus interioribus, et isto modo veritas est virtus moralis*. Per l'eutrapelia, q. 104, *Utrum circa ludos habeat esse aliqua virtus*, p. 248-249.

<sup>43</sup> Gualterius Burlaeus, 1500, liber IV, pars IV, f. 71rb-74vb. Sul commento di Burley, vedi Costa 2013, che ne sottolinea la dipendenza da Tommaso.

<sup>44</sup> Gerardus Odonis, 1500, IV, f. 87va : *Hic autem agimus de amicitia quam multi vocant affabilitatem*.

<sup>45</sup> Gerardus Odonis, 1500, IV, f. 87va-88ra ; in particolare, f. 87va : *videtur autem huiusmodi amicitia esse precipue circa delectationes et tristitias factas in colloquiis. Colloquia vero humana magis sunt naturaliter ordinata ad consolationem hominum quam ad delectionem. Et idcirco huiusmodi amicus conuincit et eligit iuxta ordinem naturalem vel non contristare vel delectare eos cum quibus loquitur si posset inde consequi bonum finem*.

<sup>46</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 87vb : *Quod autem communicatio sit hominibus necessaria probatur ex primo Politice (Pol., 1253 a 4-15) ubi probatur quod homo naturaliter indiget comunitate sociali, domestica et civili plus quam apes et quocumque alia animalia. Homo enim ab aliis separatus est vel deus vel bestia ut habetur ibidem pro eo quod non vivit ut homo. E ideo ait Philosophus quod incivilis homo vel est prauus peior homine vel melior homine. Cum enim homo, ut habetur ibidem, non sit sibi sufficiens per naturam, necessario indiget comunitate sociali, domestica et civili, sed talis comunitati est necessaria communicatio sermonum et rerum. Ad hoc enim, ut ait Philosophus, sermo datus est hominibus et talis communicatio facit domum et civitatem quare talis communicatio necessaria est hominibus et ad esse et ad bene esse. Quod autem tali communicationi virtus sit necessaria ad hoc quod sit bona probatur quia virtus est necessaria cuiuscumque humane operationi que potest bene et male fieri, ut supra capitulo de liberalitate circa primum; sed talis communicatio potest fieri bene et male ut ostendit Tullius in primo sue Rhetorice (De inventione, I, 1) quare tali communicationi ad hoc quod fiat bene est aliqua virtus necessaria. Il riferimento è all'incipit del De inventione (Saepe et multum hoc mecum cogitavi, bonine an mali per attulerit hominibus et civitatibus copia dicendi ac summum eloquentiae studium) ma forse anche a tutto il primo libro dove Cicerone invoca l'intervento comune di eloquentia e sapientia.*

<sup>47</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 88ra : *Placidus autem quia omnes vult delectare omnes laudat bonos et malos ut omnibus placeat et per consequens auget et nutrit vitia laudando et commendando opera vitiosa, quare talis communicationem et comunitatem hominum inficit*.

<sup>48</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 87vb-88ra : *Quod autem disculia sit corruptiva et turbativa talis communicationis tum quia inducit litem [...] tum quia tollit pacem [...] tum quia avertit naturalem hominis appetitum quem habet ad talem comunitatem [...] quare manifestum est quod disculus ex sua disculia, quantum in eo est, corrumpit et turbat humanam communicationem et ideo dicit Philosophus primo Politice quod talis insocialis homo maledictus est ab illo magno poeta Homero (Pol., 1253 a 5) tamquam pars non congruens toti suo*.

<sup>49</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 88ra, dove alla fine di un lungo passo i cui passa in rassegna tutti i nomi che sono stati dati alla virtù, conclude : *Sed propriissime vocata est antiquitus facetia, unde dicitur facetus medius inter discolum et placidum*.

<sup>50</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 88ra : *De ista commendat gallicos Boethius in libro de disciplina scholarium dicens quos venit Parisius ad videndum facetos gallicorum ritus quia secundum veritatem natio gallicana super omnem nationem ad vitam facetam est prompta et magis abundat in ista gratissima facetia*; cf. Pseudo-Boèce 1976, p. 100, 4-7 : *Quodam vero tempore cum causa sanitarum recuperande ob aeris intemperiem ritusque Gallorum facetos matronarumque pios affectus nos ad Galliam transtulisset, multos discolos, ut meminimus, visu percepimus in civitate Iulii que Parisius dicebatur*.

<sup>51</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 88ra : *Quidam autem more poetico de facetia edidit unum libellum qui dicitur Facetus in quo dat multa generalia facetia documenta, in principio qui namque ait : Moribus et vita si quis*

vult esse facetus, Me legat et discat que mea musa docet. Cfr. Brun 2016. L'indicazione di Gerardo, molto precisa nello specificare titolo e incipit dell'opera, riguarda una delle due versioni note, quella del XIII secolo denominata *Moribus et vita*.

<sup>52</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 89va : *Dicendum ergo cum eo [Philosopho] et cum Augustino in libro De doctrina christiana et in Enchiridion et libro De mendacio quod omne mendacium est peccatum et malum. Hoc autem apparet ex triplici malitia in omni mendacio, perversitas, iniquitas et inhumanitas, quoniam mendacium pervertit ordinem sermonis ad finem suum et sic habet perversitatem, pervertit etiam ordinem sermonis ad intellectum et sic habet iniquitatem, pervertit etiam ordinem loquentis ad audientem et sic habet inhumanitatem*.

<sup>53</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 89va : *Primum probatur quia uti re ad oppositum sui finis ad quem est divinitus ordinata est pervertere ordinem divinum institutum. Sed in omni mendacio sic utimur vel abutimur quare divinum ordinem pervertimus. Sermo namque datus est hominibus ad signandum veritatem de tristi et delectabili de nocivo et utili de iusto et iniusto ut habetur primo Politice (Pol. I, 1253a11-15). Sul sermo come dono esclusivo all'uomo da parte di Dio, vale la pena di ricordare che il tema è presente anche nel pur diverso contesto nella letteratura pastorale, cf. un passo di Guglielmo Peraldo, dal trattato *De peccato lingue*, contenuto nella sua diffusissima *Summa de vitiis*, dove il domenicano indica nell'onore fatto da Dio all'uomo con il dono del linguaggio il primo motivo della custodia della lingua : *Primum est hoc, quod Dominus hominem in lingua honoravit prae caeteris creaturis. Nulli enim creaturae dedit Deus linguam materialem ad usum loquelae, nisi homini: quod non parvus honor est, nec parvum beneficium. Si vero non credis beneficium istud esse magnum, cogita si mutus es, quantum beneficium putares si redderetur tibi loquela. Plus enim amare hoc, quam si daretur tibi infinita pecunia. Unde valde ingratus est homo, qui Deo peccando inhonorat in membro illo, in quo Deus hominem prae caeteris creaturis honoravit (Peraldus 1648, p. 372)*.*

<sup>54</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 89va : *Secundum autem quoniam in omni mendacio sit iniquitas probatur quoniam inter quocumque est inequalitas inter que debet esse conformitas et equalitas ibi est iniquitas et maxime in electione qua eligimus talem inequalitatem contra debitum naturale. Sed in omni mendacio est huius inequalitas. Constat enim quod inter vocem et mentem debet esse conformitas et equalitas sicut inter signum et signatum quia ea que sunt in voce sunt earum que sunt in anima passionum note, id est signa conceptuum, primo Periarmeneias (Per., I, 16a 3-4), mendacium autem includitur inter haec inequalitatem et diffirmitatem*.

<sup>55</sup> Hoffmann 2011, p. 274-275.

<sup>56</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 90rb : *Ad cuius evidentiam pro utili documento est presciendum quod vir bonus et discretus volens consolabiliter et decenter ludere potest et debet aliquem de sociis moderate deridere et seipsum gratiosum non onerosum reddere et cum hoc risum convenienter procurare et ad dicenda verba decora studere et in omnibus debet a contristatione eius qui deridetur cavere [...] Describit medium scilicet eutrapelum id est bene conversivum vel bene esse vertentem verba in risum et solatium*.

<sup>57</sup> Gerardus Odonis 1500, f. 90vb-91ra, in particolare la conclusione, f. 91ra : *Ad secundum autem dicendum quod convitium, derisio et ridiculum secundum se sumpta sunt mala quia convitium est improperatio vitii vel quasi vitii et per consequens est iniuria proximi. Derisio etiam est insultatio in contemptu aliene simplicitatis facta et per consequens iniuria. Ridiculum autem est verbum contemptu et cachinno dignum et per consequens malum. Hec tamen ut instrumenta ludi liberalis et honesti non sunt mala quia non sumuntur nec fiunt nec recipiuntur in formali ratione et intentione sua sed potius talia verba sumuntur vel sumi deberent ut materialiter dicta quia in tali ludo nec est primum motivum nec finis nec intentio nec modus convitii simpliciter dicti nec derisionis nec ridiculi quia in talibus simpliciter sumptis primum est malum, puta odium ira vel fatuitas, finis autem malus quia confusio istius et illius, intentio etiam mala secundum finem malum, modus etiam malus scilicet torvus vel insidiosus vel compositus. In ludo autem nec est malitia illa principii nec finis nec intentionis nec modi quare ista ut decenter intrantia ludum non sunt mala. Cf. Casagrande, Vecchio 1987, *Derisio, Turpiloquium-Scurrilitas-Stultiloquium*, p. 383-406; Casagrande 2000.*

<sup>58</sup> Buridanus 1513, f. 86ra-rb : *Secundum sciendum est quod sermones et alii gestus exteriores quibus utimur ad alios in humana communicatione possunt tripliciter considerari. Uno modo secundum quod deserviunt ad actus seriosos et sic circa ipsos est affabilitas de qua questio hic mota fuit. Alio modo secundum quod deserviunt ad manifestationem alicuius interioris perfectionis nostre latentis et sic circa ipsos est virtus que apud Aristotilem vocatur veritas. Tercio modo secundum quod deserviunt ad ludos et solatia et sic est circa ipsos eutrapelia. Sunt autem actus seriosi idem quod actus utiles vel necessari scilicet omnes illi actus vel*

*sermones qui nec ad proprie perfectionis manifestationem nec ad solacia iocosa sed ad aliquod utile nobis aut aliis procurandum vel persequendum vel contrarium fugiendum ordinatur. Et non dico quod affabilitas sit circa actus seriosos tanquam circa proprium eius obiectum quoniam illi actus sunt ad aliarum virtutum omnium vel plurium artium humanarum sed est circa sermones et gestus quibus utimur in huiusmodi actibus seriosis ad decenter et delectabiliter comunicandum et contingit aliquando gestu et verbis ad alium se habere decenter et delectabiliter aliquando aliter ruditer litigiose et indelectabiliter et non inde mutetur substantia seriosi actus ut venditionis vel emptionis, dationis vel acceptationis.*

<sup>59</sup> Cf. Buridanus 1513, f. 86rb-87va, dove è ripresa la lista dei nomi della virtù innominata stilata da Gerardo Odone compreso il riferimento al *De disciplina scolarium* e al *Facetus* (vedi *supra*); in particolare, a proposito dell'*affabilitas*, f. 87va: *Modernorum autem aliqui affabilitatem vocaverunt eam. Affabilitas tamen sermoni appropriatur, hec autem virtus ad sermones et alios se extendit gestus exteriores.*

<sup>60</sup> Buridanus 1513, f. 87 rb: *Ideo diffinit Augustinus mendacium quod est falsa vocis significatio cum intentione fallendi. Forte tamen quod largius accipitur mendacium in proposito scilicet non solum secundum quod in voce consistit sed in operationibus dicente Aristotele de veridicis autem et falsidicis dicamus similiter in sermonibus et operationibus et fictione, sicut enim dicit Eustratius mentiri contingit tam verbis quam factis fingendo que non sunt.*

<sup>61</sup> Come già nel caso dell'*affabilitas*, anche qui Buridano riprende quasi alla lettera il commento di Gerardo Odone; l'influenza del commento di Gerardo Odone su quello di Buridano è nota, cf. Walsh 1975.

<sup>62</sup> Buridanus 1513, f. 86 ra: *Primo videndum est quod ad humanam vitam utilis est, immo etiam necessaria, communicatio quod in primo Politice declaratum est satis natura enim, que nichil facit frustra, dedit solis hominibus super cetera animalia sermonem per quem aliis significant conferens et nocivum, iustum et iniustum, quod non est nisi per communicationem (Pol. I, 1253a9-15). A questo argomento, citato a sostegno della tesi, fatta propria da Buridano nella *conclusio*, che l'*affabilitas* sia una virtù morale segue immediatamente il secondo: *Et iterum multis indiget homo ad vitam salvandam, pluribus ad bene ducendam eam que natura perficere non posset sed ut fiant vel perficiantur vel etiam perfecta indigentibus applicentur, indigent artibus humanis multiplicibus [...]. et sic de diversis innumerabilibus artibus induci posset sine quibus hominum indigentia naturalis repleri non posset, oportet ergo quod tanta hominum communicatio tam domestica quam civilis quod hominum indigentie naturalis invicem suppleantur propter hoc primo Politice dicit Aristotelis quod homo natura anima civile est. Et qui est incivilis propter naturam et non propter fortunam aut pravus est aut melior quam homo (Pol. I, 1253a2-4). Va segnalato che l'integrazione dell'argomento avicenniano nella tradizione aristotelica compiuta da Buridano è ormai tradizionale, già presente nei testi di Alberto, Tommaso e Egidio Romano, come si mostra in Rosier 2015, p. 9-11.**

<sup>63</sup> Buridanus 1513, f. 87rb-88rb, *Utrum in omne mendacio sit peccatum aut non.*

<sup>64</sup> Buridanus 1513, f. 87va: *uti re ad oppositum sui finis ad quem est naturaliter et per consequens divinitus ordinata est pervertere ordinem divinitus institutum sed hoc ita sint in omni mendacio quoniam sermo datus est hominibus sicut dicit Aristoteles primo Politice (I, 1253 a 9-15) per naturam, que nihil frustra facit, ad significandum veritatem de delectabili vel tristi, conferenti vel nocivo, iusto vel iniusto et universaliter de bono et malo. Abutimur ergo sermonem et ordinem nature pervertimus si in falsum utimur eo.*

<sup>65</sup> Buridanus 1513, f. 87va: *in mendacio est inequalitas sermonis significantis tam ad conceptum mentis quam ad rem de qua sit sermo inter que tamen debet esse vera equalitas tanquam inter signum et signatum. Voces enim naturaliter institute sunt ut sint immediate signa conceptuum et ut sint mediantibus conceptibus signa rerum unde primo Peryrmeas.*

<sup>66</sup> Buridanus 1513, f. 89ra: *Ad secundum dicendum est quod si derisiones et ridicula convicia fierent ad inhonorationem vel alicuius scandalizationem tunc non sunt virtutes sed malicie. Si tamen verba in modum convicii vel derisionis proferentur, talia tamen, que nullo modo sint contra honorem conviciati nec in quodcumque malum eius vel audientium, converti possunt, tunc potest vicium non esse malicie sed virtutis aliter non.*

<sup>67</sup> Buridanus 1513, f. 87rb-va.

<sup>68</sup> Anche se non riguarda la fortuna dell'Aristotele etico, sulla presenza delle opere aristoteliche nella letteratura morale sulla parola, vale la pena di ricordare il *De lingua*, un testo di area inglese, scritto verso la metà del secolo XIII, più volte attribuito a Grossatesta, che tratta dei vizi e delle virtù della lingua intrecciando la letteratura morale e pastorale,

ispirata per lo più all'opera di Peraldo, con ampie e frequenti citazioni dalle opere naturali di Aristotele interpretate in senso allegorico e morale; sul *De lingua*, vedi Craun 1997, p. 18-19 e Casagrande, Vecchio 1987 p. 113-135.

<sup>69</sup> Cf. Casagrande, Vecchio 1987, *Iattanza – Ironia*, p. 369-382, in particolare per l'indicazione dei testi che presentano la coppia iattanza-ironia, n. 19, p. 381.

<sup>70</sup> Thomas Aquinas, 1899, IIa, IIae, q. 113.

<sup>71</sup> Rainerius 1580, s.v. *amicitia*, f. 000, dove l'analisi del lemma inizia con le pagine della *Summa theologica* di Tommaso, esplicitamente citata, sull'*amicitia sive affabilitas*; lo *Speculum morale* tratta della *veritas*, dell'*affabilitas* e dei vizi opposti tra le virtù annesse alla giustizia (Ps. Vincentius 1624, c. 406-411) mentre l'*eutrapelia* è presente nella modestia che è parte della temperanza (c. 549-552); la collocazione nel sistema delle virtù e anche le analisi dipendono direttamente della *Summa theologica* di Tommaso.

---

# Langue du droit et sociabilité dans la doctrine savante médiévale (XIIe-XIVe siècles)

Marie Bassano et Raphaël Eckert

---

**Abstract:** Between the twelfth and fourteenth centuries, law progressively developed a language of institution of the subject, by the enunciation of a discourse of truth leading to highlighting a properly legal sociability. But, whatever authority/body of truth it may be, law remains however a pragmatic language. The juridical qualification operation implemented by jurists to confront the right to facts also builds a discourse of the plausible intended to capture a real world, imperfect but perfectible by the norm and its binding meaning. The order of the probable affects in return the order of the true. Medieval jurists, producers but also interpreters of this discourse of authority and sociability, constantly oscillate between these two registers, and legitimize by the discourse they produce their capacity to produce this discourse, placing themselves thus at the border between the articulation of the text and its meaning.

**Keywords:** sociability, religious law, learned law, legal interpretation, legal truth, legal discourse.

À compter de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, la renaissance juridique initiée en Italie conduit à redéfinir les rapports entre droit, sociabilité et pouvoir. La diffusion des compilations byzantines de Justinien en Occident permet en effet la constitution progressive d'un savoir juridique dont l'utilité pratique ne saurait épuiser la signification. À travers la construction d'un corps de règles dont le droit romain est à la fois le fondement et le modèle<sup>1</sup>, la science juridique entend conférer au droit une dimension architectonique à même de rendre raison, par un langage spécifique, de l'institution de l'homme en société. La production d'un discours de vérité, dont il faudra expliciter la genèse, permet aux juristes de prétendre exercer un rôle de pivot, à dimension presque sacerdotale, entre la langue du droit et la société auquel il s'applique.

Cette entrée de la chrétienté dans la civilisation du droit<sup>2</sup> – ou du droit en religion<sup>3</sup> – conduit la science juridique, dès le XII<sup>e</sup> siècle, à construire un récit d'institution du sujet dont l'interprétation est la clé. La place de l'interprétation dans la diffusion de ce modèle permettra, cependant, d'en atténuer la rigueur dès lors que les mots du droit rencontrent les comportements humains dans leur diversité.

## Langue du droit et institution du sujet

Lorsque, dans les années 1220, Accurse déclare dans une glose fameuse que tout se trouve dans le *corpus* justinien

– « *omnia in corpore iuris inveniuntur* » –, il ne témoigne pas seulement de la prétention des juristes dans un contexte de concurrence des savoirs, en particulier à l'égard de la théologie<sup>4</sup>. L'affirmation du caractère totalisant du droit doit en effet s'entendre, bien davantage, comme relevant de la production d'un discours qui veut rendre raison du monde, à travers le filtre des systèmes juridiques sous lequel tout individu est nécessairement subsumé. La sociabilité s'inscrit, dès lors, dans les catégories du droit qu'une langue spécifique permet de saisir. Par sa dimension architectonique, le droit entend réguler l'ensemble des liens sociaux et politiques, de la naissance à la mort des sujets de droit. Les individus sont saisis par le droit en tant que personnes juridiques, dont l'existence comme les droits et obligations sont déterminés au sein du système juridique. Les juristes n'ignorent pas, sur ce point, la dimension politique de leur science, puisque le droit, perçu d'emblée comme une technique de gouvernement, enserme les sujets dans un réseau d'obligations et de dettes, en particulier à l'égard du pouvoir et assigne à chacun sa place dans l'ordre du monde régi par la raison juridique. En ce sens, le droit produit un discours de vérité<sup>5</sup>, dont la dimension performative est particulièrement saillante dans les règles de procédure<sup>6</sup>. Les principes qui président aux *actiones* ne relèvent pas de la seule formalité mais, par l'attribution d'un rôle à chacun, d'un réinvestissement – et d'une forme de travestissement – par le droit de la réalité empirique<sup>7</sup>.

Il faut, pour s'en convaincre, percevoir la radicale nouveauté portée par le droit romain au XII<sup>e</sup> siècle, qui paraît, pour ses glossateurs, témoigner d'une rationalité proprement juridique à même de dépasser le pluralisme des normes coutumières. Les mots du droit, que les glossateurs tentent de définir avec une précision toujours accrue, deviennent le langage commun d'une raison juridique qui permettent de réinterpréter toute la tradition juridique à son aune. La rencontre du modèle impérial romain et des préceptes de la Réforme grégorienne parachèvera la construction d'un langage juridique qui conditionne tout à la fois la réalité sociale et politique.

Il convient encore de préciser que la science juridique médiévale se déploie dans une double direction, celle de l'interprétation du droit romain et celle du droit canonique, pour lesquels les enjeux ne sont pas strictement identiques. Le droit romain n'est pas, en effet, d'application immédiate dans les systèmes juridiques médiévaux. Les glossateurs prétendent plutôt y voir l'expression d'une *ratio scripta*, enseignée dans le cadre des facultés de droit romain, dont ils sont seuls à même de transmettre le se-

cret. Le droit de l'Église, pour sa part, s'articule bien davantage à la pratique, car il est appliqué immédiatement par l'administration et les cours d'Église, et au pouvoir, dans la mesure où il s'inscrit dans la construction grégorienne de la monarchie pontificale. Ainsi, si le texte du droit romain est donné aux juristes, dont le travail consiste principalement à en expliciter le sens, le droit canonique se construit à partir d'une tradition écrite qui remonte à l'Antiquité, transmise par les collections canoniques, et dans le cadre d'une hiérarchie institutionnelle. Deux conséquences en découlent. Il faut, tout d'abord, relever que le droit de l'Église est conçu, au XII<sup>e</sup> siècle, comme une harmonisation de la tradition canonique, dont témoigne le *Décret* de Gratien, qui entend procéder à une « *concorde des canons discordants*<sup>8</sup> ». Le *Décret* est, avant tout, un travail sur les mots et leur interprétation, puisqu'il s'agit d'harmoniser et d'ordonner près d'un millénaire de tradition écrite, dont les termes ont vu leur sens évoluer au cours des siècles. Après Gratien, cet effort sera poursuivi par les décrétistes, parfaitement conscients que leur interprétation du *Décret*, à son tour, conditionnera le sens que l'on attribuera aux mots du droit<sup>9</sup>. La place des juristes dans la construction du droit canonique évolue sensiblement à mesure que la construction institutionnelle de la papauté, à la tête de l'Église, se renforce. La volonté unificatrice des pontifes, à travers la promulgation de recueils législatifs, en particulier le *Liber extra* en 1234, conduit en effet à modifier la structure même du droit. L'affirmation par les papes d'un monopole dans l'édition de la norme mais aussi dans son interprétation – quoique la radicalité de ce geste n'aille pas sans susciter quelque résistance<sup>10</sup> –, conduit à faire de la papauté l'instance de légitimation du droit. La tradition textuelle, relue par Gratien et les décrétistes, n'en vient à valoir qu'à travers le filtre de la promulgation pontificale. La reprise en main du droit canonique par l'autorité pontificale renforce sa dimension d'institution de la sociabilité mais, bien plus encore, sa prétention à la production de la vérité.

Encore faut-il expliciter les liens qu'entretiennent le droit et le divin, ou plus précisément saisir les rapports du droit médiéval à la transcendance. Pour les juristes, le droit est conçu précisément comme un espace de médiation, inscrit dans la mondanité, entre la parole sacrée et la société humaine. Cette analyse est confortée par les premiers mots du *Décret* de Gratien, collection canonique dont la nouveauté radicale consiste précisément à constituer le droit, dans l'Église, en domaine autonome. Selon Gratien, le genre humain est régi à la fois par le droit naturel et les mœurs, c'est-à-dire le droit humain<sup>11</sup>. La notion de droit naturel, explicitée par Gratien dans la suite du texte, renvoie pour lui aux écrits testamentaires<sup>12</sup>. Cette distinction cruciale institue le droit dans son immanence, tout en le référant continuellement à une transcendance qui en légitime l'objet sans en conditionner le contenu<sup>13</sup>. L'inscription du droit dans le plan divin permet, dans un paradoxe qui n'est qu'apparent, d'assurer son autonomie par rapport aux textes de la tradition religieuse et de leur interprétation par les théologiens. Le corps des règles juridiques, qu'il s'agisse du droit romain ou du droit canonique, est ainsi indépendant, du point de vue des sources, des textes de la révélation, et leur analyse indifférente aux conceptions théologiques. Le problème de la finitude du

langage et de son incapacité à rendre raison de la perfection divine, qui traverse la théologie du XII<sup>e</sup> siècle, ne peut donc pas affecter la science juridique<sup>14</sup>.

Bien plus, les juristes prétendront situer le droit à l'articulation de la religion et de la cité, du sacré et du profane, puisqu'il permet l'organisation de l'humanité par des règles dont la correspondance à la volonté divine est présumée<sup>15</sup>. Ainsi, à l'image de l'Église et des autorités séculières dont la construction mimétique a été amplement soulignée<sup>16</sup>, le droit canonique et le droit romain adoptent un langage commun par lequel les impératifs religieux sont compris sous l'espèce du droit et le droit légitimé par une naturalité d'essence religieuse<sup>17</sup>. Au sein de l'Église, la distinction des fors, consacrée par les canonistes et les théologiens au début du XIII<sup>e</sup> siècle, permet la libération d'un espace spécifique, proprement juridique, qui rend possible à la fois l'édition de normes et le jugement dans une sphère non sacramentelle<sup>18</sup>. S'il ne faut sans doute pas exagérer la rigueur de la séparation entre les fors<sup>19</sup>, la reconnaissance de leur existence est en elle-même signifiante. Elle s'inscrit dans un vaste mouvement qui voit, au XII<sup>e</sup> siècle, le déploiement de médiations institutionnelles tant dans le domaine sacramentel que juridique<sup>20</sup>. À l'instar du confesseur dans le cadre pénitentiel, le droit s'immisce dans les rapports entre ciel et terre, au cœur des pratiques sociales de son temps. Deux exemples permettent d'illustrer. Celui du serment, tout d'abord, dont les conditions de validité et les effets sont progressivement évalués au regard de critères exclusivement juridiques, sans considération du lien direct qu'il est censé établir entre son prestataire et le ciel<sup>21</sup>. Il en va de même de l'émergence, à compter du *Décret* de Gratien, d'un régime juridique du vœu qui impose, entre le votant et dieu, l'épaisseur d'une médiation institutionnelle<sup>22</sup>.

L'affirmation du caractère théophanique des mots du droit conduit à accorder un rôle primordial à la révélation de leur sens par l'interprète. Il n'est, dès lors, pas surprenant que les glossateurs, reprenant une formule d'Ulpian au *Digeste*, s'assimilent aux prêtres d'une religion du droit<sup>23</sup>. L'exégèse devient à son tour texte<sup>24</sup>, ce dont témoigne la cristallisation de l'interprétation du droit romain comme du droit canonique, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, par l'intermédiaire de gloses ordinaires qui deviennent rapidement la base de l'enseignement<sup>25</sup>. C'est que tout l'ordre social, par l'impératif de sécurité juridique qui le gouverne, repose une bonne interprétation des mots du droit<sup>26</sup>.

### Langue du droit et interprétation

La conception du droit comme un langage dont l'exégèse constitue un élément central conduit les juristes à développer une théorie de l'interprétation spécifique. Si les outils employés à compter du XII<sup>e</sup> siècle sont très largement empruntés aux autres savoirs, en particulier à la grammaire et à la dialectique<sup>27</sup>, les juristes se gardent bien de s'en réclamer au risque de remettre en cause l'autonomie de leur science. Le questionnement sur le sens des mots, qui se déploie pourtant, à la même époque, de manière similaire chez les théologiens<sup>28</sup>, le démontre de manière exemplaire.

La controverse, parmi les glossateurs du droit romain, est durable<sup>29</sup>. Elle se cristallise autour des notions de *mens* et de *verba legis*. Le sens de la loi doit-il être déterminé en s'attachant à ses mots ou son esprit ? Ce débat s'inscrit, plus largement, dans la question bien connue des rapports entre *aequitas* et *ius scriptum*. Dès le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, les glossateurs s'interrogent, en effet, sur la possibilité de recourir à des sources extra-juridiques pour fonder l'interprétation du droit romain. Deux figures tutélaires, celles de Bulgarus et Martinus, aux positions antagonistes, devaient dès les années 1150 fixer les grandes lignes du débat pour les générations suivantes. Plusieurs fragments des compilations justiniennes – notamment la célèbre loi *Placuit* du *Code*<sup>30</sup> – traitent de l'interprétation des textes, pour laquelle ils semblent accorder un rôle important à l'équité. Quel sens accorder à cette notion ? Bulgarus et son élève Rogerius, on le sait, sont partisans d'une équité issue des textes juridiques, que les juristes du XII<sup>e</sup> siècle dénomment « équité écrite » ou « rationnelle » en ce qu'elle est tirée d'un texte juridique écrit<sup>31</sup>. Il s'agit, selon eux, d'une équité de comparaison, tirée de la confrontation de textes analogues au sein d'un même système juridique. Martinus et ses élèves, pour leur part, définissent beaucoup plus largement l'équité, faisant appel à des sources extra-juridiques pour déterminer ce qu'ils désignent comme une équité « rude » ou « naturelle ». Ils mettent ainsi en avant une équité inspirée de la théologie, moralisatrice, qui pose le problème de l'intégration de considérations directement morales ou religieuses dans le champ du droit, à l'image de la question du parjure. À l'inverse, Bulgarus s'appuie sur une conception technique de l'équité juridique qui refuse la soumission du système juridique à tout ordre religieux ou éthique<sup>32</sup>.

La querelle, dans les années 1170-1180, se poursuit en se déplaçant toutefois autour de la question du rôle joué par les *verba legis* pour déterminer la *mens legis*. L'école de Bulgarus, représentée par Johannes Bassianus, refuse toujours que soit prise en compte une équité non-écrite, tout en rejetant également une interprétation trop étroite et purement grammaticale. La bonne équité, selon lui, relève de l'esprit de la loi (la *mens*), non de son sens littéral strict. En revanche, Placentin, qui prolonge sur ce point la pensée de Martinus, entend prendre en considération une équité extérieure au champ juridique mais s'appliquant à la rigueur du droit écrit, sans que rien ne puisse justifier d'écarter la rigueur des termes de la loi.

À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le bolonais Azon tente de réduire l'opposition entre les deux tendances en réduisant le questionnement sur les *verba* aux hypothèses où l'esprit de la loi n'est pas suffisamment connu, l'hypothèse inverse permettant de dispenser de la rigueur de ses termes<sup>33</sup>. Dans tous les cas, l'interprétation des textes de droit romain par les juristes reposent toujours davantage sur des critères spécifiques à la science du droit. Les développements de l'école d'Orléans, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, devaient le confirmer<sup>34</sup>. L'apport des docteurs du *studium* ligérien réside, avant tout, dans la redéfinition des concepts permettant d'apporter une réponse à la dialectique *verba-mens*, en déplaçant la question sur le terrain de l'efficacité et de l'application à la notion d'interprétation. Ainsi, selon Jacques de Révigny, la *mens* de la loi procède non pas de la signification propre des

mots mais de la *possibilitas* qu'ils renferment. La détermination de la *mens* est ainsi décrite comme le résultat d'une *conjectio* fondée sur les mots de la loi, à la condition que ces mots soient appréhendés non dans un sens littéral mais en considération de leur puissance. Révigny introduit également la notion de *ratio legis*, entendu comme la motivation poussant le législateur à édicter la norme. L'esprit de la loi se distingue donc clairement de sa motivation, puisqu'il relève de l'expression verbalisée du sens – l'*intellectus legis* – s'appuyant sur les mots du texte. La *ratio* touche, pour sa part, à la *causa finalis* de la loi, elle relève donc de l'applicabilité du texte et de la possibilité de l'insérer dans un raisonnement analogique. Complétant Azon, Révigny en vient à affirmer que, « bien que l'esprit (*mens*) n'apparaisse pas par une autre loi mais par la motivation (*ratio*), il est légitime de s'éloigner du texte, non pas par une signification que les mots ne peuvent recevoir, mais selon la possibilité que recouvrent ces termes. Une chose est la signification propre des mots, une autre chose est leur possibilité/potentialité<sup>35</sup> ».

Ainsi Révigny entend refuser à la fois la rigueur des mots et leur mise à l'écart trop rapide. En définitive, la question linguistique ne reçoit son sens que dans le cadre d'une théorie de l'interprétation. La dimension linguistique du texte de loi prend place dans l'enseignement de l'interprétation juridique, où mot, esprit et raison ont tous un rôle à jouer. Dès lors, la *mens* se confond avec le choix entre les significations possibles des mots de la loi. La vérité ne réside plus dans le texte mais dans son interprétation, *significatio verborum* et *interpretatio iuris* devenant des concepts jumeaux. La langue juridique (*prolatum a lege*) est conçue, par les juristes, comme une langue particulière obéissant à des règles propres, qui ne sont pas nécessairement celles s'appliquant dans le discours extra-juridique (*prolatum a Deo* ou *ab homine*)<sup>36</sup>.

Se constitue ainsi progressivement une grammaire juridique<sup>37</sup>, dont les règles forment des principes autonomes et valables pour tous les fragments du *Corpus iuris civilis*. Ce passage d'un raisonnement inductif à un raisonnement déductif dans la prise en compte des *verba legis* permet de libérer l'analyse linguistique de la loi de son sens littéral. Il conduit à sacraliser la langue normative, que l'on saisit par des théories grammaticales permettant de comprendre le sens des termes employés sans les trahir mais sans pour autant s'en tenir à leur sens littéral.

Puisque les *verba* ne sont pas l'essence de la norme, la vérité comme la normativité de la loi résident dans son interprétation. Pour reprendre la formule d'Ennio Cortese, les mots ne sont plus « le symbole de l'*expressio* d'un commandement » normatif, ils n'en sont que le vecteur. Balde l'énonce très clairement à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle : « L'esprit de la loi n'est pas d'en discuter les termes, mais d'en déterminer la réalité ».

Cette définition du droit comme un langage de vérité qu'il faut nécessairement interpréter n'épuise pourtant pas la portée de la réflexion juridique médiévale. La conception dogmatique du droit et de son langage, déployée à compter du XII<sup>e</sup> siècle, évolue sensiblement, en effet, dès lors que le droit se saisit des faits dans leur historicité et leur mutabilité à travers l'opération de qualification juridique.

### Langue du droit et qualification juridique

La dimension théorique de la langue du droit et la structuration qu'elle induit de la sociabilité nécessite une mise en œuvre concrète, dès lors qu'il s'agit d'appliquer le droit aux objets qui se présentent à lui. Les juristes médiévaux ont à cœur, en effet, d'articuler leur discours à une pratique, qui est l'une des préoccupations premières de leur enseignement. Si le droit est une science architectonique, il n'en a pas moins vocation à considérer des objets historiques, qu'il doit saisir à travers ses propres concepts<sup>38</sup>. Cette appréhension des faits par le droit s'opère au moyen d'une opération de qualification des faits, par laquelle ils s'insèrent dans une normativité préexistante. Il ne faut pas, cependant, envisager la qualification juridique uniquement comme un forçage de la réalité, par lequel le juriste imposerait une vérité qui se situerait en surplomb du monde. La qualification est, certes, un réinvestissement de raison juridique dans un monde social qui paraîtrait, sans cela, lui échapper. Elle permet de comprendre la société sous les espèces du droit et de saisir le monde par la norme<sup>39</sup>. Toutefois, le droit démontre également sa souplesse en s'adaptant à la société qu'il gouverne. Cette exigence ne relève pas uniquement d'un principe de réalité auquel un droit, purement abstrait, se heurterait dès lors qu'il serait question de son application concrète. De manière bien plus substantielle, elle traduit une conception essentielle de l'ordre juridique dont la cohérence est susceptible d'être menacée par une réalité qui ne se conforme pas nécessairement à l'idéal normatif<sup>40</sup>. Comme l'a montré L. Mayali, les juristes sont, en effet, conscients du décalage entre le monde qui les entoure et la prétention normative de leur science. Non seulement les faits ne se subsument pas aisément sous la règle, mais le droit lui-même, comme les autorités politiques qui les édictent et les légitiment, répond difficilement à une exigence d'unité. Les conflits entre papauté et empire, l'émergence des droits particuliers – urbains notamment – contreviennent directement à la représentation d'un droit unitaire et universel s'appuyant sur un pouvoir politique qui répond aux mêmes caractéristiques. C'est donc au prix d'un recul de la prétention du discours juridique à la vérité absolue que les juristes assurent, à compter du XIII<sup>e</sup> siècle, la stabilité du droit et la sécurité de l'ordre juridique, en rendant le droit prévisible.

Le moyen par lequel ils y parviennent consiste à recourir, dans l'opération de qualification, à la notion de vraisemblance, substitut efficace à la vérité. De nombreux exemples permettent d'éclairer l'usage juridique de la vraisemblance, qui se situe entre la vérité et la simple présomption. Il en va ainsi des transformations que connaissent les *regulae iuris* à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>. Dans le *Sexte*, compilation de législation pontificale promulguée en 1298, figure un titre *De iuris* (VI 5, 12), réunissant une collection de brèves formules portant sur divers sujets, dont beaucoup traitent de l'interprétation. À partir de 1298, les commentaires sur ce titre donnent naissance à un genre particuliers de traités, qui, par la diversité des thèmes abordés et le caractère d'unité et d'homogénéité revendiqué par leurs auteurs, forment un reflet honnête sous une forme originale des évolutions doctrinales civilistes et canonistes contemporaines.

On y trouve ainsi des règles relatives à l'interprétation des textes et paroles obscures (règle 45 : « *Inspicimus in obscuris quod est verisimilius vel quod plerumque fieri consuevit* » ; règle 30 : « *In obscuris minimum est sequendum* »). Le terme est à prendre au sens médiéval : non pas l'absence de lumière, mais bien un clair-obscur avec une vie propre, une épaisseur. C'est dans ce sens que les juristes l'interprètent : non pas les ténèbres, mais une forme de doute, quand les choses reçoivent une forme qui n'est pas leur propre forme, et ne se laissent pas circonscrire dans un espace. L'obscurité paraît redoutable aux juristes, non pas parce qu'on n'y voit rien, mais parce qu'on croit voir quelque chose qui n'existe pas. En cela, l'obscurité ébranle l'ordre juridique car elle constitue une zone de pluralité de solutions. L'obscurité réside, par exemple, dans la concurrence de normes, mais aussi dans la concurrence du réel et de la norme. Il faut donc que le juriste choisisse l'une des formes qui deviendra acceptable, non parce que c'est la vraie forme, mais parce qu'elle a été choisie. Que faire pour choisir dans l'obscurité ? Les règles 45 et 30 doivent guider le juriste.

La règle 45 fait le lien expressément entre le choix qui doit être fait dans l'obscurité et le vraisemblable, qui n'est pas défini dans son rapport à la vérité, mais qui existe en tant que tel, dans son rapport à l'expérience. La *Glose ordinaire* de Jean le Moine (rédigée en 1298) met en avant l'idée que la vraisemblance doit être fondée sur l'observation de l'ordre social, de la vie en société, donc d'un certain bon sens de la communauté : la pratique sociale, assimilée par le juriste, permet de présumer ce qui est vraisemblable. La combinaison des règles permet ainsi la cohérence de l'ordre juridique, qui n'est pas l'ordre du vrai, mais celui du vraisemblable<sup>42</sup> : le rôle de la règle dans l'obscurité est de donner un sens qui s'accorde à l'ordre juridique ; elle ne s'embarrasse pas de la vérité.

L'opération par laquelle les juristes qualifient les faits prolonge ainsi l'emprise du droit sur le réel, l'inclusion dans le droit de situations ou de réflexions dont le caractère juridique n'est pas encore précisément décidé. Le rôle du juriste comme pivot se déploie pleinement dès lors qu'est en jeu l'articulation entre l'ordre juridique et le monde. L'interprétation du juriste, en ce sens, ne consiste pas tant à expliciter les mots du droit qu'à réinvestir la réalité sociale dans le droit et ses catégories.

Entre exigence de vérité et impératif de cohérence, transcendance et mondanité, la science du droit, par l'explicitation d'un langage dont la sacralité n'en demeure pas moins humaine, « institue l'humanité dans la parole<sup>43</sup> » en l'assujettissant à un ordre juridique qui n'en perçoit pas moins, au-delà des affirmations de principe, la fragilité de ses fondations.

### Bibliographie

- Bassano 2008 = M. Bassano, « *Dominus domini mei dixit...* ». *Enseignement du droit et construction d'une identité des juristes et de la science juridique. Le studium d'Orléans (c. 1230 - c. 1320)*, Thèse Paris 2, 2008 (2 vol.).
- Bassano 2009 = M. Bassano, *Lex neminem ad perfectum duxit. Besoin de normativité et nature de l'homme dans la doctrine canoniste (XIIe-XVe siècle)*, dans *Normes et normativité. Etudes d'histoire du droit rassemblées en l'honneur d'Albert Rigaudière*, Textes réunis par C. Leveleux-Teixeira, A. Rousselet-Pimont, P. Bonin et F. Garnier, Paris, 2009, p. 39-56.



- Bellomo 1993 = M. Bellomo, *Der Text erklärt der Text. Über die Anfänge der mittelalterlichen Jurisprudenz*, dans *RIDC*, 4, 1993, p. 51-63. = *Il testo per interpretare il testo. Sulle origini della giurisprudenza medievale*, dans M. Bellomo (éd.), *Medioevo edito e inedito*, II : *Scienza del diritto e società medievale*, Rome, 1997, p. 23-26.
- Boulet-Sautel 1951 = M. Boulet-Sautel, *Équité, justice et droit chez les glossateurs du XI<sup>e</sup> siècle*, dans *Recueil de mémoires et travaux publiés par la société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit*, II, 1951, p. 3-11.
- Boureau 1993 = A. Boureau, *Droit et théologie au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Annales E.S.C.*, 1992, 6, p. 1113-1125.
- Boureau 1998 = A. Boureau, *Le vœu monastique et l'émergence de la puissance absolue du pape (vers 1270)*, dans *Les Cahiers du Centre de recherche historique*, 21, 1998 (<http://journals.openedition.org/ccrh/2508>).
- Boureau 2002 = A. Boureau, *Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature dans le droit médiéval*, dans *Annales HSS*, novembre-décembre 2002, n° 6, p. 1463-1488.
- Boureau – Rosier-Catach 2008 = A. Boureau, I. Rosier-Catach, *Droit et théologie dans la pensée scolastique : Le cas de l'obligation et du serment*, dans *Revue de synthèse*, 129 / 6e série, n°4, 2008, p. 1-11.
- Brambilla 1997 = E. Brambilla Verba et res : *erti della memoria e logica nella tradizione giuridica universitaria (secoli XIII-XVIII)*, dans M. Beretta, F. Mondella, M.T. Monti, (éds.) *Per una storia critica della scienza (= Quaderni di Acme, 26)*, Milan, 1997, p. 73-137.
- Carbasse 2004 = J.-M. Carbasse, *De verborum significatione. Quelques jalons pour une histoire des vocabulaires juridiques*, dans *Droits*, 39, 2004, p. 3-16
- Chevrier 1966 = G. Chevrier, *Sur l'art de l'argumentation chez quelques romanistes médiévaux au XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, dans *Archives de philosophie du droit*, t. XI : *La logique du droit*, 1966, p. 115-148.
- Chiffolleau 2006 = J. Chiffolleau, *"Ecclesia de occultis non iudicat" ? L'Eglise, le secret, l'oculte du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, dans *Micrologus*, XIV (2006), *Il Segreto – The Secret*, p. 359-481.
- Chiodi 1997 = G. Chiodi, *L'interpretazione del testamento nel pensiero dei glossatori*, Milan, 1997.
- Coing 1960 = H. Coing, *Trois formes historiques d'interprétation du droit (Glossateurs, Pandectistes, Ecole de l'Exégèse)*, Conférence inédite tenue à l'Institut de Droit Romain (Université Paris-II Panthéon Assas), le 24 janvier 1960.
- Coppens 1988 = C. Coppens, *L'interprétation analogique des termes du droit romain en droit canonique médiéval*, dans O. Weijers éd., *Terminologie de la vie universitaire au Moyen Age (= Etudes sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age, I)*, Actes du colloque Leyde-La Haye, 20-21 septembre 1985, Turnhout, 1988, p. 54-64.
- Cortese 1995 = E. Cortese, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, t. I et II, Milan, 1962-1964 (Milan, 1995).
- Cortese 2008 = E. Cortese, *Absolutisme et légalité dans le droit savant du Moyen Age*, dans J. Krynen, M. Stolleis (éd.), *Science politique et droit public dans les facultés de droit européennes (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 2008, p. 113-124.
- Crescenzi 1992 = V. Crescenzi, *Linguaggio scientifico e terminologia giuridica nei glossatori bolognesi : interpretari, interpretatio*, dans O. Weijers (éd.), *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au Moyen Age (= Etude sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age, V)*, Actes du colloque de Rome, 21-22 octobre 1989, Turnhout, 1992, p. 111-129.
- Eckert 2011 = R. Eckert, *Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie (XII<sup>e</sup> siècle – début du XIII<sup>e</sup> siècle)*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 2011/4, Numéro thématique « L'ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi », p. 483-508.
- Eckert 2015 = R. Eckert, *"Nec incongruum est allegare Philosophum". Remarques sur l'allégation des sources théologiques et philosophiques dans les Commentaria in tres posteriores libros Codicis de Luca de Penne*, dans *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, études réunies par J. Chandelier et A. Robert, Rome, Rome, 2015, p. 199-216.
- Errera 1995 = A. Errera, *Arbor actionum. Genere letterario e forma di classificazione delle azioni nella dottrina dei glossatori*, Bologne, 1995.
- Errera 2003 = A. Errera, *Il concetto di scientia iuris dal XII al XIV secolo. Il ruolo della logica platonica e aristotelica nelle scuole giuridiche medievali*, Milan, 2003.
- Errera 2007 = A. Errera, *The Role of Logic in the Legal Science of the Glossators and Commentators. Distinction, Dialectical Syllogism and Apodictic Syllogism : An Investigation into the Epistemological Roots of Legal Science in the Late Middle Ages*, dans A. Padovani, P.G. Stein (éds.), *The Justists' Philosophy of Law from Rome to the Seventeenth Century*, Dordrecht, 2007.
- Fossier 2015 = A. Fossier, *Le droit d'absoudre. Concurrences juridictionnelles et communication des fors (v. 1130-v. 1320)*, dans *Revue de droit canonique*, 2015, p. 265-292.
- Gaudemet 1966 = J. Gaudemet, *« Équité et droit chez les premiers glossateurs »*, *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Florence, 1966, p. 269-291, repris dans *La formation du droit canonique médiéval*, Ashgate, 1980, X.
- Gilli 2003 = P. Gilli, *La Noblesse du droit. Débats et controverses sur la culture juridique et le rôle des juristes dans l'Italie médiévale (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2003.
- Giuliani 1997 = A. Giuliani, *L'ordo iudicarius medievalis tra retorica e logica*, dans M. Bellomo (éd.), *Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert*, Munich, 1997, p. 133-145.
- Giordanengo 2006 = G. Giordanengo, *Sur un fragment de dictionnaire juridique*, dans M. Ascheri, G. Colli (éd.), *Manoscritti, editoria e biblioteche dal Medioevo all'età contemporanea. Studi offerti a Domenico Maffei per il suo ottantesimo compleanno*, t. I, Rome, 2006, p. 347-368.
- Kuttner 1956 = S. Kuttner, *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*, dans *Wimmer Lecture*, X (1956), p. 1-16, repris dans : *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Londres, Variorum Reprints, 1980, I.
- Landau 1994 = P. Landau, *"Aequitas" in the "Corpus Iuris Canonici"*, dans *Syracuse Law Journal*, 20, 1994, p. 95-104.
- Le Goff et Schmitt 1979 = J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, *Au XIII<sup>e</sup> siècle : une parole nouvelle*, dans J. Delumeau (éd.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979, p. 257-278.
- Legendre 1965 = P. Legendre, *Le droit romain, modèle et langage. De la signification de l'Utrumque Ius*, dans *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, II, Paris, 1965, p. 913-930.
- Legendre 2009 = P. Legendre, *L'autre bible de l'Occident : le monument romano-canonique, étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Leçons IX, Paris, 2009.
- Leveleux 2001 = C. Leveleux, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) : du péché au crime*, Paris, 2001 (Romanité et modernité du droit).
- Leveleux 2005 = C. Leveleux-Teixeira, *Sacramenta puberum. Le serment des mineurs dans le droit savant médiéval (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, dans M. Aurell, T. Deswarte (éd.), *Famille, violence et christianisation au Moyen Age. Mélanges offerts à Michel Rouche*, Paris, 2005, p. 91-102.
- Leveleux 2011 = C. Leveleux-Teixeira, *Entre droit et religion : le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 2011/4, Numéro thématique « L'ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi », p. 587-602.
- Maffei 1998 = D. Maffei, *Riflessioni su Jacques de Révigny e Pierre de Belleperche lessicografi*, dans *Studia Gratiana*, 29 (1998), p. 605-612
- Mayali 1988 = L. Mayali, *Lex animata. Rationalisation du pouvoir politique et Science Juridique XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, dans *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, Montpellier, 1988 (Publications de la Société d'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays de droit écrit, III), p. 155-164.
- Mayali 1993 = L. Mayali, *Mythes et réalité de la renaissance juridique au douzième siècle*, dans *El Dret comú i Catalunya*, III, Barcelone, 1993, p. 187-202.
- Mayali 1998 = L. Mayali, *Du sens des mots et des choses : Hilaire de Poitiers et la tradition juridique romano-canonique*, dans P. Legendre (éd.), *Du pouvoir de diviser les mots et les choses*, Bruxelles, 1998, *Travaux du Laboratoire européen pour l'étude de la filiation*, 2, p. 28-38.
- Mayali 2005 = L. Mayali, *Romanité chrétienne et sources du droit moderne*, dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, t. 114, 2005-2006, p. 305-308.
- Mayali 2006 = L. Mayali, *Nulla contrarietas debet esse in jure*, dans *La méthode critique au Moyen Âge*, études réunies par M. Chazan et G. Dahan, Turnhout, 2006 (Bibliothèque d'Histoire culturelle du Moyen-Âge, 3), p. 83-99
- Mayali 2011 = L. Mayali, *De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 2011/4, Numéro thématique « L'ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi », p. 475-482.
- Mayali 2014 = L. Mayali, *The chiaroscuro of the Law*, dans P. Maffei, G.M. Varanini (éds.), *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri, il cammino delle idee dal medioevo all'età moderna*, Florence, 2014, p. 345-353.
- Meijers 1966 = E.M. Meijers, *Le conflit entre l'équité et la loi chez les premiers glossateurs*, dans *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 17, 1941, p. 117-135, repris dans *Etudes d'histoire du droit*, tome IV : *Le droit romain au Moyen Age*, 2<sup>ème</sup> partie, C : *Aspects de l'histoire de quelques principes juridiques*, Leyde, 1966, p. 142-156.

Mortari 1958 = V. Piano Mortari, *Il problema dell'interpretatio iuris nei commentatori*, dans *Annali di storia del diritto*, II, 1958, p. 29-110.  
 Mortari 1976 = V. Piano Mortari, *Dogmatica e interpretazione*, Naples, 1976.  
 Post 1964 = G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, 1964.  
 Quaglioni 1990 = D. Quaglioni, *Autosufficienza e primato del diritto nell'educazione giuridica preumanistica*, dans A. Cristiani (éd.), *Sapere e potere. Discipline, dispute e professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto, Atti del convegno di Bologna (13-15 aprile 1989)*, II, *Verso un nuovo sistema del sapere*, Bologne, 1990, p. 125-134.  
 Rosier-Catach 1982 = I. Rosier-Catach, *La grammaire spéculative*, dans *Travaux d'histoire des Théories linguistiques*, n° 1 (série II), 1982, p. 1-29.  
 Rosier-Catach 1994 = I. Rosier-Catach, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1994.  
 Rosier-Catach 1998 = I. Rosier-Catach, *Les mots, les choses et l'intention : autour de maximes d'Hilaire et de Grégoire*, dans P. Legendre (éd.), *Du pouvoir de diviser les mots et les choses*, Bruxelles, 1998 (*Travaux du Laboratoire européen pour l'étude de la filiation*, 2), p. 39-56.  
 Rosier-Catach 2011 = I. Rosier-Catach, *Le pouvoir des mots au Moyen Âge : diversité des pratiques et des analyses*, dans *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, études réunies par N. Bériou, J.-P. Boudet et I. Rosier-Catach, Turnout, 2014 (*Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge*, 14), p. 9-16.  
 Thomas 1996 = Y. Thomas, *Les artifices de la vérité. Note sur l'interprétation médiévale du droit romain*, dans *L'inactuel. Psychanalyse et culture*, 6, automne 1996, p. 81-97.  
 Seckel 1898 = E. Seckel, *Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter*, Tübingen, 1898.

## Notes

- <sup>1</sup> Legendre 1965.
- <sup>2</sup> Legendre 2009.
- <sup>3</sup> Mayali 2011.
- <sup>4</sup> Accursius, *Glossa in Digestum vetus*, Venise, 1488 (réimpression Turin, 1969, Corpus glossatorum juris civilis, VII), ad D. 1, 1, 10, 2, v° notitia : *Sed nunquid secundum hoc oportet quod quicumque vult iuris prudens vel iurisconsultus esse debeat theologiam legere ? Resp. non : nam omnia in corpore iuris inveniuntur*. Sur cette glose, voir Quaglioni 1990. Accurse, dont la Glose ordinaire cristallise, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, l'exégèse des compilations de Justinien répond ici par la négative à la question de savoir si le juriste doit étudier la théologie, puisque le droit romain se suffit à lui-même.
- <sup>5</sup> Boureau 1992.
- <sup>6</sup> Errera 1995.
- <sup>7</sup> Boureau 2002.
- <sup>8</sup> Tel est le titre original du *Décret*. Sur ce mouvement, voir Kuttner 1956 (repr. 1980, I).
- <sup>9</sup> Sur ce point, l'originalité des juristes est relative. Voir Rosier-Catach 1998.
- <sup>10</sup> Mayali 2014, p. 351.
- <sup>11</sup> *Decretum Gratiani, d. a. c. 1 : Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus*.
- <sup>12</sup> *Ibid. : Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri*.
- <sup>13</sup> En ce sens, Mayali 2011.
- <sup>14</sup> Voir Rosier-Catach 1998, p. 44-45.
- <sup>15</sup> On pourra se référer, sur ce point, au *Proemium* de la *Summa* d'Hostiensis. Voir, notamment, Hostiensis, *Summa aurea*, Bâle, 1573, *Proemium*, col. 6 : *et haec nostra lex sive scientia vere potest scientiarum scientia nuncupari*.
- <sup>16</sup> Il suffit de renvoyer ici aux travaux d'Ernst Kantorowicz et de Gaines Post. Voir, en particulier Gaines Post 1964.
- <sup>17</sup> C'est dans ce contexte que doit être pensé le rapport au droit naturel, articulé autour de la fameuse glose d'Azon : « natura id est deus ». Voir notamment G. Post 1964, p. 538.
- <sup>18</sup> Eckert 2011.
- <sup>19</sup> En ce sens, Chiffolleau 2006.
- <sup>20</sup> Voir Rosier-Catach 2011 et l'article plus ancien de Le Goff et Schmitt 1979.
- <sup>21</sup> Leveleux-Teixeira 2005.
- <sup>22</sup> Boureau 1998.

- <sup>23</sup> Accursius, *Glossa in Digestum vetus*, op. cit., ad D. 1, 1, 1, v° sacerdotes : *quia ut sacerdotes sacra ministrant et conficiunt, ita et nos, cum lege sint sacratissimae*.
- <sup>24</sup> Ce mouvement peut également être observé dans la théologie scolastique, voir Rosier-Catach 1998, p. 43.
- <sup>25</sup> Les gloses ordinaires d'Accurse aux compilations justiniennes, rédigées dans les années 1220, font écho aux gloses ordinaires au *Décret* de Jean le Teutonique parue en 1216-1217 et au *Liber extra* de Bernard de Parme vers 1245.
- <sup>26</sup> Mayali 1998, p. 31-32.
- <sup>27</sup> Voir Errera 2003 et 2007.
- <sup>28</sup> Voir Rosier-Catach 1998.
- <sup>29</sup> L'ouvrage fondamental sur cette question est celui de Cortese 1962-1964 (réimpression 1995).
- <sup>30</sup> Pour une présentation rapide, voir Eckert 2015.
- <sup>31</sup> Sur ce point Meijers 1966, p. 142-156 ; Boulet-Sautel 1951 ; Gaudeмет 1966.
- <sup>32</sup> L'exemple le plus fameux de leur opposition concerne loi *Si Minor*. Selon Bulgarus, le serment passé par le mineur lors de la conclusion d'un contrat touchant ses propres biens, par lequel il s'engage à renoncer à toute forme de restitution, n'est efficace que dans la seule hypothèse d'un contrat conclu après obtention, par le tuteur du mineur, d'un acte d'un magistrat autorisant la conclusion de l'acte, formalité rendue obligatoire par le droit romain. Le serment n'a donc d'effet que dans le cas de la vente *cum decreto*. Dans tous les autres cas, le mineur a la possibilité de demander une action en restitution. En revanche, Martinus refuse au mineur toute action en restitution, quand bien même le contrat a été conclu sans autorisation préalable. Pour Martinus, le serment a donc un effet large, impératif et irréversible, puisqu'il s'applique à tous les contrats. Même s'il est prononcé pour renforcer un contrat illégalement conclu, le serment a une pleine efficacité, et efface l'illégalité du contrat. Voir sur ce point Leveleux-Teixeira 2005.
- <sup>33</sup> Le récit de la controverse et des positions des contradicteurs se retrouve chez de nombreux auteurs des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, comme Jacques de Révigny, *Lectura super Codice*, Paris, 1519, ad C. 1. 14. 5, fol. 33vb (*De legibus et constitutionibus. Non dubium*).
- <sup>34</sup> Sur le *studium ligérien*, voir Bassano 2008.
- <sup>35</sup> Jacques de Révigny, *Repetitio ad D. 1. 7. 22 (De adoptionibus. Si arrogator)*, ms. Leyde, d'Ablaing 2, fol. 13vb-15ra., ms. Paris, BN lat. 4488, fol. 271ra-272va, et ms. Leipzig UB 921, fol. 145-146.
- <sup>36</sup> Les formules sont celles d'un élève anonyme de Jacques de Révigny dans sa *Lectura Institutionum (ad Inst. 4.6 De actionibus. Nisi)*, publiée à la suite de Jacobus de Arena, *Commentarii in universum ius civile*, Lyon, 1541, fol. 262vb.
- <sup>37</sup> De manière significative, le XIV<sup>e</sup> siècle voit se développer considérablement les lexiques et dictionnaires juridiques. Dans la nombreuse littérature sur le sujet, voir Seckel 1898 ; E. Seckel, *Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter*, Tübingen, 1898 ; Carbasse 2004 ; Maffei 1998 ; Giordanengo.
- <sup>38</sup> Boureau et Rosier-Catach 2008, p. 19.
- <sup>39</sup> Bassano 2009.
- <sup>40</sup> Pour l'ensemble de ce paragraphe, voir Mayali 2014.
- <sup>41</sup> Ce passage s'inspire largement du séminaire dispensé par L. Mayali à l'École pratique des Hautes Études en 2005-2006. Voir : Mayali 2005.
- <sup>42</sup> Johannes Monachus, *Glossa aurea super sexto Decretalium libro*, Paris, 1535 (réimpression Aalen, 1968).
- <sup>43</sup> Mayali 1998, p. 38.

---

# Lenoni, adulatori, traditori e cattivi consiglieri. La parola e il *crimen stellionatus*

Giacomo Gambale

---

**Abstract:** Through the use of juridical sources, in his commentary on the *Divine Comedy* Pietro Alighieri analyzes the episodes of Dante's work from a criminal perspective and stresses the importance of the penal aspects of Dante's Hell, for example the language crime, i.e. the crimes committed by uttering language: the panderism, the perjury, the *adulatio* etc...

**Keywords:** hell; crime; language; *stellionatus*; law.

## Introduzione

In maniera sintetica vorrei esporre il risultato di una serie di riflessioni confluite in un mio articolo, dal titolo *L'inferno di Dante come Tractatus de maleficiis. L'interpretazione giuridica di Pietro Alighieri*<sup>1</sup>; e delineare, nell'ambito delle nostre riflessioni sulle relazioni tra socialità e linguaggio, alcuni indirizzi di ricerca, concepiti in un'ottica interdisciplinare, da assumere quali riferimenti generali in vista di uno studio più energico e accurato su tematiche concernenti il rapporto esistente, nel Medioevo, tra letteratura e diritto.

Proveremo subito a leggere un brano di Pietro Alighieri e intorno al quale si disegneranno le linee complessive di questo saggio. Il brano è tratto dal *Comentum alla Divina Commedia* redatto negli anni 1359-1364, com'è noto anni appartenenti a un'epoca in cui la *scientia iuris*, consolidatasi dal punto di vista epistemologico e consapevole della propria funzione etica, non esita a definirsi con linguaggio agostiniano-boeziano *verissima philosophia*<sup>2</sup>. Tale lettura va affrontata con uno sforzo ermeneutico preliminare: mettere tra parentesi la filosofia di Dante e considerare la prima cantica dell'*Inferno* la 'fonte' di un discorso giuridico che Pietro sviluppa in modo autonomo. L'esegesi dell'*Inferno* da parte di Pietro non solo si rivela, e si traduce in, un vero e proprio trattato criminale (*tractatus de maleficiis*), costruito a partire dalla dottrina penale racchiusa nei cosiddetti *Libri terribili* del Digesto, ma addirittura un tipo di trattato agile, chiaro, monografico, razionale, che lo studioso di storia del diritto incontra per la prima volta soltanto nel contesto accademico del XVI secolo.

La nostra attenzione deve focalizzarsi su tre concetti fondamentali, che in seguito saranno oggetto di un'analisi più accurata: il patto tra gli uomini, lo *stellionatus*, il reato. In Pietro, il *vinculum naturale quod debet homines tenere*, o *vinculum humanae societatis*, espressioni che traducono

il termine dantesco di città, diventa criterio razionale che individua e specifica il carattere di crimine inerente ad alcune azioni consapevolmente perfezionate. I crimini di natura linguistica come il lenocinio, l'*adulatio* (l'inganno della lusinga), il *pravum consilium* (il parere o consiglio che induce in errore), rientrano in generale nella categoria di *crimen stellionatus* e, specificamente, nella distinzione espressa con l'ablativo *dicto*, termine che indica le diverse modalità di utilizzo del linguaggio. Comprendere il discorso complessivo elaborato dal giudice Pietro – questo il nostro compito – significa afferrare automaticamente il possibile ruolo giocato dal linguaggio quale particolare modalità di azione penalmente perseguibile:

Nel secondo principale cerchio, l'autore [Dante] inventa la punizione relativa a quella semplice astuzia umana (*fraus*) che rompe il legame naturale che gli uomini devono rispettare affinché nessuno inganni gli altri. Su tale vincolo la Legge (D.1.1.3) sostiene: avendo la natura tra noi costituito un certo legame, risulta illecito che un uomo aggredisca un altro uomo. Inoltre (D.18.7.7) dichiara: è importante che l'uomo sia benefico verso il proprio simile... Volendo punire questi fraudolenti con una determinata pena, la Legge civile (D.47.20) definisce il vizio di costoro crimine *stellionatus*. La Glossa afferma: si dice *stellionato* a partire da un certo rettile simile al serpente, *stellionato*, perché appunto ricoperto di vari e diversi colori, come le stelle punteggiano il cielo, e il cui aspetto multiforme è imitato da ingannatori e furbi i quali agiscono in un modo e pensano in un altro. [L'autore] finge così di punire le anime dannate di costoro per dieci bolge, e cioè le anime di lenoni, adulatori, simoniaci, indovini, barattieri, ipocriti, ladri, cattivi consiglieri (*pravorum consultorum*), scismatici e falsari. Di costoro tratta singolarmente e di tale astuzia parla dal capitolo XVIII fino al XXX... L'autore in tre parti esamina velatamente i tre modi in cui, complessivamente, la frode si divide ed è portata a termine: ... *aut facto, aut dicto, aut re ipsa: facto*, come emergerà dalla trattazione che concerne i ladri (*in tractatu furum*); *dicto*, come sarà evidente nella trattazione riguardante i lenoni e gli adulatori (*in tractatu lenonum et adulatorum*); *re ipsa*, come si evincerà dalla trattazione concernente i falsari (*in tractatu falsariorum et instrumentorum*)<sup>3</sup>.

## 1. Teologia, diritto e letteratura

È possibile apprezzare il brano qui proposto a patto di ricollocarlo in un preciso ambito di studi, con forza e competenza approfondito dalle ricerche di D. Quagliani sul diritto medievale quale 'luogo' in cui si integra la letteratura, intesa come spazio di citazioni da inglobare e assimilare in quanto specchi del reale e fonti autorevoli<sup>4</sup>. Su

tale linea interpretativa, B. Pasciuta ha portato alla luce e analizzato un testo per lungo tempo attribuito a Bartolo di Sassoferato, il *Processus Satanae*, una sorta di *Mock Trial* concepito per la formazione degli studenti di diritto<sup>5</sup>. Si tratta di un processo simulato, ambientato nel tribunale celeste e sviluppato secondo i meccanismi consolidati dell'*ordo iudiciarius*, tra tre *personae* (maschere) per il possesso del genere umano: l'*intendens* o attore (il procuratore del diavolo), colui che *intentionem evitans* (la Madonna nelle vesti di *ad-vocatus*) e il giudice (Cristo) *in medio cognoscens*. Riscrivendo la storia della salvezza in punto di diritto, il testo va menzionato non solo perché esempio di genere letterario che in modo originale fa confluire in un unico registro linguistico la retorica giuridica, la rappresentazione drammatico-teatrale e lo spazio liturgico, ma in particolare perché testimonianza di un fenomeno culturale tipico del XIV secolo e definito da A. Boureau la 'giuridicizzazione della demonologia'<sup>6</sup>. L'opera di Pietro rientra a pieno titolo in tale contesto, palesandosi addirittura quale caso specifico, e uno dei tanti casi specifici, di giuridicizzazione della demonologia dantesca<sup>7</sup>.

## 2. L'organizzazione razionale dei crimini

Il processo di giuridicizzazione della teologia di Dante ha quale effetto evidente la razionalizzazione sostanziale e formale delle rappresentazioni sacre dell'*Inferno*, usate da Pietro per dare consistenza a un discorso laico autonomo e personale. Le *sedes* più importanti di tale discorso sono alcuni passi del *Liber singularis de poenis paganorum* confluiti in D.48.19.16, dove si pone una quadripartizione degli illeciti a partire dalla individuazione delle concrete modalità umane con cui gli stessi illeciti possono perpetrarsi: *facta, scripta, dicta et consilia*. Inoltre, riporta il *Digesto*, perché l'eventuale pena sia concepita secondo precisi criteri di giustizia e di razionalità il crimine va valutato tenendo conto di sette aspetti che in genere qualificano un'azione, e che in parte ricordano le categorie logiche aristoteliche: la causa, la persona, il luogo, il tempo, la qualità, la quantità e l'evento<sup>8</sup>.

Il titolo 4 del quarto libro delle *Istituzioni* potrebbe rappresentare un'ulteriore fonte alla base della costruzione ideologica della pena proposta da Pietro, fonte tesa a esaltare il carattere di antiggiuridicità e la dimensione relazionale delle azioni illecite. Nel brano in questione, in primo luogo si definisce il concetto di *iniuria* nel senso letterale di assenza o violazione del diritto, in secondo luogo si passa alla descrizione dei diversi modi di attuazione dell'ingiustizia: non solo con la violenza, quando per esempio si è battuti con un pugno, feriti o percossi con un bastone, ma anche con l'insulto, con il raggio volto a impossessarsi fraudolentemente di un bene altrui, oppure per mezzo di un libello o di un carne che possono infamare la dignità di un altro uomo<sup>9</sup>.

Con la *Summa Codicis* di Azzone, il Duecento medievale prova a sistematizzare in un quadro logico più compatto l'eccessivo empirismo che in materia penale caratterizza il *Corpus* di Giustiniano, e attraverso una serie di distinzioni che saranno ripetute dalla dottrina coeva e successiva<sup>10</sup>. Alla base del ragionamento sviluppato dal-

la *Summa* troviamo, innanzitutto, la definizione della pena come 'soddisfazione (*satisfactio*) di un delitto, imposta da una legge o da un suo ministro'<sup>11</sup>. La definizione è degna di nota, pone la dimensione pubblica quale caratteristica principale della pena, in quanto riequilibrio di un ordine generale messo in discussione dal delitto. Il termine *satisfactio* – nella storia della salvezza termine giuridico che a partire da Anselmo comincia a sostituirsi a quello di *redemptio* – ci ricorda come anche la riflessione teologica indichi nella pena la repressione di ciò che rompe un equilibrio prestabilito. Tommaso d'Aquino afferma che in modo naturale, quando un elemento insorge contro l'ordine e il suo principio, questo viene represso dallo stesso ordine e da chi lo presiede<sup>12</sup>.

Nella *Summa* segue la distinzione tra delitti volontari e involontari, distinzione necessaria perché le azioni commesse in stato di bestialità, passione, ebbrezza, siano diversamente valutate rispetto alle azioni commesse *ex animo*<sup>13</sup>. Infine, in modo particolareggiato si individuano: a) le modalità di attuazione del crimine che può esercitarsi *facto* (come i furti), *dicto* (le ingiurie), *scripto* (i documenti falsi), *consilio* (i complotti); b) le aggravanti e le attenuanti della pena, quindi la valutazione della condizione sociale dell'agente criminale, delle motivazioni che hanno portato a commettere il delitto, delle circostanze, ecc.; c) i tipi di pena, concepiti tenendo conto delle diverse caratteristiche socio-psicologiche di ogni singolo soggetto<sup>14</sup>.

È d'obbligo citare un'altra opera, il *Tractatus de maleficiis* del giudice itinerante e giurista Alberto Gandino il quale, per formazione culturale, status sociale e per l'organizzazione di un discorso sulla pena effettuato con una metodologia sempre più razionale, ricorda la figura e l'opera del nostro piccolo Alighieri. Va segnalato, aspetto non sempre valorizzato dalla dantistica, che Pietro, come Alberto, in qualità di *iudex de maleficiis*, cioè in qualità di funzionario pubblico al seguito della *potestas*, è attivo protagonista dell'esercizio concreto della giustizia all'interno del contesto cittadino, per giunta in un arco temporale – il XIV secolo – caratterizzato dal tentativo da parte dei comuni dell'Italia settentrionale di esercitare una giustizia di 'tipo egemonico'<sup>15</sup>. Senza entrare nei particolari, il trattato va menzionato non solo perché precisa la dottrina penale espressa nei termini che abbiamo visto, ma anche per l'importante contributo dato allo sviluppo del concetto di punibilità, cioè alla costruzione dell'idea di un soggetto responsabile e in quanto tale meritevole di essere punito, dottrina fondamentale – insegna M. Conetti – per l'affermazione, tanto nelle teorie del crimine e del processo medievali, quanto nella prassi della giustizia cittadina, di una pena sottratta all'iniziativa del privato<sup>16</sup>.

Il concetto di punibilità si delinea attraverso due percorsi speculativi di tipo metagiuridico complementari: una riflessione attorno ai legami esistenti tra la dimensione volitiva interna dell'uomo e i suoi atti esteriori; una riflessione attorno al valore della *respublica* quale entità concreta e astratta, legittima attrice di un esercizio pubblico della giustizia.

Per quanto riguarda il primo punto, il testo romanistico, vera e propria trama di tutte le teorie penalistiche medievali, afferma: *in maleficiis voluntas spectatur, non exitus*<sup>17</sup>. L'ambito più intimo della persona umana, dove

hanno luogo i processi decisionali consapevoli, è il criterio fondante la valutazione dell'esistenza o meno del crimine e della distinzione tra crimini di diversa natura. Su tale base, una volta definita la pena e classificate le azioni criminali nei termini canonici che abbiamo incontrato, Alberto distingue le stesse azioni in base all'incrocio di tre facoltà o stati umani fondamentali: il *cogitare*, l'*agere* e il *perficere*: *Quis cogitat, agit et perficit; cogitat, agit, sed non perficit; cogitat, nec agit, nec perficit; non cogitat et agit et perficit; nec cogitat, nec agit, nec perficit*<sup>18</sup>. La prima e l'ultima distinzione indicano i due punti estremi, opposti l'uno all'altro, nel cui perimetro concepire il crimine e la relativa pena. Nel primo caso, l'intenzione dell'agente si risolve pienamente nella sua opera criminale, realizzata e perfezionata secondo un disegno premeditato e, per tale motivo, opera di interesse pubblico. L'ultimo caso rappresenta l'idea-limite di cui tener conto in occasione della formulazione del giudizio penale e in altro luogo idea espressa con la massima: *peccata suos debent tenere auctores*<sup>19</sup>.

Per quanto riguarda il secondo punto, mi limito a dire che *respublica* è la parola chiave del *Tractatus de maleficiis* ed è termine declinabile in diverse accezioni. Attraverso un'originale operazione di astrazione – tipica dell'epistemologia giuridica – Alberto riesce nel tentativo teorico di legittimare il ruolo di parte lesa della cosa pubblica di fronte all'azione criminale. Di conseguenza, a porre la città (offesa) quale soggetto depositario di un diritto che, per mezzo della figura del giudice, prova a intraprendere autonomamente l'azione penale, prescindendo, in tal modo, dall'iniziativa privata della parte lesa così come previsto dalla prassi. In un contesto di tali caratteristiche, la pena assume una nuova centralità, si giustappone o sostituisce all'istituto della *pax* o *transactio*, diventa *signum reipublicae*, *signum potestatis* e in difesa di un bene immateriale il cui legittimo e ultimo proprietario è la stessa *civitas*. Pensiero che nel trattato è affidato a massime come *Quia expedit reipublicae ne maleficia remaneant sine pena* (È necessario per la cosa pubblica che i crimini non rimangano impuniti) e *Omnis qui delinquens offendit rem publicam civitatis* (Chi delinque offende la dimensione pubblica della città)<sup>20</sup>.

### 3. Lo stellionato

Il vincolo tra gli uomini è il bene immateriale oggettivo che, nel *Comentum* di Pietro, legittima l'azione penale e discrimina la qualità dei reati e delle rispettive pene. Il comportamento è valutato in relazione al danno arrecato alla convivenza umana, quindi in un'ottica civile. Potremmo definirla letteralmente un'ottica urbana, dato che lo stesso Dante segnala che gli atti illeciti commessi deliberatamente sono puniti all'interno della città di Dite, e non al suo esterno<sup>21</sup>. La città è il simbolo di un'azione commessa *ex animo*, per questa ragione un'azione che, da un punto di vista penale, deve essere valutata diversamente rispetto a quella involontaria, incontente, dettata da furore o da passione. Il vincolo tra gli uomini, inoltre, si fonda su una *quadam speciali confidentia que inter homines oritur*, che diventa ulteriore discriminazione per la valutazione delle diverse qualità dei crimini. Sulla scia del pen-

siero politico del padre, Pietro insiste sul fatto che tra gli uomini esiste anche un legame più profondo, più civile, diverso rispetto a quello naturale e che a quest'ultimo si aggiunge, un tipo di legame che si declina su piani differenti: la parentela, l'amicizia, la patria comune, il debito di riconoscenza<sup>22</sup>. La rottura di questo vincolo corrisponde a una specie più infima di frode: la *proditio*, termine tecnico del diritto romano impiegato dal commentatore per suggellare il crimine di lesa maestà attuato per mezzo del tradimento, atto criminoso tra i più detestabili in quanto rivolto contro l'esistenza della compagine civile<sup>23</sup>.

Il brano che abbiamo letto nell'introduzione è la cornice formale dell'intero disegno penalistico sviluppato da Pietro nella sua esegesi, disegno che si delinea chiaramente nel solco della tradizione delle riflessioni medievali sui malefici. La materia dell'*Inferno* dantesco è classificata, organizzata e plasmata secondo precisi criteri giuridici, mentre le azioni di ogni singolo personaggio raccontate nel poema sono identificate con un *nomen iuris* puntuale, come abbiamo visto: *lenones, adulatores, symoniaci, fures, pravii consiliarii, seminatores discordium, falsarii*, ecc.<sup>24</sup>

Il discorso di Pietro è caratterizzato dalla scelta non scontata di imbrigliare la composizione di Dante e gli spunti provenienti dalla dottrina giuridica con la categoria generica di stellionato. A mio avviso, con lo scopo più o meno esplicito di esaltare, in vista di una concezione razionale della giustizia, almeno tre aspetti dell'atto criminale, sia esso di tipo linguistico o meno: a) lo stato psicologico di consapevole intenzionalità e la volontà fraudatoria che reggono l'azione, il *quid facere*; b) la rottura di un rapporto di fiducia che s'instaura tra due o più soggetti vincolati da un accordo; c) il danno arrecato a una determinata persona ed espresso dalla chiara formula giustiniana *in necem alterius* (a danno di un altro)<sup>25</sup>. Infatti, uno sguardo anche rapido alle *sedes materiae* (i luoghi dell'argomento, letteralmente le sedi della materia) ci permette di cogliere alcune costanti dei vari casi di stellionato censiti dal *Corpus iuris* e, in parte, confluite nella definizione di Ulpiano riportata in D.47.20.3.1:

È da sapere che lo stellionato può essere rimproverato a coloro i quali hanno fatto qualcosa con dolo, se non c'è un altro crimine di cui li si possa accusare: poiché ciò che nel diritto privato si considera azione dolosa, per quanto riguarda i crimini si persegue in qualità di stellionato. Dunque, quando un crimine non ha un nome, lo si definisce stellionato. Questo avviene in particolare modo quando qualcuno, nascondendo che un bene è dato in pegno a un altro, con frode lo vende a un terzo, lo scambia con un altro bene, o lo utilizza per estinguere un suo debito (*si quis forte rem alii obligatam dissimulata obligatione per calliditatem alii distraxerit vel permutaverit vel in solutum dederit*). Tutte queste specie si riferiscono a uno stellionato<sup>26</sup>.

La prima costante da rilevare, per quanto ovvia, è che lo *stellionatus* costituisce un *crimen*, ossia un comportamento vietato dal diritto e, in quanto considerato lesivo di un interesse della collettività, perseguito dallo Stato e sanzionato con pena pubblica, incidente sulla persona e il patrimonio del reo. (Da segnalare che lo stesso Pietro riformula, nel passo citato, la parola *vitium* con il concetto più pregnante di *crimen*). Inoltre, i vari casi riportati dal corpo giustiniano ruotano prevalentemente attorno a un vocabolario che fa riferimento all'area semantica psicologica,

portando così l'attenzione sull'importanza della dimensione soggettiva del crimine in questione. *Calliditas, sciens, dissimulatio, dolo, fraus, facere imposturam* sono i termini e le espressioni impiegati per sottolineare la capacità del soggetto di intraprendere un'azione fraudolenta consapevolmente architettata e intenzionalmente compiuta nei confronti di un altro soggetto. Gli aspetti psicologico-intenzionali della dissimulazione e del raggio sono confermati dal significato proprio e traslato della parola *stellio*; secondo diverse fonti, classiche e medievali, un tipo di rettile capace di cambiare pelle, per Plinio letteralmente un *animal fraudolentus* che per le sue proprietà biologiche è capace di nuocere all'uomo<sup>27</sup>. I passi del *Digesto* e del *Codex* sembrano concordi nell'esaltare un altro aspetto, per noi importante: l'illecito interviene con la rottura di una *conventio* stipulata tra due o più persone. In tal senso, possiamo dire che le aspettative di correttezza e di consenso nei negozi giuridici (la *confidentia*, avrebbe detto il nostro Pietro) rappresentano l'elemento invisibile e fondamentale da salvaguardare affinché un attore non rechi danno a un altro attore.

#### 4. Conclusioni

Il commento di Pietro potrebbe condurci verso diversi, originali e inaspettati percorsi di ricerca. Il suo discorso su specifici peccati (reati) della lingua, e definiti puntualmente con espressioni quali *deceptio lingua secunda* e *deceptio lingua tertia*, *adulatio*, *fraudolentia*, *pravum consilium* ecc., classificazione supportata dal testo sacro e dal fondamentale ricorso in alcuni frangenti alla sezione *De peccato linguae* della *Summa* di Guglielmo Peraldo, va compreso alla luce di un quadro disciplinare preciso, che in modo chiaro e laico fa emergere il carattere politico-morale del linguaggio inteso quale strumento umano capace di veicolare la giustizia o l'ingiustizia<sup>28</sup>. Una nuova prospettiva interpretativa, che brevemente ho qui cercato di delineare, ci metterebbe nella condizione di apprezzare come in Pietro Alighieri – in questo concorde con i giuristi medievali, a parte Bartolo – il *maledicere* rientri a pieno titolo nella categoria generale di *maleficium*, letteralmente un *malefacere dicto*. In tal senso, e la cosa sia detta *en passant*, il celebre episodio di Ulisse, come raccontato da Dante nel canto XXVI dell'*Inferno*, nell'ottica giuridica sviluppata dal nostro commentatore assume un carattere a dir poco emblematico. Infatti, per Pietro l'azione delittuosa del personaggio dantesco consiste in un uso distorto della parola, un *pravum consilium* (l'orazione picciola), dettato da un'anima *calida*, che indirizzato a uomini ha avuto come conseguenza la rottura del patto naturale che li univa. Il peccato di Ulisse, in questa originale lettura, diventa parte di una serie di atti commessi per mezzo del linguaggio; il consiglio fraudolento di cui l'eroe si è macchiato appare come l'anello – e l'anello più evidente – di una lunga serie di reati intrapresi per mezzo del discorso, tecnicamente *dicto*. Scrive Pietro: 'Come un'intera *civitas* può essere distrutta da un incendio causato da una piccola favilla, così può essere distrutta da una sola parola o da un semplice parere'<sup>29</sup>.

#### Bibliografia

- Alberto Gandino 1926 = Alberto Gandino, *Albertus Gandinus und Strafrecht der Scholastik*, II, ed. H.U. Kantorowicz, Leipzig, 1926.  
 Azzone 1966 = Azzone, *Summa super Codicem*, II, ed. A. Converso, Torino, 1966 (*Corpus glossatorum iuris civilis*).  
 Bellomo 2000 = M. Bellomo, *I fatti e il diritto: tra le certezze e i dubbi dei giuristi medievali (secoli XIII-XIV)*, Roma, 2000.  
 Boureau 2004 = A. Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démologie dans l'Occident médiéval 1280-1330*, Parigi 2004.  
 Conetti 2011 = M. Conetti, *Responsabilità e pena. Un tema etico nella scienza del diritto civile (secoli XIII-XIV)*, Milano, 2011.  
 Dante Alighieri 1994 = Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, ed. G. Petrocchi, Firenze, 1994.  
 Di Fonzo 2012 = C. Di Fonzo, *Dante tra diritto, teologia ed esegesi antica*, Napoli, 2012.  
 Diurni 1982 = G. Diurni, *Pena criminale (dir. interm.)*, s.v., in *Enciclopedia del diritto*, XXXII, Milano, 1982, p. 752-770.  
 Gambale 2011 = G. Gambale, *La figura di Ulisse nei commenti di Pietro Alighieri alla Divina Commedia*, in A. Palazzo (a cura di), *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Trento, 2010, Porto, 2011, p. 307-322.  
 Gambale 2012 = G. Gambale, *La lingua di fuoco. Dante e la filosofia del linguaggio*, Roma, 2012.  
 Gambale 2015a = G. Gambale, *L'inferno di Dante come Tractatus de maleficiis*, in *Intersezioni*, 2, 2015, p. 173-189.  
 Gambale 2015b = *L'Inferno. Teologia ed estetica della pena*, in *Filosofia e teologia*, 3, 2015, p. 447-471.  
 Garofalo 1998 = L. Garofalo, *La persecuzione dello stellionato in diritto romano*, Padova, 1998.  
 Giovanni Balbo 1506 = Giovanni Balbo, *Catholicon, iussu et impensis domini Petri Liechtenstein Coloniensis*, 1506.  
 Kantorowicz 1907 = H.U. Kantorowicz, *Albertus Gandinus und Strafrecht der Scholastik*, I, Berlino, 1907.  
 Krueger 1884 = *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Berlino, 1884.  
 Marongiu 1964 = A. Marongiu, *Dolo (dir. interm.)*, s.v., in *Enciclopedia del diritto*, XIII, Milano, 1964, p. 731-738.  
 Minnucci 2000 = G. Minnucci, *Accusatio e divisio criminum. La riflessione della penalistica delle origini e il pensiero di Alberto Gandino: una comparazione*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2, 2000, p. 291-304.  
 Mommsen 1886 = *Digesta*, ed. T. Mommsen, Berlino, 1886.  
 Pasciuta 2015 = B. Pasciuta, *Il diavolo in Paradiso. Diritto, teologia e letteratura nel Processus Satane (sec. XIV)*, Roma, 2015.  
 Piacentino 1938-1939 = Piacentino, *The Poetical Sermon of a Medieval Jurist. Placentinus and his Sermo del legibus*, ed. H. U. Kantorowicz, in *Journal of Warburg Institute*, 2, 1938-1939, p. 38-41.  
 Pietro Alighieri 1845 = Pietro Alighieri, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam commentarium*, ed. V. Nannucci, Firenze, 1848.  
 Pietro Alighieri 2002 = Pietro Alighieri, *Comentum super poema Comedie Dantis*, ed. M. Chiamenti, Tempe, 2002.  
 Quaglioni 1999 = D. Quaglioni, *Alberto Gandino e le origini della trattatistica penale*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 1999, p. 49-64.  
 Quaglioni 2004a = D. Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, 2004.  
 Quaglioni 2004b = D. Quaglioni, *La vergine e il diavolo: letteratura e diritto, letteratura come diritto*, in *Laboratoire italien*, 5, 2004, p. 39-55.  
 Santalucia 1982 = B. Santalucia, *Pena criminale (dir. rom.)*, s.v., in *Enciclopedia del diritto*, XXXII, Milano, 1982, p. 734-739.  
 Sbriccoli 2009 = M. Sbriccoli, *Storia del diritto penale e della giustizia*, Milano, 2009.  
 Tommaso d'Aquino 1892 = Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, ed. Leonina, Roma, 1892.  
 Vallerani 2005 = M. Vallerani, *La giustizia pubblica medievale*, Bologna, 2005.

#### Note

- <sup>1</sup> Gambale 2015a.  
<sup>2</sup> Quaglioni 2004a, p. 83-91 e Piacentino 1938-1939, p. 38-41.  
<sup>3</sup> Pietro Alighieri 2002, p. 168 e p. 201-202. Le sigle D e C utilizzate qui e di seguito indicano le due parti del *Corpus iuris* giustiniano, rispettivamente il *Digesto* e il *Codice*. Krueger 1884 e Mommsen 1886. Sul senso letterale e figurato dell'animale stellio *infra* e n. 27.  
<sup>4</sup> Quaglioni 2004b e Di Fonzo 2012.

<sup>5</sup> Pasciuta 2015.

<sup>6</sup> Cf. Boureau 2014.

<sup>7</sup> Gambale 2015a, p. 187 (n. 44).

<sup>8</sup> D.48.19.16 : *Aut facta puniuntur, ut furta caedesque, aut dicta, ut convicia et infidae advocaciones, aut scripta, ut falsa et famosi libelli, aut consilia, ut coniurationes et latronum conscientia quosque alios suadendo invisisse sceleris est instar. Sed haec quattuor genera consideranda sunt septem modis: causa persona loco tempore qualitate quantitate eventu.*

<sup>9</sup> Su questo brano delle Institutiones, Pietro Alighieri 2002, p. 168 : *Effectus malitiae in genere est iniuria, que iniuria dicitur quicquid fit non iure. Et hoc generaliter specialiter in iniuria debet accipi pro qualibet contumelia, ut auctor eam hic accipit, et quod ipsa iniuria contristat nos, aut violentia aut fraude.*

<sup>10</sup> Diurni 1982.

<sup>11</sup> Azzone 1966, p. 343 ss.

<sup>12</sup> Tommaso 1892, p. 192 (I-II, q. 87, a. 1).

<sup>13</sup> Su questi aspetti si veda anche Marongiu 1964.

<sup>14</sup> Azzone 1966, p. 343 ss : *Videndum ergo quid sit pena et propter que imponatur et que et quando... Pena est delicti vel pro delicto satisfactio que a lege vel ministro legis imponitur... Admittuntur autem delicta quattuor modis: facto, ut furta caedesque; dicto, ut convicia et in fide advocaciones; scripto, ut falsa et famosi libelli; consilio, ut coniurationes et latronum conscientia quosque alios suadendo invisisse sceleris est instar... Et septem modis aggravatur vel attenuatur pena, scilicet causa, persona, tempore, loco, qualitate, quantitate et evento.*

<sup>15</sup> Sbriccoli 2009, p. 10. Sulla figura e il pensiero di Alberto Gandino: Kantorowicz 1907, Quaglioni 1999, Minnucci 2000, Sbriccoli 2009 (p. 3-128).

<sup>16</sup> Conetti 2011.

<sup>17</sup> D.48.8.14.

<sup>18</sup> Alberto Gandino 1926, p. 209-210.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 5 e 194.

<sup>21</sup> Dante Alighieri 1994 (*Inf.* XI 79-90).

<sup>22</sup> Pietro Alighieri 2002, p. 168.

<sup>23</sup> Santalucia 1982 e per un'analisi teologico-filosofica Gambale 2015b.

<sup>24</sup> Sull'importanza in ambito giuridico del *nomen iuris* o *quaestio nominis* Bellomo 2000 e Vallerani 2005.

<sup>25</sup> D.47.20.3.1 : *Item si quis imposturam fecerit vel collusionem in necem alterius, stellionatus poterit postulari.* Sullo stellionato Garofalo 1998.

<sup>26</sup> *Stellionatum autem obici posse his, qui dolo quid fecerunt, sciendum est, scilicet si aliud crimen non sit quod obiciatur: quod enim in privatis iudiciis est de dolo actio, hoc in criminibus stellionatus persecutio. Ubi-cumque igitur titulus criminis deficit, illic stellionatus obiciemus. Maxime autem in his locum habet: si quis forte rem alii obligatam dissimulata obligatione per calliditatem alii distraxerit vel permutaverit vel in solutum dederit: nam hae omnes species stellionatum continent.* Per quanto riguarda i passi censiti di stellionato : D.3.2.13.8 ; D.13.7.16.1 ; D.13.7.36 ; D.17.1.29.5 ; D.40.7.9.1 ; D.40.20.4 ; C.9.34.1 ; C.9.34.2 ; C.9.34.4.

<sup>27</sup> Per esempio Giovanni Balbo 1506 (*sub voce*): *Depictus est quibusdam maculis ad modum stellarum... Stellio nocte micat, sordens in luce dei.* Per altre fonti Gambale 2015a, p. 185.

<sup>28</sup> Sul tema dei peccati della lingua in Dante e la fondamentale opera di Peraldo quale fonte della filosofia del linguaggio dantesca vedi Gambale 2012.

<sup>29</sup> Pietro Alighieri 1845, p. 231. Sull'argomento Gambale 2011.

# IV

## Représenter et imaginer



---

# L'ombre de *Faux Semblant* : fiction, tromperie, et vérité dans la poésie allégorique après le *Roman de la Rose* (France, Angleterre, et Italie)

Marco Nievergelt

---

**Abstract:** The question of the epistemological status of poetic language is a central concern in the *Roman de la Rose*. The *Rose* itself is in fact conceived as an extended reflection on the ability of poetry to convey philosophical and transcendent truths. While Jean de Meun invokes this possibility, his poem finally foregrounds the fictional and fabricated nature of his own poetic vision, and highlights the poet's role as an producer of counterfeit truths. This role is explored in particular through the character of *Faux Semblant*, who acts as an embodiment of the liar-paradox, and becomes an emblem for the elusive and paradoxical poetics of truth/deception that sustain the *Roman de la Rose* in its entirety. This exploration of the intrinsic deceptiveness of poetic art and the problematic role of the poet, crystallises in a series of recurrent motifs and concerns that haunt late medieval vernacular poetry more broadly, especially in France, Britain, and Italy. While the Franco-English tradition largely reproduces Jean de Meun's own scepticism concerning the veridical status of poetic speech, the Italian tradition, especially in the *Fiore* and in Dante's work, systematically seeks to suppress such scepticism, countering it with a stronger, more ambitious authorial model of the poet as *vates*.

**Keywords:** Allegory, Truth, Epistemology, Poetics, Deception, Fiction, *Roman de la Rose*, *Faux Semblant*.

L'influence du *Roman de la Rose* sur la littérature française et européenne de la fin du Moyen Âge est bien connue et amplement documentée par des études de ses manuscrits, de sa circulation, et de sa réception<sup>1</sup>. Produit en deux phases par deux auteurs différents – Guillaume de Lorris dans les années 1230, et Jean de Meun dans les années 1269-1278 – et préservé dans près de 300 manuscrits, le *Roman de la Rose* est en effet le seul poème médiéval à pouvoir égaler la popularité de la *Divina Commedia* de Dante<sup>2</sup>. Les spécialistes s'accordent donc à reconnaître à la *Rose* le statut de modèle littéraire, fournissant un répertoire de motifs, personnages, structures narratives et techniques de représentation redéployées dans la poésie du Moyen Âge tardif. Cependant l'influence de la *Rose* se manifeste aussi d'une manière plus subtile mais d'autant plus profonde. Comme je souhaite le suggérer dans ce qui suit, la *Rose* contribue à déclencher un tournant épistémologique et herméneutique qui marque la

poésie européenne en langue vulgaire entre environ 1270 et 1400 – une évolution particulièrement marquée dans la littérature en langue française et anglaise. Ce tournant s'articule autour d'une série de questions fondamentales concernant le statut de la poésie vernaculaire elle-même : sa fonction, son utilité, ses limites et ses dangers, sa valeur propre comme véhicule de vérités philosophiques et comme forme de connaissance indépendante des arts de langage et autres disciplines universitaires<sup>3</sup>. Complétée dans le contexte culturel éminemment aristotélécien de l'Université de Paris dans les années 1270 par Jean de Meun<sup>4</sup>, la *Rose* en effet invite, ou plutôt oblige ses lecteurs à réfléchir à la nature même de la poésie, à sa fonction communicative, politique, éthique et spéculative – se gardant d'apporter des réponses claires et univoques aux questions que sa lecture soulève. Dans ce qui suit je voudrais donc examiner le fonctionnement interne de ce poème exigeant et frustrant, en me concentrant sur les dynamiques intellectuelles et analytiques qu'il met en œuvre pour interroger la statut "rationnel" ainsi que le potentiel de véridicité d'un type de langage bien particulier, celui de la fiction poétique. Dans la deuxième partie je vais me pencher sur la réaction de quelques poètes et lecteurs de la *Rose*, en Angleterre et en Italie, le cas de la France étant déjà bien étudié. Alors que la réception anglaise de la *Rose* suit en grandes lignes le modèle français – en soulignant le statut hautement problématique de la fiction littéraire comme véhicule de vérités philosophiques, éthiques, ou morales – la réaction italienne à la *Rose* dans le *Fiore* de Durante et dans la *Commedia* de Dante, constitue une exception notable : le *Fiore* en particulier se distingue par son désir d'étouffer, voire exorciser l'attitude ambivalente de Jean de Meun vis-à-vis du statut épistémologique de la poésie et de la notion de *auctor* vernaculaire.

\*\*\*

L'ambivalence de Jean de Meun vis-à-vis de sa propre activité poétique est incarnée par le personnage de Faux Semblant, dans lequel se cristallisent une série de paradoxes et d'équivocités de nature linguistique, référentielle, et épistémologique<sup>5</sup>. C'est autour de cette figure que s'articule aussi une réflexion très complexe et structurée sur l'art du faux, spécifiquement sur le langage comme instrument de falsification et de manipulation<sup>6</sup>. Cette ex-

ploration de la relation entre poésie et vérité, qui à son tour engendre la recherche d'une nouvelle forme de "vérité poétique", constitue peut-être la préoccupation centrale autour de laquelle est organisé le projet du *Roman de la Rose* tout entier<sup>7</sup>. Ces mêmes préoccupations hantent également de vastes portions de la production littéraire franco-anglaise au XIV<sup>e</sup> siècle, particulièrement les traditions de l'allégorie narrative, des visions, des quêtes et rêves littéraires<sup>8</sup>. Il faut se garder, bien évidemment, d'exagérer le rôle de la *Rose* dans ce développement, car en premier lieu la préoccupation avec des questions telles que la tromperie, l'illusion, la dissimulation, la fausse croyance, et l'hypocrisie est récurrente entre 1250 et 1400 – dans la littérature, mais aussi dans les sciences, dans la théologie, dans la philosophie, ou dans la littérature morale et didactique<sup>9</sup>. En deuxième lieu le déguisement, la ruse, la tromperie, l'équivocation et le jeu de mots sont évidemment des thématiques que l'on retrouve dans la littérature vernaculaire médiévale bien avant le *Roman de la Rose* – notamment dans la chansons de geste, dans la tradition du *Renart*, dans la matière tristanienne, et dans le roman chevaleresque<sup>10</sup>. Cependant, la préoccupation avec la nature trompeuse des apparences, du langage, et de l'imagination se renforce avec l'émergence de la littérature dite allégorique, où la notion d'un 'double sens' constitue la base de tout mécanisme de signification et d'interprétation. La logique du double sens s'articule en effet souvent autour de termes binaires telles que *semblance / songe / matire* d'un côté et *senefiance / vérité / sens* de l'autre<sup>11</sup> – des paires de termes qui sont reliés mais aussi disjoints, à cause de leur relation de correspondance et non pas d'équivalence.

Cette dualité acquiert une position encore plus centrale et visible dans le *Roman de la Rose*<sup>12</sup>. Le poème attire en effet notre attention sur cette relation de correspondance dès les premières lignes, avec la déclaration du narrateur : « moi ai ge fiance / que songes est senefiance » (15-16). Cependant le poème s'ouvre sur un ton bien plus pessimiste concernant la nature du songe : « Aucunes genz dient qu'en songes / n'a se fables non et mençonges » (1-2), faisant appel à une rime topique déjà bien établie<sup>13</sup>. La même rime revient par la suite, quand le narrateur nous promet d'*espondre* et de clarifier la *senefiance* du songe :

Qui dou songe la fin ora,  
je vos di bien que il porra  
des jeux d'Amors assez apprendre,  
puis que il veille tant atendre  
que je die et que j'encomance  
dou songe la senefiance.  
La verité, qui est coverte,  
vos sera lores toute overte  
quant espondre m'oroiz le songe,  
car il n'i a mot de mençonge (2065-74)

De promesses semblables sont plusieurs fois répétées dans le reste du roman, autant dans la partie de Jean de Meun que celle de Guillaume de Lorris<sup>14</sup> :

Et se vos i trovez riens trouble,  
g'esclarcirai ce qui vos trouble  
quant le songe m'orrez espondre.  
(15115-7 ; voir aussi 980-84 ; 1598-1600 ; 16821-24 ; 21183-4).

Mais il n'en est rien : la promesse n'est jamais tenue, rompant ainsi le contrat de confiance entre lecteur et narrateur. Le poème met donc en avant sa propre duplicité, en attirant le regard du lecteur sur l'écart jamais comblé entre la surface du songe/texte et sa supposée vérité profonde qu'il contient ou recèle.

Œuvre produite par les efforts combinés et difficilement dissociables de deux auteurs, réels ou fictifs<sup>15</sup>, la *Rose* toute entière est en effet traversée et structurée par toute une série de correspondances, de renvois, de répétitions thématiques, par la répétition de certaines images, motifs, phrases, rimes, citations, dédoublées et multipliées comme dans une série de miroirs. Le miroir est d'ailleurs un *topos* méta-allégorique omniprésent dans le poème, du miroir d'Oiseuse (555) aux miroirs de Nature (18004-256), en passant par le *miroërs perilleus* de la fontaine de Narcisse (1521-1612)<sup>16</sup>. La *Rose* nous invite donc à réfléchir aux mécanismes de spéculation, de représentation, et aux processus de transmission déformante d'images qui ne sont jamais fidèles à leur original – à la façon des miroirs décrits par Nature dans la partie terminale du poème (18217-31), miroirs qui renvoient des "ymages revirées" et des "décevances". Il est sans doute révélateur que Jean de Meun choisisse ici de modifier sa source (le *De perspectiva* de Roger Bacon)<sup>17</sup> pour allier les considérations de Nature sur les miroirs à l'idée de la lecture déformante d'un texte, également réfléchi et magnifié dans un miroir, associant ainsi déformation visuelle et textuelle, épistémologie et herméneutique :

les forces des miroers  
qui tant ot merveilles pouers  
que toutes choses tres petites,  
letres grelles tres loing escrites  
et poudres de sablon menues,  
si granz, si grosses sont veües (RR 18015-20)<sup>18</sup>

La même logique spéculaire organise également la microstructure du poème, comme on peut le voir dans l'utilisation que fait Jean de Meun de l'homophonie, de la consonance, et des rimes riches. Les rimes riches en particulier créent des niveaux supplémentaires d'équivocité linguistique, en exploitant l'homographie et l'homophonie tout en soulignant la radicale dissemblance syntaxique et référentielle des mots rimés. Ce jeu de miroirs au niveau des composantes matérielles du texte poétique trouble ainsi la simple lecture linéaire du texte selon les règles syntaxiques et grammaticales ordinaires, ouvrant la porte à un niveau de lecture plus associatif qui opère à l'intérieur du texte poétique lui-même, créant ainsi des formes d'équivocité supplémentaires et brouillant la simple fonction référentielle du texte<sup>19</sup>. Pour revenir enfin à la macrostructure, il apparaît donc que le *Roman de la Rose* – identifié par le narrateur comme un « Miroër aus Amoreus » (10'621) – est lui-même un de ces miroirs déformants et trompeurs décrits par Nature. Le poème tout entier, de fond en comble, est donc animé et structuré par une réflexion théorique profonde sur la dualité, la représentation, la duplicité, et la déception<sup>20</sup>.

Cette réflexion culmine dans le centre mathématique presque exact du poème tel qu'il a été complété par Jean de Meun. C'est ici, au cœur de la "césure" qui partage le poème en deux vis-à-vis de lui-même, que Jean identifie

le *Roman* comme étant un « Miroër aus Amoreus » (10'621)<sup>21</sup>. Le placement de cette «révélation» n'est guère accidentel, et l'on peut voir ici encore une autre *mimesis* de la logique spéculaire qui organise le poème comme une vision double ou dédoublée – une idée déjà évoquée par le « miroërs perilleus » de la fontaine de Narcisse, qui reflète tour à tour une seule des deux moitiés du Jardin de Deduit (1535-76). En définissant la *Rose* comme un miroir à cet endroit précis, Jean nous révèle ainsi en quelque sorte le principe de fonctionnement du poème tout entier.

Cette annonce est insérée à l'intérieur d'un discours du Dieu d'Amour où, pour la première et dernière fois, sont aussi nommés les deux auteurs du poème, au cœur du texte. Mais c'est ici que nous rencontrons aussi Faux Semblant, et nous sommes clairement invités à interroger la relation qui relie ces trois épisodes : l'identification du poème comme miroir ; la présentation des deux auteurs ; et l'arrivée de Faux Semblant dans le poème. Le symbolisme du miroir étant amplement discuté, dans ce qui suit je voudrais explorer de plus près la relation entre la présentation de Faux Semblant et celles des deux auteurs / narrateurs / protagonistes de la quête du roman.

La présentation et le monologue de Faux Semblant occupent près de 1000 vers dans le poème, et sa nature en tant que personnification d'hypocrisie et tromperie représente une menace formidable pour l'idéal erotico-poétique qui anime la quête de l'Amant<sup>22</sup>. Les autres personnages du poème, barons dans l'armée du Dieu d'Amour, sont d'ailleurs horrifiés par sa personne et par son discours, et tolèrent sa présence seulement car le succès de la quête tout entière en dépend (10'431-64 ; 11'495-8 ; 11'951-984). Faux Semblant joue en effet un rôle fondamental dans le récit, car c'est par sa ruse que les forces du Dieu d'Amour parviennent à pénétrer dans le château qui emprisonne Bel Accueil et la rose (12'003-12'350). Faux Semblant est présenté comme fils de Barat et Ypocrisie (10'470 ff. ; 11'867), il se cache souvent sous un habit religieux, et il se décrit d'ailleurs lui-même comme un loup à la peau d'agneau. C'est un personnage multiforme, protéen (11'164), et c'est aussi un hypocrite religieux qui de la religion ne prend que la paille et laisse le grain (11'186). Le motif vestimentaire occupe une place privilégiée – « la robe ne fet pas le moine » (11'028) – et accentue la dualité de substance et apparence, systématiquement exploitée par ce personnage douteux<sup>23</sup>. Faux Semblant devient aussi l'instrument d'une critique des ordres mendiants, mais se présente lui-même comme un valet de l'antéchrist (11'683). Dans le contexte présent, cependant, la caractéristique plus frappante du personnage est l'insistance de Jean de Meun sur la nature spécifiquement langagière des déguisements et dissimulations de Faux Semblant. Comme le souligne paradoxalement le personnage lui-même, l'idée de la dissemblance est ici déclinée en une rupture entre les « diz » et les « fez » (11'192), les « euvres » et les « paroles » (11'041-6). En effet, en suivant l'analogie courante dans les manuels rhétoriques de l'époque, le langage lui-même est conçu comme *pannus* ou *vestis*<sup>24</sup>, un manteau, une couverture rhétorique qui dissimule une vérité au lieu de simplement l'habiller :

J'aim mieuz devant les genz orer  
et affubler ma renardie

du mantel de papelardie. (11492-4)

La duplicité verbale de Faux Semblant rappelle celle de toute écriture à double sens, et spécifiquement l'herméneutique binaire de narration allégorico-onirique de la *Rose* elle-même. Comme je l'ai suggéré dans ce qui précède, Jean de Meun nous invite constamment et explicitement à approcher son texte selon cette logique du double sens, en poussant le lecteur à explorer la relation instable entre *semblance* et *senefiance*, et à en interroger les principes fondamentaux d'une façon critique, méta-allégorique. En effet, dans un passage crucial et souvent discuté par la critique<sup>25</sup>, le personnage de Raison avait auparavant invité l'Amant, et implicitement le lecteur du *Roman de la Rose*, à éclaircir la fable obscure de ses *exempla* allégoriques, pour accéder à la « verité dedenz reposte » :

En ma parole autre sen ot,  
[...]  
et qui bien entendroit la letre,  
le sen verroit en l'escriture,  
qui esclarcist la fable ocure.  
La verité dedenz reposte  
seroit clere, s'el iert esposte ;  
bien l'entendras, se bien repetes  
les integumanz aus poetes.  
La verras une grant partie  
des secrez de philosophie  
Ou mout te vodras deliter,  
et si porras mout profiter :  
en delitant profiteras,  
en profitant deliteras ;  
car en leur geus et en leur fables  
gisent deliz mout profitables  
souz cui leur pensees covrirent,  
quant le voir des fables vestirent.  
Si te covendroit a ce tendre,  
se bien veuz la parole entendre. (7128-50)

Après la rencontre avec Faux Semblant, cette correspondance entre la couverture fabuleuse et la vérité cachée dans la lettre ou *derrière* le voile du texte, paraît brouillée et instable, voire fallacieuse. Comment percer le voile d'une écriture qui n'est pas seulement double mais potentiellement un instrument de duplicité et manipulation ? Plus troublant encore est le fait que ce soit Faux Semblant lui-même qui dévoile sa propre fausseté dans ce qui semble être une véritable confession, et non pas une voix narrative extérieure, désengagée du récit et dont l'autorité serait affirmée ou établie, et donc digne de confiance<sup>26</sup>. Faux Semblant lui-même prétend donc élucider ses propres mots, dans une phrase qui reprend *exactement* les termes utilisés par le narrateur, qui nous promettait déjà d'*espondre* la signification de son songe<sup>27</sup> :

Or vos ai dit du sen l'escorce,  
qui fet l'entencion repondre ;  
or en veill la moële espondre. (11828-30)

Le même terme avait aussi été utilisé dans le discours de Raison, qui affirme que la « verité dedenz reposte / seroit clere, s'el iert esposte » (7135-6). Ceci tend finalement à confondre les voix de l'auteur/narrateur, de Raison, et de Faux Semblant, brouillant ainsi les frontières entre « falsi-

ficateurs” et figures d’autorité. Plus sérieusement encore, ceci rend également problématique la notion même de l’exposition allégorique d’une vérité cachée ostensiblement contenue dans le *Roman de la Rose* dans son ensemble. L’auteur/glosateur lui-même apparaît finalement comme un ultérieur avatar de Faux Semblant.

Comment alors faire la différence entre vérité philosophique profonde et couverture fabuleuse, entre duplicité et révélation? La question est délicate, d’autant plus que la lecture du *Roman de la Rose* dans son entier semblerait dépendre de cette capacité de discernement des contraires, comme le signale le narrateur dans un passage souvent cité et commenté :

Ainsinc va des contreres choses,  
les unes sunt des autres gloses ;  
et qui l’une an veust defenir,  
de l’autre li doit souvenir,  
ou ja, par nule antacion,  
n’i metra diffinicion ;  
car qui des.II. n’a connoissance,  
ja n’i connoistra differance,  
san quoi ne peut venir en place  
diffinicion que l’an face (21543-52)

Le passage semble en effet proposer un modèle de lecture pour le roman tout entier – mais encore une fois ce modèle se révèle trompeur, basé sur un raisonnement circulaire. Suivant la logique de l’extrait, toute *diffinicion* est basée sur un principe de *différence*, sur une opposition de *contreres choses*. Notre accès à la vérité dans le poème semble alors devoir passer par un *diffinicion* du faux – dont la définition dépend à son tour de l’accessibilité de la vérité. Comment alors définir le faux, comment lui mettre une limite, comment le circonscrire afin de le dépasser ? Et comment percer le voile de la tromperie et de l’illusion par moyen de la poésie, qui elle-même, en tant que *fabula*, n’est qu’un artifice, une accumulation de mensonges et de fabrications ? Ceci est précisément le paradoxe incarné par Faux Semblant, qui personnifie non seulement le paradoxe du menteur, mais aussi le paradoxe de la poésie allégorique. Il est donc parfaitement logique que Faux Semblant soit finalement assimilé à un sophisme, un discours logique fallacieux<sup>28</sup> :

Mes ja ne verrez d’apparance  
conclurre bone consequence  
en nul argument que l’en face,  
se deffaut existance efface ;  
tourjorz i troverez soffime  
qui la consequence envenime,  
se vos avez soutillité  
d’entendre la duplicité. (12109-16)

En tant que lecteurs, nous *subissons* donc le paradoxe de Faux Semblant, et de la *Rose* toute entière : nous nous trouvons au cœur du poème, où Faux Semblant lui-même ostensiblement lève le masque – mais nous sommes forcés de constater que ce dévoilement est précisément l’apogée de la falsification et de la tromperie.

Il n’est pas anodin que l’entrée en scène de Faux Semblant soit indissociablement liée à la présentation des deux auteurs du *Roman de la Rose*, nommés ici pour la première et seule fois dans le texte. La présentation de

Faux Semblant se fait en deux temps, et une fois de plus il s’agit d’une *mimesis* de la duplicité qui caractérise la *Rose* à tous les niveaux. D’abord Faux Semblant se présente en compagnie d’Abstinence Contrainte, qui plaide pour son acceptation au sein des troupes du Dieu d’Amour (10432-64), pendant que Faux Semblant lui-même demeure silencieux. Dans un deuxième temps le Dieu d’Amour rassemble ses forces, et annonce dans une prophétie la venue de Guillaume de Lorris et de Jean de Meun, les deux poètes qui mettront cette aventure par écrit dans le *Miroër aus Amoreus* (10465-888). C’est après cet interlude prophétique que Faux Semblant prend la parole, et se révèle tel qu’il est – ou tel qu’il n’est pas, justement. La présentation des deux auteurs est donc encadrée des deux côtés par l’arrivée et le discours de Faux Semblant, emboîtée dans la structure en “poupées russes” qui organise la *Rose* dans son ensemble<sup>29</sup>.

La prophétie de la naissance des auteurs est elle-même d’une nature bien particulière, et souligne la nature fallacieuse et trompeuse de la “présence” auctoriale au cœur de la *Rose*. Souvent discuté, cet épisode me semble caractérisé par un ton bien plus ambivalent et ironique que la plupart des critiques lui ont reconnu. Résumons d’abord cette prophétie dans les grandes lignes. En préparant l’assaut, Le Dieu d’Amour regrette l’absence de ses fidèles serviteurs, poètes d’Amour : il en cite quatre, tous « morz et porriz » (10495) : Tibullus, Gallus, Catullus, et Ovide (10478 ; 10492) – aucun d’entr’eux pourra donc venir prêter main forte pendant l’assaut. Mais, nous annonce le Dieu à travers une prophétie, un poète naîtra qui prendra le relais et chantera les louanges de l’Amour : c’est Guillaume de Lorris. Mais lui aussi succombera à la mort, et un sixième poète, dont la naissance est aussi annoncée, reprendra le flambeau pour terminer le récit de cette aventure – il s’agit évidemment de notre cher Jean de Meun (10496-650), qui comme le narrateur insaisissable et impersonnel, et comme Faux Semblant, s’engagera à “espondre” les mystères d’amour (10573).

Comment interpréter cette drôle de prophétie ? La plupart des commentateurs ont interprété cet épisode comme une autocélebration de l’auteur lui-même, habilement dissimulée sous une prophétie placée dans la bouche du Dieu d’Amour. On y voit souvent une annonce de la naissance d’un nouveau poète, et de l’avènement triomphal d’une nouvelle poésie qui renoue avec les anciens et même les dépasse. Karl Uitti, dans un article classique, affirme que « Jean de Meun built the road that Petrarch would travel in 1341, on his way to Rome, where [...] he would be crowned with laurel and thereby declared the “first” modern *poeta laureatus* »<sup>30</sup>. Aussi Kevin Brownlee voit Jean de Meun comme un auteur « who suggests that his own poetic activity in the vernacular is in some sense sufficiently weighty and authoritative to qualify him as a *vates*... this is a very important claim indeed »<sup>31</sup>, ou encore Leshuis, moins mesuré, qui affirme que « Jean de Meun also ultimately confers a demiurgic status to his own craft, and hence a position of god-like craftsman to Jean the author »<sup>32</sup>.

Cette approche est sans doute attrayante du point de vue téléologique d’un historien littéraire moderne, à la recherche d’un récit de « l’émergence de l’auteur moderne », mais cette lecture me semble négliger les implica-

tions du ton, pour le moins ambigu, de ce passage crucial. Roger Dragonetti, Laurance de Looze, et plus récemment Philip Knox proposent une lecture de cet épisode qui me semble plus nuancée et plus convaincante<sup>33</sup>. Tous insistent sur le fait que ce qui *semble* être une revendication d'une généalogie d'autorité poétique, est en réalité une réflexion sur le caractère artificiel, fabriqué, éphémère et fuyant de la "présence" d'un auteur au cœur de son texte. La description des poètes anciens insiste ici lourdement sur le fait que ces *auctores* ne sont pas seulement absents, mais morts et pourris (11495), en voie de décomposition en quelque sorte – une décomposition qui risque aussi d'entamer l'activité compositionnelle de l'auteur lui-même, son désir de contrôle sur son texte et sur sa propre identité qui y est indissociablement associée. L'identité de l'auteur – véhiculée par son *nom*, prononcé par une instance fictionnelle créée par l'auteur même – se révèle inextricablement mêlée à la texture même de l'œuvre, et devient donc susceptible de toutes les appropriations, interprétations, et dégénérescences possibles entraînées par une lecture ultérieure du texte<sup>34</sup>. La présence de Guillaume comme figure d'auteur "moderne" est donc tout aussi fragile, éphémère, fallacieuse, que celle des anciens : sa venue est annoncée mais aussitôt contrecarrée par la mort et lui aussi est finalement imaginé comme étant placé dans son tombeau :

Ci se reposera Guillaumes,  
cui le tombleaus soit pleins de baumes,  
d'encens, de mirre et d'aloé,  
tant m'a servi, tant m'a loé. (10531-4)

Il s'agit guère d'une simple affirmation d'une identité auctoriale, mais plutôt d'une prophétie hautement douteuse et fallacieuse qui tend à escamoter la notion d'autorité elle-même. En effet, le passage semble spécifiquement conçu pour rendre les lecteurs attentifs aux dangers de la falsification et de la duplicité langagière, dont l'affirmation d'une "présence" auctoriale entièrement fallacieuse n'est qu'une instance<sup>35</sup>.

Comme prélude à la prophétie de la venue de Jean de Meun, cette "célébration" du pouvoir de la poésie des anciens paraît donc hautement problématique, voire inquiétante. Avant la naissance même du poète, l'on insiste déjà lourdement sur sa mort, sur les vicissitudes de la réception posthume de son œuvre, et sur la nature éminemment instable et fluide du langage poétique. Nous sommes donc très loin d'une célébration triomphale d'immortalité poétique, et l'accent est placé sur la mortalité physique, sur l'absence de ces poètes eux-mêmes, dont les corps sont en voie de décomposition, et dont seul le *nom* survit. Le fait d'enchâsser cette prophétie dans une section du poème qui est placée sous l'égide de Faux Semblant est pour Jean de Meun une façon de nous suggérer que l'affirmation de sa propre identité en tant que poète est elle aussi trompeuse et fallacieuse, minée en quelque sorte par le paradoxe qu'incarne Faux Semblant. C'est une manière d'attirer l'attention des lecteurs sur le fait que le métier du poète se constitue comme une pratique de falsification, une production de fables et d'artifices rhétoriques. L'identité de l'auteur, son nom et sa réputation, sont eux aussi des parties intégrantes de cette fabrication, et n'ont

pas de substance propre en dehors de leur textualité. Nous sommes au cœur du poème, et si ceci est le noyau de la réflexion sémiotique, poétique, et éthique de Jean de Meun, c'est un noyau qui semble se révéler dangereusement vide.

\*\*\*

Où est donc la vérité dans ce poème? Et quelle sorte d'auteur émerge de ce refus ou incapacité à dissocier vérité et mensonge? Comme je voudrais développer dans la suite, cette aporie, cette absence de certitude elle-même est en effet riche de signification<sup>36</sup>. Cette aporie joue même un rôle central et crucial dans la poétique allégorique de la *Rose*, et de la notion même d'une poésie éthique telle que Jean de Meun la conçoit, et telle que ses successeurs vont en hériter. Plutôt que d'une poésie caractérisée par une simple affirmation d'une « vérité dedenz repositte », cachée sous une « fable occure » mais aisément récupérable – comme voudraient les remarques de Raison citées plus haut (7128-50) – il s'agit d'une poésie conçue comme processus de recherche, d'extrapolation, d'interrogation et d'inférence de vérités provisoires, contingentes, ou possibles, véhiculées par un langage qui fonctionne sur le mode de la suggestion plutôt que de la dénotation. Cette stratégie se développe essentiellement à partir de l'acceptation de l'impossibilité de discerner de façon « définitive »<sup>37</sup> entre le vrai et le faux à travers l'utilisation du langage humain, vernaculaire et poétique. Il ne s'agit pas tant d'un *refus* de montrer la vérité en la dissociant fermement de la fausseté, mais de l'admission de l'impossibilité à discerner entre les deux en tant que réalités séparés ou séparables : « Ainsi sachiez, et n'an doutez / que qui mal essaié n'avra / ja du bien guieres ne s'avra » (21532-4). Ce n'est donc pas l'auteur qui est susceptible de fournir une compréhension et une définition de ces notions interdépendantes, mais plutôt *la lecture du texte*, conçue comme une expérience passive où le lecteur *subit* en quelque sorte la nature fictionnelle et paradoxale du texte. Comme l'affirme Faux-Semblant lui-même, la seule possibilité qui s'offre au Dieu d'Amour et au lecteur troublés par le paradoxe du Faux Semblant, est celle de se « mettre en aventure »<sup>38</sup>, d'accepter de subir le paradoxe du menteur et du langage poétique qu'il représente. Rappelant les aventures chevaleresques-herméneutiques du roman médiéval, le terme "aventure" ici invite donc les lecteurs eux-mêmes à se "mettre en fiction", à se plonger dans l'expérience directe d'une réalité instable, fictive, narrative, poétique et fabuleuse, où le vrai et le faux restent indissociablement mêlés.

Dans une telle optique, l'affirmation de la figure du poète en tant que *auctor*, en tant que détenteur et garant de l'accès à une vérité ultime et tangible, devient structurellement et logiquement impossible. Dans une perspective historique et géographique plus large, il est important de souligner que ce modèle d'un auteur Faux Semblant – conscient de son rôle de faussaire et simulateur, sceptique et ironique à l'égard de sa propre création poétique – semble en effet constituer la norme, plutôt que l'exception dans la poésie vernaculaire du Moyen Âge tardif en dehors de l'Italie<sup>39</sup>. Plus spécifiquement, le personnage de Faux Semblant et les problématiques et paradoxes qu'il

cristallise, ont exercé une influence importante sur toute une génération d'écrivains en langues vernaculaires en Europe. La question de l'influence profonde de la *Rose* sur l'évolution de la littérature "éthique" en Europe dans son ensemble mériterait une attention bien plus approfondie, et je vais me limiter ici à quelques observations anecdotiques concernant la tradition anglaise d'un côté, et une traduction italienne de la *Rose*, souvent attribuée à Dante. La différence entre ces deux modes de réception de la *Rose* souligne – une fois de plus – le statut proprement exceptionnel de Dante et de la tradition Italienne dans le contexte européen.

La question de la relation problématique du vrai et du faux occupe une place importante dans la littérature anglaise de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, à une période où le *Roman de la Rose* était bien plus qu'une simple source, mais influençait profondément l'orientation de la production littéraire anglaise d'élite dans son ensemble<sup>40</sup>. La manifestation la plus évidente de cet intérêt épistémologique se trouve peut être dans le *House of Fame* de Chaucer, un poème qui s'interroge explicitement sur la nature de la renommée poétique, le statut épistémologique du langage, et sur la place respective du vrai et du faux dans la poésie. Lors de son arrivée à la Maison de Renommée, le narrateur/protagoniste Geoffrey entend d'abord un grand bruit, et trouve une demeure saturée de récits, célébrations et dénonciations, dans un mélange compacté de mensonges et vérités :

"What?" quod I. "The grete soun,"  
Quod he, "that rumbleth up and doun  
In Fames Hous, full of tydynges,  
Bothe of fair speche and chidynges,  
And of fals and soth coumpounded"<sup>41</sup>.

La source directe est Ovidienne (*Metamorphoses* XII.54), mais comme ailleurs chez Chaucer il s'agit d'un Ovide filtré par Jean de Meun. L'on retrouve ici les mêmes pré-occupations qui structurent la réflexion au cœur de la *Rose* : une exploration des aléas de la renommée littéraire, alliée à une autopsie de la notion d'autorité discursive elle-même, le tout soutenu par une interrogation du potentiel de véridicité de la poésie et du langage à la fois écrit et parlé.

Aussi William Langland – contemporain de Chaucer, mais poète d'un tout autre style, et dont l'intérêt pour la tradition d'allégorie narrative française est insuffisamment étudié – est obsédé par les problèmes épistémologiques soulevés par la *Rose*, et par leur impact sur la notion même d'autorité poétique et discursive<sup>42</sup>. Au début de sa vision Will, le narrateur/poète/rêveur/protagoniste, se retrouve face à Sainte Église et lui demande comment il peut sauver son âme. Elle lui répond, de façon quelque peu oraculaire : « quand tous les trésors sont mis à l'essai, la vérité est le plus précieux ».

[Will]: "Teche me to no tresor, but tel me this ilke:  
How I may save my soule, that seint art yholden."

[Holy Church]: "Whan alle tresors am tried," quod she, "Treu-  
the is the beste"<sup>43</sup>.

Will est incapable d'accepter cette solution, tautologique, et au début du chapitre suivant rétorque : « enseignez-moi donc les moyens de reconnaître le faux » :

[Narrator / Will]: Yet I courbed on my knees and cried hire of  
grace,  
And seide, "Mercy, madame, for Marie love of hevene,  
That bar that blisful barn that boughte us on the Rode –  
Kenne me by som craft to knowe the false."  
"Loke upon thi left half, and lo where he stondesth –  
Bothe Fals and Favel, and hire feeres manye!"<sup>44</sup>

Le chapitre entier est ensuite placé sous l'égide de Fals et Favel – épigones de Faux Semblant et de Fauvel – mais le poème entier est également miné par les mêmes problèmes épistémologico-poétiques que soulevait déjà Jean de Meun. Le poème tout entier est en effet conçu selon le principe de la négativité<sup>45</sup>, suivant la logique d'une sorte de *via negativa* sémiotique et épistémologique. Le problème n'est pas seulement que la vérité et le mensonge, le vrai et le faux sont perçus comme des notions interdépendantes qui se définissent l'une l'autre, et sont donc indissociables ; la requête de Will pour une connaissance, ou plutôt une expérience du "faux", est aussi un commentaire préparatoire sur le poème à venir, un poème qui met en scène l'échec de la quête de vérité de Will. *Piers Plowman* n'est clairement pas d'un texte didactique au sens conventionnel, qui dénoncerait la tromperie pour ensuite affirmer une *sentence* définitive et une vérité ultime ; au contraire, le poème lui-même est le récit de l'égarement du poète/rêveur lui-même dans sa quête, dans son œuvre, dans son écriture même – une écriture qui devient elle-même source de dépaysement, d'illusion, de tromperie de soi. Quelque part il s'agit d'une admission de la part du poète de son impuissance à représenter une quelconque vérité de façon directe, active et assumée. Il ne peut que montrer le faux – ou, pour dire ça autrement, tout ce qu'il est susceptible de montrer constitue finalement un représentation indirecte, biaisée, incomplète, fragmentaire, subjective, et donc nécessairement *fausse* de cette vérité ultime. La quête de la vérité ne peut que prendre la forme d'une multiplication de tentatives asymptotiques<sup>46</sup>, toutes par définition infructueuses, de s'approcher d'une vérité ultime. La poésie se transforme une fois de plus en processus ouvert, et devient elle-même une sorte de métamorphose ovidienne interminable et inaboutie qui s'achemine vers un point de fuite invisible, un horizon plutôt qu'un objet. Il n'est donc pas surprenant que Langland réécrive son poème pendant toute sa vie, produisant 4 versions distinctes, de plus en plus longues, et dans lesquelles le parcours d'apprentissage du protagoniste et de son lecteur – ou le parcours de son égarement – devient de plus en plus tortueux<sup>47</sup>.

En dépit de leurs différences énormes, les œuvres de Chaucer et de Langland sont caractérisées par l'absence d'une confiance solide et articulée dans la valeur de la poésie. On ne retrouve pas non plus une affirmation d'une figure auctoriale forte telle que l'histoire littéraire moderne a souvent postulée, et qui aboutirait naturellement à une revendication active d'un rôle central pour le poète dans la société, comme instance morale supérieure ou comme *vates*. Ce que l'on retrouve est plutôt une profonde ambivalence concernant la valeur de la poésie, la fonc-

tion de vérité du langage poétique, et le rôle du poète. Cette ambivalence peut se transformer en malaise, voir en angoisse, ou en distance critique, ironique, voir en certaine jouissance irrévérente rendue possible par le jeu avec les mots – mais jamais cette ambivalence ne parvient à priver la poésie de sa fonction éthique propre. Au contraire, la poésie de la *Rose* et de la tradition franco-anglaise qui en découle trouve la source de sa fonction éthique – et en quelque sorte sa raison d’être – précisément dans son ambivalence vis-à-vis d’elle-même.

\*\*\*

On ne saurait imaginer de contraste plus flagrant avec la tradition italienne, où la figure de l’auteur s’affirme de façon bien plus forte et même agressive. Afin d’esquisser quelques aspects du processus de réception de la *Rose* en Italie, je vais proposer quelques remarques sur le *Fiore*. Il serait souhaitable d’engager une étude plus large, approfondie, et collaborative de la réception de la *Rose* en Italie dans un contexte Européen<sup>48</sup>. Ceci enrichirait considérablement notre compréhension des dynamiques culturelles et littéraires en Europe à la fin du Moyen Âge.

En examinant quelques unes des plus importantes réactions italiennes à la *Rose* – le *Fiore*, le *Tesoretto*, et la *Commedia* – Kevin Brownlee arrive à la conclusion que la *Rose* exerce une influence majeure, mais que cette influence est rendue presque invisible par un processus d’appropriation, voir d’expropriation culturelle<sup>49</sup>. Les poètes italiens, dans un conflit générationnel, s’approprient la *Rose* en tant que capital culturel ou texte canonique, mais en effacent les origines en tant que poème français, pour affirmer le prestige de leur propre langue, un *volgare illustre* émergent. Ainsi, au lieu de se relier aux anciens par l’intermédiaire de la poésie française de Jean, ils se placent en lien direct avec eux, tout en ayant absorbé les stratégies d’autorisation de la *Rose*, texte canonique d’importance capitale.

L’analyse synthétique de Brownlee est puissante et persuasive dans ses grandes lignes, mais je voudrais proposer une lecture légèrement différente, et suggérer que ce qui se passe n’est pas seulement de l’ordre d’une simple substitution ou appropriation, mais une véritable *transformation* de la notion même de l’auteur et de la poésie. Plutôt que de se glisser simplement dans la peau de la *Rose*, substituant une langue vulgaire pour une autre, au moins deux des auteurs italiens étudiés par Brownlee, Durante et Dante, me semblent utiliser la tradition française de la *Rose* pour construire un modèle de poésie et un idéal du poète profondément différents. Un élément capital dans ce projet est la tentative d’étouffer ou modérer le scepticisme de Jean de Meun vis-à-vis du statut épistémologique de la poésie et du rôle du poète en tant que médiateur de vérités philosophiques et métaphysiques. Sur la base des observations qui précèdent, je voudrais également remettre en question la notion selon laquelle la *Rose* ait joué le rôle d’un “texte canonique”, ce qui présupposerait une confiance dans l’autorité et de la véridicité du texte lui-même<sup>50</sup>. Plutôt qu’un texte canonique et donc stable, la *Rose* se présente plutôt comme une œuvre littéralement séminale, fertile et générative<sup>51</sup> : elle génère tou-

te une tradition littéraire – avec des motifs, des personnages, des *topoi*, une configuration narrative et un récit cadre – mais elle génère surtout des problèmes, des interrogations, des apories et des tensions qui en marquent la réception<sup>52</sup>. Ce sont ces tensions que la réception italienne essaye de désamorcer ou étouffer.

Dans le *Fiore* on voit comment Durante s’efforce de supprimer les éléments qui dans la *Rose* empêchaient ou déstabilisaient l’affirmation d’une présence auctoriale “forte”. On assiste en quelque sorte au désengagement des deux figures de l’auteur/narrateur et de Faux Semblant, – figures qui étaient inextricablement nouées entre elles dans la *Rose* de Jean de Meun. Ceci ne signifie pas que la préoccupation avec le faux et la tromperie disparaisse du *Fiore*. Au contraire, parfois elle semble même s’intensifier : comme le fait remarquer George Reid<sup>53</sup>, dans le récit bien plus concis du *Fiore* presque 17 % du texte est consacré à Falsembiante, contre à peine 5 % dans la *Rose* de Jean de Meun. Zygmunt Baranski de son côté note que le *Fiore* continue et même intensifie la réflexion autour du rôle du poète comme faussaire entamée par Jean de Meun. Mais la teneur et la fonction de cette exploration de l’idée du poète/Faux Semblant sont totalement différentes, et bien moins alarmantes. Comme l’observe Baranski, le Falsembiante du *Fiore* n’est plus une incarnation de la fausseté potentielle de la poésie elle-même, mais une figure de Durante, le traducteur engagé dans une “contrefaçon” de la *Rose* française en langue italienne – une contrefaçon souvent radicale et profonde qui visa à effacer en même temps tout signe de l’origine française du texte et de la présence de ses deux auteurs, Guillaume de Lorris et Jean de Meun<sup>54</sup>. Cette réorientation de la réflexion sur la falsification a aussi l’effet de désamorcer la question bien plus problématique du statut sémiotique, épistémologique, et éthique de la poésie elle-même. Alors que Jean de Meun soulignait l’impossibilité de dissocier son activité de poète des contrefaçons trompeuses et hypocrites de Faux Semblant, Durante utilise la figure de Falsembiante simplement pour réfléchir à la nature de sa propre traduction/appropriation comme une forme de falsification<sup>55</sup>.

Aussi à d’autres niveaux Durante se dissocie clairement de la figure de Falsembiante. Durante, et le *Fiore* tout entier, met finalement en avant le point de vue de Ragione, personnage qui lui aussi se définit explicitement en opposition aux manipulations verbales de Falsembiante : le conseil de Raison, que le lecteur aussi est invité à suivre, est, significativement ‘*buon e fin, senza fallacie*’<sup>56</sup>, dépourvu de la tromperie qui caractérise Faux Semblant autant que la *Rose* française, mise à distance par Durante. En choisissant d’élever le point de vue de Ragione au niveau d’un discours d’autorité qui transcende les voix des autres personnages de la *Rose* de Jean de Meun, Durante affirme clairement la possibilité d’écrire une poésie éthique forte, qui perce à travers la voile de la dissimulation et de la contrefaçon pour affirmer une morale claire, soutenue par la voix d’un véritable *auctor*<sup>57</sup>.

Il est également révélateur que nous ne retrouvons plus, dans le *Fiore*, la description complexe et ambivalente, et finalement autodestructrice d’une généalogie de poètes “morz et porriz” : à la place nous retrouvons une simple affirmation de l’identité du poète/traducteur Du-

rante, qui manifeste une présence assumée, historique, presque objective et incontestable – un procédé aux antipodes de la laborieuse et ambivalente description de la présence/absence de l’auteur dans la *Rose* de Jean de Meun. Il n’y a pas de récit généalogique ; il n’y a pas d’intermédiaire français qui est nommé ; il n’y a pas de reduplication de la figure d’auteur ; même Ovide n’est pas nommé car un autre poète maintenant occupe sa place et adopte sa voix. Le poète est simplement nommé par le Dieu d’Amour, sans hésitations et préambules, placé dans le présent du récit comme son acteur principal. Les 180 vers de Jean de Meun – hantés par la mort, par l’absence, par l’équivoque et la falsification – sont réduits à une simple affirmation de la longueur d’un seul sonnet (§ 82)<sup>58</sup>.

Je voudrais brièvement me tourner vers la *Commedia* de Dante pour conclure. Indépendamment de la controverse autour de la possible identité entre Dante et Durante<sup>59</sup>, la *Commedia* montre d’abondants signes éparpillés de l’influence de la *Rose*. La question de la tromperie en particulier exerce une fascination indéniable sur Dante, visible surtout dans les *malebolge* des *fraudolenti*, et comme O’Connell le suggère, cette convergence entre *Rose* et *Commedia* autour de la thématique de la falsification et de la fraude mériterait d’être explorée en plus de profondeur<sup>60</sup>. Mais si dans cette partie de la *Commedia* le faux est omniprésent, encore une fois – comme dans le *Fiore* – sa présence est maîtrisée et sa signification transformée. Comme dans le *Fiore*, les descriptions de la contrefaçon et de l’artifice sont traversées par une réflexion sur le pouvoir trompeur de l’artifice poétique, et sur les dangers d’une poésie de la falsification<sup>61</sup>. Mais cette menace devient un contre-exemple pour exalter la véridicité de l’art poétique de Dante lui-même. En plaçant cette exploration d’une poésie mensongère dans le cadre de la description des *fraudolenti* – eux-mêmes relégués dans le *malebolge* et fermement “contenus” par la structure de l’enfer Dantesque et le cosmos qui l’entoure et le structure – ce péril est circonscrit et maîtrisé, et ainsi exorcisé et dépassé dans l’ascension narrative de Dante lui-même vers le *Purgatorio* et le *Paradiso*. C’est ici que son art poétique atteint son apogée de véridicité, pour se blottir dans une « candida rosa » (*Paradiso* XXXI.1-24) d’un tout autre ordre que la rose obscène et narcissique de Jean de Meun.

Comme je l’ai suggéré dans la première partie de mon analyse, la tradition franco-anglaise au contraire souligne l’ambivalence du poète lui-même vis-à-vis de son métier, son implication dans la fiction qu’il est en train de construire. En soulignant la nature artificielle, et donc potentiellement trompeuse de leur poésie, ces auteurs refusent en quelque sort d’affirmer leur identité en tant qu’auteurs au sens fort comme leurs confrères italiens, rejetant la notion même d’un poète-*vates* comme celle avancée par Dante. Mais la raison de ce refus n’est pas tellement le rejet de l’Univers Dantéen, où les accidents et les substances sont liés ensemble dans un cosmos unifié par la force de l’amour (*Paradiso* XXXIII.85-90). Ces auteurs accentuent plutôt l’incapacité humaine à représenter, à transmettre, et peut-être même à saisir cette vérité ultime. Cette divergence d’esprit entraîne une différence profonde dans la définition de la fonction éthique de la poésie. Dans le cas de Dante et de l’Italie, le poète devient un *va-*

*tes*, le garant de l’accès à une vérité véhiculée par son texte, une vérité contenue dans le texte, – une ‘dottrina che s’asconde / sotto l’velame de li versi strani’ (*Inferno* IX. 62-3) – ou vers laquelle le texte peut au moins nous acheminer, comme dans une ascension ou une *peregrinatio* structurée et progressive. Dans l’autre cas, celui de la *Rose* et de la tradition franco-anglaise de l’allégorie narrative qui en découlent, le poète souligne plutôt l’impossibilité de montrer une vérité à travers une poésie qui est fondamentalement fabuleuse, fautive, artificielle, insuffisante, imprévisible et en transformation perpétuelle – ce qui, cependant, n’implique nullement que la notion de vérité elle-même soit escamotée ou absente<sup>62</sup>. Peut-être même que cette poésie fabuleuse exalte la portée proprement métaphysique d’une vérité ultime, en insistant sur les limites intrinsèques de l’expression humaine en général et de la poésie en particulier<sup>63</sup>. Ici la poésie trouve la source de sa nature éthique pas tellement dans son contenu, dans une vérité théologique, doctrinale, ou philosophique qui serait rendue accessible au lecteur. C’est plutôt de la forme pure du langage poétique lui-même, de sa nature profondément équivoque et fluctuante que découle la fonction éthique de ce genre de poésie. Cette visée éthique se manifeste donc comme un processus par définition inabouti, et à travers l’insistance sur ses propres limites. Cette insistance invite et même *oblige* les lecteurs à se méfier de toute formulation, langagière, poétique, mentale ou autre, qui pourrait prétendre à une autorité absolue et au statut de vérité *diffinitive*. C’est donc une poésie qui est éthique précisément parce qu’elle est asymptotique et interrogative, et parce qu’elle admet son incapacité à présenter une vérité qu’un lecteur pourrait simplement adopter, choisir, ou accepter. Au contraire c’est une poésie qui oblige le lecteur à accepter les limites de son propre jugement ainsi que celui de l’auteur, et à interroger la relation, toujours fluctuante et inaboutie, entre vérité et fiction, réalité et représentation, être et paraître.

## Bibliographie

### Textes

Geoffrey Chaucer, *The Riverside Chaucer*, ed. L.D. Benson, Oxford 2008.

Geoffroi de Vinsauf, *Poetria nova*, dans E. Gallo, *The “Poetria Nova” and Its Sources in Early Rhetorical Doctrine*, La Hague, 1971.

Dante Alighieri, *Il Fiore e il Detto d’Amore*, ed. L. Formisano, Rome, 2012.

Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Roman de la Rose*, ed. Félix Lecoy, 3 vol., Paris, 1965-70.

William Langland, *Piers Plowman: A Parallel-Edition of the A, B, C, and Z Versions*, ed. A.V.C. Schmidt, 2<sup>nd</sup> rev. ed., Kalamazoo, MI, 2011.

Rutebeuf, *Œuvres complètes*, ed. M. Zink, Paris, 1989.

M.C. Woods (ed.), *An Early Commentary on the ‘Poetria Nova’ of Geoffrey of Vinsauf*, New York, 1986.

### Littérature critique

Akbari 2004 = S. Conklin Akbari, *Seeing Through the Veil: Optical Theory and Medieval Allegory*, Toronto, 2004.

Armstrong – Kay 2011 = A. Armstrong, S. Kay, *Knowing Poetry: Verse in Medieval France from the ‘Rose’ to the ‘Rhétoriciens’*, Ithaca, 2011.

Armstrong – Kay 2014 = A. Armstrong, S. Kay, *Une Muse savante ? Poésie et savoir, du Roman de la Rose jusqu’aux grands rhétoriciens*, Paris, 2014. [traduction française]

Badel 1980 = P.-Y. Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle : Etude de la Réception de l’Œuvre*, Genève, 1980.

Baika 2014 = G. Baika, *The Rose and Geryon: the Poetics of Fraud and Violence in Jean de Meun and Dante*, Washington, 2014.



- Baranski 1997 = Z.G. Baranski, *The Ethics of Literature: The Fiore and Medieval Traditions of Rewriting*, dans Baranski – Boyde 1997, p. 207-232.
- Baranski – Boyde 1997 = Z.G. Baranski, P. Boyde (eds.), *The Fiore in Context: Dante, France, Tuscany*, Notre Dame, 1997.
- Barney 1979 = S. Barney, *Allegories of History, Allegories of Love*. Hamden, Conn., 1979.
- Barolini 1992 = T. Barolini, *The Undivine Comedy: Detheologizing Dante*, Princeton, 1992.
- Batany 1989 = J. Batany, *Scènes et coulisses du Roman de Renart*, Paris, 1989.
- Bel – Braet 2006 = C. Bel, H. Braet, *De la Rose: Texte, image, fortune*, Louvain, 2006.
- Blumenfeld 1980 = R. Blumenfeld, *Remarques sur songe/mensonge*, dans *Romania*, 101, 1980, p. 385-390.
- Blumenfeld-Kosinski 1990 = R. Blumenfeld-Kosinski, *Overt and Covert: Amorous and Interpretive Strategies in the Roman de la Rose*, dans *Romania*, 111, 1990, p. 432-453.
- Bordier 1992 = J.-P. Bordier, *Pathelin, Renart, Trubert, Badins, Décepteurs*, dans *Le Moyen Âge*, 98, 1, 1992, p. 71-84.
- Brownlee 1982a = K. Brownlee, *Orpheus' song re-sung: Jean de Meun's reworking of the Metamorphoses, X*, dans *Romance Philology*, 36, 1982, p. 201-209.
- Brownlee 1982b = K. Brownlee, *Reflections in the miroir aus amoureux: the inscribed reader in Jean de Meun's Roman de la Rose*, dans *Mimesis: From Mirror to Method*, éd. J. D. Lyons, S.G. Nichols Jr., Hanover, 1982, p. 60-70.
- Brownlee 1991 = K. Brownlee, *The Problem of Faux Semblant: Language, History, and Truth in the Roman de la Rose*, dans *The New Medievalism*, éd. M. Scordilis Brownlee, K. Brownlee, S.G. Nichols Jr., Baltimore, 1991, p. 253-271.
- Brownlee 1997 = K. Brownlee, *Jason's Voyage and the Poetics of Rewriting: The Fiore and the Roman de la Rose*, dans Baranski – Boyde 1997, p. 167-184.
- Brownlee 2001 = K. Brownlee, *The Conflicted Genealogy of Cultural Authority: Italian Responses to French Cultural Dominance in Il Tesoretto, Il Fiore, and La Commedia*, dans K. Brownlee, V. Finucci (eds.), *Generation and Degeneration: Tropes of Reproduction in Literature and History, from Antiquity to the Early Modern Period*, Durham-Londres, 2001, p. 262-286.
- Brownlee – Huot 1992 = K. Brownlee, S. Huot (eds.), *Rethinking the Romance of the Rose: Text, Image and Reception*, Philadelphie, 1992.
- Clamote Carreto, Carlos F. *Plastica Dei et rhétorique du corps: écritures de l'apparence au Moyen Âge (XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles)*, dans *Apparence(s): Histoire et culture du paraître*, 2, 2008, n.p.
- Courtenay 1987 = W.J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth Century England*. Princeton, 1987.
- De Looze 1991 = L. De Looze, *Signing Off the Middle Ages: Medieval Textuality and Strategies of Authorial Self-Naming*, dans A.N. Doane, C. Braun Pasternak (eds.), *'Vox Intexta': Orality and Textuality in the Middle Ages*, Madison, 1991, p. 162-182.
- De Looze 1997 = L. De Looze, *Pseudo-Autobiography in the Fourteenth Century: Juan Ruiz, Guillaume de Machaut, Jean Froissart, and Geoffrey Chaucer*, Gainesville, FL, 1997.
- Demaules 2010 = M. Demaules, *La Corne et l'ivoire. Etude sur le récit de rêve dans la littérature romanesque des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. Paris, 2010.
- Denery – Ghosh – Zeeman 2014 = D.G. Denery, K. Ghosh, N. Zeeman (eds.), *Uncertain Knowledge: Scepticism, Relativism and Doubt in the Middle Ages*, Turnhout, 2014.
- Dragonetti 1978a = R. Dragonetti, *Pygmalion ou les pièges de la fiction dans le Roman de la Rose*, dans *Orbis medievalis: Mélanges Reto Radulf Bezzola*, Berne, 1978, p. 89-111.
- Dragonetti 1978b = R. Dragonetti, *Le 'Singe de Nature' dans le Roman de la Rose*, *Travaux de Linguistique et Littérature*, 16, 1, 1978, p. 149-160.
- Dragonetti 1987 = R. Dragonetti, *Le Mirage des sources: L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, 1987.
- Gelber 2004 = H.G. Gelber, *It Could Have Been Otherwise. Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Leyde, 2004.
- Ferlampin Acher 2012 = C. Ferlampin Acher, *A quoi rime le mensonge? Etudes des rimes en -ment dans le Roman de la Rose de Guillaume de Lorris*, dans Pomel 2012a, p. 23-58.
- Fenzi 2014 = E. Fenzi, *Il Roman de la Rose e Dante: Dalla Vita Nova al Convivio alle macchie lunari del canto secondo del paradiso*, dans *Humanistica*, 9, 1-2, 2014, p. 13-48.
- Hanna 2014 = R. Hanna, *The Versions and Revisions of Piers Plowman*, in A. Cole, A. Galloway (eds.), *The Cambridge Companion to Piers Plowman*, Cambridge, 2014, p. 33-49.
- Heller-Roazen 2004 = D. Heller-Roazen, *Li mirouers pardurables: la question du Roman de la Rose*, dans *Romania*, 122, 2004, p. 341-370.
- Hicks 1977 = E. Hicks (ed.), *Le Débat sur le Roman de la Rose*, Paris, 1977.
- Hult 2008 = D.F. Hult, *Poetry and the Translation of Knowledge in Jean de Meun*, in R. Dixon, F.E. Sinclair (eds.), *Poetry, Knowledge and Community in Late Medieval France*, Cambridge, 2008, p. 19-41.
- Hult 2010 = D.F. Hult, *Christine De Pizan et al.; Debate of the Romance of the Rose*, Chicago, 2010.
- Huot 1993 = S. Huot, *The Roman de la Rose and its Medieval Readers: Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge, 1993.
- Huot 1997 = S. Huot, *The Fiore and the early reception of the Roman de la Rose*, dans Baranski – Boyde 1997, p. 153-166.
- Huot 2010 = S. Huot, *Dreams of Lovers and Lies of Poets: Poetry, Knowledge and Desire in the Roman de la Rose*, Londres, 2010.
- Kamath 2012 = S.A.V.G. Kamath, *Authorship and First-Person Allegory in late Medieval France and England*, Cambridge, 2012.
- Kay 2007 = S. Kay, *The Place of Thought: The Complexity of One in late Medieval French Didactic Poetry*, Philadelphie, 2007.
- Knox 2015 = P. Knox, *The Romance of the Rose in Fourteenth-Century England*, PhD Dissertation, University of Oxford, 2015.
- Leushuis 2006 = R. Leushuis, *Pygmalion's Folly and the Author's Craft in Jean de Meun's Roman de la Rose*, dans *Neophilologus*, 90, 4, 2006, p. 521-533.
- Lucken 2012 = C. Lucken, *Narcisse, Guillaume de Lorris, et le miroir du roman*, dans Pomel 2012a, p. 121-140.
- Machta 2010 = I. Machta, *Poétique de la ruse dans les récits tristaniens français du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2010.
- Marenbon – Morton – Nievergelt 2020 = J. Marenbon, J. Morton, M. Nievergelt, *The Roman de la Rose and Thirteenth-Century Thought*, Cambridge, 2020.
- Maupeu 2009 = P. Maupeu, *Pèlerins de Vie Humaine: Autobiographie et allégorie narrative de Guillaume de Deguileville à Octovien de Saint Gelais*, Paris, 2009.
- Minnis 2001 = A. Minnis, *Magister Amoris: The 'Roman de la Rose' and Vernacular Hermeneutics*, Oxford, 2001.
- Minnis – Johnson 2005 = A. Minnis, I. Johnson (eds.), *The Cambridge History of Literary Criticism, Vol. II: The Middle Ages*. Cambridge, 2005.
- Montefusco 2013 = A. Montefusco, *Novità per il Fiore? Prime osservazioni a partire da due edizioni recenti*, dans *Rivista di Studi Danteschi*, 13, 2, 2013, p. 397-421.
- Montefusco 2017 = A. Montefusco, *Sull'autore e il contesto del Fiore: Una nuova proposta di datazione*, dans N. Tonelli (ed.), *Sulle tracce del Fiore*, Florence, 2017, p. 135-158.
- Morton 2013 = J. Morton, *Des loups en peau humaine: Faux Semblant et les appétits animaux dans Le Roman de la Rose de Jean de Meun*, dans *Questes*, 25, 2013, p. 99-119.
- Morton 2015 = J. Morton, *Le Roman de la Rose: Etat Présent*, dans *French Studies*, 69, 1, 2015, p. 79-86.
- Morton 2018 = J. Morton, *The Roman de la Rose in its Philosophical Context: Art, Nature, and Ethics*, Oxford, à paraître 2018.
- Morton 2020 = J. Morton, *Sophisms and Sophistry in the Roman de la Rose*, dans Marenbon – Morton – Nievergelt 2020.
- Nichols 2008 = S.G. Nichols, *The Pupil of Your Eye: Vision, Language and Poetry in Thirteenth-Century Paris*, dans *Rethinking the Medieval Senses: Heritage/Fascinations/Frames*, ed. A. Calhoun, A. Kahlitz, S.G. Nichols. Baltimore, 2008, p. 286-307.
- Nievergelt 2016 = M. Nievergelt, *Allegory, Hermeneutics, and Textuality: The French Lineage of Langland's Re-visionary Poetics*, dans *Yearbook of Langland Studies*, 30, 2016, p. 183-206.
- Nievergelt 2017 = M. Nievergelt, *Textuality as Sexuality: The Generative Poetics of the Roman de la Rose*, dans E. Dutton, M. Rhode (eds.), *Medieval Theories of the Creative Act*, Fribourg, 2017.
- Nouvet 2000 = C. Nouvet, *An allegorical mirror: the pool of Narcissus in Guillaume de Lorris' Romance of the Rose*, dans *The Romanic Review*, 91, 4, 2000, p. 353-374.
- O'Connell 2012 = B. O'Connell, *The Poetics of Fraud in Jean de Meun, Dante, and Chaucer*, dans G. Morgan (ed.), *Chaucer in Context: A Golden Age of English Poetry*, New York, 2012, p. 261-278.
- Paré 1941 = G. Paré, *Le Roman de la Rose et la scolastique courtoise*, Ottawa-Paris, 1941.
- Paré 1947 = G. Paré, *Les idées et les lettres au XIII<sup>e</sup> siècle. Le Roman de la Rose*, Montréal, 1947.

- Pasnau 1997 = R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1997.
- Pomel 2001 = F. Pomel, *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen âge*, Paris, 2001.
- Pomel 2005 = F. Pomel, *L'art du faux-semblant chez Jean de Meun ou "la langue doublée en diverses plications"*, dans *Bien dire et bien apprendre*, 23, 2005, p. 295-313.
- Pomel 2012a = F. Pomel (ed.), *Lectures du Roman de la Rose de Guillaume de Lorris*, Rennes, 2012.
- Pomel 2012b = F. Pomel, *Lire ou Relire Guillaume de Lorris*, dans Pomel 2012a, p. 11-20.
- Reid 2003 = G. Reid, *Dante and the Roman de la Rose: A Contribution to the Study of Dante and Old French Literature*, Unpublished Doctoral Thesis, University of Reading, 2003.
- Reiss 1989 = E. Reiss, Edmund. *Ambiguous Signs and Authorial Deceptions in Fourteenth-Century Fictions*, dans J. Wasserman, L. Roney (eds.), *Sign, Sentence, Discourse: Language in Medieval Thought and Literature*, Syracuse, NY, 1989.
- Richards 1981 = E.J. Richards, *Dante and the Roman de la Rose: An Investigation into the Vernacular Narrative Context of the Commedia*, Tubingue, 1981.
- Rossi 2003 = L. Rossi, *Du nouveau sur Jean de Meun*, dans *Romania*, 121, 2003, p. 430-460.
- Rossi 2006 = L. Rossi, *Boccaccio e il Roman de la Rose*, dans S. Mazzoni Peruzzi (ed.), *Boccaccio e le letterature romanze tra Medioevo e Rinascimento. Atti del Convegno Internazionale "Boccaccio e la Francia"*, Florence, 2006, p. 201-220.
- Rossi 2008 = L. Rossi, *Encore sur Jean de Meun: Johannes de Magduno, Charles d'Anjou et le Roman de la Rose*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 51, 2008, p. 361-377.
- Smith 2009 = V.D. Smith, *Negative Langland*, dans *Yearbook of Langland Studies*, 23, 2009, p. 33-59.
- Stakel 1991 = S. Stakel, *False Roses: Structures of Duality and Deceit in Jean de Meun's "Roman de la rose"*, Saratoga, CA, 1991.
- Strubel 1984 = A. Strubel, *Ecriture du songe et mise en oeuvre de la senefiance dans le Roman de la Rose de Guillaume de Lorris*, dans J. Dufournet (ed.), *Etudes sur le Roman de la Rose*, Paris, 1984, p. 145-179.
- Strubel 2002 = A. Strubel, *'Grant Senefiance a': Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, 2002.
- Uitti 1978 = K.D. Uitti, *From Cleric to Poète: The Relevance of the Romance of the Rose to Machaut's World*, dans *Annals of the New York Academy of Sciences*, 314, 1978, p. 209-216.
- Verhuyck 1974 = P. Verhuyck, *Guillaume de Lorris ou la multiplication des cadres*, dans *Neophilologus*, 58, 1974, p. 283-293.
- Wallace 1985a = D. Wallace, *Chaucer and the European Rose*, dans P. Strohm, Th.J. Heffernan (eds.), *Studies in the Age of Chaucer*, Proceedings, n. 1, 1984: *Reconstructing Chaucer*, Knoxville, Tenn., 1985, p. 61-67.
- Wallace 1985b = D. Wallace, *Chaucer and the Early Writings of Boccaccio*, Woodbridge, 1985.
- Williams 2000 = A. Williams, *Tricksters and Pranksters: Roguery in Medieval French and German Literature of the Middle Ages and the Renaissance*, Amsterdam, 2000.
- Whitman 1989 = J. Whitman, *Dislocations: The Crisis of Allegory in the Romance of the Rose*, dans S. Budick, W. Iser (eds.), *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, New York, 1989, p. 259-279.
- Zanon 2011 = B. Zanon, *Dante allo specchio: Contributi ermeneutici alla lettura comparata Roman de la Rose - Commedia*. Tesi di Dottorato, Università Ca'Foscari Venezia, 2011.
- Marenbon – Morton – Nievergelt, 2020. Pour des études plus anciennes mais très utiles, voir aussi Paré 1941 et 1947.
- <sup>5</sup> Le personnage apparaît pour la première fois dans la *Complainte de Maître Guillaume de Saint Amour* de Rutebeuf, dans une fonction analogue mais peu développée qui a probablement inspiré le personnage de Jean de Meun. Voir Rutebeuf, ed. Zink 1989, p. 148-150. Voir aussi Pomel 2005, p. 295-296.
- <sup>6</sup> Voir surtout Pomel 2005 et Brownlee 1991.
- <sup>7</sup> Huot 2010.
- <sup>8</sup> Armstrong – Kay 2010 ; Maupeu 2009 ; Pomel 2001 ; Kamath 2012 ; De Looze 1997 ; Reiss 1989.
- <sup>9</sup> Denery – Ghosh – Zeeman 2014 ; Gelber 2004 ; Pasnau 1997 ; Courtenay 1987.
- <sup>10</sup> Machta 2010 ; Williams 2000 ; Bordier 1992 ; Batany 1989 ; Dragonetti 1987.
- <sup>11</sup> Strubel 1984.
- <sup>12</sup> Voir surtout Stakel 1991.
- <sup>13</sup> Blumenfeld 1980 ; Demaules 2010, p. 181-195.
- <sup>14</sup> Voir aussi Blumenfeld-Kosinski 1990.
- <sup>15</sup> Certains critiques ont d'ailleurs postulé que l'existence même de Guillaume de Lorris est entièrement fallacieuse, partie intégrante du projet de contrefaçon érotico-littéraire de Jean de Meun. Voir par exemple Dragonetti 1978 a et b ; Dragonetti 1987, p. 200-225. Le débat sur l'existence historique de Guillaume de Lorris a été relancé dans la littérature récente, notamment par Rossi, e.g. 2003, 2006, et 2008.
- <sup>16</sup> Voir surtout Lucken 2012 ; Heller-Roazen 2004 ; Nouvet 2000.
- <sup>17</sup> Akbari, 2004, p. 92-93.
- <sup>18</sup> Les observations de Nature concernant l'épisode de Vénus, Mars, et Vulcain, dans la même section du poème (18079-99), développent une fois de plus association entre vision troublée et manipulation linguistique. Concernant les convergences entre incertitudes optiques, sémantiques, et herméneutiques dans le poème, voir aussi Nichols 2008.
- <sup>19</sup> Je me réfère ici aux observations de Hult 2008, p. 37-40 ; Ferlampin Acher 2012.
- <sup>20</sup> Voir surtout Dragonetti 1987, p. 200-225 ; Stakel 1991.
- <sup>21</sup> Heller-Roazen 2004, p. 349 et *passim*.
- <sup>22</sup> Brownlee 1991.
- <sup>23</sup> Pomel 2005, p. 297 ; Morton 2013.
- <sup>24</sup> Vinsauf ed. Gallo 1971, ll. 742-774. Ces notions sont plus amplement développées dans un commentaire de la moitié du XIII<sup>e</sup> sur la *Poetria Nova*, édité par Woods 1986, p. 19. Sur le sujet de manière plus générale voir aussi Clamote Carreto 2008.
- <sup>25</sup> Minnis 2001, p. 82-118.
- <sup>26</sup> De Looze 1997, p. 35-38.
- <sup>27</sup> Sur l'utilisation équivoque (et obscène) de l'homonyme espondre / espandre dans le poème et dans sa conclusion, voir Nievergelt 2017.
- <sup>28</sup> Voir Morton 2020 ; Pomel 2005 ; De Looze 1997, p. 35-38.
- <sup>29</sup> Je développe les considérations de Akbari 2004, p. 45-76. La notion des "Chinese boxes", ou des "poupées russes" est également invoquée par Barney 1979, p. 188, et Verhuyck 1974, discutés dans Akbari 2004, p. 46.
- <sup>30</sup> Uitti 1978, p. 215.
- <sup>31</sup> Brownlee 1982a, p. 208 ; voir aussi Brownlee 1982b, p. 68. Dans ses travaux plus récents Brownlee se montre plus sensible à l'ironie et ambivalence de la posture auctoriale de Jean (e.g. Brownlee 2001). Suivant Wallace (1985a, p. 65 et 1985b, p. 52), Brownlee (2001, p. 278, n. 21) souligne aussi que d'autres poètes majeurs tels que Dante, Boccaccio, Chaucer, et René d'Anjou empruntent à la *Rose* le motif d'une généalogie poétique de six poètes, de l'antiquité classique au présent, avec des connotations et des degrés d'ironie différents. L'importance énorme de ce motif comme trace de la réception de la *Rose* en Italie est souvent perdue de vue.
- <sup>32</sup> Leshuis 2006, p. 530.
- <sup>33</sup> Dragonetti 1987, p. 200-225 ; De Looze 1997, p. 35-38, De Looze 1991 ; Knox 2015, p. 31-46.
- <sup>34</sup> Ceci est suggéré aussi par les remarques de Genius, attirant l'attention sur ceux qui « pervertissent l'écriture / quand ils viennent à la lecture » (19631-2). Genius ici utilise le registre linguistique et grammatical pour ostensiblement dénoncer des perversions sexuelles contre nature - mais ce faisant se révèle lui-même comme un lecteur hautement douteux et "pervers" de textes antérieurs, notamment le *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille. Cette utilisation ironique, et elle-même hautement perverse d'Alain de Lille par le personnage de Génies, est déjà identifiée et dénoncée par Jean Gerson au XV<sup>e</sup> siècle, dans son *Traité Contre le Roman de la Rose*, dans Hicks 1977, p. 80.
- <sup>35</sup> La lecture de ce passage est d'importance cruciale pour la compréhension du poème dans son entier, et mériterait plus d'attention qu'elle ne peut en recevoir ici. Knox 2015, p. 25-26, 42-43, identifie dans cette

## Notes

<sup>1</sup> La bibliographie sur le *Roman de la Rose* est extrêmement vaste. Dans ce qui suit je vais me limiter pour des raisons d'espace à citer des études particulièrement représentatives, classiques ou récentes. Sur la réception de la *Rose* en France, voir surtout Badel 1980 ; Brownlee and Huot 1992 ; Huot 1993 ; Bel et Braet 2005 ; Hult 2010. Pour une vision panoramique récente, voir Morton 2015.

<sup>2</sup> Dans ce qui suit je cite l'édition de Lecoy, 1965-70. Pour un répertoire de manuscrits et d'enluminures, voir aussi <<http://romandelarose.org>>.

<sup>3</sup> Voir surtout Armstrong – Kay 2010, traduction française 2014, et Kay 2007.

<sup>4</sup> Sur le contexte universitaire et l'orientation aristotélicienne du projet de la *Rose* dans son ensemble voir surtout Minnis 2001 ; Morton 2018 ;

description du tombeau de Guillaume des échos de la description des hypocrites comme des tombeaux blanchis dans Mathieu 23:27, et relie cette représentation au motif central de l'hypocrisie dans le poème, incarnée justement par Faux Semblant. Il n'est guère un hasard que Geoffroi de Vinsauf, dans sa discussion de la "couverture" fournie par l'*ornatus* rhétorique dans la *Poetria Nova*, ed. Gallo 1971, déjà citée plus haut (n. 24), compare celle-ci à un mur blanchi (*paries dealbatus*) et aux discours d'un hypocrite (*hypocrita verbum*) qui dissimule et falsifie la vérité (v. 749).

<sup>36</sup> Voir aussi les remarques conclusives dans Pomel 2005.

<sup>37</sup> Voir notamment la discussion de *diffinicion* et *differance* plus haut dans mon analyse, en relation aux vers 21543-52, et la promulgation de l'improbable et fallacieuse *diffinitive sentance* dans le sermon de Génies (19474 ff.).

<sup>38</sup> De Looze 1997, p. 37.

<sup>39</sup> Voir notamment le panorama proposé dans Minnis – Johnson 2005.

<sup>40</sup> Knox 2015.

<sup>41</sup> Chaucer, *House of Fame*, 2.1025-9, dans Chaucer 2008.

<sup>42</sup> Voir Nievergelt 2016.

<sup>43</sup> *Piers Plowman* B.I, 83-5, ed. Schmidt 2011.

<sup>44</sup> *Piers Plowman* B.II, 1-6, ed. Schmidt 2011.

<sup>45</sup> Voir respectivement Vance Smith 2009 sur *Piers Plowman* et Jon Whitman 1989 sur la *Rose*.

<sup>46</sup> Sur la logique asymptotique au cœur de l'allégorie narrative, voir Pomel 2001, p. 489-512.

<sup>47</sup> Pour une vue panoramique succincte voir par exemple Hanna 2014.

<sup>48</sup> Voir aussi les suggestions, parmi d'autres, dans Wallace 1985a et 1985b, Baranski – Boyde 1997, Brownlee 2001, et Rossi 2006 et 2008 (notamment p. 365, n. 23 pour d'ultérieures références). Le projet BIFLOW (ERC Starting Grant), dirigé par Antonio Montefusco à l'Università Cà Foscari Venezia, va considérablement enrichir notre compréhension des dynamiques de réception et d'appropriation de la *Rose* en Italie. Voir <<https://biflow.hypotheses.org>>.

<sup>49</sup> Brownlee 2001. Voir aussi Brownlee 1997, et Baranski 1997, particulièrement p. 213-214.

<sup>50</sup> Sur la question du statut de la *Rose* en tant que "classique", voir Pomel 2012b, p. 11-20.

<sup>51</sup> Nievergelt 2017.

<sup>52</sup> Voir surtout Badel 1980 et Huot 1993.

<sup>53</sup> Reid 2003, cité dans O'Connell 2012, p. 262, n. 8.

<sup>54</sup> Baranski 1997.

<sup>55</sup> Je renvoie à l'excellent article de Brendan O'Connell, 2012.

<sup>56</sup> *Fiore* 36.2, ed. Formisano 2012 ; je souligne. Il s'agit clairement d'une intervention de Durante, la précision étant absente dans le passage correspondant de la *Rose*. Voir aussi Baranski 1997, p. 220 et *passim*.

<sup>57</sup> Comme montré par Huot 1993 et 1997, bien d'autres remanieurs de la *Rose* ont essayé de valoriser le point de vue de Raison, dans l'effort de lui reconnaître une position d'autorité suprême que le texte d'origine ne permet guère de lui attribuer.

<sup>58</sup> Brownlee 2001, p. 277-279 ; see also Fenzi 2014, p. 25 ; Huot 1997, p. 158-159. Huot conclut que en dépit des similarités avec certains manuscrits remaniés de la *Rose*, qui omettent également la généalogie auctoriale de Jean de Meun, Durante semble avoir travaillé à partir d'un manuscrit raisonnablement "complet" de la *Rose*. L'élimination de la généalogie dans le *Fiore* est donc le fruit d'un choix conscient et délibéré de la part de Durante.

<sup>59</sup> Pour quelques interventions récentes particulièrement lucides, voir Fenzi 2014, et Montefusco 2013, et 2017.

<sup>60</sup> O'Connell 2012, p. 264-265. Concernant la relation entre *Rose* et *Commedia* voir surtout Richards 1981, et plus récemment Zanon 2012 et, plus problématique et controversé, Baika 2014, qui présente une lecture du *Roman de la Rose* qui me semble réductrice.

<sup>61</sup> Barolini 1992, p. 91-98 ; Zanon 2012, p. 61-66.

<sup>62</sup> Pomel 2005, p. 310-313.

<sup>63</sup> Voir surtout Whitman 1989, en particulier p. 269 et 276-277.

---

# «*O dolze terra aretina*»: una canzone politica di Guittone d'Arezzo

Enrico Fenzi

---

**Abstract.** This essay proposes a political reading of the song *O dolze terra aretina* by Guittone d'Arezzo. We show that Guittone condemns the current situation of the city of Arezzo and urges the citizens to reject the alliance with Manfredi and to rejoin the Florentine Guelphs. According to Guittone, the pro-imperial political group has degraded the civil coexistence of the city, putting it in danger. The song is explicitly critical toward the risky choices of the powerful Guglielmino degli Ubertini, bishop from 1248 to 1289, who in 1258, with the conquest of Cortona, broke the pacts with the Florentines. The song is a fine example of “municipal” political poetry, based on a strong idea of city autonomy: in Guittone’s vision, Arezzo could overcome the processes of internal disintegration and develop itself only through a framework of regional alliances in particular with Florence, so realizing the deep ambition of the Tuscan Guelphs.

**Keywords.** Arezzo, Guelfi, Ghibellines, Guglielmino degli Ubertini, Manfredi.

O dolze terra aretina<sup>1</sup>,  
pianto m'aduce e dolore  
(e ben chi non piange ha dur core,  
over che mattezza el dimina)  
5 membrando ch'eri di ciascun delizia,  
arca d'ogni divizia  
sovrapiena, arna di mel terren tutto,  
corte d'ogni disdutto  
e zambra di riposo [carca] e d'agio,  
10 refittoro e palagio  
a privadi e a stran' d'ogni sapore,  
d'ardir gran miradore,  
forma di cortesia e di piagenza  
e di gente accoglienza,  
15 norma di cavaler', di donne assempro.  
Oh, quando mai mi tempro  
di pianto, di sospiri e di lamento,  
poi d'ogni ben ti veggio  
in mal ch'aduce peggio,  
20 sì che mi fai temer consummamento?  
  
Or è di caro pien l'arca,  
l'arna di toscò e di fele,  
la corte di pianto crudele,  
la zambra d'angostia tracarca.  
25 Lo refittoro ai boni ha savor pravi  
e ai fellon soavi;

especchio e mirador d'ogni vilezza,  
di ciascuna laidezza  
villana e brutta e dispiacevel forma,  
non di cavalier' norma  
30 ma di ladroni, e non di donne assempro  
ma d'altro: ove mi tempro?  
sì ha', rea gente, el bon fatto malvagio,  
und'al corp' hai mesagio,  
35 a l'alma pena, e merto eternal morte:  
ché Dio t'ha in ira forte,  
a te medesma e a ciascun se' 'n noia;  
e a fermato crede  
ch'ai figliuoi tuoi procede,  
40 sì che ver' lor tristia è la tua gioia.  
  
Ahi, como mal mala gente  
de tutto bene sperditrice,  
te stette sì dolce nutrice  
e antico tanto valente!  
45 Ché di ben tutto la trovasti piena:  
secca hai quasi la vena;  
l'antico tuo acquistò l'onor tutto:  
tu l'hai oramai destrutto,  
tu, lupo [de la greggia] ispergitore  
50 siccom'esso pastore.  
Ma se pro torna danno ed onor onta,  
la perta a cui si conta?  
pur vostra, Artin felloni e forsennati.  
Ahi, che non fuste nati  
55 di quelli, iniqui schiavi, e vostra terra  
fusse in alcuna serra  
de le grande Alpi che si trovan loco!  
e là poria pugnare  
vostro feroce affare,  
60 orsi, leoni, dragon' pien' di foco.  
  
O gente iniqua e crudele,  
superbia saver sì te tolle,  
e tanto venir fa te folle,  
venen t'ha savor più che mele.  
65 Ora te sbenda ormai e mira u' sedi,  
e poi te volli e vedi  
detro da te il loco ove sedesti;  
e ove sederesti,  
fussiti retta bene, hai a pensare.  
70 Ahi, che guai tu déi trare,  
ciascun se'n sé ben pensa ed in comono  
che onor, che pro e che bono,  
che per amici che per tei, n'hai preso!  
Che s'hai altrui offeso,  
75 e altri a te: che mal né ben for merto  
non fu, né serà certo;  
per che saggio om che gran vol, gran sementa:  
ché già non pò sperare

80 de mal ben alcun trare,  
né di ben mal, né Dio credo 'l consenta.

Crudeli, aggiate merzede  
dei figliuoi vostri e di voi:  
ché mal l'averebbe d'altrui  
chi sé medesimo decede.

85 E se vicina né divina amanza  
no mette in voi pietanza,  
el fatto vostro solo almen la i metta;  
e s'alcun ben delecta  
90 el vostro core, or lo mettete avante,  
ché non con sol semblante  
né con parlare in mal far vo metteste,  
ma con quanto poteste.  
Degn'è dunque che ben poder forziate,  
ni del ben non dottiate,  
95 poi che nel male aveste ogni ardimento:  
ché senza alcun tormento  
non torna a guerigion gran malatia,  
a chi accatta caro  
lo mal, non certo avaro  
100 ad acquistar lo bene esser dia.

Non corra l'omo a cui conven gir tardi,  
né quei pur miri e guardi  
a cui tutt'avaccianza aver bisogna:  
ché 'n un punto s'eslogna  
105 e fugge tempo, sì che mai non riede.  
Ferma tu dunque el piede,  
ché, s'ello te trascorre e ora cadì,  
no atender mai vadi;  
né mai dottare alcun tempo cadere,  
110 se or te sai tenere.  
Adonque onni tuo fatto altro abandona,  
e sol pens' e ragiona  
e fa' come ciò meni a compimento:  
ché, se bene ciò fai,  
115 onne tuo fatto fai;  
se non, ciascun tuo ben va' perdimento.

Ahi, come foll'è quei, provatamente,  
che dotta maggiormente  
perder altrui che sé né 'l suo non face,  
120 ma che quant'ha desface  
a pro de tal unde non solo ha grato!  
Ed è folle el malato  
che lo dolor de la 'nfertà sua forte  
e temenza de morte  
125 sostene, avante che sostener voglia  
de medicina doglia;  
e foll'è quei che s'abandona e grida:  
– Ah, Signor Dio, aida! –;  
e foll'è anche chi mal mette e ha messo  
130 nel suo vicin prosmano  
per om no stante e strano;  
e foll'è chi mal prova e torna a esso.

\*\*\*

O dolce terra aretina, mi fa piangere e m'addolora (chi non piange è davvero duro di cuore, oppure è pazzo!) ricordare che eri la delizia d'ognuno, scrigno traboccante di ricchezza, arnia d'ogni miele terreno, corte piena d'ogni dolcezza e camera di riposo fornita di tutte le comodità: il tuo palazzo era un refettorio che offriva ogni tipo di sostentamento sia ai cittadini che ai forestieri, ed eri gran

specchio di coraggio, modello di cortesia, piacevolezza e gentile accoglienza, regola ai cavalieri ed esempio alle donne. Oh, quando mai potrò smettere di piangere e sospirare e lamentarmi, dal momento che da ogni bene ti vedo precipitare in un male che va tuttavia peggiorando, al punto da farmi temere la tua fine?

Ora il forziere è pieno di carestia, l'arnia di veleno e fiele, la corte di pianto crudele e la camera trabocca d'angoscia. Il refettorio fornisce un cibo pessimo per i buoni e delizioso per i malvagi; (sei diventata) specola e specchio d'ogni viltà, d'ogni lorda e villana bruttura e di comportamenti disgustosi, modello non già per i cavalieri ma per i ladroni, e non per le donne ma per le puttane. Come posso smettere? Gente malvagia, hai trasformato il bene in male, sì che hai fatto ammalare il corpo e meritato all'anima la pena della morte eterna, tant'è forte l'ira di Dio. Sei diventata insopportabile a te stessa e a ogni altro, e stai pur certa che ciò continuerà a crescere con i tuoi figli, sì che ciò di cui oggi godi è pura malvagità verso di loro.

Ahi, mala gente che mandi in rovina ogni buona cosa, quanto finì male con te una città così dolce e antenati di tanto valore! La città, l'hai trovata piena d'ogni bene e del bene oggi hai quasi seccato la vena; gli avi conquistarono ogni onore, e tu l'hai ormai distrutto, e se essi furono pastori, tu sei il lupo che devasta il gregge. Ma se ciò che giova si trasforma in danno e l'onore in vergogna, di chi è la colpa? È solo vostra, aretini traditori e forsennati. Oh, volesse il cielo che voi, schiavi dell'iniquità, non foste nati da quegli antenati, e che la vostra città fosse in qualche gioaia delle grandi montagne che stanno lassù! là, la vostra ferocia potrebbe combattere alla pari con orsi, leoni e draghi pieni di fuoco.

O gente iniqua e crudele, è la superbia che ti toglie il lume della ragione e ti fa impazzire al punto che t'è più dolce il gusto del veleno di quello del miele. Togliti ormai la benda dagli occhi e guarda a che punto sei arrivata, e poi volgiti indietro e guarda dov'eri, e rifletti a dove saresti se ti fossi ben governata. Ahi! quanto hai da lamentarti, se ciascuno rettamente considera tra sé e insieme agli altri quale bene ne hai ricavato tanto per gli amici che per te singolarmente! Ché se tu hai offeso gli altri, anche gli altri hanno offeso te: sia il bene che il male dipendono e certamente sempre dipenderanno dal merito, e perciò il saggio che vuole avere del grano semina grano, perché non può sperare di ricavare qualcosa di buono dal male, e credo che Iddio non consenta che il male nasca dal bene.

Crudeli, abbiate pietà dei vostri figli e di voi stessi, ché difficilmente chi inganna se medesimo l'avrà da altri. E se l'amore del prossimo e di Dio non fa nascere in voi pietà, almeno la metta in voi il vostro solo interesse, e se c'è qualcosa di buono che ancora piaccia al vostro cuore, ebbene, mettetelo ora avanti a tutto, così come avete cominciato a praticare il male con tutte le vostre forze, non solo in apparenza o a parole. È dunque giusto che vi costringiate a volere il bene e non ne dubitate, dal momento che per praticare il male avete impiegate tutta la vostra forza: una grave malattia non volge a guarigione senza qualche sofferenza, e chi paga il male a caro prezzo non dovrebbe essere avaro nell'acquistare il bene.

Non corra l'uomo che deve avanzare lentamente, e non si fermi a guardarsi attorno quello che ha bisogno

della più gran rapidità: in un attimo il tempo s'allontana e fugge, né torna più. Dunque, posa saldamente il piede perché, se ti scivola e ti fa cadere, non devi aspettarti di poter mai più andare: nello stesso tempo non temere di aver prima o poi a cadere se sai sin da principio come tenerti in piedi. Abbandona perciò tutti gli altri fatti tuoi, ed esclusivamente pensa e ragiona e opera come raggiungere lo scopo: se lo farai compiutamente, avrai fatto tutto il tuo interesse, e se no perderai ogni tuo bene.

Ahi, è accertato quanto sia folle chi pensa più a rovinare gli altri di quanto si preoccupi di sé e del suo patrimonio, e che sperpera quanto possiede a vantaggio di chi non gli è neppure riconoscente! Ed è folle il malato che sopporta il dolore della sua grave infermità e la paura della morte piuttosto che sopportare una cura dolorosa. E folle è quello che si dispera e grida: – Ah, signore Iddio, aiutami! –, così com'è folle chi in passato e ancora adesso continua a seminare il male tra i suoi concittadini per il vantaggio di uno straniero che neppure sta in Arezzo. E folle, infine, è colui che sperimenta il male e ad esso ritorna.

\*\*\*

Questa importante e bella canzone di Guittone ha fatto discutere soprattutto intorno alle circostanze che l'avrebbero ispirata, e dunque intorno alla sua possibile data. E di qui, seppur brevemente, è ancora opportuno cominciare. La prima articolata proposta è venuta da Pelizzari che, dopo aver precisato che la canzone non offre elementi incontrovertibili, giudica tuttavia assai probabile che si tratti di una reazione di Guittone alla supremazia ghibellina che si sarebbe determinata anche in Arezzo dopo la sconfitta dei guelfi fiorentini a Montaperti (4 settembre 1260)<sup>2</sup>, e che l'«om no stante e strano» (uno straniero che neppure sta in Arezzo) che gli Aretini favoriscono sino al punto di entrare in guerra tra loro (ma in ipotesi, anche con le città vicine) sia l'imperatore medesimo, cioè Manfredi<sup>3</sup>. Con ciò, la nostra canzone è avvicinata all'altra, famosa, rivolta ai Fiorentini dopo la sconfitta di Montaperti, *Ahi lasso, or è stagion de doler tanto* (Egidi XIX; PD IV) e all'altrettanto famosa lettera, la XIV, scritta agli *Infatuati miseri Fiorentini* nella medesima occasione<sup>4</sup>. In effetti, i punti di contatto tra questi testi appaiono molti e strettissimi (e tuttavia incrementabili: ma per essere ben conosciuti non ci insisteremo), e ancora su questi punta molto Helene Wieruszowski, ch'è opportuno citare ampiamente. Dopo la vittoria ghibellina del 1360,

The Commune [*di Arezzo*] began to lose influence, prosperity and prestige. Shortly after the battle, the *rimatore* Guittone, who had left the city in protest before, wrote his poetical invective, *Ahi, dolze terra Aretina*. In it he attacks the bishop for having lost his honor and turned from a shepherd into a voracious wolf: «... l'antico vostro acquistò l'onor tutto, / voi l'avete distrutto / voi, lupo ispergitore, / sì com'esso pastore». Nor does he spare the city, blaming its government and the parties for having turned the once happy and prosperous status of the citizen into misery and chaos: «O gente iniqua e crudele, / soperbia saver si te tolle, / e tanto venir fa te folle, / venen' t'ha savor più che mele».

Guittone did not exaggerate. Immediately after the battle the Guelphs in Arezzo threw out the Ghibellines along with their warlike bishop, causing them to encamp on the episcopal hill (Duomo Vecchio) nearby, and fierce fighting continued right outside the gates. Then the situation must have become intolerable. Food supplies stopped, classes were discontinued, students fled in panic...<sup>5</sup>

Come si vede, la Wieruszowski implicitamente ripropone l'affinità di temi e toni con la canzone *Ahi lasso, or è stagion* e con la lettera, e soprattutto decisamente conferma come *O dolce terra* sia stata composta quale polemica risposta al clima instauratosi in città subito dopo Montaperti. Con la differenza che, sulla base di una più accurata informazione storica, tale situazione appare assai più complicata rispetto a una immediata supremazia ghibellina sulla città: in effetti proprio nel 1360 solo in Arezzo i Guelfi riuscirono a restare al potere e a cacciare i Ghibellini che insieme al vescovo Guglielmino degli Ubertini si arroccarono nel Duomo Vecchio, fuori dalle mura della città, e dopo ripetuti tentativi e scontri riuscirono a rientrarvi nel 1362, «probabilmente con l'aiuto dei Senesi e dei mercenari tedeschi di Manfredi; nel 1364 si ritrovò la pace, grazie all'interessamento dei Guidi. Il controllo di Manfredi sulla città dovette però essere abbastanza stringente se dal 1262 al 1265 i podestà aretini furono personaggi a lui legati, cioè Guido Novello di Battifolle e poi il fratello Simone per un triennio»<sup>6</sup>. E se, aggiungiamo, solo nel 1266 i tedeschi furono allontanati dalla città (vd. *infra*, nota 21).

In linea di massima, la sostanza del discorso di Pelizzari e poi della Wieruszowski non ne soffre troppo, bastando ritardare di qualche anno la composizione della canzone, e riferirla alla fase in cui i Ghibellini con Manfredi alle spalle rientravano in città: osserverei infatti che la canzone dà poco spazio all'esistenza di lotte interne, quali quelle che si svilupparono proprio nel 1260-1262: lo fa verso la fine, v. 129-130: «e foll'è anche chi mal mette e ha messo / nel suo vicin prosmano» («è pazzo chi semina discordia tra i suoi concittadini»), ma entro un contesto che assume che *tutta* Arezzo sia unita nel male, il che ci può appunto spostare alla fase successiva di una più marcata prevalenza ghibellina. Al 1262 pensa, del resto, anche Tartaro, che ai soliti riscontri con *Ahi lasso* e la lettera XIV aggiunge quelli, assai pertinenti, offerti dalla canzone di Chiaro Davanzati *Ahi dolce e gaia terra fiorentina*, che si dà per composta i primi mesi del 1267 e che chiaramente dipende dalle due guittoniane, ma anche con quella di Panuccio, *La dolorosa noia*, forse riferita a eventi del 1274-1275<sup>7</sup>. Ne riesce così mostrata la profonda influenza del poeta aretino ma pure, per quello che qui interessa, l'antioriorità delle canzoni di Guittone, che non saranno dunque da riportare al 1285-1288, cioè agli anni che precedono Campaldino (11 giugno 1289), come aveva per primo pensato Neuro Bonifazi<sup>8</sup>, e come soprattutto ha poi sostenuto Claude Margueron. Lo studioso francese, però, si è poi ricreduto riconoscendo la bontà degli argomenti di Tartaro che in seguito molti altri hanno accolto, sì che il 1262, preso con la dovuta elasticità, è diventata la data che ha finito per imporsi<sup>9</sup>. Ad essa anch'io credo con sufficiente convinzione, anche se alcune espressioni di Guittone possono lasciare un certo margine di perplessità,

e se lo sfondo storico al quale riferirne i versi è troppo complesso e confuso per trarne soluzioni univoche.

I v. 47-50 recitano:

l'antico tuo acquistò l'onor tutto:  
tu l'hai oramai destrutto,  
tu, lupo [de la greggia] ispergitore  
siccom'esso pastore.

Quello che una volta era il *pastore* ora è il *lupo* che divora il suo proprio gregge: chi può essere se non il vescovo della città? A parte Tartaro che pur essendo sostanzialmente d'accordo esprime qualche cautela in proposito, tutti l'hanno pensato, e hanno dunque riconosciuto in un siffatto lupo Guglielmino della vecchia famiglia signorile e ghibellina degli Ubertini, nato tra il 1215 e il 1220, arcidiacono della cattedrale di Arezzo nel 1242 e potente e controverso vescovo della città dal 1248 al 1289. Di qui l'idea spesso ripetuta che la canzone sia esplicitamente diretta contro il vescovo (la Wieruszowski, abbiamo visto: «In it he attacks the bishop ...»), rafforzata da quanto ancora Tartaro è riuscito a indicare. Il 29 ottobre 1261 (una data, dunque, che rientra nello stesso giro d'anni della nostra canzone) il vescovo Guglielmino aveva confiscato a Orlando di Chiusi e ai fratelli Nicola e Alberto tutti i feudi della chiesa di Arezzo che avevano in concessione («ipsum Orlandum et fratres suos predictos cum in predictis et aliis pluribus fidelitatis violaverint iuramentum, omni feudo quod ab Aretina ecclesia detinent perpetuo privamus»).<sup>10</sup> Ora, si dà il caso che la canzone XVIII, *Ora che la freddore*<sup>11</sup>, sia una consolatoria rivolta proprio a Orlando di Chiusi che ha perduto le proprie terre, e lo sprona a non limitarsi ai lamenti, ma a reagire, usando intelligentemente la forza per muovere *guerra* contro i suoi nemici:

Piangendo e sospirando  
non racquista l'om terra,  
ma per forza di guerra  
saggiamente pugnando.  
E quello è da laudare  
che se sa confortare  
là dov'altr'om sconforti,  
ma che prodezza porti  
sì che 'n bon stato torni,  
non che dorma e soggiorni.  
(31-40)

Altro di tono analogo sarebbe da citare, ma bastino questi versi così come sono illustrati dal documento a mostrare quanto Guittone fosse avverso al vescovo, e quanto ritenesse una scelta di valore schierarsi con Orlando e incitarlo alla guerra (gli ultimi versi proclamano che «se 'l tempo è stato torto, / par che dirizzi aguale; / per che parrà chi vale»). Ma se obiettivo di Guittone è proprio il vescovo, si può azzardare un passo in più. Per esempio, sottolineando che quell'*antico pastore*, contrapposto al *lupo* presente, può benissimo alludere al predecessore di Guglielmino, Marcellino Pette, vescovo di Arezzo dal 1236 al 1248.

Marcellino, di rigorosa fede guelfa e costantemente impegnato a contrastare le forze ghibelline nella regione, come legato pontificio guidò personalmente le truppe

contro gli imperiali ma a Osimo fu sconfitto e catturato, e dopo tre mesi di prigionia fu atrocemente giustiziato per ordine dell'imperatore, con modalità orrificamente ampliate dalla propaganda guelfa che sfruttò l'episodio per diffondere in tutta Europa un'immagine di Federico II come Satana e Anticristo, mentre dall'altra parte Marcellino veniva dipinto come santo e martire. In questa operazione si distinse il duro nemico di Federico, il cardinale Rinaldo Capocci (o da Viterbo) che diede un resoconto ch'ebbe ampia diffusione sia in Italia che in Europa dell'uccisione del vescovo, «Grande piaculum, nefanda presumptio, ferina crudelitas, inauditum scelus, execrabile flagitium, horrendum spectaculum ...»<sup>12</sup>. Di per sé, è dunque difficile immaginare che l'eco eclatante della vicenda non abbia lasciato qualche traccia in Guittone, e che l'antico pastore che *acquistò l'onor tutto* non alluda, appunto, a Marcellino. Ma c'è qualcosa di più che ci rafforza in questa ipotesi.

Chi ha parlato della canzone ha osservato come la contrapposta definizione di Arezzo prima come *arna di mel* poi trasformatasi in *arna di tosco e di fele* (vv. 7 e 22; vedi poi, v. 64: *venen t'ha savor più che mele*) non faccia che riprendere un noto aneddoto riferito a Federico II dagli *Annales Arretinorum* sotto l'anno 1240, quando appunto era vescovo Marcellino:

Et imperator Federicus venit Arretium, et in discessu suo protulit hec verba contra Arretinos: «Arca mellis amara ut felis! veniet gens nova et gaudebit ista urbe». Videlicet: «Arca di mèle amara come fele! verrà gente novella, goderà questa terra»; nam italice locutus fuit<sup>13</sup>.

Naturalmente, è stato anche naturale riferire questa irritata reazione di Federico alla svolta anti-imperiale messa in opera dal vescovo della città, e ancora condannata più o meno centotrent'anni dopo nei versi della *Cronaca dei fatti di Arezzo* di ser Bartolomeo di ser Gorello, assai poco tenero, come ghibellino, con Marcellino, al punto che ne esalta la condanna a morte:

Fecemi poi la seconda ghirlanda  
ch'ancor si vede da santo Agostino  
quel che mi volse far mutar vivanda,  
vescovo mio e primo Marcellino,  
che fu mio nato et per suo vizio volse  
tormi all'imperio e darmi al fiorentino.  
Di tale impresa molto mal gli colse:  
fu trasginato infino a Castiglione,  
poi del mal far mortal prezo gli colse.  
Et degna fu la sua condanasgione:  
cusì fussi punito sciascheduno  
che è di mio dolor vera casgione<sup>14</sup>.

Facciamo una breve sosta, per ricapitolare quanto s'è appena visto. Guittone apre con un'immagine, l'*arna di mel* e l'*arna di tosco e di fele*, che gli viene dalla famosa frase attribuita a Federico II, e ne rovescia polemicamente il senso: se Arezzo è al presente *arna di tosco e di fele*, non è già perché si sia schierata contro l'imperatore, ma al contrario per aver abbandonato la fede guelfa testimoniata dall'eroico vecchio *pastore* che aveva meritato *onore* alla città. Insomma, la citazione delle parole dell'imperatore sia per Guittone che per la memoria collettiva della comunità cittadina non poteva non trascinare con sé la me-

moria del vescovo che lo aveva combattuto, e non poteva dunque non segnare lo stacco che divideva passato e presente, incarnati rispettivamente da Marcellino e da Guglielmino. Questo stacco, del resto, tra le due opposte stagioni e scelte politiche impersonate dai due vescovi, è certamente rimasto vivo a lungo, se ancora ser Bartolomeo se ne fa lucido e radicale testimone. Ecco infatti come, dopo aver condannato Marcellino, esalta per contro la bontà della scelta imperiale che avrebbe garantito una libertà nutrita di *virtute e senno*, e le qualità del “ghibellino” Guglielmino (è sempre Arezzo che parla):

Reggiendo poi mio stato el sacro impero,  
libero et franco con virtute e senno,  
non quanto poi a voler dire il vero,  
ai Fiorentini che sempre me fenno  
ingiuria per recarmi a lor contado,  
tenendo ferma pace un picciol cenno,  
essendo padre del mio veschovado  
l'altro degli Ubertin franco et arditò  
che non curava lor valor d'un dado,  
fecer da Siena e d'altronde lo 'nvito,  
me osteggiando fin presso alla terra  
et poser el battifol su in Turruta.  
El franco padre maestro di guerra  
assalì loro da parte del campo,  
tagliando ed uccidendo per la serra.  
Parte de lor fuggendo per lor scampo  
fo sconfitta da la Pieve al Toppo,  
con crudele et mortale loro scampo.  
El fiorentin alhor più che a galoppo  
del campo se fuggì con gran tristitia  
et io in alegreza crebbi troppo.  
Sì che la rigogliosa mia letitia  
tanto l'anno seguente insuperbìo,  
che 'l sentì 'l vecchio, insino la pueritia.  
Render mi fece sanguinoso fio  
dei miei figliuoli in pian di Campaldino,  
dove lassai l'orgoglio e l'onor mio,  
e 'l grande ardire del buon Guglielmino,  
che per franchezza s'era lì conducto  
col popul mio contra al Fiorentino,  
dov'egli anchora accordò lo scotto,  
volendo prima con virtù perire  
ch'ei suoi lassar e venirsene a trocto,  
perché onor non s'acquista per fugire<sup>15</sup>.

Ser Bartolomeo è molto chiaro: se Marcellino ha cercato di sottrarre Arezzo all'influenza dell'impero che con un solo cenno era capace di garantirne la libertà, e ha invece cercato di porlo sotto il dominio di Firenze, Guglielmino ha fieramente combattuto contro le trame dei Fiorentini per garantirsi il controllo su Arezzo e li ha sconfitti ripetutamente, prima a Torrita di Siena presso Montepulciano e poi alla Pieve del Toppo, e l'anno dopo è andato eroicamente incontro alla morte a Campaldino (11 giugno 1289), quando i ghibellini aretini furono sconfitti dai guelfi fiorentini. Ecco dunque una rappresentazione, allontanata nel tempo e perfetta nella sua schematicità, ch'è l'esatto opposto di quella attribuibile a Guittone, che ne riesce per contrasto illuminata. Si rileggano i vv. 129-131:

e foll'è anche chi mal mette e ha messo  
nel suo vicin prosmano  
per om no stante e strano.

«È folle chi in passato e ancora adesso continua a seminare il male tra i suoi concittadini per il vantaggio di uno straniero che neppure sta in Arezzo». Ma di quale straniero si tratta? Se n'è discusso, ma io non ho dubbi nel pensare, con Margueron e prima di lui con Pellizzari<sup>16</sup>, a Manfredi, e dunque nell'interpretare le parole di Guittone come la condanna di una politica filo-ghibellina che, allineandosi per miopi calcoli d'interesse con gli interessi dell'imperatore, appunto lontano e straniero, inevitabilmente lacera il tessuto della comunità cittadina (ma non solo di quella, si potrebbe intendere) e la danneggia senza alcuna reale contropartita, dato che quell'*om* lontano e straniero è, per di più, ingrato (vv. 120-121: «che quant'ha desface / a pro de tal unde non solo ha grato»), e cioè non pensa al prezzo che chi si schiera con lui è costretto a pagare. Il che sembra alludere a una molteplicità di cose: il prezzo politico delle divisioni interne; il prezzo che comporta la rottura con Firenze andando in cerca dell'alleanza con gli imperiali; il prezzo economico che una situazione siffatta impone ... e probabilmente, vista la precisa espressione usata, il prezzo che direttamente costa l'alleanza con Manfredi che oltre a tasse e a quelle che diremo “spese di rappresentanza” comprende il gravosissimo mantenimento e stipendio dei cavalieri tedeschi che tanto insopportabile riusciva, per esempio, alla vicina Siena, che ne aveva “disfatto” il proprio bilancio<sup>17</sup>.

La trama della canzone risulta dunque saldamente ancorata a una contrapposizione tra un passato onorevole e virtuoso di matrice guelfa, e a un presente degradato del quale sarebbe responsabile soprattutto la parte ghibellina. Purtroppo, andare oltre è difficile, e lo è quanto più si cerca di guardare le cose da vicino. Un nodo delicato, per esempio, è costituito dal *lupo ispergitore*, con tutta probabilità Guglielmino, appunto, questo «eterno traditore», per dirla con Davidsohn<sup>18</sup>, che troppe volte è stato in guerra aperta con la sua città, al punto che la sua intricata vicenda politica fatta di continui cambi di alleanze spesso non coincide ed è anzi contraria rispetto a quella del comune di Arezzo, e sembra proprio che, a voler far combinare tutti i pezzi del *puzzle*, ci si imbatta in «contradictions insolubles», come scrive Margueron<sup>19</sup>. Sembra certo, in ogni caso, che risalga al vescovo, che vantava diritti sulla città, l'iniziativa che nel 1258 portò alla cruenta presa di Cortona, rompendo clamorosamente i patti stretti da anni con Firenze, che mostrò di sapere bene da che parte veniva il colpo, tanto che l'anno seguente attaccò i possedimenti vescovili e in particolare, tra questi, rase al suolo il munitissimo castello di Gressa (Villani VII 66-67)<sup>20</sup>. Si può tuttavia pensare, confermando così l'ipotesi di datazione precisatasi da Pellizzari e Tartaro, che un breve spiraglio per collocare senza troppe contraddizioni la canzone si sia aperto tra il 1262 e il 1264, quando, dopo almeno due anni di duri scontri, ci fu il rientro in città dei ghibellini e del vescovo con loro, aiutati dai mercenari tedeschi di Manfredi e dai cavalieri senesi (i tedeschi se ne andarono dalla città, secondo gli *Annales Arretinorum*, nel 1266)<sup>21</sup>, e parte dei Guelfi, come del resto era avvenuto e avveniva in altre città toscane, se ne partirono in esilio: Leonardo Bruni riferisce infatti la notizia dell'esodo dei Guelfi dalla città per convergere su Bologna<sup>22</sup>. Allora, in effetti, ad Arezzo tutti potevano aspettarsi il peggio dal rientro dei Ghibellini, visto quello che succedeva in Toscana e i conclamati obiettivi della Lega



dei Ghibellini, intesa a distruggere i resti del partito avverso<sup>23</sup>. Ma ad Arezzo non fu proprio così: ci furono invece degli accordi tra le parti, e i patti tennero soprattutto per l'azione energica del vescovo che s'impegnò a garantire la pace con misure assai rigide<sup>24</sup>. Ciò tuttavia non mutava la sostanza, significando che i Guelfi d'Arezzo si accomodavano alla prevalenza ghibellina alle spalle della quale stava Manfredi. Per non ricordare che un caso specialmente significativo, nel 1264 Manfredi mandò anche ad Arezzo l'ordine di mobilitare le sue milizie e di unirsi ai cavalieri della Lega ghibellina per muovere all'assedio di Orvieto, residenza di Urbano IV e della curia, con l'obiettivo di catturare il pontefice, poi abortito per la rinuncia a mezza via dello stesso Manfredi. Che in quelle circostanze Guittone non facesse troppe distinzioni, e attaccasse insieme il vescovo e la città e paventasse i micidiali effetti di una politica cittadina asservita agli interessi e, nel caso, agli avventati disegni di Manfredi è dunque ben comprensibile. Torniamo per questo alla canzone.

Lo schema semplice ed efficace già messo in luce si precisa in qualcosa di più, che finisce per spiegarci gran parte delle intenzioni del testo. Che non ha solo carattere negativo, ma contiene un preciso messaggio politico, leggibile anche attraverso la solita e più volte osservata pratica di Guittone di oltrepassare e quasi cancellare la materialità dei fatti trascrivendola in forme di astratta moralità. Qui, egli aggredisce con violenza estrema, è vero, lo stato presente di Arezzo sotto i nuovi padroni e ne incolpa i cittadini tutti ma, come del resto fa nella canzone gemella diretta ai Fiorentini, non si taglia ogni ponte alle spalle. Quelli sono pur sempre i suoi interlocutori, e lo sono perché non sono ancora del tutto perduti al bene: in altri termini, hanno ancora la possibilità di capovolgere il corso delle cose. Il momento del passaggio dalla condanna all'esortazione (ove quella diventa la base negativa che giustifica, o meglio impone questa) è a metà della canzone, con la quarta stanza (dunque, tre stanze da una parte e due stanze più due lunghi congedi nel metro della sirma dall'altra), ed è segnato dall'imperativo: «Ora te sbenda ormai e mira u' sedi» (v. 65)<sup>25</sup>, che vuole far capire agli accecati Aretini come la situazione presente sia il frutto delle pessime scelte passate che hanno innescato un gioco di rivalse e vendette affatto meritate: «Che s'hai altrui offeso, / e altri a te: ché mal né ben for merto / non fu, né serà, certo» (vv. 74-76), con probabile allusione alle passate scelte politiche che avevano presieduto alla presa di Cortona imposta dal vescovo e dai Ghibellini aretini e alla conseguente violenta reazione dei Fiorentini. La stanza successiva, la quinta, è costruita in rapida successione sull'invito a guardare al futuro e di preoccuparsi per il bene dei figli: se non bastasse l'amore verso il prossimo e verso Dio dovrebbe almeno bastare la lucida considerazione dei propri interessi (v. 87: «el fatto vostro») a spingere gli Aretini ad agire concretamente per il loro bene, così come concretamente hanno agito in passato finendo per procurarsi i guai dai quali sono afflitti. Abbiamo dunque fiducia nella possibilità di raddrizzare le cose pur dopo essersi tanto impegnati per farle andare in rovina, tenendo tuttavia presente che da una grave malattia non si guarisce in maniera indolore e che colui che ha pagato a caro prezzo il male non dovrebbe poi essere avaro quando avesse l'occasione di comperare il bene. A questo punto,

il primo congedo è tutto un ammonimento alla prudenza e, insieme, alla decisione: dopo aver ben valutato le proprie forze e la loro possibilità di applicazione e gli eventuali rischi occorre decidere e perseguire nella maniera più esclusiva e intelligente il proprio obiettivo: «Adonque omni tuo fatto altro abbandona, / e sol pens'e ragiona / e fa' come ciò meni a compimento» (vv. 111-113), ove, alla luce del precedente invito a badare solo al *fatto vostro*, si dirà appunto di abbandonare obiettivi e interessi particolari e distraenti che impedirebbero il raggiungimento dell'unico scopo che davvero conta, comune alla città tutta. Il secondo congedo, infine, riprende il concetto già espresso nella quinta stanza che la cura del male sarà inevitabilmente dolorosa ma necessaria, non bastando le lamentele nei confronti di una situazione che molti evidentemente percepiscono come drammatica. Ma tale concetto è ora inserito in un contesto di ragionamento assai ricco e per più aspetti rivelatore: alla base di tutto c'è stata una politica concepita essenzialmente come volontà di «perdere altrui» (v. 119), che per essere puramente negativa e distruttiva s'è risolta in una sorta di doppio suicidio: da un lato s'è risolta in un gioco al massacro che ha impoverito la città e dall'altro l'ha asservita a interessi estranei e lontani, «a pro de tal unde non solo ha grato» (v. 121), e cioè, come abbiamo già visto, «per om no stante e strano», che non può essere che Manfredi.

Il riassunto appena fatto mi sembra, nella sostanza se non nella forma, fedele alle intenzioni del testo. Ciò comporta un'osservazione forse marginale ma necessaria alla luce delle letture tuttavvia correnti. Sin qui, infatti, l'interpretazione della canzone è stata ora più ora meno condizionata da una lettura in chiave religiosa e penitenziale, probabilmente dovuta alla sua collocazione tra le rime della seconda parte, non dunque tra le rime di Guittone ma tra quelle di frate Guittone. L'esempio estremo di una siffatta lettura direi sia quello di Picone che, alla luce di qualche pur indubitabile riscontro biblico (ma sarebbe semmai stupefacente che non ve ne fossero), ritiene che Guittone qui tratterebbe del suo esilio spirituale dal mondo e segua il modello della *lamentatio* biblica, sì che il testo intero sarebbe inserito in una prospettiva ultraterrena entro la quale «la tematica dell'esilio perde ogni connotazione storica per acquistare una valenza solo metastorica: non si tratta più del poeta esiliato per motivi contingenti dalla sua patria terrena, ma è la *civitas* umana che appare esiliata per ragioni spirituali dalla sua vera patria celeste»<sup>26</sup>. Ora, io non riesco a leggere nulla o quasi di tutto questo (evocherei piuttosto Machiavelli...), e credo invece che alla canzone vada restituito tutto il suo significato squisitamente politico, che certamente va oltre ciò che noi oggi possiamo percepire. Un significato che probabilmente emerge anche là dove s'affaccia un tema propriamente religioso, nei v. 77-80:

per che saggio om che gran vol, gran sementa:  
ché già non pò sperare  
de mal ben alcun trare,  
né di ben mal, né Dio credo 'l consenta,

che mostrano un preciso parallelo con i v. 5-10 del son. 213, *O tu, om de Bologna, sguarda e sente*:

Donque se grano aver étti piacente,  
mira ben se gran sementi, o chee;  
[...]  
Ché natura né Dio nol sosterrìa  
che ben de mal nascesse, o mal de bene.

Sul sonetto si è soffermato Claudio Giunta come sull'unico «componimento guittoniano che tratti dell'eresia in maniera esplicita», toccando della possibile risposta alla questione che Matteo "paterino" nella canzone *Fonte di sapienza nominato* aveva proposto al medesimo Guittone. In essa Matteo sollecitava l'opinione dell'interlocutore su uno dei motivi centrali dell'eresia catara: l'esistenza del Male come principio assoluto coeterno e contrapposto al Bene, dal momento che alla prescienza e alla bontà di Dio non poteva essere attribuita l'origine del Male, a cominciare dalla ribellione degli angeli fattisi demoni. In questa sede non entrerà in troppi dettagli, e mi limito a quanto scrive Giunta, partendo dalla parabola evangelica della zizzania, *Mt* 13, 24-26:

ciò che dichiara Guittone – il male non può discendere dal bene, né il bene dal male – coincide perfettamente con una delle tesi centrali di Matteo Paterino: «Ma se per natura è Male e Bene / da Male malo vene, / sì come tutto bene da fonte bono». S'intende però che la consonanza e l'accordo sono apparenti, in quanto comportano conseguenze opposte a livello dottrinale. L'affermazione di Guittone si basa su una lettura "neutra" del brano evangelico, priva di complicazioni metafisiche: il bene produce il bene e il male produce il male, ma ciò non significa, ovviamente, che Guittone voglia dar credito al dogma eretico dei due principi; Matteo, al contrario, e con lui i suoi correligionari, davano della parabola una lettura tendenziosa, volta a risalire dagli effetti alle cause prime: se il male, che esiste, origina dal Male, ecco che il Male dev'essere coeterno al Bene<sup>27</sup>.

Credo che Giunta abbia ragione e che la canzone (che però egli non cita) ne confermi la diagnosi: nel contesto, infatti, l'esortazione evangelica a seminare grano e non zizzania, e la fede nel principio secondo cui il bene produce il bene e il male produce il male, ricavano la loro speciale pregnanza dal fatto che muovono in direzione diametralmente opposta rispetto all'interpretazione che diremo *tout court* eretica. Sottolineano infatti la pienezza della responsabilità umana nell'esercizio del libero arbitrio: sta all'uomo decidere se seminare zizzania o grano, e dunque determinare effetti buoni o cattivi con le proprie azioni che nessun Male primigenio e assoluto giunge a deresponsabilizzare. In tal senso, quei versi fanno il paio con l'accusa direttamente mossa agli Aretini: la colpa di tutto è solo e unicamente vostra: «... pur vostra, Artin felloni e forsennati» (v. 53), e corrisponde a quanto splendidamente Guittone afferma altrove:

Come a lavorator la zappa è data,  
è dato el mondo noi: non per gaudere,  
ma per esso eternal vita acquistare  
(XXVI, *Vergogna ho, lasso* 73-75).

Così, si può dire che solo indirettamente o forse addirittura preterintenzionalmente Guittone qui affronti posizioni eretiche e specificamente catare. Semmai, egli riprende e conforta una serie di motivi tutti suoi: per esempio, l'ammonimento finale che non basta lamentarsi e invocare l'aiuto divino conferma la sua vera e propria ossessione

per il *fare*, l'*operare*, il *pugnare*, della quale la canzone a Orlando da Chiusi è solo uno dei tanti esempi. Più sottilmente, la considerazione decisiva per Guittone che anche fuori da prospettive religiose e morali l'agire virtuoso vale ed è utile di per sé in quanto espressione della legge di natura, è intimamente coerente con un'intera serie di affermazioni analoghe, per esempio nella canzone *Ora parrà* (Egidi XXI; *PD* VI), v. 70-75, anche se con altra radicalità:

Ma se legge né Dio no l'emponesse,  
né rendesse – qui merto in nulla guisa  
né poi l'alm'è divisa,  
m'è pur avisa – che ciascun devesse  
quanto potesse – far che stesse – in possa  
onni cosa che per ragion è mossa:

e ancora almeno nelle canzoni *Vergogna ho*, v. 43-47, e *Degno è*, v. 44-56, rispettivamente Egidi XXVI e XXX, nel sonetto *Franchezza, signoria* (Egidi 170), v. 9-11, nella *Let.* XXI 15, mentre su un piano più generale abbondano i riscontri anche assai precisi con la canzone dell'esilio, *Gente noioza e villana* (Egidi XV; *PD* III)<sup>28</sup>, per tacere dei riscontri davvero impressionanti con quella diretta ai Fiorentini dopo Montaperti, *Ai lasso, or è staggion*, già ripetutamente citata insieme alla *Let.* XIV che le corrisponde, ecc. Si potrebbe continuare (per esempio, l'immagine pregnante del *sementare* al v. 7 corrisponde a serie intere, sia nelle *Lettere* che nelle rime), e sarebbe davvero utile un commento che ricostruisce la fitta rete di corrispondenze letterali e concettuali che legano tra loro le rime, ma il punto che si vorrebbe sottolineare è un altro. Sì, è assolutamente vero, come da sempre s'è detto e anch'io ho dovuto ripetere, che Guittone cancella la materialità dei fatti dietro una atemporale esibizione di sentenze morali (di qui un testo famoso come la *Let.* III a Monte Andrea, fitto centone di *authoritates* classiche e patristiche)<sup>29</sup>, ma è anche vero che risultato straordinario di Guittone è quello, nei casi migliori com'è quello della nostra canzone, di trasferire, per dir così, il peso e la passione della realtà a quelle massime. In altri termini, leggendo, il pensiero non procede sulla via dell'astrazione ma s'interroga, semmai, su ciò che ha saputo determinare così da vicino il testo e che ancora palpita in esso e gli dà vita. C'è in questo una sorta di disposizione naturale dell'autore, è indubbio, che collabora intimamente con il suo universo culturale che *deve* imporre alle cose il filtro di una verità superiore. Ma c'è anche qualcosa come una "tecnica" precisa nella quale Guittone è maestro, degna d'essere analizzata di per sé. Bastino qui alcuni cenni.

In prima istanza, direi che l'effetto-verità sia ottenuto fondando la massima morale su comportamenti concreti, storici: sta a dire attraverso un'attribuzione diretta di responsabilità che sollecita il lettore ad andare in cerca di ciò a cui il testo allude. Si veda nelle prime tre stanze la denuncia del progressivo deterioramento della situazione umana e civile di Arezzo, condotta attraverso un fitto gioco di contrapposizioni. Ora, tutto ciò precipita nella domanda: di chi è la colpa? e nella risposta: è «pur vostra, Artin felloni e forsennati» (v. 53)<sup>30</sup>, e ciò è sufficiente per cominciare a definire un circostanziato complesso di comportamenti che oltrepassa la mera topica di una siffatta costruzione retorico-stilistica. E a ciò immediatamente

s'aggiunge un altro elemento caratterizzante che comporta anche un piccolo salto logico nel discorso: tutto sarebbe stato più spiegabile se Arezzo con la sua popolazione di «iniqui schiavi» fosse situata là, tra le gioaie delle Alpi, sede adatta agli scontri feroci tra belve e dragoni vomitanti fuoco. Con le Alpi comunemente si designavano allora anche gli Appennini (un esempio in *Lett.* XIV 12)<sup>31</sup>, come i commentatori non mancano di notare: è vero, ma sarà troppo sottile osservare che Arezzo è di per sé in una zona appenninica, e che in ogni caso quelle remote e selvagge Alpi possono apparire come qualcosa di radicalmente diverso da quello che Arezzo *dovrebbe* essere? insomma, Guittone non starà forse cominciando a precisare il suo obiettivo polemico e non alluderà forse, per dirla con Petrarca, a quelle Alpi che ci separano dal barbaro furore germanico impersonato dall'imperatore svevo che proprio in quegli anni, con la presenza in città dei suoi mercenari e con la fazione a lui favorevole, aveva ridotto gli Aretini a *schiavi*<sup>32</sup>? Ancora. I versi finali della quarta stanza, 75-80, sono prettamente sentenziosi e moralisticamente generici: ma sono introdotti da altri che evocano, come abbiamo visto, circostanze ben reali: «Che s'hai altrui offeso, / e altri a te» (vv. 74-75, ov'è ragionevole pensare che si tratti proprio della presa di Cortona e della dura reazione fiorentina), chiarendo che il nodo centrale resta quello della dissenata politica aretina che ha innescato una condizione di conflittualità con Firenze micidiale per entrambi, e ancor più tale nodo si stringe nella stanza seguente che riconosce che gli Aretini hanno un loro preciso interesse da difendere (v. 87: «el fatto vostro»), ma che con stolta cocciutaggine hanno sin lì operato in senso contrario, pagando per ciò un caro prezzo. Ancora. Quando, nel primo congedo (sono i versi 111-113 già citati) Guittone esorta:

Adonque onni tuo fatto altro abandona,  
e sol pens'e ragiona,  
e fa' come ciò meni a compimento,

diventa del tutto chiaro che l'apparato sentenzioso-moralistico è in realtà sovradeterminato dalla logica di un discorso che per essere allusivo non smette d'essere tutto politico, che corre sotto pelle e ne costituisce l'essenziale nervatura. Si che nel secondo congedo, e cioè nella chiusa della canzone, finisce per apparire come una sorta di finale disvelamento la denuncia, pur sempre in forme coperte, dell'autodistruttivo errore di privilegiare l'alleanza con l'imperatore pur di avere la meglio sugli altri invece di perseguire la propria naturale e civile vocazione guelfa nella quale sta la prosperità e la pace della Toscana tutta. Si tratta, ripeto, di una diagnosi completamente politica, che ha il suo degno corrispettivo nella lucidità con la quale, nella solita lettera ai Fiorentini, XIV 30, Guittone pone la questione centrale:

E se dire me volete che pregio e piacere sia grande voi danneggiare e desfare vostri nemici, dico che ciò è vero, *ma vi dimando chi vostri nemici sono*. E se mi dite vostri vicini, nego in tutto e dico che non son già [*corsivo mio*].

In questa chiave, voglio concludere con un elemento ulteriore che, di nuovo, diventa interamente comprensibile solo in una logica prettamente politica. Guittone insiste

nell'ultima stanza e poi nel secondo congedo sul fatto che una svolta radicale nelle alleanze è indispensabile se si vuole salvare la città dai suoi mali, ma che la cura comporterà dei sacrifici e sarà inevitabilmente dolorosa:

... senza alcun tormento  
non torna a guerigion gran malattia,  
e chi accatta caro  
lo mal, non certo avaro  
ad acquistar lo bene essere dia  
[...]  
ed è folle el malato  
che lo dolor de la 'nfertà sua forte  
e temenza di morte  
sostene, avante che sostener voglia  
de medicina doglia  
(vv. 96-100; 122-126).

Queste frasi mi suggeriscono una considerazione finale, che vorrebbe finire di mostrare come la natura del discorso di Guittone e il suo multiplo gioco allusivo siano inevitabilmente riferibili, quasi per loro intrinseca natura, all'altro gioco, quello della politica del suo tempo e di quel giro d'anni e di quei personaggi. Ebbene, mi basta qui ricordare come il pastore-lupo, cioè il vescovo Guglielmino, paia aver preso sul serio il messaggio del poeta, e a modo suo abbia cercato di tradurlo in pratica. Nel 1264, infatti, l'abbiamo visto adoperarsi per ristabilire la pace in Arezzo tra Guelfi e Ghibellini, e l'anno seguente, indotto da papa Clemente IV, si è fatto Guelfo. Di più, nella circostanza, ha dovuto fare davvero un grosso sacrificio, e cioè cedere in garanzia ai Bolognesi e ai Guelfi fiorentini alcuni importanti castelli vescovili nell'alta valle dell'Arno, contribuendo alla rapida serie di rivolgimenti che in Toscana stavano minando irreversibilmente il potere dei Ghibellini e, con loro, quello di Manfredi.

Letta sullo sfondo della situazione alla metà degli anni sessanta del secolo, la canzone appare dunque chiaramente schierata e, di là da tutte le minori contraddizioni che si vorranno trovare, significativa del corso degli avvenimenti nell'imminenza della morte di Manfredi a Benevento, del crollo definitivo del potere svevo e del parallelo collasso del potere ghibellino. L'invito che Guittone rivolge agli Aretini è dunque in esemplare sintonia con la rapida evoluzione che stava riportando i Guelfi al potere attraverso l'alleanza allora costruita tra il papato e la grande finanza dominata dai mercanti e banchieri fiorentini che «si allineò con il papato e gli angioini e fece di Firenze il centro finanziario di una coalizione guelfa che legava la città alla Francia e a quello che stava per diventare il regno angioino nel Medidione d'Italia. L'orbita germanico-Hehenstaufen-imperiale, nella quale aveva visto la luce e si era sviluppato il comune, veniva adesso soppiantata da un'orbita papale-francese-angioina»<sup>33</sup>. Con ciò, credo si possa dire che la canzone non solo fornisca ragioni alla grande rinascita guelfa, ma addirittura assuma, in questa cornice, valore profetico. E ancora, ma questo resta un discorso da sviluppare, la poesia politica in Italia, vera e propria «creazione» di Guittone, in lui non appare affatto timida e debole per troppa giovinezza, ma irrompe sulla scena già miracolosamente adulta e soprattutto capace di articolare come mai prima un discorso complesso che riesce a fondere in un impasto unico istan-

ze culturali e ideologiche con la partecipazione appassionata alle vicende del proprio tempo. Al cuore di tutto sta, naturalmente, il grande tema del ‘bene comune’ messo perfettamente a fuoco, sulla scorta di Aristotele, da Tommaso che scrive al proposito parole famose, come queste della *Summa*, I II<sup>ae</sup> q. 90 art. 3 ad 3 (per la citazione, vd. Aristotele, *Pol.* I 2, 1252 b 27-1253 a 39): *sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis: civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum commune, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.* È ben questo, infatti, il tema che rapidamente arriva a definire l’orizzonte ideologico del pensiero politico del Duecento italiano (si pensi a Brunetto), ed è questo l’orizzonte medesimo entro il quale la poesia di Guittone marca il proprio stacco rispetto ai modelli ancora intimamente ‘feudali’ della poesia d’oltralpe<sup>34</sup>. Ma appunto, non si tratta di un discorso che possa essere svolto in questa sede, bastando in fine tornare a sottolineare quale formidabile novità si manifesti nel fatto che Guittone si rivolga alla propria città, si investa della cura del suo “bene” e ne faccia oggetto della sua poesia.

## Bibliografia

- Annales Arretinorum* 1909 = *Annales Arretinorum Miores*, a cura di A. Bini, G. Grazzini, in *Rerum Italicarum Scriptores* (= *RIS*), XXIV 1, 1909.
- Aurell 1994 = M. Aurell, *Chanson et propagande politique: les troubadours gibelins (1255-1285)*, in Paolo Cammarosano (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Roma, 1994, p. 183-202.
- Balestracci 2017 = D. Balestracci, *La battaglia di Montaperti*, Bari-Roma, 2017.
- Bartolomeo 1917 = ser Bartolomeo di ser Gorello, *Cronaca dei fatti d’Arezzo*, a cura di A. Bini, G. Grazzini, in *RIS*, XV 1, 1917.
- Bruni 1914 = Leonardo Bruni, *Historiarum Florentini Populi libri XII*, a cura di E. Santini, C. di Pierro, in *RIS*, XIX 3, 1914.
- Capocci: vd. *Historia diplomatica* 1861.
- Cerroni 2003 = M. Cerroni, s.v. *Guittone d’Arezzo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 61, Roma, 2003, p. 545-551.
- Cronaca* = vd. Bartolomeo 1917.
- Chiecchi 2005 = G. Chiecchi, *La parola del dolore. Primi studi sulla letteratura consolatoria tra Medioevo e Umanesimo*, Padova, 2005.
- Davanzati 1965 = Chiaro Davanzati, *Rime*. Edizione critica con commento e glossario a cura di Aldo Menichetti, Bologna, 1965.
- Davidsohn 1969 = R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, vol. II, Firenze, 1969.
- Giunta 2005 = C. Giunta, *Letteratura ed eresia nel Duecento: il caso di Matteo Paterino*, in Id., *Codici. Saggi sulla poesia del Medioevo*, Bologna, 2005 (1 ed. 2000).
- Guittone, *Rime* 1940 = *Le Rime di Guittone d’Arezzo*, a cura di F. Egidi, Bari, 1940.
- Guittone, *Rime* 1950 = *Rime di Guittone d’Arezzo*, Introduzione, scelta e commento di N. Bonifazi, Urbino, 1950.
- Guittone, *Lettere* = Guittone d’Arezzo, *Lettere*, Edizione critica a cura di C. Margueron, Bologna, 1990.
- Historia diplomatica* 1861 = *Historia diplomatica Friderici Secundi*, ed. J.L.A. Huillard-Bréholles, Paris, 1861.
- Houben 2009 = H. Houben, *Federico II*, Bologna, 2009.
- Inglese 2017 = G. Inglese, *Due canzoni ‘politiche’ di Guittone*, in Franco Suitner (a cura di), *La poesia in Italia prima di Dante*, Ravenna, 2017, p. 101-114.
- Lazzeri 1920 = C. Lazzeri, *Guglielmino Ubertino vescovo d’Arezzo (1248-1289) e i suoi tempi*, Firenze, 1920.
- Le Lay 2005 = C. Le Lay, *Le désastre de Montaperti chez Guittone d’Arezzo*, in *Arzanà*, 11, 2005 [= *La poésie politique dans l’Italie médiévale*. Études réunies par A. Fontes Baratto, M. Marietti, C. Perrus], p. 17-45.
- Le Lay 2010 = C. Le Lay, *La consolation par la citation: la lettre de Guittone d’Arezzo à un ami ruiné (Lettre III)*, in *Arzanà*, 13, 2010 [= *Écriture et pratiques de l’amitié dans l’Italie médiévale*], p. 109-136.
- Marchionne Stefani 1903 = Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, a cura di N. Rodolico, in *RIS*, XXX 1, 1903.
- Margueron 1966 = C. Margueron, *Recherches sur Guittone d’Arezzo*, Parigi, 1966.
- Mazzoni 1995 = F. Mazzoni, *Tematiche politiche fra Guittone e Dante*, in Picone 1995, p. 351-383.
- Najemy 2014 = J.M. Najemy, *Storia di Firenze 1200-1575*, Torino, 2014 (1a ed. 2008).
- Panuccio 1977 = F. Brambilla Ageno (a cura di), *Le Rime di Panuccio del Bagno*, Firenze, 1977.
- Pasqui 1920 = U. Pasqui (a cura di), *Documenti per la storia della città di Arezzo nel Medio Evo*, Firenze, 1920.
- Pasquini 1995 = E. Pasquini, *Intersezioni fra prosa e poesia nelle Lettere di Guittone*, in Picone 1995, p. 177-204.
- Picone 1995 = M. Picone (a cura di), *Guittone d’Arezzo nel settimo centenario della morte*, Atti del Convegno Internazionale di Arezzo, 22-24 aprile 1994, Firenze, 1995.
- Picone 2003 = M. Picone, *Città ed esilio nella lirica toscana*, in Id., *Percorsi della lirica duecentesca*, Firenze, 2003.
- PD = G. Contini (a cura di), *Poeti del Duecento*, tomo I, Milano-Napoli, 1960.
- Pellegrini, *Le Rime* = F. Pellegrini, *Le Rime di Fra Guittone d’Arezzo*, I, Bologna, 1901.
- Pellizzari 1906 = A. Pellizzari, *La vita e le opere di Guittone d’Arezzo*, Pisa, 1906.
- Quaglio 1970 = A.E. Quaglio, *I poeti siculo-toscani*, in *Il Duecento dalle origini a Dante*, Bari, 1970 (*La letteratura italiana. Storia e testi*, dir. C. Muscetta).
- Santangelo 1907 = S. Santangelo, *Appunti sulle lettere di Guittone d’Arezzo* (1907), in Id., *Saggi critici*, Modena, 1959, p. 275-290.
- Sharf 2009 = G.P.G. Sharf, *Le intersezioni del potere: i Guidi e la città di Arezzo nella seconda metà del Duecento*, in F. Canaccini (a cura di), *La lunga storia di una stirpe comitale. I conti Guidi tra Romagna e Toscana*. Atti del Convegno di studi (Modigliana-Poppi, 28-31 agosto 2003), Firenze, 2009, p. 119-138.
- Sharf 2012 = G.P.G. Sharf, *Vescovo e signore: la parabola di Guglielmino degli Ubertini ad Arezzo (1248-1288)*, in *Società e storia*, 138, 2012, p. 699-728.
- Scharf 2013 = G.P.G. Scharf, *Potere e società ad Arezzo nel XIII secolo (1214-1312)*, Spoleto, 2013.
- Segre 1962 = C. Segre, *Per Guittone*, in *Studi di Filologia Italiana*, XX, 1962, p. 5-11.
- Stefanini 1995 = R. Stefanini, *Guittone poeta politico*, in Picone 1995, p. 165-176.
- Tartaro 1974 = A. Tartaro, *Il manifesto di Guittone e altri studi fra Due e Quattrocento*, Roma, 1974.
- Torraca 1923 = F. Torraca, *Fra Guittone*, in Id., *Studi di storia letteraria*, Firenze, 1923.
- Waley 2003 = D. Waley, *Siena e i Senesi nel XIII secolo*. Presentazione di M. Ascheri, Siena, 2003.
- Westenholz 1912 = E. von Westenholz, *Kardinal Rainer von Viterbo*, Heidelberg, 1912.
- Wieruszowski 1953 = H. Wieruszowski, *Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century*, in Ead., *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, 1971, p. 387-474 (già in *Traditio*, IX, 1953, p. 321-391).

## Note

<sup>1</sup> Cito la canzone da PD 1960, p. 222-226, n. VIII, così come le altre rime guittoniane che vi sono comprese; le restanti, da Egidi 1940, meno *Gente noioza e villana* (Egidi XV; PD III), e la “canzone di Montaperti” *Ai lasso! Or è stagion de doler tanto* (Egidi XIX; PD IV), che si citano da Inglese 2017.

<sup>2</sup> Un quadro complessivo sul prima e sul dopo Montaperti (ma solo di sfuggita tocca di Arezzo) è in Balestracci 2017.

<sup>3</sup> Pellizzari 1906, p. 174-175.

<sup>4</sup> Guittone, *Lettere*, p. 156-162. Sulla canzone vd. Le Lay 2005, p. 17-45. Non tocca dei rapporti tra la lettera e la canzone Santangelo 1907, nell’ancora utile *Appunti sulle lettere di Guittone d’Arezzo* (1907), p. 275-290, rinviando all’analisi che ne fa Pellegrini, *Le Rime*, p. 322-325.

<sup>5</sup> Wieruszowski 1971, p. 410-411.

<sup>6</sup> Cito da Scharf 2013, p. 142.

<sup>7</sup> Tartaro 1974, p. 63-75, e, per la data del 1262, p. 44 nota 7. La canzone di Chiaro in Davanzati, 1965, n. XXV, p. 91-95; quella di Panuccio in Panuccio 1977, n. XI, p. 72-78.

<sup>8</sup> Guittone, *Rime* 1950, p. 88. Alla data più bassa resta Quaglio 1970, nel suo eccellente paragrafo su Guittone, p. 259-300 (vd. in part. la nota alla nostra canzone, p. 286-287), rovesciando così il rapporto Guittone-Chiaro. Così farà anche Picone: vd. *infra*, nota 26. Non ha avuto seguito, invece, l'ipotesi di Torraca 1923, p. 108-152: p. 135, che vorrebbe alzare la data al 1255, quando Guido Guerra, a capo delle milizie fiorentine, cacciò i Ghibellini da Arezzo contro le stesse direttive di Firenze che intervenne per porre rimedio alla situazione che si era creata.

<sup>9</sup> Margueron lo dichiara introducendo la *Lettera XIV* ai Fiorentini, in Guittone, *Lettere*, p. 155, mentre la sua prima opinione è espressa nel fondamentale volume *Recherches sur Guittone d'Arezzo*, del 1966, p. 57-63. Importante in questo senso anche la breve ricapitolazione sulla data di Pasquini 1995, in part. p. 196. Ma vd. pure in questo stesso volume l'altrettanto importante conferma delle tesi di Tartaro in Mazzoni 1995, p. 360-361, e Stefanini 1995, p. 172-174.

<sup>10</sup> Così in un atto datato Bibbiena, 29 ottobre 1261, in Pasqui 1920, II, doc. n. 618, p. 358-359: vd. Tartaro 1974, p. 42-44, e Margueron 1966, p. 246-248. Allo stesso Orlando è rivolta anche la *Lettera XXI* «che dovrebbe essere posteriore all'entrata di Guittone nelle fila della Cavalleria: non più consigli di lotta armata, ma moniti etico-religiosi perché l'uomo di valore che è Orlando si riveli nelle avversità e, con le sole armi spirituali, trionfi dell'infermità fisica e morale dell'umana natura» (così Margueron nel "cappello" alla lettera, in Guittone, *Lettere*, p. 225-240: la citazione, p. 226).

<sup>11</sup> Cito da Guittone, *Rime* 1940, p. 39-41. Ma vd. sul testo, Segre 1962, dal quale si accoglie *racquista* per *acquista* al v. 32. Nel congedo Guittone direttamente si rivolge a Orlando da Chiusi come destinatario del componimento.

<sup>12</sup> Vd. il testo di Rinaldo Capocci in *Historia diplomatica* 1861, t. VI p. II, p. 603-608. L'episodio qui brevemente riassunto è sempre ricordato dagli storici: vd. Davidsohn 1969, II p. 466-468, che sottolinea come la condanna a morte di Marcellino fosse giuridicamente ineccepibile, essendo il vescovo legato dal giuramento di fedeltà feudale verso l'imperatore, e vd. pure Kantorovicz, addirittura sprezzante verso il Capocci, Stürmer, ecc., e in part. Houben 2009, che dà ampio spazio ai temi estremi della propaganda antifedericiana. Sul Capocci vd. Westenholz 1912, e su Marcellino ancora la *Cronologia dei vescovi di Arezzo*, in Pasqui 1920, IV p. 283-284.

<sup>13</sup> *Annales Arretinorum* 1909, p. 5 sub 1240.

<sup>14</sup> Bartolomeo 1917, p. 15, cap. II, v. 169-180. Come avvertono i curatori, è qui sbagliata la notizia che sia stato il vescovo a far costruire la seconda cinta muraria, che già esisteva quando fu nominato.

<sup>15</sup> Bartolomeo 1917, p. 21, cap. III, v. 19-52. Dello scontro a Pieve al Toppo, ove il 26 giugno le truppe senesi caddero nell'imboscata tesa dai capi aretini Buonconte da Montefeltro e Guglielmino Pazzi, parla anche Dante, *Inf.* XIII 120-121 (vd. Villani, VIII 120; Davidsohn 1969, II, p. 427-428).

<sup>16</sup> Vd. sul punto la discussione di Margueron 1966, p. 60-62, ov'è pure messa in risalto l'ipotesi di Bonifazi che, abbassando la data della canzone di una ventina d'anni, propone che il personaggio in questione sia il vicario imperiale Prezzivalle dei Fieschi (Villani VIII 112). Il che, osserverei, pare inaccettabile anche se non muta la sostanza del giudizio politico, e se il *rex Romanorum* Rodolfo d'Asburgo certo non ha nella realtà italiana (non vi scese mai), lo stesso spicco di Manfredi (a questo proposito, vd. Dante, *Purg.* VII 94-96).

<sup>17</sup> A proposito di tale mantenimento, tutto a carico del comune, vd. quanto documenta Waley 2003, p. 148 ss.

<sup>18</sup> Davidsohn 1969, II, p. 792. Il vescovo-soldato con la (probabile) partecipazione alla battaglia di Montaperti tra le fila ghibelline capeggiate da Siena e con la morte in battaglia a Campaldino si è guadagnato la fama di ghibellino, quando durante i suoi quarant'anni di episcopato è stato tutto e il contrario di tutto, anche se si può forse parlare di una costante ghibellina ricorrentemente oscurata da accordi o "tradimenti" ora espliciti ora occulti con la parte guelfa. Nel caso che ha suscitato la definizione di Davidsohn, nel giugno 1265 obbedendo alle pressioni esercitate su di lui da Clemente IV, abbandona lo schieramento ghibellino e diventa per due anni capitano dei guelfi senesi, e negli anni successivi ha addirittura un premio da Carlo d'Angiò. Ma dagli anni ottanta torna ghibellino ed è premiato da Rodolfo d'Asburgo per la sua fedeltà all'impero... Sulla complessa figura di questo vescovo («più uomo d'arme che a onestà di chericia» per Villani, VIII 110, e che «sapea meglio gli uffici della guerra che della chiesa... uomo superbo e di grande animo» per Dino Compagni, I 6, che ne dà un ritratto positivo) vd. Lazzeri 1920; Sharf 2012. Vd. qui p. 712, in sede di parziale consuntivo: «l'etichetta di

guelfo (non si dimentichi che per almeno un decennio si mosse di concerto con il papato, in particolare durante il quinquennio di episcopato di Gregorio X) gli si adatterebbe quasi altrettanto bene di quella di ghibellino. L'insofferenza per la logica dei partiti fu poi ampiamente provata durante il biennio conclusivo della sua parabola politica...», ecc. (ma vd. già dello stesso Sharf 2009, per la "fase" ghibellina 1258-1264 che vide l'amicizia di Guglielmino con Guido Novello).

<sup>19</sup> Margueron 1966, p. 61.

<sup>20</sup> Vd. anche, tra altri, Marchionne Stefani 1903, *rubr.* 118 p. 45 (a sintetica testimonianza dell'estrema difficoltà di precisare schieramenti e alleanze e patti tanto mobili, scrive Marchionne del vescovo Guglielmino che «era ghibellino e male in concordia co' Ghibellini», *ibid.*, *rubr.* 132, p. 50). Cerroni 2003 dà per certo che l'autoesilio di Guittone sarebbe stato conseguenza della forte opposizione del poeta alla presa di Cortona, e dunque alla rottura con Firenze (vd. al proposito le fitte note dei curatori Bini e Grazzini agli *Annales arretinorum*, 1909, p. 6-7; vd. pure Margueron 1966, p. 43-44). Davidsohn dà però una versione diversa: in verità sarebbe stata Firenze a fomentare gli Aretini alla presa di Cortona, tanto che concesse loro il castello che la sovrasta. Quanto al castello di Gressa, si sarebbe trattato di una vendetta dei Fiorentini direttamente contro il vescovo da tempo alleato ma passato nel frattempo tra le fila dei loro nemici, tanto da proclamare solennemente l'interdetto papale contro Firenze per l'esecuzione dell'abate di Vallombrosa Tesoro Beccaria. Nell'occasione della spedizione fiorentina contro Guglielmino i Guelfi aretini, fedeli all'alleanza con Firenze, si mobilitarono anch'essi contro il vescovo, accusandolo presso il papa di essere in segreti rapporti con Manfredi per fondare una propria tirannia in Arezzo e chiedendone senza successo la destituzione (Davidsohn 1969, II p. 640-642, per la presa di Cortona; p. 654-657, per l'affaire Beccaria e l'interdetto; p. 663-664, per la spedizione contro il vescovo e la lettera degli Aretini).

<sup>21</sup> *Annales Arretinorum* 1909, p. 8 sub 1266: «Tumque fuerunt expulsi Theutonici de civitate». Lo rileva Inglese 2017, p. 104 (le due canzoni, delle quali Inglese dà l'edizione critica, sono *Gente noioza e villana*, nella quale Guittone annuncia il proprio auto-esilio, e la canzone di Montaperti *Ai lasso! Or è stagion de doler tanto*).

<sup>22</sup> Bruni 1914, I, II, p. 43-44: *Per idem fere tempus [1263] Aretinis, qui urbem tenebant, longo assiduoque bello fatigatis, cum adversarii, magnis Florentinorum Senesiumque contractis copiis, urgere violentius pararent, nec plebs multitudinose urbana obsidionem latura videretur, praestantes studio partium cives migrandi consilium assumpserunt. Qui quidem facto, diversae factionis homines in eam quoque urbem recepti, ut alias Etruriae civitates, sic illam Manfredi nutu postea tenere. Mutato igitur per Etruriam statu, Florentinorum ac caeterarum civitatum exules recens pulsus, magno Bononiae numero (nam cis Apenninum consistere vix erat) convenerunt. Mi capita di osservare come l'espressione del Bruni: *illam Manfredi nutu illam tenere* [i ghibellini] curiosamente corrisponda a quella che abbiamo già vista usare a Bartolomeo 1917, III 24 a proposito del potere imperiale: «tenendo ferma pace un picciol cenno».*

<sup>23</sup> Mi basta rimandare per questa stagione del potere ghibellino in Toscana alle pagine di Davidsohn 1969, II, nel cap. VII, *Firenze ghibellina*, almeno sino alla battaglia di Benevento (26 febbraio 1266), nella quale Manfredi fu ucciso.

<sup>24</sup> Bini e Grazzini, annotando gli *Annales Arretinorum* 1909, sub 1263, p. 8, riferiscono di una pergamena d'archivio del 1264 ove il vescovo promette la pace e minaccia una «pena mille marcharum argenti» a carico di chi avesse provocato disordini tra le opposte fazioni.

<sup>25</sup> Guittone, *Lettera XIV* 28 ai Fiorentini: «Isbendate oramai, isbendate vostro bendato viso...».

<sup>26</sup> Picone 2003, p. 69-104: p. 81-82. Aggiungo qui che Picone resta alla data "bassa" proposta da Bonifazi in Guittone, *Rime* 1950: vd. *ibid.* p. 112. Concede troppo a questa lettura anche Stefanini 1995.

<sup>27</sup> Giunta 2005, p. 63-145: la cit., p. 122-123. Ma rimando *in toto* a questo importante saggio per i motivi qui appena sfiorati.

<sup>28</sup> Ma si rinvia al testo critico recentemente dato da Inglese 2017.

<sup>29</sup> Sulla quale vd. Pasquini 1995, p. 192-194; Chiecchi 2005, p. 107-139; Le Lay 2010.

<sup>30</sup> *Ai lasso! Or è stagion*, v. 35 (di Firenze): «E ccìo li à fatto chi?». Ma questa canzone è assai più esplicita nei suoi riferimenti personali e storici della sua sorella aretina.

<sup>31</sup> L'opposizione tra *alpe* e *città* come opposizione tra stato selvaggio e civiltà è nella *Lettera XIV* 26-27: «e s'è loco a guerra reputato alcuno, no è cità ma alpi, ove alpestri e selvaggi se sogliano trovare omni come fere. Ma a la gran mattezza dei cittadini alpe son cità fatte...».

<sup>32</sup> Al proposito si ricordi il violento e già dantesco sarcasmo di Guittone nella canzone diretta ai Fiorentini per la rotta di Montaperti, *Ai lasso! or è stagion* 69-75: «e, poi che li alamanni in casa avete, / servitei bene, e

faitevo mostrare / le spade lor con che v'ân fesso i vizi, / padri e figliuoli  
aucizi ; / e piacemi che lor dobiate dare, / perch'ebber en ciò fare / fatica  
assai, de vostre gran monete».

<sup>33</sup> Così Najemy 2014, p. 87.

<sup>34</sup> L'argomento è vasto, appassionante e affrontato sotto molteplici punti di vista da una letteratura critica ormai imponente della quale almeno in parte mi servo per cercare di portare qualche nuova luce su Guittone in uno studio, *Guittone d'Arezzo, ovvero l'etica del 'ben fare'*, ora in *Guittone morale*, a cura di L. Geri et alii, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2019, p. 207-254. Quanto alla poesia politica il lingua d'oc, il *sirventese*, nella seconda metà del Duecento, mi limito qui a rinviare al profilo tracciato da Aurell 1994.

---

# I regni danteschi come allegorie della vita civile e dei suoi limiti. Su alcune implicazioni “politiche” della prima ricezione della *Commedia*

Luca Fiorentini

---

**Abstract:** According to an ancient interpretive key, the representations of life after death elaborated by poets are always allegories of earthly life. The first commentators of Dante's *Comedy* used this key to interpret the three reigns represented in the poem as allegories of the three different conditions of living people: the condition of living people 'imprisoned' by sins (*Hell*), the conditions of living people that are following a path of conversion and penitence (*Purgatory*), the condition of living people that achieved the perfection in virtues (*Paradise*). But concretely, who are the latter? In other words, what does it mean, according to the first commentators of Dante's *Comedy*, to achieve perfection in this life? The essay examines the paths through which, in the course of the Fourteenth Century, Dante's *Paradise* is interpreted – against Dante's thought – as an allegory of the solitary life, intended as the place of actualization of a contemplative perfection which would not be achievable within civil society.

**Keywords:** Dante, Petrarch, XIV Century exegesis of Dante's *Comedy*, *Monarchy*, *Nicomachean Ethics*, Active VS contemplative life, Solitary life.

Anche a Pietro Alighieri, come alla maggioranza degli antichi interpreti della *Commedia* dantesca, s'impondeva di chiarire e integrare le sfuggenti indicazioni dell'*Epistola a Cangrande della Scala* circa l'allegoria fondamentale del poema. Che quest'ultima debba ricondursi alla relazione tra i morti e i vivi è suggerito ai par. 23-25 della sezione esegetica dell'*Epistola*, dove l'enunciazione del *subiectum operis* è svolta secondo due diversi ordini concettuali, cui corrispondono altrettante prospettive di lettura: lo «stato delle anime dopo la morte», secondo il senso letterale; la condizione dell'uomo «sottoposto» tramite l'esercizio del libero arbitrio «alla giustizia del premio e della punizione», secondo il senso allegorico<sup>1</sup>. È stato osservato che nel poema di Dante la riflessione sui meriti e i demeriti umani, e sulle conseguenze degli uni e degli altri dopo la separazione dai corpi, stenta a esaurirsi entro il perimetro di un livello “cifrato” del discorso, come appunto implicherebbe la nozione di allegoria (*allegoria dicitur ab 'alleon' grece, quod in latinum dicitur 'alienum', sive 'diversum'*)<sup>2</sup>.

Già i primi lettori dell'*accessus* a Cangrande – Iacomo della Lana e Guido da Pisa, e poi l'Ottimo commenta-

tore e il suo “Amico” – avvertirono questo problema, ma non riuscirono a risolverlo: operarono lievi modifiche al dettato della fonte senza però ricalibrarne in misura apprezzabile le linee espositive<sup>3</sup>. Pietro Alighieri optò invece per una strada diversa, pur mantenendosi fedele alle indicazioni generali offerte nel proemio dell'*Epistola*<sup>4</sup>. Anche a giudizio del figlio di Dante il *subiectum* letterale dell'opera è infatti identificabile con la condizione delle anime separate; nell'enunciare questo concetto egli si allontana tuttavia dalle formule ripetute meccanicamente dai suoi predecessori:

*Causa materialis est quod dictus noster auctor in hoc poemate intendit poetice vulgariter interdum pertractare de Inferno, Purgatorio, cum Paradiso terrestri et Paradiso coelesti, prout localiter et realiter possunt et debent intelligi*<sup>5</sup>.

La variazione è sensibile, ma non radicale. Il destino delle anime dopo il congedo dai corpi è riferito direttamente ai luoghi in cui esso andrà a consumarsi, i regni descritti nelle tre cantiche del poema. Probabilmente il ripensamento di Pietro Alighieri, la traduzione dello *status animarum post mortem simpliciter sumptus* nella rappresentazione dei regni oltremondani *prout localiter et realiter possunt et debent intelligi*, traeva conforto in una fonte ignota ai chiosatori precedenti, e di importanza non secondaria. Anche nell'ultimo capitolo della *Monarchia*, il duplice fine della vita umana trova infatti espressione nelle immagini dei due Paradisi, terrestre e celeste (III 16, 7-8): il brano è citato fedelmente (ed esplicitamente) da Pietro Alighieri nella terza redazione delle sue chiose a *Purg.* XVI 85-95 e XXVII 94-114, come vedremo meglio oltre.

Torniamo al proemio della prima redazione del commento di Pietro. Per quanto concerne la lettera, Dante discorre dunque in versi e in lingua volgare (*poetice vulgariter*) dei regni separati. L'interprete aggiunge che nella *Commedia* la rappresentazione “reale” dell'aldilà (*prout... realiter... debent intelligi*) è al servizio di una finalità morale che si manifesta mediante la *proiezione* della vita ultraterrena su quella terrena: ognuno degli spazi oltremondani raffigurati dal poeta rinvia infatti alla condizione di una determinata categoria di viventi. Ne deriva una figurazione effettivamente duplice, esplicitamente escatologica e implicitamente “storica”. Il rapporto tra i due livelli, definiti il primo “essenziale” e il secondo “morale”, è coerentemente inteso da Pietro Alighieri come un rapporto di tipo allegorico:

... ac etiam de dictis quatuor locis interdum intendit scribere, prout moraliter et allegorice poterit, figurando dicta loca, et passiones et passionatos eorum, ac beatos et felices, et beatitudines eorum huic nostro mundo, et nobis viventibus vitiose, vel viventibus nobis separatis a vitiis, nos de eis purgando, ac nobis sancte et virtuose et perfecte viventibus, ut infra latius explicabo<sup>6</sup>.

Come attestano le Sacre Scritture, il primo dei regni danteschi si colloca negli abissi della terra:

*Et quod infernus sit in dicto loco et abyssio terrae testantur sacrae scripturae, multae quod ibi animae peccatorum crucientur, ut in Genesi 37° ubi dicit Iacob: «Descendam ad filium meum lugens in infernum». Et Lucae 16° dicitur quod ille dives epulato sepultus est in inferno, et rogabat ut Lazarus etc. Et psalmista: «Non mortui laudabunt te, Domine, neque omnes qui descendunt in infernum». Et Gregorius in Decretis ait: «haec autem vita, idest mundus iste, quae inter coelum et infernum sita est, ita sicut in medio consistit, ita in utramque partem cives recipit». Et psalmista: «quoniam misericordia tua magna est, et eruisti animam meam de inferno inferiori». Et sic hoc modo loquitur auctor noster, in quantum loquitur de inferno essentiali<sup>7</sup>.*

Nell'Inferno "essenziale" precipita l'anima peccaminosa dopo la separazione dal corpo, seguendo un processo di che può definirsi – così il chiosatore – "naturale": *naturalis descensus est quando anima exuta a corpore in mortali peccato descendit in abyssum terrae ad poenas infernales<sup>8</sup>*. L'Inferno morale è invece una condizione che l'anima raggiunge, già nel corso della vita terrena, ogni volta che cede al peccato. Tale condizione trova espressione nell'immagine di un *descensus vitiosus*:

*Vitiosus vero descensus talis est, cum quis cum tota mente in vitiis et temporalibus rebus occupatur, ut Eurydice superdicta et Pirithous; et isti tales non revertuntur nisi raro. Unde Iob 7°: «Qui descendit in infernum, non ascendet in gloriam Dei»; ut in auctore nostro et sociis Aeneae et Ulyxis conversis a Circe in bestias. Et contra tales loquitur, credo, psalmista dum dicit: «Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes»; ubi dicit glosa: «in infernum, idest in voraginem huius terrena cupiditatis»<sup>9</sup>.*

Esistono poi altri due tipi di *descensus ad inferos*: il *descensus virtuosus ad inferos*, ossia il percorso – a sua volta figurato – tramite cui il sapiente riconosce la natura fallace dei beni mondani e se ne distacca (*Virtuosus descensus est [...] quando aliquis ad cognitionem terrenorum descendit intellectualiter, ut cognita natura temporalium et terrenorum spernat ea tamquam felix*)<sup>10</sup>; e il *descensus artificiosus* o *nigromanticus*, che descrive, letteralmente, le pratiche magiche che rendono possibile il contatto con i demoni (*Artificiosus et nigromanticus descensus est cum quis descendit ad colloquium daemonum et auxilium per incantationes*)<sup>11</sup>.

Avvertiamo in questi brani la presenza di tradizioni esegetiche più antiche. Dei quattro tipi di catabasi catalogati dal figlio di Dante (*naturalis, virtuosus, vitiosus, nigromanticus*) si può rintracciare un esatto precedente nell'*accessus* al libro VI dell'*Eneide* attribuito a Bernardo Silvestre: *Descensus [...] ad inferos quadrifarius est: est autem nature unus, virtutis alius, vicii tercius, artificii quartus*<sup>12</sup>. Il lettore di Virgilio intende quindi come *descensus vitiosus* la condizione di chi *ad temporalia perve-*

*nitur atque in eis tota intentio ponitur eisque tota mente servitur nec ab eis amplius dimovetur*<sup>13</sup>, suggellando l'annotazione con lo stesso esempio ricordato dall'Alighieri: *Taliter Euridicem legimus descendisse*<sup>14</sup> (*Hic autem irrevocabilis est*<sup>15</sup>, precisa poi Bernardo; mentre Pietro si tiene su posizioni più morbide: *tales non revertuntur nisi raro*)<sup>16</sup>. I medesimi concetti erano evocati anche nelle chiose boeziane di Guglielmo di Conches (*ad III metr.* 12, v. 9): *Alius descensus vitiosus est qui bipertitus est: alter enim fit per magicam artem, alter per alia vitia [...]. Per alia vitia fit dum aliquis totam intentionem in temporalibus ponit*<sup>17</sup>.

Secondo gli esegeti chartriani il *descensus naturalis ad inferos* si attua in una dimensione terrena; mentre Pietro, come osservato, concepisce quest'ultimo in termini esclusivamente oltremondani: *naturalis descensus est quando anima exuta a corpore in mortali peccato descendit in abyssum terrae ad poenas infernales*<sup>18</sup>. Ecco quanto annota a questo proposito Bernardo, sempre nell'*accessus ad Aen.* VI:

*Naturalis est nativitas hominis: ea enim incipit naturaliter anima esse in hac caduca regione atque ita in inferis descendere atque a divinitate sua recedere et paulatim in vitium declinare et carnis voluptatibus consentire; sed iste omnium communis est*<sup>19</sup>.

Gli inferi corrispondono al mondo degli esseri incarnati, *plenus miseriae et doloris*: la regione terrena, in cui l'anima discesa *de celestibus* è imprigionata nel corpo. Quest'ultimo è a sua volta interpretabile come un "inferno": *descensus animae est coniunctio eiusdem cum corpore, quia tunc scilicet a propria dignitate descendit dum est subiecta passionibus corporis*<sup>20</sup>.

Bernardo Silvestre e Guglielmo di Conches ripropongono i termini essenziali di un'esegesi di matrice pitagorico-platonica già ampiamente attestata, come testimoniano numerosi scoli di Servio al libro VI dell'*Eneide*<sup>21</sup> e alcuni notevoli luoghi del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*<sup>22</sup>. I lettori di Chartres ricevono la duplice linea esegetica che nella speculazione tardoantica contrassegnava il simbolismo ultraterreno. L'Ade è, per un verso, l'immagine del mondo soggetto al divenire, del globo terrestre in cui dimorano le anime incarnate (*quod infra aplanon est, id est inferius, istam scilicet caducam et inferiorem regionem, inferos dixerunt*); per altro verso, è una figura del corpo umano in quanto tale (*Inferos autem corpora dixerunt eo quod in rebus nil aliud inferius invenerunt*)<sup>23</sup>.

I due significati sono ricondotti da Macrobio a tradizioni interpretative distinte, in quanto esiti di fasi diverse del progresso filosofico<sup>24</sup>. Negli scolii serviani l'inferno-mondo terrestre e l'inferno-corpo umano tendono invece a sovrapporsi l'uno all'altro, risultando entrambi "produttivi" in sede di esegesi testuale: se ne ricava un'associazione degli inferi non solo allo stato «dell'anima incarnata, con le passioni cui è assoggettata per influenza del corpo, ma ad ogni aspetto della vita terrena»<sup>25</sup>. Anche Petrarca, nella sua postilla *ad Aen.* VI 274, abbrevierà la lezione allegorica degli interpreti tardoantichi di Virgilio distinguendone le due componenti fondamentali: *Quaecunq; de inferis poete tradiderunt, in hac vita et in hoc mortali corpore reperiri multorum et magnorum opinio est*<sup>26</sup>.



Le conseguenze dell’associazione tra inferi e corpo umano, e tra inferi e vita terrena, si rivelano soprattutto nell’indagine sulle pene ultraterrene e sulla conformazione fisica dell’Ade. Le prime riproducono i patimenti che l’elemento corporeo infligge all’anima in esso racchiusa; la seconda sintetizza sotto forma di immagini i sentimenti luttuosi, la tristezza che accompagna i rituali della morte (Servio), oppure le debolezze morali verso cui l’anima inclina a causa del contatto con la materia (Macrobio). È emblematica, da questo punto di vista, la decifrazione del simbolismo dei fiumi ctonii: a parere di Servio, *Acheron fluvius dicitur inferorum, quasi sine gaudio. [...] Nam physiologia hoc habet, quia qui caret gaudio sine dubio tristis est. Tristitia autem vicina luctui est, qui procreatur ex morte: unde haec esse apud inferos dicit*<sup>27</sup>. Macrobio si accorda invece alla tesi degli *auctores constituendis sacris caerimoniarum (In Somn. Scip. I 10, § 9)*:

*Pari interpretatione Phlegethontem ardores irarum et cupiditatum putarunt, Acherontem quidquid fecisse dixisse usque ad tristitiam humanae varietatis more nos paenitet, Cocytum quidquid homines in luctum lacrimasque compellit, Stygem quidquid inter se humanos animos in gurgitem mergit odiorum*<sup>28</sup>.

Si intrecciano un’indagine di stampo razionalistico (l’Ade come trasfigurazione poetica della tristezza e del pianto funebre) e un’esegesi influenzata dalle dottrine d’ispirazione platonica sulla discesa dell’anima nella materia (i fiumi infernali come correlativi simbolici delle passioni procurate dall’unione con i corpi)<sup>29</sup>. Anche Bernardo Silvestre ricorda che è l’incarnazione in quanto tale, per taluni<sup>30</sup>, a ridurre l’elemento psichico in uno stato di vizio e di rovina. Al momento della *nativitas hominis* – del *descensus naturalis ad inferos* –, l’anima *incipit [...] a divinitate sua recedere et paulatim in vitium declinare et carnis voluptatibus consentire*<sup>31</sup>.

Come i primi lettori cristiani di Virgilio<sup>32</sup>, Pietro non può ovviamente accogliere il principio secondo cui l’anima subisce passivamente le determinazioni della materia – ne risulterebbe turbata, fra l’altro, la nozione di libero arbitrio. Facendo proprie le obiezioni espresse a suo tempo da Agostino (ma trascurando di ripeterne i principali snodi argomentativi)<sup>33</sup>, il figlio di Dante esclude perciò che il *naturalis descensus ad inferos* possa identificarsi di per sé con la condizione dell’anima *coniuncta corpori*:

*Naturalis descensus secundum gentiles philosophos et poetas, et maxime secundum Platonem et Aristotelem [...], fit per istud modum. Dicunt enim quod omnes animae a principio mundi fuerunt creatae in coelo et in stellis paribus collocatae, et inde descendere dispositione divina, debito tempore et loco, ad corpora humana [...]. Inde descendentes dicebant quod quasi in infernum descendeant; nam, dum anima in corpore detinetur, quasi in foedo et tenebroso et infernali carcere detinetur. Nam quidquid in inferno dicitur esse, totum reperitur in corpore humano, in quo anima tote et similes sustinet passiones; nam in avaro anxiatur, in invidio frigescit, in iracundo ardescit et sic de aliis: quae opinio erronea est et reprobata et contra fidem, et ideo non tenenda*<sup>34</sup>.

Il problema si risolve restringendo l’analogia alla sola condizione dei viventi prigionieri del vizio. Questi ultimi, morti nel peccato – morti “moralmente”<sup>35</sup> –, possono dirsi

“quasi all’Inferno”: *anima [...] posita in peccatis [...] est mortua moraliter et sic est in Inferno morali*<sup>36</sup>. Così l’imolese Benvenuto Rambaldi, il più attento ricettore delle linee interpretative formalizzate nel commento di Pietro Alighieri:

*Materia, sive subjectum hujus libri, est status animae humanae tam junctae corpori quam a corpore separatae; qui status universaliter est triplex, sicut autor tres facit partes de toto opere. Quaedam enim anima est posita in peccatis, et ista dum vivit cum corpore est mortua moraliter et sic est in Inferno morali; dum est separata a corpore, est in Inferno essentiali, si obstinata insanabiliter moritur. Alia anima est quae recedit a viciis, et ista dum est in corpore est in Purgatorio morali, scilicet in actu poenitentiae, in quo purgat sua peccata; separata vero a corpore, est in Purgatorio essentiali. Tertio est alia anima in perfecto habitu virtutis, et ista vivens in corpore est quodam modo in Paradiso, quia in quadam felicitate, quantum est possibile homini in hac vita miseriae; separata post mortem, est in Paradiso coelesti, ubi fruitur visione Dei, in quo est vera et perfecta felicitas*<sup>37</sup>.

Si apprezza in questo brano un’applicazione particolarmente rigorosa dello schema introdotto dal figlio di Dante. La *Commedia* tratta dello stato delle anime umane *tam junctae corpori quam a corpore separatae*. Tale stato è universalmente triplice: un’anima che vive nel peccato è morta *moraliter* e dunque patisce, già nel corso della vita terrena, le pene dell’Inferno morale; la stessa anima, separata dal corpo, precipita nell’Inferno essenziale. Un’identica relazione analogica può riconoscersi anche nelle anime di chi *recedit a viciis* e di chi è *in perfecto habitu virtutis*: le prime, ancora unite ai corpi, abitano il Purgatorio morale; le seconde il Paradiso morale – e le une e le altre, *disiunctae corpori*, i rispettivi luoghi essenziali.

Anche Benvenuto, come Pietro Alighieri, richiama alla mente del lettore il debito dantesco con la tradizione letteraria che per prima ha conferito un corpo figurativo, poetico, alle pene *huius saeculi*:

*... aliqui descripserunt Infernum moraliter tantum, sicut antiqui poetae Virgilius et Homerus, quia omnia supplicia, quae finguntur a poetis esse in Inferno, reperiuntur in hoc mundo vicioso, qui est Infernus viventium. Alii vero descripserunt Infernum essentialiter, sicut sacri theologi et sancti doctores. Nunc autor noster tamquam poeta christianissimus utrumque Infernum describit, alterutro calle procedens, nunc de morali, nunc de essentiali loquitur, ut patebit clare in processu*<sup>38</sup>.

Il principio secondo cui il mondo terreno corrisponda di per sé, poiché vizioso, all’“Inferno dei vivi” (*omnia supplicia... reperiuntur in hoc mundo vicioso, qui est Infernus viventium*) andrà inteso in primo luogo come un’eco dell’esegesi chartriana e dei suoi precedenti tardoantichi. Tuttavia, l’associazione tra inferi e vita terrena è ribadita nel commento di Benvenuto con una sistematicità che non può essere considerata meccanica, né casuale<sup>39</sup>. Se la realtà mondana tende a rivelarsi come un inferno, dove riconoscere il luogo che a quest’ultimo maggiormente si oppone, vale a dire il “Paradiso dei vivi”? Va da sé che i due concetti – secolo “infernale” e Paradiso *in mundo isto misero*<sup>40</sup> – devono necessariamente risponderci l’un l’altro.

Consideriamo di nuovo l’*accessus* generale di Benvenuto alla *Commedia*. Se è evidente che il rapporto fra le

due accezioni del *Paradiso* dantesco non impone modifiche alla struttura già attiva nelle cantiche precedenti, resta tuttavia incerta la fisionomia delle anime unite ai corpi in cui si riflette la felicità del regno santo – chi sono, in concreto, le anime del Paradiso morale? Nelle *recollectae* del corso dantesco tenuto a Bologna nel 1375, come poi nella versione ultima del commento<sup>41</sup>, Benvenuto descrive il Paradiso dei vivi nei termini di una condizione di perfetta virtù: *3<sup>us</sup> est anima que est in perfectu statu virtutis, et talis potest dici esse in Paradiso, circumscripta omni fide, et ideo ista est in Paradiso morali: quando vero est divisa a corpore, est in Paradiso essentiali*<sup>42</sup>. Con l'intermedia *lectura* ferrarese i viventi “quasi in Paradiso” sembrano invece accentuare il proprio carattere di anime scorporate dalla contaminazione del mondo:

*3<sup>us</sup> status anime est quando anima est in perfectu statu virtutis, que rarissima est (et tamen aliquae fuerunt). Que anima, tunc coniuncta cum corpore, est in Paradiso morali, quia extracta est a rebus terrestribus et vanis, Deum tota mente contemplans: ita quod est in Paradiso morali, quantum in mundo isto misero possibile est. Quando – nota – a corpore separata est, vadit in Paradisum essentialem, ut eterna Dei visione gaudeat et maiestate divina*<sup>43</sup>.

Le formule un po' sommarie accumulate nei tre proemi benvenutiani assumono maggiore pregnanza grazie al confronto con altri luoghi, inaspettati, del *Comentum*. Decisiva è infatti la glossa a una delle più celebri terzine infernali: «Poscia ch'io n'ebbi alcun riconosciuto, l vidi e conobbi l'ombra di colui l che fece per viltate il gran rifiuto» (*Inf.* III 58-60). Quasi tutti gli interpreti antichi, fatta eccezione per l'anonimo compilatore delle *Chiose ambrosiane*, per Boccaccio e per Pietro Alighieri, attribuiscono all'ombra individuata da Dante l'identità di Pietro del Morrone, eletto nel 1294 al soglio pontificio con il nome di Celestino V – la vicenda è notissima<sup>44</sup>. Sulla scia di Boccaccio, Benvenuto opta per un diverso scioglimento: *Quis [...] fuit iste tristissimus? Dico breviter, sine praeiudicio meliorum, quod fuit Esau: iste enim fecit magnam refutationem quando renunciavit omnia primogenita sua fratri suo Jacob...*<sup>45</sup>

Più che la certezza che il pusillanime reo del «gran rifiuto» fosse davvero Esau<sup>46</sup>, sul Rambaldi agiva la convinzione che in nessun modo Celestino potesse considerarsi alla stregua di un dannato. Il ricordo della canonizzazione ottenuta nel 1313, e, più in generale, del culto sviluppatosi spontaneamente attorno all'eremita, confluiscono in un ritratto che va ben oltre l'importanza di questi dati. Del brano, molto lungo, trascriviamo solo i passaggi fondamentali:

*... quicquid dicatur, mihi videtur quod autor nullo modo loquatur nec loqui possit de Celestino. Primo, quia licet Celestinus fecerit maximam renuntiationem, non tamen ex vilitate, imo ex magnanimitate. Fuit enim Celestinus, si verum loqui volumus, vere magnanimus: magnanimus ante papatum, in papatu, et post papatum. Ante papatum, quia statim audita electione sua, conatus est fugere cum uno discipulo suo nomine Roberto, iuvene salentino, sed ex improviso circumventus subita multitudine populi non potuit efficere quod optabat. Fuit et magnanimus in papatu; nam quamvis positus esset in summo culmine dignitatis intra amplum et papale palacium, fecit sibi arctam et heremiticam camerulam, in qua per singulos dies pro certa hora vacabat*

*dulci ocio sanctae contemplationis, ubi loquebatur cum Deo inter tot laboriosos et amaros strepitus hominum. Sicque vixit humilis in alto, solitarius inter turbas, inter divicias pauper fuit; et tanto magnanimior, quanto renuntiatio major. [...] Cognoscebat enim vir sanctus Celestinus se inhabilem et inutilem officio quod invitatus acceperat, tum quia erat inexpertus et ignarus negotiorum seculi, assuetus diu contemplationi in silvis, non in urbibus. [...] Post papatum magnanimissimus fuit; nam deposita papali dignitate, quasi quadam gravissima sarcina, pristinam solitudinem tam avidè repetebat, ut videretur captivus ab hostili carcere liberatus. Sicut enim narraverunt qui viderunt, cum tanto gaudio et letitia recedebat, ut non videretur subtraxisse humerum blandi oneri, sed cervicem minaci securi. Nec mirum: sciebat enim quo redibat, nec ignorabat unde recederet. Recedebat enim ab Inferno viventium, et redibat ad Paradisum viventium*<sup>47</sup>.

Benvenuto rimuove dal racconto, e si capisce perché, tutte le componenti aneddotiche relative agli inganni orditi dal cardinale Caetani contro il papa neoelto: storie di «segreti servidori» ingaggiati dal futuro Bonifacio VIII per tormentare Celestino durante il sonno, e convincerlo, così, alla rinuncia<sup>48</sup>. Pietro del Morrone non tornò alla vita eremitica in quanto vittima di intrighi, ma in virtù di una scelta pienamente volontaria, come Benvenuto conferma fin dalla sua più antica *lectura* del canto – *Et non est verum quod Bonifacius deceperit ipsum, sicut dicitur, sed Celestinus renuit quoniam ei placuit*<sup>49</sup>. D'altronde, non appena conobbe le deliberazioni del conclave, l'eremita tentò di fuggire *cum uno discipulo suo nomine Roberto, iuvene salentino*; ostacolato dalla massa raccoltasi attorno a lui, *non potuit efficere quod optabat*. La notizia proviene dalla fonte che, da sola, alimenta quasi tutto l'*excursus* benvenutiano: il secondo libro del *De vita solitaria* di Petrarca, esplicitamente citato nella redazione ferrarese delle chiose (*Petrarca in suo De vita solitaria probat pulcris rationibus quod fuit magnanimus, ante papatum etiam...*)<sup>50</sup>.

È dunque la vicenda di Pietro del Morrone a descrivere la forma morale del *Paradiso* dantesco: svincolandosi dalle maglie del papato, Celestino *recedebat enim ab Inferno viventium, et redibat ad Paradisum viventium*. Ecco allora che il Paradiso dei vivi, lo stato di perfetta virtù, potrà leggersi come il compimento di quell'ideale eremitico derivante dalla tradizionale (e forzata) assimilazione del θεωρετικός βίος aristotelico alla vita solitaria di stampo religioso<sup>51</sup>. Nel *De vita solitaria*, Petrarca aveva fatto propria questa assimilazione mettendola al servizio di una personale polemica contro il ceto intellettuale cittadino, e più in generale contro chi aveva concepito la vita di studio in termini comunitari<sup>52</sup>. Tra i casi esemplari raccolti nel secondo libro del trattato, la storia di Celestino V assume un ruolo fondamentale, anche in funzione anti-dantesca (*Quod factum [= il rifiuto della carica papale] solitarii sanctique patris vilitati animi quisquis volet attribuat...*)<sup>53</sup>. Benvenuto non ignora le implicazioni del giudizio di Petrarca: e infatti esclude che Dante volesse dannare Celestino tra i pusillanimi (*quicquid dicatur, mihi videtur quod autor nullo modo loquatur nec loqui possit de Celestino*)<sup>54</sup>. Come s'intuisce, l'adattamento della parabola esistenziale di Celestino ai due estremi della *Commedia* – l'Inferno morale del papato, il Paradiso morale della santità eremitica – porta alle estreme conseguenze l'adesione di Benvenuto alle linee ideologiche del trattato di Petrarca, e di fatto schiaccia sotto di esse l'autentico

pensiero di Dante. È notevole che ciò avvenga con la massima naturalezza – come se Benvenuto non avvertisse alcuna tensione tra il limpido aristotelismo di Dante e il marcato antiaristotelismo petrarchesco.

È questo un argomento che occorre approfondire. Per farlo, riprendiamo il filo dei rapporti fra il proemio generale di Pietro Alighieri e la tradizione esegetica chartriana. Come detto, Bernardo Silvestre ripete l’opinione di chi assimila il *naturalis descensus ad inferos* alla nascita degli esseri umani: *Naturalis [descensus] est nativitas hominis: ea enim incipit naturaliter anima esse in hac caduca regione atque ita in inferis descendere...*<sup>55</sup>. L’unione con i corpi è perciò da intendersi come un tormento esteso a tutti gli individui (*iste omnium communis est*)<sup>56</sup>; non è poi spiegato però cosa obblighi le anime ad abbandonare la sede celeste, e a compromettere così la propria essenza originaria (*a divinitate sua recedere*)<sup>57</sup>. Già in Platone, d’altra parte, le cause della prima discesa dell’anima nella materia non sono presentate in termini univoci: alla lettura del *Timeo*, «sostanzialmente “ottimistica”»<sup>58</sup>, si affiancano le immagini del corpo-sepolcro e del corpo-carcere in cui l’anima è confinata con dolore<sup>59</sup> (per qualche sua antica colpa, aggiungerà Plotino)<sup>60</sup>. L’incertezza si trasmette a Porfirio: nel *De abstinentia* (I 30, §§ 4 e 7) la caduta è motivata da una perversità dell’anima (διὰ τινὰ μοχθηρίαν τῆς ψυχῆς)<sup>61</sup>, mentre nel frammento 11, 1 del *De regr. animae* l’incarnazione assume l’aspetto di un percorso di conoscenza parzialmente positivo (*Dicit etiam ad hoc Deum animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret nec aliquando iam talium polluta contagione teneretur*)<sup>62</sup>. L’intelligenza del male del mondo – della materia – forza l’anima a purificarsi per tornare quanto prima a Dio, e in via definitiva<sup>63</sup>.

Di questo originario dualismo sembra partecipare la distinzione fra il *descensus vitiosus* – il colpevole assorbimento dell’anima *in vitiis et temporalibus rebus*<sup>64</sup> – e il suo opposto, il tipo *virtuosus*. L’antitesi è enucleata ancora una volta dai maestri di Chartres:

*Est autem alius virtutis qui fit dum sapiens aliquis ad mundana per considerationem descendit, non ut in eis intentionem ponat, sed ut eorum cognita fragilitate, eis abiectis, ad invisibilia penitus se convertat et per creaturarum cognitionem creatorem evidentius cognoscat. Sed hoc modo Orpheus et Hercules qui sapientes habitus sunt descenderunt. Est vero tertius vitii, qui vulgaris est, quo ad temporalia pervenitur atque in eis tota intentio ponitur eisque tota mente servitur nec ab eis amplius dimoveatur*<sup>65</sup>.

Il saggio è chiamato a fare esperienza del male, per distanziarsene e spregiarlo, ma anche ad attingere, *per creaturarum cognitionem*<sup>66</sup>, a una più profonda conoscenza del Creatore – altro motivo usuale nelle correnti pitagoriche e platoniche meno inclini al pessimismo, e poi ampiamente valorizzato dalla filosofia stoica<sup>67</sup>.

Le due concezioni, negativa e positiva, possono di tanto in tanto convivere; o meglio, capita che sia talvolta enfatizzato il passaggio dall’una all’altra. Questo il senso delle parole con cui Paolo Emilio placa l’inquietudine del giovane Scipione, turbato dalle rivelazioni dell’Africano (*Rep. VI 14*): *hi vivunt qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est*. Date queste premesse, perché non affrettarsi ad ab-

bandonare la prigionia del corpo? *Quaeso [...], quoniam haec est vita [...], quid moror in terris? Quin huc ad vos venire propero?* (*Rep. VI 15*). Paolo Emilio replica rammentando che gli uomini sono stati generati con lo scopo di contemplare e vigilare il globo terrestre (*qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur*) e che proprio in virtù di un tale compito (*munus*) non possono sottrarsi volontariamente alla relazione con i corpi: *Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a deo defugisse videamini* (*Rep. VI 15*)<sup>68</sup>.

La formula pronunciata da Scipione Africano (*hi vivunt qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est*) contiene un riferimento implicito alle due immagini del corpo-carcere e del corpo-tomba<sup>69</sup>, poi saldate esplicitamente da Macrobio (*In Somn. Scip. I 11, § 3*): *Ideo corpus δέμας, hoc est uinculum, nuncupatur, et σῶμα, quasi quoddam σῆμα, id est animae sepulcrum*<sup>70</sup>. Il filosofo non può ignorare che quella che il volgo chiama “vita” – la segregazione dell’anima nella materia – corrisponde in verità a una morte: è la morte che imprigiona l’anima «lorsqu’elle descend dans le corps»<sup>71</sup>, nettamente distinta dalla *mors animalis*, di cui la *mors animae* costituisce, in effetti, una perfetta antitesi – *mori animal cum anima discedit e corpore, ipsam vero animam mori adserentes cum a simpliciter et individuo fonte naturae in membra corporea dissipatur*<sup>72</sup> (*In Somn. Scip. I 11, § 1*). Solo spezzando i vincoli corporei l’anima può liberarsi dalla morte; ecco perché il sapiente dovrebbe assecondare quanto prima il distacco.

Ciò non autorizza, tuttavia, il ricorso ad azioni suicide. Come precisa Paolo Emilio, l’uomo non può evadere dal carcere senza l’assenso della divinità (*Nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicias, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest, Rep. VI 15*)<sup>73</sup>. E nondimeno il filosofo deve desiderare e ricercare la morte: è questa, a giudizio di Macrobio, la lezione socratica contenuta in vari luoghi del *Fedone* (61d, 64a, 67a...), ed esplicitamente rievocata nel commento ciceroniano, forse per il tramite di Porfirio (*In Somn. Scip. I 13, § 5*)<sup>74</sup>.

L’ostacolo si aggira sviluppando la catena delle antinomie. Oltre alla morte dell’anima e la morte dell’essere animato, si dà infatti un’altra “doppia morte”: *ipsius quoque animalis, hoc est hominis, duas adserit mortes, quarum unam natura, uirtutes alteram praestant*<sup>75</sup> (*In Somn. Scip. I 13, § 5*). Delle due, il saggio deve ovviamente perseguire quella *quem virtutes praestant*:

*Homo enim moritur cum anima corpus relinquit solutum lege naturae. Mori etiam dicitur cum anima, adhuc in corpore constituta, corporeas illecebras philosophia docente contemnit, et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exiit passiones*<sup>76</sup>.

Una morte figurata, non naturale, tutta interna ai vincoli della materia: il saggio è nel corpo e nel mondo, ma è come se questi non ci fossero – *quae in hac uita a uinculis corporis philosophiae morte dissoluunt, adhuc extante corpore caelo et sideribus inserantur*<sup>77</sup>. Negli esiti finali

di un tale processo di liberazione dal dominio della materia/vizio, riconosciamo la più antica sagoma del Paradiso morale. Lo stesso Celestino V si conforma del resto a questo paradigma: scrive infatti Benvenuto da Imola, sempre sulla scia di Petrarca, che anche nel momento di massima prossimità all'Inferno dei vivi, *intra amplum et papale palacium*, Celestino seppe mantenere intatta la propria magnanimità, tanto che si fece assegnare una stanza angusta e spoglia, *in qua per singulos dies pro certa hora vacabat dulci ocio sanctae contemplationis, ubi loquebatur cum Deo inter tot laboriosos et amaros strepitus hominum*<sup>78</sup>.

Come si è potuto osservare, nel commento benvenuto l'elaborazione dell'allegorismo formalizzato dai lettori tardoantichi e medievali di Virgilio è esplicitamente integrata dalla riflessione petrarchesca: ed è evidentissima la distorsione cui questo processo sottopone alcuni dei fondamenti stessi del pensiero etico di Dante<sup>79</sup>. Si direbbe tuttavia che alterazioni analoghe caratterizzano la prima ricezione della *Commedia* anche là dove non sia determinabile un influsso diretto dell'antiaristotelismo di Petrarca, il che dovrà intendersi, verosimilmente, come un'ulteriore prova della crisi che la nozione di 'naturale politica degli esseri umani' conobbe nel pieno Trecento italiano<sup>80</sup>.

La lettura della *Commedia* proposta da Pietro Alighieri è, in tal senso, certamente emblematica. Quando Pietro ridefinisce il *subiectum* letterale del poema nei termini di una descrizione "essenziale" dei tre regni dell'aldilà – contro la formula ricavabile dall'*Epistola a Cangrande*, lo "stato delle anime dopo la morte" –, è verosimile che egli si affidi a un luogo paterno, *Mon. III 16, §§ 7-8*, in cui è espressamente confermata la possibilità di figurare le vicende dell'anima umana attraverso le immagini dei Paradisi terrestre e celeste:

*... beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celestem intelligi datur*

Lo stesso brano serve a rivelare, nella redazione ottoboniana del commento di Pietro<sup>81</sup>, il significato allegorico dei vv. 94-114 del canto XXVII del *Purgatorio* (il sogno premonitore di Lia e Rachele). La fedeltà al dettato della fonte, citata *expressis verbis*, è notevole:

*Et si vis clarius circa hanc allegoriam Lie predictae intimare quid auctor sensit hic, vide quod scripsit circa finem eius libri Monarchie, inter alia dicens iste idem auctor: «Duos fines Deus homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit, que pro terrestri Paradiso figuratur, et beatitudinem vite eterne. Ad primam venitur per philosophorum documenta, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando [...]; ad secundam venitur per documenta spiritualia, que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas, fidem, spem et karitatem operando»<sup>82</sup>.*

Brani ricavati dall'ultimo capitolo del trattato latino comparivano già nell'esposizione di *Purg. XVI 85-95*: «l'anima semplicità», ingannata dal «sapore» dei beni infimi, necessita di una «guida» che corregga l'in-

clinazione del suo desiderio – *inchoat primo attrahi, ut dicit hic textus, a parvo bono, scilicet a temporalibus, [...] nisi frenetur et volvatur a legali ratione et spirituali doctrina*<sup>83</sup>. Come alcuni interpreti moderni, Pietro distingue il ruolo della «legge» temporale (prerogativa del monarca, dell'imperatore: *qui leges exequi faceret*, v. 94) dal significato racchiuso nell'immagine «della vera cittadine» (v. 96): *Item etiam oportuit mundum ad bene sui esse regem spiritualem habere, idest pastorem et presulem in hoc mundo ostendentem nobis turrim, idest summitatem Sancte Civitatis, idest spiritualis triumphantis vite*<sup>84</sup>. Stabilito ciò, il chiosatore può rifarsi senz'altro all'autorità paterna (*Mon. III 16, § 10*):

*... ad hoc idem dicit etiam iste auctor in fine sue Monarchie probando quod in pium immediate, sic est a Deo, «Opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus procederet ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret»<sup>85</sup>.*

Come l'Inferno e il Purgatorio, i due Paradisi della *Commedia* sono quindi da intendere in termini allegorici; più precisamente, essi valgono come figurazioni di differenti stati di felicità (*beatitudinem... huius vite... pro terrestri Paradiso figuratur...*)<sup>86</sup>. Oltre a ciò, l'ultimo capitolo della *Monarchia* offre all'antico lettore anche un prezioso riscontro circa l'ordine "formale" che deve stabilirsi tra le categorie di viventi i cui meriti trovano riflesso nelle immagini, necessariamente distinte, del Paradiso terrestre e del Paradiso celeste. Pietro non può sottrarsi all'esigenza di far corrispondere ogni scansione strutturale del poema a una determinata condizione umana: pertanto, se l'Eden figura la perfetta attuazione delle potenzialità subordinate alla natura transitoria della vita sulla terra, il Paradiso celeste restituirà un'immagine allegorica dello stato di quei particolari individui che hanno saputo forzare, fino quasi a trascendere, i limiti imposti dal processo di corruzione a cui gli esseri umani sono normalmente soggetti.

Torna l'equiparazione della vita contemplativa alla vita eremitica, e l'adeguamento di quest'ultima a paradigmi etici caratterizzati dall'annullamento della sfera passionale: l'eccellenza attiva, figurata *per terrestrem Paradysum*, implica un rapporto con il mondo che il contemplativo, per sua natura, ricusa. Impresa nelle figure di Rachele e del Paradiso celeste, la vita contemplativa è più nobile di quella attiva (*contemplativa vita nobilior*)<sup>87</sup> poiché proietta l'individuo oltre la sua natura corruttibile. E va da sé che a queste premesse Pietro combini poi un ingente dato strutturale: il fatto che alla rappresentazione del Paradiso terrestre (*Purg. XXVII-XXXIII*) segua un'intera cantica dedicata al Paradiso celeste, cioè alla descrizione di una qualità di anime *coniunctae corpori* – questo impone, come sappiamo, la chiave allegorica "fondamentale" – moralmente superiori: *quae vita contemplativa, secundum Isidorum, mundo renuntiat, et soli Deo vivere delectatur; quae dicitur animus speculativus in considerando solum opera Dei et naturae, de qua dicitur per totum librum Paradisi*<sup>88</sup>.

Gli spiriti del Paradiso celeste morale attingono *ad immortalem felicitatem* già nel volgere della vita terrena: privi di contaminazioni materiali, sono morti "al secolo"

(*Sedeat monachus et religiosus solitarius et taceat: mundo enim mortuus est...*)<sup>89</sup>. Non occorre soffermarsi sull’alterazione operata dall’esegeta ai veri significati di *Mon.* III 16, §§ 7-8: il differenziale conoscitivo di cui nel luogo dantesco, premessa a un cruciale divario nel compimento della felicità<sup>90</sup>, si contrae in Pietro allo scarno simbolo di una “sequenza” morale, unicamente vincolata alla dimensione pratica, comportamentale, della vita.

Ma c’è anche altro: la felicità figurata in Dante *per paradisum celestem* è tale in quanto fuori dallo spazio dei vivi (*vite eterne*), mentre Pietro – ecco la variazione più significativa – attribuisce al “significante” del Paradiso celeste una possibilità di esistenza entro il volgere del tempo mondano. Le anime del Paradiso celeste morale attingono alla vita eterna nel corso della vita terrena (di fatto, annientando quest’ultima). A coloro che vivono *in silentio et mestitia in hoc mundo contemplando supernam vitam*<sup>91</sup> si contrappongono perciò gli spiriti attivi, che realizzano la propria perfezione senza sottrarsi alle maglie del secolo.

Come accennato, l’insistenza su questo elemento serve anche a marcare il passaggio alle allegorie tipiche della terza cantica. Non sorprenderà allora che Benvenuto da Imola, commentando *Purg.* XXVII 99-108, ripristini l’aspetto originario di colei che nel sogno del poeta agisce come incarnazione della vita attiva – personaggio a cui Dante attribuisce una bellezza che contraddice le indicazioni di *Gn* 29, 17:

... nam *Lya fuit lippa oculis, quia vita activa saepe videt minus recte quia impeditur cura temporalium; Rachel vero tota pulchra quia recte respicit divina: ideo poeta primo inducit Lyam sub nomine Mathildis in fine purgatorii, quia virtus moralis in operatione consistit; Rachel vero inducit in fine paradisi, ubi contemplatur Deum*<sup>92</sup>.

Gli occhi “cisposi” di Lia figurano la visione offuscata di chi, pur agendo virtuosamente, non ha cancellato l’amore per le cose terrene (*cura temporalium*); mentre le anime dei contemplativi *sunt veloces, leves et expeditae* proprio perché *non gravatae a carne, non impeditae ab occupationibus mundi* (*ad Par.* XXI 34-42)<sup>93</sup>. Il Rambaldi tornerà di frequente su questi concetti:

*Postquam in superiori capitulo praecedenti autor noster descripsit spiritus illustres de spera Jovis, qui meruerunt felicitatem aeternam per vitam activam civiliter et politice, et juste administrantes regna et dominia mundi, nunc consequenter in isto XXI capitulo intendit tractare de animabus quae servierunt Deo per vitam contemplativam remotae ab omni strepitu saeculi: quae quidem animae virtuosae sequuntur sunt influentiam Saturni*<sup>94</sup>.

Ritiratis dal consorzio umano (*ab omni strepitu saeculi*), gli spiriti contemplativi abitano il Paradiso dei vivi: *isti [...] ascenderunt in coelum in prima vita*<sup>95</sup>. E d’altra parte anche le «pole», al cui volo mattutino è assimilato il movimento con cui le anime del cielo di Saturno si dispongono di fronte al poeta (*Par.* XXI 34-42), *amant solitudinem; similiter et contemplativi, unde eligunt heremum pro habitatione sui*. Si aggiunga che la biografia del protagonista del canto XXI del *Paradiso*, Pier Damiani, replica nel suo volgere narrativo il modulo già riscontrato nelle

vicende terrene di Celestino V: «tratto» in vecchiaia alla carica cardinalizia – «... a quel cappello l che pur di male in peggio si travasa»», v. 125-26 –, l’eremita, *videns vitam illorum turpem, non potuit pati, sed rediit ad istam vitam proiciens capellum; et ibi mortuus est*. Anche in questi brani si avverte l’ombra del Petrarca “solitario”<sup>96</sup>.

Comprendiamo, in definitiva, che il potenziale dissidio fra l’ideale della *mediocritas* aristotelica – la cui portata, evidentissima nel poema, non è certo eludibile per i chiosatori trecenteschi<sup>97</sup> – e l’annichilimento passionale richiesto dal paradigma stoico-platonico del *descensus virtuosus*, e dall’idea di “Paradiso morale” che ne deriva, si risolve in una netta gradazione di valore fra i modelli alternativi della vita attiva e della vita contemplativa. Il grado di perfezione “attiva” prodotto dal temperamento delle passioni consente senz’altro l’ingresso nel Paradiso essenziale (e, nei casi migliori, nel Paradiso *terrestre* morale): ma per accedere *in hoc saeculo* al Paradiso morale nella sua forma *celeste*, occorre uscire da sé e dal mondo – *contemplativi cum mundo non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*<sup>98</sup>. La «doppia verità» con cui in epoca scolastica è appianato il dissidio tra «politicità aristotelica e spiritualità cristiana»<sup>99</sup> si ripercuote anche nei primi commenti al poema di Dante. La pratica delle *virtutes morales et intellectuales* qualifica l’agire dell’*homo civilis*: pur disposto alla perfezione, questi sarà tuttavia sempre inferiore all’uomo religioso, contemplativo e solitario, integralmente dedito all’esercizio delle virtù “teologiche”<sup>100</sup>.

Occorre infine evidenziare che la distinzione tra i nuclei allegorici del Paradiso terrestre e del Paradiso celeste è evocata da Pietro Alighieri fin dall’*accessus* della redazione più antica del commento: *dictus noster auctor in hoc poemate intendit [...] pertractare de Inferno, Purgatorio, cum Paradiso terrestri, et Paradiso coelesti, prout localiter et realiter possunt et debent intelligi*<sup>101</sup>. Il cenno non è del tutto congruo da un punto di vista strutturale – si sta definendo il *subiectum operis* in relazione alla forma tripartita del poema –, e perciò è tanto più rilevante: forse un’eco, già a quest’altezza, della tessitura simbolica conservata nelle ultime battute della *Monarchia*. Non possiamo non avvertire, ad ogni modo, una vibrazione di ordine concettuale: i confusi suggerimenti dell’*expositio* a Cangrande circa il gioco di specchi tra i vivi e i morti portato dagli *alterni sensus* (§ 23) assumono in Pietro la fisionomia di un’ambivalenza intrinseca a ogni spazio ultraterreno. Come abbiamo osservato, tale ambivalenza poggia su tradizioni antichissime, qui probabilmente affiancate a una preziosa fonte d’autore. Non v’è dubbio, del resto, che le immagini incluse nel capitolo finale della *Monarchia* suggeriscano uno sviluppo allegorico più chiaro, e tecnicamente accurato, di quello offerto dall’*Epistola a Cangrande*<sup>102</sup>.

Con tutto ciò, il fatto che i livelli di lettura del poema siano preferibilmente indicati da Pietro come *essenziali e morali*, piuttosto che come *letterali e allegorici*, lascia aperto qualche dubbio: che l’interprete avvertisse qualche disagio nel definire *sub specie allegoriae* la materia morale del poema? Difficile dirlo. È palese, però, che nelle redazioni seconda e terza del commento la riflessione sui due sensi fondamentali imboccherà strade decisamente alternative:

... materialis vero causa erit ut ad premissa poetice describenda auctor deveniat cum allegorico quodam figmento, sub analogia et typo Inferni, Purgatorii et Paradisi, de triplici vita humana natura disserendo, de qua tali triplici vita in primo Ethycorum ita ait Phylsophus [Eth. Nic. I 3, 1095b18-20]: «Tres enim sunt vite maxime excellentes»: «voluptuosa» scilicet, et de hac ut de Inferno quodam tractabit, item «civilis» sive politica et activa, et de hac ut de Purgatorio scribet, item et «contemplativa», et de hac ut de Paradiso tractabit sub allegorico sensu<sup>103</sup>.

I tre tipi di vita di cui al cap. 3 del primo libro dell'*Etica Nicomachea* (voluttuosa, attiva o civile, contemplativa) sono chiamati a sciogliere le allegorie celate entro la figurazione di ciascun settore dell'aldilà. Molto ci sarebbe da annotare su questo paragrafo; ci limiteremo, tuttavia, a un solo rilievo.

Con le anime del Purgatorio assimilate al tipo della vita *civilis, sive politica et activa* (la vita urbana, sede di attuazione delle virtù etiche), è implicitamente confermata un'idea del Paradiso celeste / *vita contemplativa* come condizione che trascende lo spazio morale della comunità. Potrà dirsi "quasi in Paradiso", dunque perfettamente felice, l'uomo che conduce un'esistenza solitaria, che ha saputo rigettare ogni contatto con il mondo. Fra i brani aristotelici oggetto della stessa alterazione che porta il θεωρητικὸς βίος a "teologizzarsi" come vita eremitica, si suole ricordare *Pol. I 2 1253a25-29*, là dove il Filosofo sostiene che chi fugge la società o è una bestia o è un dio: «ambigua affermazione», negativa nella fonte (chi si allontana dalla «vita associata tradisce la propria natura di uomo e per così dire aliena sé stesso») <sup>104</sup>, ma normalmente intesa in senso positivo dagli interpreti cristiani – tra cui Tommaso, *Sent. Politic.*, lib. I, cap. 1/b: *si uero nullo indigeat et <sit> quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo: est enim quasi quidam Deus*<sup>105</sup>.

Se il Purgatorio figura la comunità cittadina – lo spazio "medio" –, chi ne esce in quanto "bestia" retrocede allora all'Inferno; chi ne esce in quanto "dio", accede al Paradiso.

## Bibliografia

### Fonti

- Agostino, *De civitate Dei* = S. Avrelii Avgvstini *Opera*, pars XIV/1-2, *De civitate Dei* («CCSL», XLVII-XLVIII), a cura di B. Dombart, A. Kalb, Turnholti, 1955.
- Agostino, *Enarrationes in Psalmos* = S. Avrelii Avgvstini *Opera*, pars X/1-3, *Enarrationes in Psalmos* («CCSL», XL), a cura di E. Dekkers, J. Fraipont, Turnholti, 1956.
- Alberto Magno, *Super Ethica* = Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni ordinis Fratris Praedicatorum *Opera Omnia* ad fidem cod. manuscr. edenda apparatu critico notis prolegom. indicibus instruenda cur. Institutum Alberti Magni Coloniense, t. XIV/2, *Super Ethica. Libri VI-X*, edidit W. Kübel, Monasterii Westfalorum, 1987.
- Alighieri, *Commedia* = Dante Alighieri, *Commedia*, revisione del testo e commento di G. Inglese, 3 voll., Roma, 2016.
- Alighieri, *Epistole, Egloge, Questio* = Dante Alighieri, *Epistole. Egloge. Questio de aqua et terra*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi, introduzione di A. Mazzucchi, Roma, 2016.
- Alighieri, *Opere*, I = Dante Alighieri, *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, vol. II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Milano, 2014.
- Ambrosii *Opera* pars I = S. Ambrosii *Opera*, pars I, *Exameron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis* («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», XXXII/1), rec.

- C. Schenkl, *Pragae, Vindobonae-Lispiae*, 1897.
- Amico dell'Ottimo, *Chiose* = Amico dell'Ottimo, *Chiose sopra la «Comedia»*, a cura di C. Perna, Roma, 2018.
- Aristotele, *L'Ethique à Nicomaque* = Aristotele, *L'Ethique à Nicomaque*, a cura di R.-A. Gauthier, vol. II, Lovanio-Parigi, 1959.
- Benvenuto da Imola, *Comentum* = Benevenuti de Rambaldis de Imola *Comentum super Dantis Aldigherij «Comoediam»*, nunc primum integre in lucem editum sumpt. G.W. Vernon, cur. J.P. Lacaita, 5 tt., Florentiae, 1887.
- Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis* = Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, edizione critica a cura di P. Pasquino, Ravenna, 2017.
- Bernardo Silvestre, *Comento* = Bernardo Silvestre, *Comento all'«Eneide» (libri I-VI)*, a cura di B. Basile, Roma, 2008.
- Boccaccio, *Esposizioni* = G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la «Comedia»*, a cura di G. Padoan, Milano, 1965.
- Calcidio, *In Tim.* = Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, a cura di C. Moreschini, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Milano, 2003.
- Chiose ambrosiane* = *Le Chiose ambrosiane alla «Commedia»*, a cura di L.C. Rossi, Pisa, 1990.
- Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris* = *Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris super sex libros «Eneidos» Virgilii*, cur. J.W. Jones, E.F. Jones, Lincolniae-Londinii, 1977.
- Eustratius, *On the «Nichomachean Ethics» of Aristotle* = *The greek commentaries on the «Nichomachean Ethics» of Aristotle*, vol. I, *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, a cura di H.P.F. Merken, Leida, 1973.
- Giordano da Pisa, *Prediche* = *Prediche del beato Fra Giordano da Rivalto dell'ordine dei predicatori recitate in Firenze dal MCCCIII al MCCCIX*, prima edizione milanese riordinata cronologicamente, 3 voll., Milano, 1839.
- Guido da Pisa, *Expositiones* = Guido da Pisa, *Expositiones et glose, Declaratio super «Comediam» Dantis*, a cura di M. Rinaldi, appendice a cura di P. Locatin, 2 t., Roma, 2013.
- Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium* = Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium* («CCCM», CLVIII), cur. L. Nauta, Turnholti, 1999.
- Villani, *Nuova Cronica* = G. Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, 3 t., Parma, 1990-1991.
- Iacomo della Lana, *Comento* = Iacomo della Lana, *Comento alla Commedia*, a cura di M. Volpi, 4 t., Roma, 2009.
- Macrobio, *Comento* = Macrobio, *Comento al «Sogno di Scipione»*, saggio introduttivo di I. Ramelli, traduzione, bibliografia, note e apparati di M. Neri, Milano, 2007.
- Petrarca, *De vita solitaria* = F. Petrarca, *Opere latine*, vol. I, a cura di A. Bufano, con la collaborazione di B. Aracri, C. Kraus Reggiani, intr. di M. Pastore Stocchi, Torino, 1977, p. 261-565.
- Petrarca, *Postille del Virgilio Ambrosiano* = F. Petrarca, *Le postille del Virgilio Ambrosiano*, a cura di M. Baglio, A. Nebuloni Testa, M. Petoletti, presentazione di G. Velli, 2 t., Roma-Padova, 2006.
- Petri Allegherii *Commentarium* = P. Allegherii *Super Dantis ipsius genitoris «Comoediam» commentarium*, nunc primum in lucem editum curante V. Nannucci, Florentiae, 1846.
- Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia* = Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia*, a cura di M. Alexandre, Parigi, 1967.
- Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione) = P. Alighieri, *Comentum super poema «Comedie» Dantis. A critical edition of the third and final draft of Pietro's Alighieri's Commentary on Dante's «The Divine Comedy»*, a cura di M. Chiamenti, Tempe, AR, 2002.
- Porphyre, *De l'abstinence* = Porphyre, *De l'abstinence*, a cura di J. Bouffartigue, 2 t., Parigi, 1977.
- Porphyre, *De regressu animae* = J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Hildesheim, 1964, p. 25\*-44\*.
- Pseudo-Brunetto, *Cronaca* = *Testi fiorentini del Dugento e dei primi del Trecento*, a cura di A. Schiaffini, Firenze, 1926, p. 82-150.
- Servio = Servii grammatici qui feruntur *In Vergilii «Aeneidos» librorum commentarii*, rec. G. Thilo, H. Hagen, 4 t., Lipsiae, 1878-1884.
- Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Politicorum* = S. Thomae de Aquino *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita*, cura et studio Fratrum praedicatorum, t. XLVIII, *Sententia libri Politicorum, Tabula libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum praedicatorum, Romae, 1971.

### Studi

- Bellomo 2004 = S. Bellomo, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della «Commedia» da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, 2004.

- Brilli 2012 = E. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Roma, 2012.
- Caiazza 2002 = I. Caiazza, *Lectures médiévales de Macrobe*, Parigi, 2002.
- Coste 1995 = J. Coste (a cura di), *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et déposition des témoins (1303-1311)*, Roma, 1995.
- Courcelle 1943 = P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Parigi, 1943.
- Courcelle 1975 = P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, t. II, *Vues platoniciennes et chrétiennes sur la misère et la grandeur de l'homme*, Parigi, 1975.
- Courcelle 1984 = P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'«Éneide»*, vol. I, *Les témoignages littéraires*, Parigi, 1984.
- Cumont 2007 = F. Cumont, *Lux perpetua* (1949), Torino, 2009.
- D'Alverny 1993 = M.-T. D'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII<sup>e</sup> siècle* (1942), ora in Ead., *Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, a cura di C. Burnett, Aldershot, 1993, p. 239-299.
- Delatte 1915 = A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Parigi, 1915.
- De Ley 1967 = H. De Ley, *Le traité sur l'emplacement des enfers chez Macrobe, in Antiquité Classique*, 36, 1967, p. 190-208.
- Dronke 1992 = P. Dronke, 'Integumenta Virgilii' (1985), ora in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, 1992, p. 63-78.
- Falzone 2010 = P. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel «Convivio» di Dante*, Bologna, 2010.
- Festugière 1950 = A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, *Le dieu cosmique*, Parigi, 1950.
- Festugière 1953 = A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, *Les doctrines de l'âme*, Parigi, 1953.
- Feo 1974 = M. Feo, *Inquietudini filologiche del Petrarca: il luogo della discesa agli Inferi (Storia di una citazione)*, in *Italia medioevale e umanistica*, 17, 1974, p. 115-183.
- Finke 1902 = E. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Münster, 1902.
- Fiorentini 2015 = L. Fiorentini, *I fantasmi di Sigieri. Su alcune chiose trecentesche a «Par.» X, 133-138*, in *Lettere italiane*, 67, 3, 2015, p. 529-573.
- Fiorentini 2016 = L. Fiorentini, *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, Bologna, 2016.
- Fiorentini 2019 = L. Fiorentini, *Portraits d'Averroès et de ses (prétendus) adeptes dans les anciens commentaires sur la «Comédie»*, in *Dante et l'averroïsme*, sous la direction d'A. De Libera, J.-B. Brenet et I. Rosier-Catach, Paris, 2019, p. 195-234.
- Fiorentini-Parisi 2019 = L. Fiorentini-D. Parisi, *Chiaroscuri dalla prima ricezione di Dante presso gli ordini mendicanti*, in *La cultura*, 52/2, 2019, p. 167-200.
- Flamant 1977 = J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leida, 1977.
- Fрати 1918 = L. Frati, *Di maestro Benvenuto da Imola. Nuovi documenti*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, 72, 1918, p. 85-95.
- Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, 2005.
- Gentili 2009 = S. Gentili, 'Quindi parliamo, quindi ridiam noi' («Pg» XXV 103): piacere e dolore delle anime nella «Commedia» di Dante, in C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, 2009, p. 149-169.
- Gentili 2012a = S. Gentili, *Amicizia, città e spazio sociale nell'«Etica di Aristotele» volgarizzata da Taddeo Alderotti*, in I. Lori Sanfilippo, A. Rigon (a cura di), *Parole e realtà dell'amicizia medievale*. Atti del convegno di studio (Ascoli Piceno, 2-4 dicembre 2010), Roma, 2012, p. 129-144.
- Gentili 2012b = S. Gentili, *Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV)*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso Medioevo*. Atti del XLVIII convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto, 2012, p. 371-390.
- Henry 1934 = P. Henry, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Lovanio, 1934.
- Inglese 2000 = G. Inglese, «Epistola a Cangrande»: questione aperta (1999), ora in Id., *L'intelletto e l'amore. Studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento*, Firenze, 2000, p. 165-188.
- Jeaneau 1973a = E. Jeaneau, *L'usage de la notion d'«integumentum» à travers les gloses de Guillaume de Conches* (1957), ora in Id., 'Lectio philosophorum'. *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam, 1973, p. 127-192.
- Jeaneau 1973b = E. Jeaneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain* (1960), ora in Id., 'Lectio philosophorum'. *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam, 1973, p. 279-300.
- Lamacchia 1964 = R. Lamacchia, *Ciceros «Somnium Scipionis» und das sechste Buch der «Aeneis»*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, 107, 1964, p. 261-278.
- Le Goff 1957 = J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen âge*, Parigi, 1957.
- Maddalena 1970 = A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano, 1970.
- MacLennan 1974 = L. Jenaro-MacLennan, *Pietro Alighieri's use of the «Epistle to Cangrande»*, in Id., *The Trecento Commentaries on the «Divina Commedia» and the «Epistle to Cangrande»*, Oxford, 1974, p. 86-104.
- Nardi 1966 = B. Nardi, *Osservazioni sul medievale 'accessus ad auctores' in rapporto all'«Epistola a Cangrande»* (1961), ora in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, 1966, p. 268-305.
- Padoan 1961 = G. Padoan, 'Colui che fece per viltà il gran rifiuto', in *Studi danteschi*, 38, 1961, p. 76-128.
- Paolazzi 1989 = C. Paolazzi, *Le letture dantesche di Benvenuto da Imola a Bologna e Ferrara e le redazioni del suo «Comentum»* (1979), ora in Id., *Dante e la «Comedia» nel Trecento*, Milano, 1989, p. 223-276.
- Paoletti 1966 = L. Paoletti, *Benvenuto da Imola*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 6, Roma, 1966, p. 691-694.
- Pasquino 2006 = P. Pasquino, *Per l'edizione delle 'lecturae' dantesche di Benvenuto da Imola*, in *Rivista di studi danteschi*, VI, 2006, p. 25-51.
- Pasquino 2011 = P. Pasquino, *Benvenuto Rambaldi da Imola*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura di), *Censimento dei commenti danteschi*, vol. I, *I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, 2 t., Roma, 2011, I, p. 86-120.
- Rossi 2016a = L.C. Rossi, *Tre prefazioni di Benvenuto da Imola a Niccolò II d'Este* (2005), ora in Id., *Studi su Benvenuto da Imola*, Firenze, 2016, p. 125-147.
- Rossi 2016b = L.C. Rossi, *Dittico per Benvenuto da Imola tra Petrarca e Salutati* (2012), ora in Id., *Studi su Benvenuto da Imola*, Firenze, 2016, p. 149-202.
- Setaioli 1970 = A. Setaioli, *Alcuni aspetti del VI libro dell'«Eneide». Dalle lezioni tenute alla Facoltà di Magistero nell'a.a. 1969-70*, Bologna, 1970.
- Setaioli 1995 = A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Francoforte, 1995.
- Theiler 1966 = W. Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken* (1955), ora in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlino, 1966, p. 104-123.

## Note

<sup>1</sup> Citiamo la traduzione di Luca Azzetta, in Alighieri, *Epistole, Egloge, Questio*, p. 351. Di seguito il brano di nostro interesse (*ibid.*, p. 350 e 352): [23] *Huius visis, manifestum est quod duplex oportet esse subiectum, circa quod currant alterni sensus. Et ideo videndum est de subiecto huius operis prout ad litteram accipitur; deinde de subiecto prout allegorice sententiatur.* [24] *Est ergo subiectum totius operis, litteraliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus; nam de illo et circa illum totius operis versatur processus.* [25] *Si vero accipiat opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est.*

<sup>2</sup> Così al § 22 della stessa *Epistola a Cangrande*: cfr. *ibid.*, p. 350. Su questi brani, cfr. Nardi 1966, p. 295 e Inglese 2000, p. 174-76.

<sup>3</sup> Si legga ad esempio la "traduzione" del Lana, il quale distingue i due soggetti del poema senza accennare a una relazione di tipo allegorico: «La prima cosa [...] è da notare la materia ovvero subiecto della presente opera, lo quale si è lo stato delle anime dopo la morte, lo quale universalmente, si como ello parte lo so volume, si è de tre condicioni. [...] Un altro modo pò essere considerando la materia ovvero subiecto d'essa, çoè l'omo lo quale per lo libero arbitrio pòe meritare ovvero peccare; per lo quale merito ovvero colpa ello gli è attribuido gloria ovvero attribuido a l'altro mondo» (Iacomo della Lana, *Commento*, t. I, p. 112). Da parte sua, l'Amico dell'Ottimo non fa alcun riferimento al soggetto allegorico del poema: «Fu la materia sua lo stato de l'anime partite da li mortali corpi, lo quale stato universalmente, si come l'autore parte nel suo volumen, è di tre condicioni [...]. E si come si puote comprendere per quello che è detto di sopra, la intentione de l'autore è di rimuovere li mortali da li peccati e da' viti e inducerli a vivere secondo li comandamenti di Dio...» (Amico dell'Ottimo, *Chiose*, p. 6). Guido da Pisa, le cui chiose sono certamente anteriori a quelle dell'Amico dell'Ottimo, prova a marcare in maniera più netta la differenza tra i due ordini del significato: *Circa primum nota quod subiectum huius operis est duplex: scilicet litterale et allegoricum. Si enim accipiat litteraliter, dico quod subiectum huius operis est status animarum post mortem simpliciter sumptus; qui quidem status dividitur in tres partes,*

*prout conditio animarum est triplex. Primus status sive conditio est illarum animarum que eternaliter sunt damnate, et que in penis habitant sine spe aliqua evadendi ex illis. Et ista pars appellatur Infernus. Secundus status sive conditio est illarum animarum que voluntarie stant in penis, ut Deo satisfaciunt de commissis, et sunt in ipsis penis cum spe ad gloriam ascendendi; et ista pars Purgatorium appellatur. Tertius status sive conditio est illarum animarum que sunt in beata gloria, ipsi summo et eterno bono eternaliter – hoc est sine fine – coniuncte; et ista pars appellatur Paradisus. [...] Si vero subiectum accipiatur allegorice, dico quod subiectum sive materia est ipse homo prout merendo vel demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est, propter quod meritum sive culpam tribuitur ipsi homini gloria sive pena. Nam de pena sive gloria ipsi homini attributa nobis narranda sive manifestanda intentio versatur autoris* (Guido da Pisa, *Expositiones*, t. I, p. 240-41). Ciò nondimeno, il problema resta aperto: è evidente, infatti, che la tripartizione dei destini oltremondani degli esseri umani non può essere considerata un “involucro” allegorico rispetto alle azioni storiche sono all’origine di quella stessa tripartizione – *Nam de pena sive gloria ipsi homini attributa nobis narranda sive manifestanda intentio versatur autoris*. Sulla tradizione indiretta dell’*Epistola a Cangrande* si veda la scrupolosa analisi svolta da Luca Azzetta in appendice alla sua edizione: Alighieri, *Epistole, Egloge, Questio*, p. 418-87.

<sup>4</sup> Occorre segnalare che l’ipotesi che Pietro Alighieri conoscesse e impiegasse l’*accessus* dell’*Epistola a Cangrande* come una fonte diretta è contestata da MacLennan 1974; si vedano però i riscontri esaminati in Fiorentini 2016, p. 117-27.

<sup>5</sup> Petri Allegherii *Commentarium*, p. 3-4.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 13-14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>12</sup> Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92 (in cui è riprodotto il testo dell’edizione critica curata da Julian Ward ed Elizabeth Frances Jones: *Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris*). Si veda quindi Petri Allegherii *Commentarium*, p. 12-17.

<sup>13</sup> Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 94.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Petri Allegherii *Commentarium*, p. 16.

<sup>17</sup> Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, p. 205; cf. anche Jeuneau 1973, p. 133-135.

<sup>18</sup> Petri Allegherii *Commentarium*, p. 13.

<sup>19</sup> Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92. Nessuna variante concettuale è rilevabile nelle chiose di Guglielmo alla *Consolatio Philosophiae*: *Infernum uocauerunt philosophi hanc subltunarem regionem, quia inferior est pars mundi, et plena miseriae et doloris. Ad hanc sunt diuersi descensus: naturalis, scilicet cum anima corpori coniungitur, non quod de celestibus, ubi ante esset, descenderit, sed quia sunt causa quare corpori adiungatur* (Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, p. 205).

<sup>20</sup> Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92.

<sup>21</sup> Cfr. *ad Aen.* VI 477 (*inferi [...] humanam continent vitam, hoc est animam in corpore constitutam*) e *ad Aen.* VI 127 (*omnia quae de inferis finguntur, suis locis hic esse conprobabimus*); Servio, t. III, p. 72 e 28. Per un attento esame di questi luoghi del commento serviano cfr. Setaioli 1995, p. 173-179; quanto al corpo-inferno platonico (e pitagorico), si vedano in particolare le p. 174-175. Cfr. anche Flamant 1997, p. 566-595.

<sup>22</sup> Si veda, per ora, *In Somn. Scip.* I 10, § 10: *Hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concaua, hoc inferos uocauerunt, et omnia, quae illic esse creditur fabulosa persuasio, in nobismet ipsis humanis corporibus adsignare conati sunt* (Macrobio, *Commento*, p. 322). Cfr. su ciò De Ley 1967; Flamant 1977, p. 541-546, 575-578 e 580-581; Courcelle 1943, p. 16-36; Courcelle 1984, p. 447-450 e 472-493 [sezioni incluse nel cap. 6, *Le sixième livre de l’«Enéide»*, originariamente pubblicato nel 1955 con altro titolo: *Les Pères de l’Église devant les Enfers virgiliens*, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 30, 1955, p. 1-70]. Si veda quindi Setaioli 1995, p. 173-205, e, per una più ampia prospettiva antropologica, Cumont 2007, p. 186-187 e 236-249. Per l’influenza di Macrobio sulla scuola esegetica di Chartres, cfr. almeno Jeuneau 1973b; Dronke 1992, p. 63-78; e soprattutto Caiazza 2002, p. 13-85.

<sup>23</sup> Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92. Si legga anche Calcidio, *In Tim.* 134, p. 360: *non nulli regionem hanc nostram Αἰδην merito, quod sit aïdes, hoc est obscura, cognominatam putant*.

<sup>24</sup> Secondo Macrobio, la scuola interpretativa più antica, rappresentata dai teologi vissuti in epoche antecedenti al platonismo, identificava l’oltretomba con il corpo stesso (*In Somn. Scip.* I 10, §§ 9-17). I platonici ritennero invece di dover collocare gli inferi nel modo terreno, soggetto al divenire (*In Somn. Scip.* I 11, § 4); nel determinare gli esatti confini di questo spazio, essi si divisero tuttavia in tre diverse correnti: cfr. *In Somn. Scip.* I 11, §§ 5-12. Per una discussione circa i *theologi* e gli *autores constituendis sacris caerimoniarum* (di cui in *In Somn. Scip.* I 10, § 9), si veda De Ley 1967, p. 203-208; Flamant 1977, p. 577-581. Al di là delle fonti più o meno prossime a Macrobio, gli *autores* preplatonici andranno intesi come coloro che officiavano gli antichi misteri orfici (cfr. anche Platone, *Crat.* 400c).

<sup>25</sup> Setaioli 1995, p. 186. Le due distinte prospettive di lettura sono evocate da anche Agostino nel commento al *Ps* 141: *Quibusdam ergo uisum est quod spelunca et carcer mundus iste sit [...]. Aliqui autem dixerunt carcerem istum et speluncam corpus hoc esse* (Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, p. 2057).

<sup>26</sup> Petrarca, *Postille del Virgilio Ambrosiano*, t. I, p. 364. La postilla si completa con la trascrizione dello scolio di Servio *ad Aen.* VI 596 e di un passo ricavato da Seneca, *Epist.* 107, §§ 3, 4. Si vedano quindi le glosse petrarchesche al commento serviano: cfr. Petrarca, *Postille del Virgilio Ambrosiano*, t. II, p. 836-38 (in cui è ricopiato, tra l’altro, *In Somn. Scip.* I 10, §§ 9-15); e Feo 1974, p. 160-161.

<sup>27</sup> Servio, t. III, p. 23, 24 e p. 53 (*ad Aen.* VI 107 e 295).

<sup>28</sup> Macrobio, *Commento*, p. 322. Ritroviamo lo schema macrobiano anche in Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92: *Quattuor etiam fluvius in eis assignabant [theologie professores]: Flegetontem ardores irarum, Leten oblivionem mentis maiestatem sue divinitatis obliviscentis, Stigem autem odium, Acherontem tristitiam*.

<sup>29</sup> Tracce della linea interpretativa registrata da Macrobio si riscontrano, per altro, anche in Servio: lo Stige è infatti inteso *ad Aen.* VI 439 come la *tristitia* causata da *iracundiae [...]* e *cupiditates* (Servio, t. III, p. 67).

<sup>30</sup> Bernardo riconduce la paternità di questa tesi, dichiarata parzialmente vera (*verum est hec esse inferos, hec vero sola falsum*), ad alcuni antichi *theologie professores*: *Antequam philosophia ad id uigoris adolesceret, theologie professores aliud esse inferos quam corpora humana negauerunt. Inferos autem corpora dixerunt eo quod in rebus nil aliud inferos inuenerunt [...]. Hoc quidem verum est hec esse inferos, hec vero sola falsum* (Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92 e p. 90 e 92). Il debito con Macrobio è lampante (*In Somn. Scip.* I 10, § 9): *Antequam studium philosophiae circa naturae inquisitionem ad tantum uigoris adolesceret, qui per diuersas gentes autores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt, aliud esse inferos negauerunt quam ipsa corpora, quibus inclusae animae carcerem foedum tenebris horridum sordibus et cruore patiuntur* (Macrobio, *Commento*, p. 322).

<sup>31</sup> Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92. Cfr. anche Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, p. 205, in cui affiora lo stesso concetto.

<sup>32</sup> Cfr. almeno Lattanzio, *Inst.* VII 20 (e il commento *ad locum* di Courcelle 1984, p. 482, 483). Si veda poi Gentili 2005, p. 112-117.

<sup>33</sup> Cfr. almeno Agostino, *De civitate Dei*, XIV 3, p. 417: *Verum tamen quia omnia mala animae ex corpore putant accidisse, in errore sunt. Quamuis enim Vergilius Platoniam uideatur luculentis uersibus explicare sententiam dicens: «Igneus est ollis uigor et caelestis origo / Seminibus, quantum non noxia corpora tardant / Terrenique hebetant artus moribundaque membra» [Aen. VI 730-32], omnesque illas notissimas quattuor animi perturbationes, cupiditatem timorem, laetitiam tristitiam, quasi origines omnium peccatorum atque uitiorum uolens intellegi ex corpore accidere subiungat et dicat: «Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras / Suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco» [Aen. VI 733, 734], tamen aliter se habet fides nostra. Nam corruptio corporis, quae adgrauat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem; e XIV 5, p. 419-20: Non [...] opus est in peccatis uitiiisque nostris ad Creatoris iniuriam camis accusare naturam, quae in genere atque ordine suo bona est [...]. Vnde etiam illis [Manichaeis et Platonis] fatentibus non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat metuat, laetetur aegrescat, uerum etiam ex se ipsa his potest motibus agitari. Su questi brani, cfr. Gentili 2005, p. 114-117, e Gentili 2009, p. 161-169.*

<sup>34</sup> Petri Allegherii *Commentarium*, p. 12-13. Il rinvio aristotelico (*ad Anal. Post.* 71a?) non pare motivato, come segnala anche Vincenzo Nannucci, editore delle chiose del figlio di Dante: cfr. Petri Allegherii *Commentarium*, p. XL («né sapremmo a che proposito [Aristotele] sia qui citato dal nostro Commentatore»). Pietro ricorda quindi le passioni che l’anima riceve durante la sua discesa attraverso le sfere planetarie: *ab ipsis singulis planeti [animae] aliquam sumunt proprietatem, ut a Saturno torporem, a Iove regendi voluntatem, a Marte iracundiam, a Solem vitam sensibilem, a Venere libidinem, a Mercurio cupiditatem*



lucris (*ibid.*, p. 12); il brano dipende integralmente da Servio, *Ad Aen.* VI 714. Su tutto ciò cfr. Setaioli 1995, p. 77-85. Per un quadro più ampio, esteso agli sviluppi di questi temi nel platonismo arabo, si veda D’Alverny 1993, p. 251-264.

<sup>35</sup> I peccatori, scrive Ambrogio nel *De bono mortis* (XII 56), *nobiscum uidentur uiuere, sed in inferno sunt* (Ambrosii *Opera* pars I, p. 752). Per un’indagine più ampia sull’impiego di immagini affini nei primi commenti danteschi, e in particolare nelle chiose di Pietro Alighieri e di Benvenuto da Imola, mi permetto di rinviare a Fiorentini 2016, p. 20-62, e a Fiorentini-Parisi 2019, p. 194-98.

<sup>36</sup> Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 15.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 15-16. Questa la definizione della *causa materialis* del poema ricavabile dalla redazione finale del commento benvenutoiano, databile tra il 1376 e il 1383 (cfr. da ultimo Rossi 2016a, p. 125-29). Benvenuto si esprimeva allo stesso modo già nella sua prima *lectura Dantis*, svolta a Bologna nel 1375 presso la scuola privata di Giovanni da Soncino: *Materia huius operis est status anime coniuncte corpori, disiuncte corpori. Unde est aliqua anima que est inclusa peccatis: ista anima, coniuncta corpori, est in Inferno morali, sed quando est diuisa a corpore, est in Inferno essentiali. Aliqua anima est tendens ad virtutem et descendens a viciis, et talis dicitur esse in Purgatorio morali, sed, cum est diuisa a corpore, dicitur in Purgatorio essentiali. 3a est anima que est in perfectu statu virtutis, et talis potest dici esse in Paradiso, circumscripta omni fide, et ideo ista est in Paradiso morali: quando vero est diuisa a corpore, est in Paradiso essentiali* (Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, p. 106). Nemmeno l’intermedia lettura ferrarese, risalente all’inverno del 1375-76, contiene varianti di rilievo: *Materia vel pars subiectiva huius libri est status anime, ita coniuncte cum corpore sicut a corpore separate. Unde nota et diligenter adverte quod triplex est status anime omnis. Enim anima aut est imbuta vitiis et maculata, et sic est in Inferno morali donec uiuit: quando est separata a corpore tunc est in Inferno essentiali (si moritur obstinata et non penitens, loquor). Secundus status est quando anima recedit a vitiis et tendit ad virtutes...;* e così via (trascriviamo il brano dal ms. Ashburnham 839 della Biblioteca Laurenziana di Firenze, c. 2r). Sulle tre redazioni delle chiose dantesche di Benvenuto, e sulla loro tradizione, si veda Pasquino 2011, p. 103.

<sup>38</sup> Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 16. Cfr. anche *ibid.*, p. 51 (*ad Inf.* I 85):...“*tu sei lo mio maestro*”, *quia scilicet Virgilius primus apud Latinos descripsit poetice vicia et viciorum supplicia, ideo merito plus sequitur eum et principalem; ideo vocat eum magistrum, et tamen discipulus superat magistrum*. Nella chiosa a *Inf.* IV 85-87, Benvenuto riconosce a Omero il primato nel genere della “poesia infernale”: *Et hic nota quod aliqui dicunt quod autor dat signanter Homero insignium ensis, quia alte descripsit gesta armorum; licet enim Virgilius, Lucanus, Statius, descriperint gesta armorum, hic tamen excellenter. Vel per ensem denotat acumen et subtilitatem ingenii, qua rimatus est omnia, imo aperuit viam ad Infernum prius ceteris* (Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 150).

<sup>39</sup> Si vedano, ad esempio, le chiose a *Inf.* II 82-84, III 58-60 (su cui torneremo a breve), IV 67-69 e 144, VII 28-30, X 82-84, XVI 86-90, XIX 10-12, *Par.* III 103-108 e XXXI 79-81.

<sup>40</sup> Così nell’*accessus* della lettura ferrarese (cfr. *supra*, n. 37): *3<sup>us</sup> status anime est quando anima est in perfectu statu virtutis, que rarissima est (et tamen aliique fuerunt). Que anima, tunc coniuncta cum corpore, est in Paradiso morali, quia extracta est a rebus terrestribus et vanis, Deum tota mente contemplantis: ita quod est in Paradiso morali, quantum in mundo isto misero possibile est* (ms. Ash. 839, c. 2v).

<sup>41</sup> Sulle diverse redazioni delle chiose dantesche di Benvenuto da Imola cfr. quanto annotato *supra*, n. 39.

<sup>42</sup> Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, p. 106. Cfr. quindi Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 16.

<sup>43</sup> Ms. Ash. 839, c. 2v.

<sup>44</sup> *Aliqui opinantur de Celestino qui renuntiavit papatu, cui successit Bonifatius octavus, set ego sentio de Esau, primogenito filio Ysaac, qui propter lenticulas vendidit primogenituram Iacob fratri suo minori (Chiose ambrosiane, p. 15). Nelle sue Esposizioni dantesche, Boccaccio riconduce effettivamente ad «altri» l’origine di questa proposta interpretativa: cfr. Boccaccio, *Esposizioni*, p. 150. A partire dalla seconda redazione del suo commento, Pietro Alighieri avanza l’ipotesi che lo spirito oggetto dell’allusione dantesca sia l’imperatore Diocleziano: *dicamus ergo in dubio quod iste Celestinus ut sanctus hoc fecit et quod auctor loquetur hic non de eo, sed de Diocletiano, qui, dum imperator existeret, imperio renuntiavit, ut scribit Eutropius [Brev. Urb. IX 28]* (trascriviamo dal ms. Barb. Lat. 4029 della Biblioteca Vaticana, c. 10r). Ribadita nella terza redazione, trasmessa dal ms. Ott. Lat. 2867 – cfr. Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione),*

p. 114-115 –, la proposta giunge alle più tarde *Chiose Cassinesi: Papa Celestinus quintus, qui propter vilitatem renuit papatum; vel Deuditianus [sic] qui eadem de causa renuit imperium, ut scribit Eutropios*. Sulle diverse redazioni del commento di Pietro Alighieri, sulla loro tradizione manoscritta e sulle edizioni oggi disponibili, si veda Bellomo 2004, p. 80-87.

<sup>45</sup> Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 119-120. È probabile che Benvenuto ricevesse questa linea interpretativa dalla viva voce di Boccaccio – ricordiamo infatti che Benvenuto poté assistere alla lettura dantesca tenuta dal certaldese nella chiesa di Santo Stefano in Badia, a Firenze, dall’ottobre 1373 al gennaio del 1374 (come racconta egli stesso: cfr. *ibid.*, t. V, p. 144-45). Carlo Paolazzi riferisce di una glossa presente nel codice It. Zan. 54 della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia (f. 3rb) in cui un anonimo discepolo dell’imolese riconosce al maestro la paternità dell’identificazione del pusillanimo di *Inf.* III 58-60 con il gemello di Giacobbe: *Comuniter omnes exponentes intelligunt de papa Celestino, sed doctor meus magister Benevenuto de Imola intelligit et exponit de Esau, qui vilissima causa refutavit primogenita patris* (Paolazzi 1989, p. 237).

<sup>46</sup> Nell’ultima parte del commento a *Inf.* III 58-60, Benvenuto sembra aprirsi una parziale via di ritrattazione: *Si tamen quis velit omnino resistere, et dicere autorem intellexisse de Celestino, audebo dicere, nisi temerarius videar, quod honestius et sanctius de viro vili et voraci, quam de sancto et animoso. Et tamen pro excusatione auctoris dicam quod nondum erat sibi nota sanctitas hominis; fecerat enim Celestinus renunciationem recenter forte per biennium antequam autor ista descripsit, et nondum erat canonizatus; nam Celestinus postea canonizatus fuit a Clemente papa quinto anno Domini millesimo CCC<sup>o</sup> XIII<sup>o</sup>...* (Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 120).

<sup>47</sup> Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 117-119.

<sup>48</sup> Cfr. Boccaccio, *Esposizioni*, p. 149. Come ricordano anche Iacomo della Lana, l’Amico dell’Ottimo e il compilatore delle cosiddette *Chiose Selmi*, Benedetto Caetani – si cita dal certaldese – «usò con alcuni suoi segreti servidori che la notte voci s’udivano nella camera del predetto papa, le quali, quasi d’angeli mandati da Dio fossero, dicevano: “Renunzia, Cilestrino! Renunzia, Cilestrino!”». Dalle quali mosso, ed essendo uomo idiota, ebbe consiglio col predetto messer Benedetto del modo del poter renunziare». In una forma leggermente più ampia, il racconto occorre anche nella *Cronica fiorentina* detta “dello Pseudo-Brunetto”: cfr. Pseudo-Brunetto, *Cronaca*, p. 142. Com’è stato osservato, è verosimile che la paternità della leggenda risalga al cardinale Simon de Beaulieu: cfr. Finke 1902, p. 65, e Padoan 1961, p. 90-96 e 102-122. Si veda quindi Coste 1995.

<sup>49</sup> Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, p. 133. Il concetto è ribadito nell’intermedio commento ferrarese: *Ideo etiam non est verum quod ipse Bonifacius deceperit eum, sicut aliqui dicunt, ymo libentissime exivit tot angustias* (ms. Ashburnham 839, c. 10v). Servendomi di una modalità di intervento sul testo delle *recollectae* ashburnhamiane già impiegata da Pasquino 2006, integro un’evidente lacuna del codice sulla base della testimonianza offerta, *ad locum*, dalle più antiche *recollectae* bolognesi.

<sup>50</sup> Ms. Ashburnham 839, c. 10v. Altrove Benvenuto tornerà sul caso di Celestino affidandosi alla narrazione di Giovanni Villani (IX 5): *Nam multi christiani reputabant Coelestinum verum et rectum papam, non obstante renuntiatione, dicentes quod tali dignitati non poterat renuntiari* (Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. II, p. 42-43, *ad Inf.* XIX 55-57), fedele calco di «molti Cristiani teneano Cilestino per diritto e vero papa, nonostante la sua rinunziatura, opponendo che si fatta dignità come il papato per niuno decreto non si potea rinunziare» (G. Villani, *Nuova Cronica*, t. II, p. 18).

<sup>51</sup> Come segnalò già Gauthier: cfr. Aristote, *L’Ethique à Nicomaque*, p. 52-53 (*ad Eth. Nic.* I 5, 1097b9).

<sup>52</sup> Si veda Gentili 2005, p. 217-41. Sulla “teologizzazione” della vita contemplativa aristotelica, cfr. soprattutto *ibid.*, p. 234-237; Gentili 2012a; Gentili 2012b. In *Eth. Nic.* I 7 1097b5-10, Aristotele spiega che «chi conduce vita contemplativa, benché autosufficiente, non può vivere una vita solitaria, poiché l’uomo è un animale politico» (Gentili 2005, p. 227); commentando questo passo, gli interpreti cristiani tenderanno ad affermare l’opposto: *contemplativa, recedens ab omni quod secundum hominem, et a perturbationibus quae sunt in medio extra factus et populorum et civitatis et familiarium ipsorum et communicationem cum hominibus abnegans et a propriae carnis recedens affectione et declinans ad intellectualius et divinius, sufficientem habet ad beatitudinem eam quae ex impassibilitate fit secundum intellectum operationem* (così Eustratius, *On the «Nichomachean Ethics» of Aristotle*, p. 105-06, il cui commento, redatto in greco tra la fine dell’XI

e l'inizio del XII secolo, fu tradotto in latino da Roberto Grossatesta alla metà del sec. XIII, ed ebbe ampia diffusione).

<sup>53</sup> Petrarca, *De vita solitaria*, 450.

<sup>54</sup> Bevenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 117.

<sup>55</sup> Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 92.

<sup>56</sup> *Ibid.* Si veda anche la glossa ad *Aen.* VI 577-78 (Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 240): *BIS IN PRECEPS TARTARUS PATET quia mala vita duplex precipitium habet: carnem enim molestiis honerat et spiritum vitiiis pregravat iuxta illud Horatii: "Hoc corpus vitiiis honustum pregravat atque l'affligit humo divine particulam aure"* [Sat. II 2, 77-79, citato in modo approssimativo].

<sup>57</sup> Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 92.

<sup>58</sup> Setaioli 1995, p. 65.

<sup>59</sup> Cfr., ad esempio, *Tim.* 39e, 42a, 47b, 92c; si veda poi Festugière 1953, p. 73-77. Per il versante negativo, tra i vari luoghi possibili, cfr. *Phaedr.* 246c e *Crat.* 400c (su cui Setaioli 1995, p. 65-70, e di nuovo di Festugière 1953, p. 77-96). Per un quadro diacronico più ampio, cfr. Courcelle 1975, p. 345-414. Meno gravoso, da un punto di vista concettuale, è il problema delle incarnazioni posteriori alla prima, in sostanza dipendenti dal comportamento dell'anima durante il periodo di permanenza sulla terra: cfr. su ciò Festugière 1953, p. 63-96 (soprattutto alle p. 79 e 82), e Setaioli 1995, p. 65-68.

<sup>60</sup> Cfr. *Enn.* IV 8, 5.16, su cui si vedano i commenti di Festugière 1953, p. 70, e di Courcelle 1975, p. 329. Anche in Plotino la prima e le incarnazioni successive appaiono di tanto in tanto concettualmente sovrapposte: cfr. Theiler 1966, p. 118. Di un "peccato originale" si parla in modo esplicito nella *Korè Kosmou*: cfr. Festugière 1953, p. 83-85 (e poi *ibid.*, p. 85-96, per il mito negativo del più tardo *Poimandrès*). Si veda quindi la sintesi dottrinale offerta da Giamblico nel *De anima*, in cui i due diversi filoni ("ottimista" e "pessimista") appaiono nettamente distinti: cfr. *ap. Stob.* I 375, 378, 380.

<sup>61</sup> Letteralmente: «a causa di una perversità dell'anima» (trad. mia); si cita da Porphyre, *De l'abstinence*, t. I, p. 65. Si noti l'impiego di un termine – *μορθοία*, "perversità" – già utilizzato da Filone di Alessandria per identificare il "vero Ade": ὁ πρὸς ἀλήθειαν Ἄιδης ὁ τοῦ μορθοῦ βίος ἐστίν (Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia*, p. 144).

<sup>62</sup> Porphyre, *De regressu animae*, p. 39\*.

<sup>63</sup> La posizione di Porfirio è ripetuta in questi termini da Agostino, *De civitate Dei*, XII 21, t. II, p. 378: *quod in libro decimo commemoravi, dicere maluit [Porphyrius] animam propter cognoscenda mala traditam mundo, ut ab eis liberata atque purgata, cum ad Patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur.*

<sup>64</sup> Petri Allegherii *Commentarium*, p. 16.

<sup>65</sup> Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 92 e 94. Di seguito la versione di Guglielmo di Conches: *Est alius descensus uirtuosus, cum scilicet aliquis sapiens ad cognitionem temporalium descendit, et cum parum uel nichil in eis boni inuenit, ab eorum amore concupiscentiam extrahit* (Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, p. 205).

<sup>66</sup> Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 92 e 94.

<sup>67</sup> Si veda Festugière 1953, p. 74-75, e Festugière 1950, p. 55-59. Per il versante stoico, cfr. almeno Cicerone, *Cat. M.* 21 (*credo deos immortalis sparsisse animos in corpora humana, ut essent, qui terras tuerentur, quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia*) e *De Nat. Deor.* II 14 (*ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum*).

<sup>68</sup> È stato notato che un'analogia graduazione si impone nelle ultime note di *Aen.* VI, là dove la fosca atmosfera che domina la prima parte del discorso di Anchise sulla discesa dell'anima nei corpi (... [animae] neque auras l' despicunt clausae tenebris et carcere caeco, v. 733-734, a cui si associno i *noxia corpora* e i *moribunda membra* dei v. 731-732) viene a stemperarsi nei toni di un ottimismo "militante" (vv. 756 e ss.). La nozione ciceroniana di *munus* – la «nobiltà della missione della vita umana» (Setaioli 1970, p. 47) – è accolta da Virgilio nella rassegna degli eroi che conferiranno gloria a Roma: questa la tesi di Lamacchia 1964, poi ripresa e sviluppata da Setaioli 1970, p. 46-49.

<sup>69</sup> Immagini che il mondo greco conosceva ben prima di Platone: cfr. almeno Delatte 1915, p. 132; Cumont 2009, p. 245; Courcelle 1975, p. 345-349; Flamant 1977, p. 583.

<sup>70</sup> Macrobio, *Comentum*, p. 326 e 328.

<sup>71</sup> Flamant 1977, p. 583.

<sup>72</sup> Macrobio, *Comentum*, p. 326. Il passo macrobiano è trascritto da Petrarca nella sua postilla a *Aen.* VI 127: cfr. Petrarca, *Postille del Virgilio Ambrosiano*, p. 358-359.

<sup>73</sup> Macrobio (*In Somm. Scip.* I 13, § 9) commenta questo passo sulla scorta di Plotino (*Enn.* I 9), citato esplicitamente: *Haec Platonicae sectae semina altius Plotinus exsequitur. Oportet, inquit, animam post hominem liberam corporeis passionibus inueniri. Quam qui de corpore*

*uiolenter extrudit, liberam esse non patitur. Qui enim sibi sua sponte necem comparat, aut pertaesus necessitatis aut metu cuiusquam ad hoc descendit aut odio, quae omnia inter passiones habentur. Ergo etsi ante fuit his sordibus pura, hoc ipso tamen quod exit extorta sordescit* (Macrobio, *Comentum*, p. 342).

<sup>74</sup> È la tesi di Flamant 1977, p. 587-92 (si veda la p. 587 per un efficace riepilogo del dibattito moderno); fra i sostenitori di una dipendenza diretta dal *Fedone*, si veda Henry 1934, p. 163-80.

<sup>75</sup> Macrobio, *Comentum*, p. 340.

<sup>76</sup> *Ibid.* (I 13, § 6).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 342 (I 13, § 10). Lo stesso si afferma nel *Quis rerum divinarum heres sit* di Filone Alessandrino, § 45, sui cui cfr. Maddalena 1970, p. 146, n. 9: gli uomini di perfetta virtù «storicamente vivono nella carne, ma spiritualmente sono oltre la necessità della carne; e storicamente vivono su questa terra, ma spiritualmente, e quindi eternamente, vivono nella patria celeste, in Dio». Ecco, di nuovo, il «Paradiso morale» dei lettori danteschi.

<sup>78</sup> Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 118. La fonte è appunto Petrarca, *De vita solitaria*, II 8, p. 454, che l'imolese dimostra però di avere rielaborato: *Quid miri autem, si virtus operum non defuit, cuius et animi tenor unus et qua licuit vite mutatio nulla fuit? Siquidem in supremo rerum culmine et intra angustissimum ac papalem thalamum, angustam sibi heremiticamque camerulam meditatus, in alto humilis, inter turbas solitarius, inter divitias pauper vixit.* Come si legge, durante il pontificato Celestino ripensò continuamente alla sua stanzetta da eremita (*meditatus*): non se ne fece dare una nel palazzo papale, come sostiene invece Benvenuto (*fecit sibi arctam et heremiticam camerulam*).

<sup>79</sup> Sui rapporti tra Petrarca e Benvenuto da Imola cfr. Rossi 2016b. L'influenza di Petrarca è ravvisabile in molti luoghi del commento benvenutiano, ed è talvolta all'origine di radicali revisioni, da parte dell'interprete imolese, dei giudizi danteschi. L'esempio di Celestino V è emblematico: un mito positivo elaborato da Petrarca entra in aperta collisione con la condanna inscenata nel canto III dell'*Inferno*. Ma ci sono anche casi speculari: ad esempio il mito petrarchesco dell'Averroè "bestemmia della fede cristiana", su cui si veda quanto annotato in Fiorentini 2019, p. 201-08. Altre riflessioni circa il ruolo di Petrarca nelle letture dantesche di Benvenuto da Imola sono contenute in Fiorentini 2016, p. 366-371.

<sup>80</sup> Si legga quanto scrive a questo proposito Gentili 2005, p. 217-241.

<sup>81</sup> Sulle diverse redazioni del commento di Pietro Alighieri, cfr. *supra*, n. 46.

<sup>82</sup> Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 451. Leggendo *phylosophorum documenta*, contro *phylosophica documenta*, Pietro sembra allinearsi alla testimonianza del solo cod. *Palat. Lat.* 1729 della Biblioteca Vaticana: si veda la nota ad *locum* di Diego Quagliioni, in Alighieri, *Opere*, II, p. 1398.

<sup>83</sup> Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 381.

<sup>84</sup> *Ibid.* Dato il contesto del discorso di Marco Lombardo, sarà invece meglio intendere la «vera cittadine» di *Purg.* XVI 96 come «il punto d'arrivo della strada del mondo» (vv. 107, 108), vale a dire la «città» della felicità terrena» (così Giorgio Inglese, ad *locum*: vedi Alighieri, *Commedia*, II, *Purgatorio*, p. 206).

<sup>85</sup> Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 381-382.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 451. Il concetto è chiaro anche in Petri Allegherii *Commentarium*, p. 490 e 492, ossia nella prima redazione del commento del figlio di Dante (*ad Purg.* XXVII 97): *Modo attende ad haec evidentialia pro sequentibus. Paradisus iste terrestris mistice hic accipitur uno modo pro locali Paradiso terrestri, quem iste auctor fingit esse in summitate hujus montis Purgatorii, per quem animae purgatae transeunt ad Paradisum coelestem. [...] Hoc modo, homo purgatus a vitiiis et a peccatis principalibus perfecte ingreditur statum quemdam suae vitae suavem ut Paradisum. Ad quod Salomon in Ecclesiastico ait: "Cor, ubi gratia est, simulatur Paradiso terrestri, habendo amoenitatem, foecunditatem et securitatem" [Ecl 40, 17; ma la citazione è combinata all'esegesi del versetto]. Et Seneca: "Talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam, ubi semper serenum est" [Epist. VI 59, § 16]. In quo statu vitae corporalis non debet homo esse sine bona actione, cum non sufficit abstinere a malo, nisi quis faciat quod bonum sit. Et Augustinus: "Prius opus nos purgari, inde bonis impleri" [Epist. 235, § 2, ma la citazione è fortemente contratta]. Et ideo ad activam vitam debet se reducere, quae secundum Isidorum habet nos facere mundanis rebus bene uti [Sent. III 60, § 4].*

<sup>87</sup> Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 451.

<sup>88</sup> Petri Allegherii *Commentarium*, p. 493 (*ad Purg.* XXVII 97). Analogamente, nel commento ottoboniano a *Purg.* XXVII 64-93 l'esegista spiega che la narrazione prosegue oltre il Paradiso terrestre poiché, *sub quodam allegorico sensu*, Dante vult [...] ostendere [...] quid

*homo purgatus in hac vita a vitiis ulterius procedendo facere habeat* [Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 450].

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 650 (ad Par. XXI 1-15). Cfr. anche Giordano da Pisa, predica del 22 luglio 1305: «Non può essere senza turbazione la vita attiva. [...] E dovete questo sapere, che nulla turbazione può essere senza peccato, almen veniale; ma non è così della contemplazione, perché non ci è turbazione; e però avemo questo primamente, che la vita attiva è men pura» (Giordano da Pisa, *Prediche*, vol. III, p. 192; si veda poi Gentili 2012a, p. 131).

<sup>90</sup> Su questi temi è oggi imprescindibile Falzone 2010 (si veda soprattutto il cap. 2, *Desiderio di sapere e conoscenza di Dio*, p. 101-256).

<sup>91</sup> Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 650 (ad Par. XXI 1-15).

<sup>92</sup> Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. IV, p. 154. Così, infatti, nel testo biblico: *sed Lia lippis erat oculis Rahel decora facie et venusto aspectu*. Cfr. anche Iacomo della Lana, *Commento*, t. II, p. 1052: «E sì com' è ditto, la vita activa si è via a la contempiativa, imperçò bisogna a la vita contempiativa bona dispositione de corpo a la quale si è ordenà tutte le artifiziali actiuni. Ancora li bisogna quieto cença turbatione d'animo, la qual no se pò avere cença dritta e bona dispositione, si come ad essere prudente. Ancora cença perturbatione extrinseca, sì come le passiuni corporai a le qua' si è ordenada la vita civile, sì che chiaro apare come omne acto humano a vita contempiativa è diretta» (dalla premessa a *Purg.* XXVII).

<sup>93</sup> Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. V, p. 278.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 272 (dalla premessa a Par. XXI).

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>96</sup> Ms. *Ash.* 839, c. 160v. La vita del santo ravennate, lasciata allo stato di abbozzo nella versione ultima del *Comentum* (t. V, p. 279: *iste spiritus fuit quidam Petrus Damianus vir totus contemplativus et speculativus, qui primo duxit vitam sanctissimam in heremo, et in senectute factus est cardinalis etc.*), è narrata in modo sintetico, ma esauriente, nelle due redazioni più antiche (cfr. ad esempio Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, p. 628-629). Benvenuto poteva indubbiamente giovare, anche in questo caso, della fonte di Petrarca, *De vita solitaria*, II 8, p. 449 e 451.

<sup>97</sup> *Hoc autem figurat quod neutri attingunt medium virtutis, scilicet liberalitatis*: così l'imolese ad *Inf.* VII 25-27 (Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 251). E d'altra parte Benvenuto non ha dubbi sul fatto che Dante *semper et ubique praemittit Aristotelem Platoni* (ivi, t. III, p. 92, ad *Purg.* III 43-45).

<sup>98</sup> Così Benvenuto, ad Par. XXI 19-24: *ibid.*, t. V, p. 276. Palese la citazione del *Ps* 72, 5.

<sup>99</sup> Gentili 2012a, p. 131.

<sup>100</sup> Cfr. Alberto Magno, *Super Ethica*, lib. X, lect. 13, p. 761: *Quarto videtur quod felicitas civilis sit principalior, quia est bonum gentis, quod est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in Primo [Eth. Nic. I 1, 94b9-10]. Praeterea [secundo], sicut dicit Avicenna vita unius hominis solius est "peior quam potest esse"; sed hanc vitam perficit felicitas contemplativa, unde dicitur eremitica felicitas; ergo videtur esse minus principalis. [...] Praeterea [quinto], homo est natura politicum; sed principalior felicitas est, que est magis naturalis homini; ergo civilis est principalior. Solutio. [...] Ad secundum dicendum, quod vita solitarii dicitur esse pessima per accidens, inquantum non sufficit sibi ad necessaria vitae, sed Aristoteles supponit, quod contemplativus habeat necessaria vitae, alias indigenti melius est ditari quam philosophari. [...] Ad quintum dicendum, quod homo est politicum naturaliter quantum ad inferiorem sui partem, secundum quod indiget necessariis, sed non quantum ad intellectum, neque politicum neque coniugale, secundum quem tamen est illud quo est hominis, in quantum est homo. Il brano albertino è discusso in Gentili 2012a, p. 131-132, e in Gentili 2012b, p. 372-373.*

<sup>101</sup> Petri Allegherii *Commentarium*, p. 3-4.

<sup>102</sup> Le distinzioni che contraddistinguono i §§ 23-25 dell'*expositio* si ripresentano senza varianti ai §§ 33 e 34, dedicati al "duplice" *subiectum* della terza cantica. Secondo la lettera, il *Paradiso* descrive infatti lo stato delle anime beate dopo la morte; secondo l'allegoria, l'uomo in quanto acquistando meriti è esposto alla giustizia del premio: [33] [...] *si totius operis litteraliter sumpti sic est subiectum, status animarum post mortem non contractus sed simpliciter acceptus, manifestum est quod hac in parte talis status est subiectum, sed contractus, scilicet status animarum beatarum post mortem. [34] Et si totius operis allegorice sumpti subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem est iustitie premiandi et puniendi obnoxius, manifestum est in hac parte hoc subiectum contrahi, et est homo, prout merendo obnoxius est iustitie premiandi.*

<sup>103</sup> Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 82-83. Il mutamento di rotta è già nella seconda redazione delle chiose (ms. Barb. Lat., c. 1r-v): *Materialis vero causa est quod, ut ad premissa monstranda deveniat, auctor poetice intendit scribere sub typo Inferni, Purgatori et Paradisi de triplici seu tripartita humana nostra vita. De qua ait Philosophus primo Ethicorum: "Tres enim sunt vite maxime excellentes, voluptuosa – et de hac allegorice ut de Inferno tractabit quodam –, civilis sive activa – et de hac ut de Purgatorio dicit quodam –, et contemplativa" – de qua ut de Paradiso quodam eodem modo allegorico scribet.*

<sup>104</sup> Gentili 2005, p. 236.

<sup>105</sup> Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Politicorum*, p. 79.

---

# Le poète chassé de la ville (Plat. *Rep.* 398A) : un thème platonicien chez Pétrarque et Boccace

Sonia Gentili

---

**Abstract:** The Platonic Legacy about Poetry is transmitted to the Middle Ages by Boethius : at the beginning of the *Consolatio*, Philosophy pushes away the poetic Muses, too close to passions, according to Plato's prescription in *Rep.* 398 A : the poet « able to imitate every aspect of life » is dangerous for the City and must be kept out of the community. On the one hand Poetry is close to the Revealed Truth ; on the other hand it is close to passions, according to the « melancholic » pattern of Aristotle, *Probl.* 10.1 : here's the main Platonic challenge about Poetry inherited by the Middle Ages. Petrarch refuses the « melancholic » model of solitude by emphasising the Stoic-Christian solitude purified from the passions. On the contrary, Boccace leads Poetry to meet again contingency.

**Keywords:** Plato, Aristotle, Poetry, Solitude, Petrarch, Boccace.

## Vie solitaire : les poètes entre Aristote et Platon

Per se sufficiens [scil. bonum] autem dicimus non ipsi soli viventi vitam solitariam, sed et parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, quia natura civile homo<sup>1</sup>.

Voilà l'apparition du titre donné ensuite par Pétrarque à son ouvrage : en le commentant, le père Gauthier remarque justement que la locution *bios monotes* est aristotélicienne, quoiqu'elle représente, dans le système d'Aristote, une antivaleur.

Dans le *De vita solitaria* (1346) Pétrarque tourne en négatif la valeur positive contenue dans ce passage : la socialité humaine est naturelle, observe-t-il, en vertu de la partie de nous qui n'est pas humaine mais bestiale : l'inclination politique est propre à l'homme en tant que bête. Au contraire, la valeur négative aristotélicienne, à savoir la vie solitaire, est tournée en positif et élevée par Pétrarque à un nouveau modèle de vie intellectuelle : on pourrait considérer le *De vita solitaria* comme une critique de la critique aristotélicienne de la vie solitaire. Mais, ayant transformé la vie solitaire de l'*Éthique à Nicomaque* en une valeur positive, il restait à classer une autre solitude aussi présente que problématique dans le système moral d'Aristote : la solitude recherchée par les hommes exceptionnels mais qui ont tendance à éprouver des sentiments extrêmes comme les poètes, en d'autres termes la nature solitaire de l'homme passionnel.

La double identité de poète et de philosophe chrétien solitaire affichée par Pétrarque n'est qu'une dramatisation de ce thème, fondé pour le lecteur médiéval sur la double autorité de Aristote et de Platon : la grande image platonicienne des poètes chassés de villes en tant que responsables de mouvements passionnels non profitables pour l'État (*Rep.* 398A) est renouvelée et confiée au Moyen âge par Boèce dans la scène du bannissement des Muses poétiques par la Philosophie (*Cons. phil.* I, 1).

Chez Platon la racine mythique – poétique de la philosophie et la mise en valeur de l'inspiration poétique en tant que *theia mania*, folie inspirée par les dieux – coexiste avec l'idée qu'une certaine poésie imitant tous les aspects du réel est dangereuse pour les vertus politiques du citoyen : dans la *République* (VIII, 548b), le philosophe avait défini comme « véritable Muse » celle de la dialectique et de la philosophie, après avoir affirmé qu'un poète, imitateur de toute la variété de la vie et non seulement de la vertu, était à repousser hors de la cité :

Il semble donc que, si un homme habile à prendre toutes les formes et à tout imiter [δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα] se présentait dans notre État pour se produire en public, jouer ses poèmes nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux, ravissant ; mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre État et qu'il n'y peut y en avoir, et nous l'enverrions dans un autre État, après avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes. Pour nous, il nous faut un poète et un conteur plus austère et moins agréable, mais utile à notre dessein, qui n'imiterait pour nous que le ton de l'honnête homme et conformerait son langage aux formes que nous avons prescrites<sup>2</sup>.

Le Moyen Âge occidental ne lisait pas la *République* de Platon<sup>3</sup>, mais connaissait l'interprétation du passage platonicien sur le bannissement des poètes livrée par Cicéron, soulignant en négatif surtout le rapport entre poésie et déclenchement des passions<sup>4</sup>. Surtout, ce dernier point restait ouvert pour Pétrarque et Boccace, car l'identification entre poésie et *fabula* éloignant de la vérité affirmé par les Pères et Augustin<sup>5</sup> avait été très tôt dépassée et corrigée par la christianisation de l'inspiration divine des poètes transmise par Platon<sup>6</sup>. Pour les lecteurs médiévaux la relation entre poésie et passions dont parle Cicéron était bien confirmé par le *Problème* 30.1, opuscule pseudo-aristotélicien ou aristotélicien qui classe les poètes parmi les mélancoliques en ramenant l'inspiration à une racine physiologique, c'est-à-dire à un accès de bile noire donnant lieu à un excès passionnel et à des comportements déséquilibrés et asociaux<sup>7</sup>.

Dans la *Consolation* de Boèce l'opposition entre les Muses poétiques et les Muses philosophiques, thème bien présent dans l'Antiquité tardive<sup>8</sup>, est affirmée exactement dans l'esprit du bannissement des passions et des fables : l'histoire d'Orphée racontée dans le livre III, metr. 12 démontre que « l'archétype même du poète, Orphée, n'a pas pu, grâce à sa poésie, apaiser sa douleur<sup>9</sup> ».

D'un côté les poètes sont proches des vérités divines révélées par les dieux dans une forme incompatible avec le langage rationnel ; de l'autre côté ils se trouvent dangereusement proches des passions et des affections destructrices de la raison, selon le portrait du poète mélancolique brossé par la tradition médicale et péripatéticienne : c'est là le grand nœud, la grande contradiction relative à la poésie héritée du Moyen âge chrétien. La culture chrétienne accentue particulièrement ces deux aspects : le thème de l'inspiration prophétique absorbant en partie celui de l'*enthousiasmos* poétique platonicien, et celui de la lutte contre les passions du corps corroborant la négativité d'un langage irrationnel, fabuleux et faux tel que celui de la poésie<sup>10</sup>.

La grande époque proto-humaniste de Pétrarque et de Boccace ne peut pas éluder la question de la poésie, de sa relation à la vérité et à la philosophie.

### Le poète et la solitude des passions

Le refus de la communauté humaine provoqué par l'amour malheureux pour Laure, fil rouge des *Rerum vulgarium fragmenta*, atteint son sommet poétique avec la grande image tragique du poète condamné à la solitude du sonnet 35 (*ante* 16 novembre 1337) :

Solo e pensoso i più deserti campi  
vo mesurando a passi tardi et lenti,  
et gli occhi porto per fuggire intenti  
ove vestigio human la rena stampi.  
Altro schermo non trovo che mi scampi  
dal manifesto accorger de le genti,  
perché negli atti d'allegrezza spenti  
di fuor si legge com'io dentro avampi :  
sì ch'io mi credo omai che monti et piagge  
et fiumi et selve sapian di che tempre  
sia la mia vita, ch'è celata altrui.  
Ma pur sì aspre vie né sì selvagge  
cercar non so, ch'Amor non venga sempre  
ragionando con meco, et io co'llui<sup>11</sup>.

La solitude idéalisée par Pétrarque comme moyen de purification intellectuelle et de recomposition de la fracture passionnelle au cours des années Quarante (dans le *De vita solitaria* et dans le *De otio religioso*) n'est pas présente : ici règne son double négatif. L'isolement qui deviendra *vita solitaria*, c'est-à-dire conversation vitale avec Dieu – ici et dans les *Fragmenta*, ne comporte qu'un espace naturel et terrestre ; de plus, cette solitude enferme tout l'espace terrestre dans une désolation inexorable. L'homme désespéré souffre, en même temps, de l'ampleur et de la limite des forêts : trop grandes pour qu'il ne se sente pas seul avec lui-même, trop petites pour qu'il puisse échapper à lui-même et à ses propres états d'âme (vv. 11-14 : « Ma pur sì aspre vie né sì selvag-

ge / cercar non so, ch'Amor non venga sempre / ragionando con meco, et io co'llui »). Or, cet espace en même temps vide et étouffant – il s'agit là, peut-être, du plus important oxymore des *Fragmenta* – devient beaucoup plus compréhensible s'il est ramené à son authentique racine conceptuelle. C'est ce que l'on essaiera ici de faire.

A partir du commentaire de Daniello (XIV<sup>e</sup> siècle), une exégèse inexacte s'est très solidement installée : cette image du poète désespéré et errant par les espaces désertes (« più deserti campi ») découlerait d'un passage des *Tusculanes*<sup>12</sup>, où un couple de vers homériques, cité par Cicéron (*Il. VI, 201-2*), dessine en ces termes Bellérophon, parmi d'autres exemples de manifestation extrême de la douleur. Cicéron dépend à son tour d'un texte médico-philosophique qui avait consacré Bellérophon comme emblème de la souffrance passionnelle et solitaire. Ici les vers homériques sont encadrés dans un portrait du héros ; c'est ici que sa solitude devient un véritable mythe tragique :

*Propter quid omnes homines quicumque excellentiores fuerunt viri aut secundum philosophiam aut politicam aut poesim aut artes videntur melanconici esse, et hii quidem ita quod et qui occupantur egritudinibus quae sunt a nigra cholera, ut dicuntur ab heroicis ea quae sunt circa Herculem [...]. Amplius autem ea que fuerunt circa Aiace et Bellerophonem, quorum hic quidem maniacus factus est omnino. Alius vero eremos, loca deserta, sequebatur, propter quod ita fecit Homerus errat in campos solus latos atque avia rura hominum vestigia vitans<sup>13</sup>.*

Le passage est évidemment tiré d'un des *Problèmes*, ces courts textes sur des arguments variés attribués à Aristote, et certainement considérés comme aristotéliens par les lecteurs médiévaux. La XXX<sup>e</sup> section de cette série de notes, consacrée à l'âme rationnelle, ouverte par ce passage, est consacrée à un thème très important : vices et vertus de la complexion mélancolique, dominée par la bile noire, celle qui est propre aux hommes exceptionnels. Selon Aristote, certains héros homériques affichent les symptômes de la mélancolie "vicieuse", aboutissant à la folie ; parmi eux il y a Bellérophon, que la souffrance mélancolique pousse à fuir la société humaine et à se réfugier dans les forêts. En introduisant et amplifiant la citation homérique, Aristote ajoute aux attributs lisibles dans l'Iliade (errance et instinct à fuir les empreintes humaines) deux éléments repris par Pétrarque dans le sonnet 35, et par contre absents du texte de Cicéron : l'adjectif *solus* et la locution *loca deserta*. La correspondance avec Cicéron s'avérant insuffisante, on a cherché pour le sonnet 35 d'autres sources classiques<sup>14</sup>, qui se révèlent pourtant antiéconomiques face à la coïncidence totale des vers de Pétrarque avec le *Problème* XXX.1. Il s'agit là non pas seulement d'une coïncidence lexicale – les mots de Pétrarque découlent des vers homériques combinés avec les lignes d'Aristote qui les introduisent – mais surtout d'une coïncidence des contenus, étant donné que l'opuscule, comme le sonnet, brosse et analyse sur un plan psychophysique l'excès passionnel et son symptôme, à savoir la fuite autodestructrice de la communauté humaine.

Une fois démontré que le premier vers – autoportrait de Pétrarque, dans le sonnet 35, dépend directement du portrait de Bellérophon contenu dans le *Problema* aristo-

télien, il faut maintenant saisir les implications que ce texte présentait pour un lecteur comme Pétrarque, et donc le regarder d'un peu plus près.

Le texte analyse un aspect problématique de la notion aristotélienne de vertu en tant que juste milieu. Aristote avait conçu chaque état d'âme ou passion comme réalisable de manière vertueuse, c'est-à-dire à son point moyen, ou de manière vicieuse, c'est-à-dire à ses extrêmes, par défaut ou par excès. La culture médicale pré-aristotélienne, selon laquelle le corps humain est dominé par quatre humeurs – flegme, bile jaune, mélancolie (bile noire), sang – correspondants à des types psychophysiques, avait identifié à la complexion mélancolique un type "extrême" – au delà ou hors de la moyenne : celui des héros et des intellects exceptionnels, absorbé par les tragiques et par Platon dans la notion de *théia mania* (Phedr. 244a). Intégrée dans le système d'Aristote, la complexion mélancolique pose donc le problème d'une nature non moyenne par essence et par constitution : étant donné que la vertu consiste selon Aristote en la *mediocritas*, cette nature sera donc fatalement anti vertueuse. Le *Problème XXX.1* affronte cette contradiction de la manière suivante : les complexions exceptionnelles se basent sur le caractère matériellement extrême de la bile noire, car cette humeur comporte l'union de deux qualités contraires, le chaud et le froid. (954a10-20). Quand la bile noire est tempérée (donc réalisée en son juste milieu), elle cause des œuvres et des entreprises excellentes ; quand elle est trop chaude, elle provoque l'euphorie ; trop froide, l'aboulie<sup>15</sup>. Les mélancoliques réalisent donc leur nature non moyenne dans le sens négatif de l'*ekstasis*, de la sortie de la raison par déséquilibre soit dépressif soit euphorique – et ils tendent alors à la solitude, à la violence envers eux-mêmes et envers les autres<sup>16</sup> – ou bien en forme vertueuse : quand la bile noire est tempérée, ils excellent dans les arts et dans la vie active. Dans l'antiquité tardive l'essence de cette tradition est distillée par Aule-Gelle qui définit la mélancolie par trois attributs principaux : intempérance, « maladie des héros », voie d'accès à la vérité sans mesure ni modération ; elle consiste donc en une outrance de la raison autant que des passions<sup>17</sup>.

Dans l'occident latin la doctrine des quatre humeurs a une fortune continue (attestée par exemple par Isidore, *Etym.*, IV, 5, 7), autonome et antérieure aux nouvelles traductions d'Aristote du XII<sup>e</sup> siècle. A cette époque les *Problèmes* sont traduits par Barthelemy de Messine et diffusés de manière très large<sup>18</sup>. Notamment le *Problème XXX.1*, est utilisé et considéré comme un appendice médical aux textes de morale et de psychologie aristotéliens ; dans cette forme, le texte est utilisé de manière massive par les commentateurs médiévaux. Pétrarque entre en contact avec la tradition universitaire – médicale et philosophique – de ce texte pendant son séjour à Bologne (1320-1326), où le *Problème* est cité dans le commentaire à *Donna me prega* – célèbre poème sur la nature de l'amour de Guido Cavalcanti – par le médecin Dino del Garbo ; Pétrarque fut lié à son fils Tommaso, lui aussi médecin). Dans le milieu bolognais le modèle biographique du mélancolique qui manifeste d'abord un caractère aboulie et ensuite s'épanouit comme homme de génie, est appliqué à la biographie du médecin le plus fameux de ce studium<sup>19</sup>. Pétrarque retrouva par la suite un fort intérêt

pour ce texte à Padoue, ville où le texte des *Problèmes* avait été commenté par un autre médecin très connu, dont l'importance pour Dante, grâce aux études de Bruno Nardi, est acquise : Pierre d'Abano<sup>20</sup>.

### Deux autoportrait, deux solitudes : le poète et le sage

Le texte était donc accessible à Pétrarque, et on a bien vu que la lettre du sonnet 35 montre qu'il en est la source directe. Cela n'empêche pas que Pétrarque ait lu effectivement Bellérophon aussi *via* Cicéron. Entendons-nous, il est toujours question du portrait aristotélien de Bellérophon, cité et interprété par Cicéron : l'erreur des commentateurs modernes du sonnet 35 ne consiste pas seulement à avoir indiqué Cicéron comme source du poète mélancolique de Pétrarque – donc à ne en pas avoir saisi la source principale, aristotélienne – mais aussi à avoir indiqué comme source de Pétrarque un Cicéron qui citerait Homère, donc à avoir mécompris le rôle de la médiation cicéronienne dans le rapport Pétrarque – Aristote. Dans les *Tusculanes*, Bellérophon est cité dans le contexte de la réfutation de la théorie des passions propre à Aristote. Deux points de cette réfutation se retrouvent chez Pétrarque.

Premier point : Bellérophon représente la seule réalisation possible des passions, une réalisation qui est illimitée et poussée à l'extrême jusqu'à la destruction de soi. Attribuer une limite aux passions – ce que proposa Aristote en admettant un exercice mesuré des passions – est comme prétendre bloquer la chute du rocher de Leucade après qu'il a été lancé du rocher (*Tusc.* IV, 39) : tout le raisonnement – l'image de Bellérophon précédée de l'observation cicéronienne sur le *modum passionis*, la limite des passions – est repris par Pétrarque dans le III<sup>e</sup> livre du *Secretum*.

Deuxième point : Cicéron détache son propre portrait d'intellectuel de celui de l'homme exceptionnel brossé par Aristote avec la même technique de parodie utilisée par Pétrarque dans le même but :

*Aristoteles quidem ait omnis ingeniosos melancholicos esse, ut ego me tardiozem esse non moleste feram*<sup>21</sup>.

Cicéron renverse la parole d'Aristote jouant sur l'écart entre signification apparente et signification réelle d'un mot. Le mot donc vaut peu, car c'est le sens qui est important : ce que les latins appellent *furor*, folie, les grecs l'appellent mélancolie, bile noire (*Tusc.* III, 11-63 : *parum valent verbo ; quem nos furorem, melancholiam illi [Greci] vocant*). Une fois établi, dans le passage précédent, que le sens de "mélancolique" est "fou", Cicéron fait face maintenant à l'équivalence aristotélienne *ingeniosus*, "intelligent" = *melancholicus*, mélancolique, c'est-à-dire fou, et il conclut que si, pour être exceptionnellement intelligent, il faut être fou, alors il préfère se considérer comme étant d'une intelligence modeste. Cicéron se représente donc comme un intellect antiaristotélien, ce qui, exprimé avec un vocabulaire aristotélien, semble signifier exactement le contraire : il est « un intellect un peu lent ».

Chez Pétrarque, il est constamment question, dans tous ses écrits, de construire un autoportrait, et il s'agit là d'une double image : celle du poète amoureux de Laure et

de la gloire littéraire, et celle du sage chrétien des œuvres morales et religieuses. Dans les écrits de Pétrarque, ces deux autoportraits alternent, glissent de manière ambiguë l'un dans l'autre pour se fracturer à nouveau dans un récurrent sursaut d'insatisfaction du poète face à lui-même : la séquence des poésies des *Rerum vulgarium fragmenta* réfléchit exactement cette oscillation psychologique. Deux types différents de solitude encadrent ces deux portraits : le poète esclave des passions et durement blâmé par Augustin est brossé comme Bellérophon (dans le sonnet 35), sa solitude n'étant que l'empire des passions qui dévore tout espace, toute alternative, toute liberté ; le philosophe moral chrétien, par contre, a compris que la solitude peut se réaliser dans deux formes contraires : en tant qu'effet des passions – un effet donc inexorable et subi – et comme choix libre accompli grâce à la libération des passions<sup>22</sup>. Voilà donc que le Pétrarque sage chrétien oppose à sa solitude saine et ataraxique la solitude de Bellérophon :

*Quamvis enim numquam michi solitudinem illa ultima atque inhumana placuerit necque michi probetur qualis scribitur fuisse Bellerophon « ipse suum cor edens / hominum vestigia vitas » – de quo, in solitudine mea, olim duobus Solitarie vite libris pro ingenii viribus multa disserui -, semper tamen michi vir doctus ac sapiens paucis egens comitibus visus est, quippe qui sibi ipse, si res adigat, comes esse collocutorque didicerit<sup>23</sup>.*

Les deux solitudes, chez Pétrarque, découlent d'un renversement des contenus aristotéliens : celle de Bellérophon sert à refuser, avec Cicéron, la tempérance des passions théorisée par Aristote et à réduire les passions à leur réalisation extrême et destructrice ; la solitude du sage se construit concrètement non seulement sur la reprise de l'ataraxie stoïcienne, mais aussi par le renversement de la *vita solitaria* aristotélienne, qui dans l'*Éthique à Nicomaque* est jugé négativement car elle empêcherait la socialité naturelle.

Une fois traversé le problème des passions, le cercle de la solitude se referme chez Pétrarque exactement sur ce point initial : la socialité naturelle des hommes théorisée par Aristote.

Dix ans après le *De vita solitaria* et avant la lettre *senilis* à Boccace qu'on vient de lire, dans la IV<sup>e</sup> *Invectiva contra medicum* (1353-6), Pétrarque oppose encore un fois son propre portrait d'intellectuel stoïcien, augustinien et solitaire, au portrait d'un citoyen intellectuel emblématique de cette catégorie : un médecin, c'est-à-dire un philosophe naturel. Pétrarque s'attache ici à libérer la solitude du jugement négatif d'Aristote, en observant que la solitude des savants rapporte beaucoup à la société, à condition qu'elle ne soit pas comme celle de Bellérophon : c'est-à-dire comme l'isolement provoquée par les passions, décrit et pourtant admis dans le système moral d'Aristote<sup>24</sup>. Quant à l'idée aristotélienne que la socialité serait naturelle, Pétrarque observe d'abord que cela ne veut pas dire qu'elle soit positive, car notre instinct naturel n'est pas toujours à suivre, et s'attache ensuite à analyser « la première des délicieuses élucubrations » (*Contra med.* IV, 158-174) de son adversaire médecin. Il s'agit cette fois d'une citation tirée de la *Politique* :

*Quem vero non curis exonerent impleantque letitia speculationes ille tue pulcerrime ? Quarum prima est : an, in solitudine habitans, sim deus an bestia [Ar., Pol. I, 2, 1253a 27-29] ; diffinisque non deum. Sed audite, queso, philosophi, rationem : quia poetas sequor, ut dicit et non probat. Ergo, si poetas non sequer, deus essem. Tu, igitur, qui nec poetam nec ipsum nomen poete intelligis, quis deorum es ? Certe si ignorantia deum facit, tu non solum deus, sed deus deorum iure vocaveris. Quero autem quod apud Lucanum de Nerone scriptum est : « Quis deus esse velis ? ». Non respondes, perplexus es<sup>25</sup>.*

Et là le point faible de l'argumentation aristotélienne ne peut être que le solitaire transformé en homme – Dieu. Les païens connurent l'ambition humaine illégitime de devenir des dieux (attesté par l'éloge de Néron fait par Lucain), tandis que l'idée selon laquelle *propter intelligentiam et actum Aristoteli videtur homo mortalis deus* est à corriger dans le sens augustinien de la participation à Dieu (*non existendo sunt homines dii, sed fiunt participando illius unus qui vero Deus est*) : et l'accès à Dieu ne se fait que par la solitude.

### Pétrarque et le débat des disciplines : l'homme antipolitique et parlant

On sait bien que, entre 1352 et 1357, Pétrarque inaugure la tradition humaniste de la discussion sur l'*ordo disciplinarum* (dont sera le protagoniste l'élève de Pétrarque, Coluccio Salutati) en composant et adressant plusieurs invectives aux médecins qui se prétendent philosophes car ils cultivent les sciences de la nature, et qui l'avaient accusé de ne pas connaître la philosophie et la logique. Or, selon Pétrarque leur première faute est justement celle de se livrer à l'étude des arts de la parole « en soumettant la rhétorique à la médecine, la maîtresse à la servante, l'art libéral à l'art mécanique ».

Le médecin inconnu qui est la cible du discours de Pétrarque est accusé de « artes ... confundere », de bouleverser l'ordre moral des arts et des fins. La description pétrarquienne laisse bien voir de quel ordre il s'agit : celui qui est fixé par Aristote, et ouvre l'*Éthique à Nicomaque* :

*Quid te autem non ausurum rear, qui rethoricam medicine subicis sacrilegio inaudito, ancille dominam, mechanicam liberalem ? [...] Sed prius omnia, quam huiusmodi rei arbitrium fortune traditum videbis. Faciet illa nerones atque Caligula regnare, [...] in exilio Scipionem. Haec et his similia faciet, quotiens volet more solito iocari, medicine supeditare rethoricam non poterit : extra suos fines imperium non habet. [...] Ad id michi respondeas velim : si, rebus monibus fortune imperio confusus, artes quoque confundere et liberales mechanicarum servas facere [...] voluisti, cur non potius navigationi quam medicine rethoricam servam faciebas ? Navigationem certe sui generi, hoc est mechanicarum, quidam dixerunt rethoricam, eo quo in primis illis [...] in peragrando orbe [...] multa sit opus eloquentia. [...] Proximis suis literis exspecto, ridiculosissime rerum censor, ut lanificio iubeas subesse grammaticam, dyalecticam armature.*

On a déjà rappelé que dans le *De vita solitaria* Pétrarque avait parodié et retourné les paroles d'Aristote par rapport au principe de la sociabilité naturelle des hommes : notre nature sociale dérive de notre partie bestiale, tandis que la solitude, c'est-à-dire le dialogue avec Dieu, relève de notre *pars superior*. Or, ici le jeu est plus poussé : il ne

s'agit pas seulement de critiquer certains contenus aristotéliens affirmés par les *philosophi urbani*, c'est-à-dire les philosophes naturels et les médecins des communautés universitaires. Il s'agit de réfuter l'idée que les philosophes naturels puissent être des philosophes : le problème, selon Cicéron, est donc celui du rapport entre philosophie et science de la nature. Cicéron avait introduit une fracture indépassable entre médecine et philosophie en arguant que l'âme n'est pas accessible, ni étudiable d'aucune manière – par la physique et la physiologie. Pétrarque développe cette idée sur le plan de la méthode gnoséologique : les arts de l'esprit, c'est-à-dire ceux du langage et la poésie, ne peuvent être d'aucune manière assujettis aux arts mécaniques comme la médecine. Le médecin qui veut être philosophe prétend assujettir les arts libéraux aux arts mécaniques, et finit par bouleverser et inverser l'ordre des arts prévu par son maître Aristote : la navigation, un des derniers arts cités dans le grand tableau aristotélien des arts du début de l'*Éthique*, pourrait, dans la logique du médecin, devenir maîtresse des arts libéraux, alors que c'est un art mécanique. Cet élément est constamment évoqué et on pourrait dire martelé dans le discours de Pétrarque car tout véritable aristotélien connaît bien ce qui est résumé dans ces lignes d'Albert le Grand :

*Has autem superiores artes sub quibus aliae ordinantur, vocat architectonicas eo quod sunt principales mechanicae; dicitur enim ab archos, quod est princeps, et tecton quod est mechanica*<sup>26</sup>.

Les arts principaux sont *architectonicae*, c'est-à-dire au sommet des arts mécaniques.

Ce n'est pas seulement un point de nature idéologique : au-delà du moment de stricte polémique intellectuelle représenté par les *Invectives*, dix ans plus tard (1363-5), face à un médecin humaniste, Pétrarque propose les mêmes idées, quoique dans les termes apparemment moins agressifs d'une *suasoria*. « Cher ami – il s'agit du médecin, philosophe et mathématicien Guillaume Ghezzi de Ravenna, fin connaisseur des classiques, ami de Donato Albanzani et auteur d'un traité *De universa medicina* –, tu obtiens de plus en plus mon amitié, vertu de laquelle je pourrais infiniment parler, mais je ne le ferai pas, car je ne voudrais pas pousser un médecin aux études d'éloquence » :

*Pluribus hoc loco agerem [scil. de amicitia] ni vereor ne loquendo te ad eloquentie studium excitarem, unde te, si iam hinc amice tecum loquar, maxime dehortari velim. [...] Cura corporis vobis imposita est; curare animos aut movere philosophis veris atque oratoribus linquite. [...] Quid autem, queso, ad professionem medici rethorum flores, quid dyalecticorum nodi, quid grammaticum yperbaton, quid enigmata poetarum? Ad naturam rei, non ad artis iniuria respexit Maro ubi, describens medicinam, ut omnem inde loquacitatem excluderet, « mutam artem » dixit*<sup>27</sup>.

L'ami médecin qui prétend être littéraire, et qui demande donc l'amitié de Pétrarque, est accueilli par Pétrarque, mais pas en tant que collègue. Notre auteur lui rappelle gentiment que son art, la médecine, est un art muet : les frontières disciplinaires et sociales de l'exercice des lettres sont implacablement protégées et fermées.

Or il ne s'agit là pas seulement de fermer les frontières de la philosophie à la médecine, mais aussi d'ouvrir

ces frontières à la poésie. Et là, si on récupère certains éléments de contexte, on devine une certaine résistance des médecins.

Revenons donc à notre invective. Dans son pamphlet, qui malheureusement n'a pas survécu et que donc nous ne connaissons pas, le médecin adversaire de Pétrarque doit avoir adressé une vive critique à la poésie, et notamment à ses ambitions philosophiques ; on déduit facilement cela de la réponse de Pétrarque :

*Tu autem non contentus in me multa dixisse, multa itidem contra poeticam ac poetas, quadam libine vobis insita loquendi de rebus peregrinis et incognitis, evomuisti. [...] Boetium Severinum adversus sacras Pyerides testes citas [...]. Ille igitur quid inquit? Ab aegrotantis cura scenicas meretriculas philosophico procul arcet edicto. Vive, bellator egregie: universam poesim letali dardo transfixisti. Certe, siquid eorum de quibus tam temerarie disputas didicisses, scires scenicam illam quam Boetius notat ipsos inter poetas in precio non haberi. Non autem vidisti, cece, quod iuxta erat, licet ad ipsum literis tuis ignoranter ineres. Quid enim ait? « Veris eum Musis curandum sanandumque relinquit ». Hee sunt Muse quibus, si qui usquam hodie supersunt, poete gloriantur ac fidunt, quarum ope non egra corpora mactare, sed egris animis succurrere didicimus.*

Les Muses poétiques sont-elles ou non part du savoir philosophique ? Le médecin adversaire de Pétrarque aurait nié cette possibilité en citant la Philosophie qui chasse les Muses du lit de Boèce pour laisser la place à la vérité. Pétrarque renvoie contre le médecin prétendument philosophe la maladie de Boèce que son adversaire a évoqué : ce ne sont pas les Muses poétiques qui sont chassées du lit de Boèce, mais celles du théâtre, méprisées d'ailleurs par le même poète. « Les vraies Muses – dit Pétrarque en contaminant le texte de Boèce avec l'idée stoïcienne et cicéronienne de la vraie et fausse médecine – soignent les âmes et ne tuent pas le corps des malades » : voilà vengée, dans la phrase conclusive, l'accusation des médecins contre la poésie et voilà identifiée la poésie avec la philosophie médecine des âmes et « véritable Muse » chez Platon (*Rep.* 548B) et Boèce. Quel était-il donc l'enjeu du conflit ? Evidemment, le potentiel gnoséologique des deux disciplines : car quand Pétrarque nie que la médecine puisse accéder à l'âme et à la parole, le médecin philosophe par excellence, c'est-à-dire Averroès, a déjà blâmé depuis quelques siècles les conséquences négatives de la métaphorisation de la maladie<sup>28</sup>.

Cette tension entre disciplines est poussée par Pétrarque jusqu'au bout : le discours philosophique conduit par les moyens de la logique ne nous mène pas à distinguer la vérité et finit par être finalement identifiable aux discours des sophistes (*Contra med.* II, 269), tandis que les poètes n'ont jamais nié la vérité. D'un côté, donc, la logique n'est qu'un sophisme et les dialecticiens ne font que *eructare sillogismos* (*Fam.* 1, 7 à Thomas de Messine, 1350), et la nature ne dit rien de notre âme ; de l'autre côté l'éloquence et la poésie ne nient pas la vérité, et peuvent soigner notre âme : il faut donc intégrer la qualification de l'homme en tant qu'animal rationnel en ajoutant à cette définition la qualification cicéronienne d'animal parlant (*fam* 1, 8, 6 à Thomas de Messine, 11 avril 1350) contenu dans le *De inventione* (1, 4)<sup>29</sup> :

*Cicero scribebat videri sibi « homines, cum multis rebus humiliores et infirmiores sint, hac re maxime bestiis praestare, quod*



*loqui possunt », tamen id vel oratori, ad commendationem artis quam tradebat, indulgendum fuit, vel sic accipiendum, ut ipsum loqui sine previo intellectu esse non possit. Alioquin multo michi potius videtur in eo precellere, quod intelligere, quod discernere, quod multa scire ac meminisse possunt, quo beluis natura non tribuit, tamesti aliquam intellectus discretionis et memorie similitudinem videatur.*

L'affirmation de l'infériorité des hommes face aux bêtes, qui chez Cicéron est un grand thème lucrétien, n'est pour Pétrarque qu'un encouragement à refuser la conception aristotélicienne de l'homme et des sociétés humaines comme sommet de la nature. En commentant Cicéron il dit que l'intelligence est présupposée par l'exercice du langage, et intègre donc le point de vue de Cicéron à la position des philosophes aristotéliens. Toutefois, dans le *De vita solitaria* Pétrarque a déjà renversé la valeur aristotélicienne de la socialité humaine, en identifiant celle-ci aux traits que les hommes partagent avec les bêtes :

[...] *hi sunt solitudinis inimici [...] quibus in proverbium venit : « Bella res est gentes videre, cum hominibus conversari ». Melius equidem videre rupes ac nemora, versari cum ursis ac tigribus ! Neque enim vile tantummodo fedumque, sed – quod invitus dico quodque utinam non tam late notum experientia fecisset assidueque faceret ! – perniciosum quoque et varium et infidum et anceps et ferox et cruentum animal est homo, nisi – quod rarum Dei munus est – humanitatem induere feritatemque deponere, denique nisi de homine vir esse didicerit*<sup>30</sup>.

Dans le *De vita solitaria* la réfutation du *proverbium* qui représente en forme de lieu commun scolastique l'*homo natura politicus* d'Aristote est achevée par le renversement de son contenu : plutôt que converser avec les hommes il vaut mieux voir forêts et rochers, dialoguer avec des ours et des tigres (*Melius equidem videre rupes et nemora, versari cum ursis et tigribus*), parce que l'homme est un animal féroce et sanguinaire (*ferox et cruentum animal est homo*).

Plus tard le nouveau modèle anthropologique anti-aristotélicien investit chez Pétrarque la dimension du langage : dans la lettre à Thomas de Messine sur ce plan l'autorité de Cicéron remplace celle d'Aristote ; dans les *Invective contra Medicum* au sommet de l'art de la parole le langage de l'argumentation est remplacé par celui de la poésie.

Dans le contexte médiéval, la position de Pétrarque est, aussi, une conséquence extrême de la crise de la valeur ontologique du discours logique à la fin du siècle XIV<sup>ème</sup><sup>31</sup> ; dans la longue durée, la réparation des limites du langage rationnel par la métaphore poétique proposée par Pétrarque est une première anticipation de l'un des thèmes qui forgeront la réflexion anticartésienne de Giambattista Vico.

### Les Muses de la poésie «sono donne» : une nouvelle vérité de la parole

La « vie solitaire » du sage comportant le refoulement des instincts naturels, que Pétrarque avait exalté dans son autoportrait, est affichée comme un exercice vain et négatif dans la nouvelle des oiselles, conte métalittéraire relaté en introduction à la quatrième journée du *Décameron* :

Sono adunque, discrete donne, stati alcuni che, queste novelle leggendo, hanno detto che voi mi piacete troppo e che onesta cosa non è che io tanto diletto prenda di piacervi e di consolarvi [...]. E molti [...] dicono che io farei più saviamente a starmi con le Muse in Parnaso che con queste ciance mescolarmi tra voi [...]. Ma avanti che io venga a far la risposta a alcuno, mi piace in favor di me raccontare, non una novella intera [...] ma parte d'una. Un cittadino [...] sen'andò sopra Monte Asinaio e quivi in una piccola celletta se mise col suo figliolo, col quale di limosine in digiuni e orazioni vivendo, sommamente si guardava [...] d'alcuna temporal cosa sempre della gloria di vita eterna e di Dio e d' santi gli ragionava. [...] Ora avvenne che avendovi a andare [scil. à Florence], seco il menò. [...] Per avventura si scontrarono in una brigata di belle giovani e ornate [...] le quali come il giovane vide, così domandò il padre che cosa quelle fossero [...]. Il padre, per non destare nel conspiscibile appetito del giovane alcuno inchinevole desiderio men che utile, non le volle nominare per lo proprio nome, cioè femine e disse : « elle si chiaman papere » [...] E egli [le fils] allora il disse : « Io non so che voi vi dite, né perché queste sien mala cosa : quanto è, a me non è ancora paruta di vedere alcuna cosa più bella [...] Deh ! se vi cal di me, fate che noi ce ne meniamo una colà sù di queste papere, e io le darò da beccare ». [...] Dicono adunque alquanti [...] che io fo male, ingegnandomi di piacervi, e che voi troppo piacete a me. Le quali cose apertamente io confesso [...] e domandogli se di questo essi si maravigliano [...] quando colui che nudrito, allevato, accresciuto sopra un monte selvatico e solitario [...] come vi vide, sole da lui desiderate foste. [...] Che io con le Muse in Parnaso mi debba stare. Affermo che è buon consiglio [...] : le Muse son donne.<sup>32</sup>

Certains donc, sages amies, ont prétendu à la lecture de ces nouvelles que j'ai un penchant excessif pour les femes et qu'il n'est pas séant que je m'efforce à ce point de vous plaire et de vous offrir le réconfort de mes paroles [...]. Beaucoup [...] disent qu'il serait plus sage que je cultive la compagnie des Muses au Parnase plutôt que de me commettre avec vous en écrivant ces balivernes. [...] Mais avant que je ne réplique à certains d'entre eux, j'aimerais pour ma défense vous raconter non pas une nouvelle entière [...], mais une partie de nouvelle. [...] Un bourgeois se rendit au sommet du mont Senario, où il s'installa avec son enfant dans une petite cellule, vivant d'aumônes, de jeûnes et de prières, en se gardant [...] d'évoquer les choses temporelles [...] sans cesse [...] il lui parlait de la gloire de la vie éternelle. [...] Comme il devait s'y rendre [scil. à Florence], Il l'emmena [scil. son fils] avec lui. [...] Ils rencontrèrent par hasard une joyeuse troupe de jolies femmes élégamment vêtues, [...] ; quand il les vit, le jeune homme demanda à son père de quoi il s'agissait [...]. Pour ne pas éveiller dans l'appétit de l'adolescent quelque désastreux désir, le père ne voulut pas les appeler par leur vrai nom, c'est-à-dire femmes, mais il dit : « On les appelle des oies ». [...] « Je ne comprends pas bien ce que vous dites, ni pourquoi elles sont le mal ; quoiqu'il en soit, je n'ai encore jamais rien pu voir d'aussi beau ni d'aussi plaisant que ces oies. [...] Si vous avez soin de ma personne, faites en sorte que nous emmenions là-haut une de ces oies, et je lui donnerai de quoi manger ». [...] Certains de mes censeurs prétendent donc que j'ai tort, ô jeunes amies, de chercher à tout prix de vous plaire, et que je suis trop sensible à votre charme. Or, je l'avoue bien volontiers [...] mais je leur pose cette question : faut-il s'en étonner [...] quand un homme qui a été nourri, élevé et a grandi sur une montagne sauvage et solitaire [...] vous désire dès qu'il vous voit [...]. Il faudrait, dit-on, que je reste au Parnasse près de Muses. Bon conseil, je l'avoue [...]. Les Muses sont femmes<sup>33</sup>.

En montrant que chez l'homme le désir naturel pour les femmes est bien plus fort que la discipline de l'ermitage ce conte démontre que l'inclination naturelle – la *disposi-*

tio – l’emporte sur l’exercice moral : un *habitus* qui est différent et contraire à notre *dispositio* naturelle ne deviendra jamais une deuxième nature.

La critique de la morale aristotélicienne étant proposée par Boccace d’un point de vue opposé à celui de Pétrarque – non pas l’ataraxie à la place de la *metropatheia* péripatéticienne, mais l’acceptation des passions et leur maîtrise par leur connaissance directe ou par le biais du conte – sa conclusion sur les Muses propose exactement l’identification refusée par Pétrarque. Ce dernier avait dit que le *meretriculae scenicae*, les prostituées du théâtre imitant la variété de la vie chassées par la Philosophie boétienne n’ont rien à voir avec les Muses poétiques. Boccace affirme au contraire que les Muses ne sont que des femmes ; qu’elles n’habitent pas le Parnasse mais la variété du réel. Notre auteur passe ainsi un coup d’éponge sur des siècles d’opposition entre Muses et Sirènes – d’après Proclus le chant des premières serait lié à l’harmonie des sphères, celui des deuxièmes aux plaisirs matériels – ou entre Muses spirituelles et Muses de l’imitation de la réalité, ce dont témoigne Boèce et que reprend l’humanisme de la fin de XIV<sup>e</sup> siècle (Pétrarque, Benvenuto da Imola<sup>34</sup>).

La vocation poétique de Pétrarque aussi bien que la sienne propre sont représentées par Boccace comme une disposition naturelle qui gagne sur la force contraignante de la règle : concrètement, sur le père de Pétrarque qui voulait son enfant homme de loi et celui de Boccace qui voulait son fils marchand<sup>35</sup>.

Boccace interprète le lieu commun de l’inspiration divine de la poésie dans un sens tout à fait nouveau : elle est introduite par Dieu dans l’homme en tant que *dispositio* individuelle. Elle est *fabula* en tant que conte imagé et en même temps imitation de la vie, et elle peut servir, entre autres choses, à la gestion des passions produites par nos inclinations naturelles. Bien qu’il ne le cite pas, Boccace s’oppose ici à Augustin, *Ciu. Dei* II 8-14 et à la tradition qui en dépend : en effet, Augustin refuse la poésie en tant que partie fondamentale de la fausse théologie des païens, c’est à dire de la mythologie. Boccace au contraire exalte la valeur de la poésie comme *mythos*, c’est à dire comme « fiction ». La valeur gnoséologique de la poésie, identifiée par Boccace à celle des *fabulae*, dont l’efficacité est prouvée par l’exemple des paraboles évangéliques (exemple déjà employé pour justifier la valeur des contes dans le prologue du *Novellino*<sup>36</sup>), étayée par l’autorité de Dante et de Pétrarque, est finalement affirmée au moyen un argument totalement boccacien : les *fabulae* savent montrer les *fortune uires*, « forces de la fortune ». Il suffit de confronter le passage suivant des *Genealogiae* avec sa source boétienne pour saisir le renversement radical du concept de *fortuna* mis en place par Boccace :

*Taceant ergo blateratores inscii, et obmutescant superbi, si possunt, cum ne dum insignes uiros, lacte Musarum educatos et in laribus philosophiae uersatos, atque sacris duratos studiis, profundissimos in suis poematibus sensus apposuisse semper credendum sit, sed etiam nullam esse usquam tam delirantem aniculam, circa foculum domestici laris una cum uigilantibus ybernis noctibus fabellas Orci, seu Fatarum, vel Lamniarum, et huiusmodi, ex quibus sepissime inuenta conficiunt, fingentem atque recitantem, que sub pretextu relatorum non sentiat ali-*

*quem iuxta uires sui modici intellectus sensum minime quandoque ridendum, per quem uelit aut terrorem incutere paruulis, aut oblectare puellulas, aut senes ludere, aut saltem fortune uires ostendere.*

Voici les passages de Boèce :

*sic illa [fortuna] ludit, sic suas probat uires / magnumque subitis monstrat ostentum.* (Boèce, Cons. phil. II metr. I, 7)

*Licet coelo proferre lucidos dies eosdemque tenebrosis noctibus condere, licet anno terrae vultum nunc floribus frugibusque redimire, nunc nimbis frigoribusque confundere. Ius est mari nunc strato aequore blandiri, nunc procellis ac fluctibus inhorrescere. Nos ad constantiam nostris moribus alienam inexplata hominum cupiditas alligabit ? Haec nostra uix est, hunc continuum ludum ludimus : rota uolubili orbe uersamus, infima summis, summa infimi mutare gaudemus. Ascende si placet, sed ea lege, ne uti, cum ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes.* (Boèce, Cons. phil. II pr. 2, 8)<sup>37</sup>

On pourrait observer que cette affirmation – il n’y a pas de conte qui ne contienne quelque chose de sérieux, ou, au moins, qui ne montre les forces de la fortune – contredit le dernier point du catalogue des quatre types de *fabulae* proposé dans le chapitre précédent (*Gen. XIV, 9*) : *Quarta quidem species nil penitus in superficie nec in abscondito ueritatis habet, cum sit delirantium uetularum inuentio* (« ce quatrième type ne contient pas de vérité, ni superficielle ni secrète »). Ce genre d’oscillation n’est pas étonnante chez Boccace : et justement, quand on s’attache à interpréter ce cadre en quelque mesure contradictoire, il faut choisir entre valoriser la tradition boécienne et “pétrarquienne” – le refus de la *uetularum inuentio* – ou s’orienter dans un sens nouveau, plus proprement boccacien, affirmant l’existence d’un degré basique de vérité dans toute sorte *fabula* – même celle inventée par la *delirans anicula* – c’est à dire l’expression des *uires fortune*. Boccace utilise les mots-clés de la fortune boétienne (*ridere, ludus, uires, monstrare*) pour passer son deuxième coup d’éponge sur la négativité platonicienne et boétienne de la dimension instable et passionnelle de la vie.

Dans la *Consolation* de Boèce la vérité stable chasse les *Musae scenicae*, les muses de l’action et non pas celles de la contemplation, et apprend à son élève à se soustraire à l’instabilité de la fortune. On peut dire que Pétrarque suit Boèce en substituant une poésie de la vérité – vérité divine – à la philosophie de la vérité ; Boccace renverse carrément, avec autant de grâce que de radicalité, le discours boétien. Notre auteur loue la poésie et les *fabulae* pour la raison même pour laquelle Boèce les avait condamnées : elles reproduisent la Fortune et meuvent les passions.

Là où Pétrarque recherche la purification de l’âme, Boccace recherche plutôt l’exercice de la connaissance des passions tel qu’il le théorise à propos du conte dans le prologue du *Décameron*. Avec sa conception de la poésie comme narration (*Gen. XIV, 10*) et avec la célébration de l’inclinaison personnelle dans les études et dans la vie (*Gen. XV, 10*), Boccace propose ainsi une mise en valeur radicale de la nature individuelle, une disposition qui se fait elle-même *habitus*.

## Bibliographie

- Albert le Grand 1987 = Albert le Grand, *Super Ethica Commentum et Quaestiones*, ed. W. Ku'bel, Mu'nter, 1987.
- Aristote 1972 = Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis, textus purus, ed. R.A. Gauthier, Leiden, 1972.
- Aristote 1994 = Aristote, *Problèmes*, tome III (sections XXVIII à XXXVIII), ed. P. Louis, Paris, 1994.
- Aulu-Gelle 1967 = Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, ed. R. Marache, Paris, 1967.
- Boccace 1998 = G. Boccaccio, *Genealogiae deorum gentilium*, ed. V. Zaccaria, Milan, 1998, XIV, 7, p. 1398-1402.
- Boccace 2010 = *Le Décaméron de Boccace illustré par l'auteur les peintres de son époque*, traduction française par M. Dozon, C. Guimard, M. Scialom revue par C. Bec, Selliers, Paris, 2010
- Boccace 2013 = G. Boccaccio, *Decameron*, ed. M. Fiorilla, A. Quondam, G. Alfano, Milan, 2013.
- Boèce 2002 = Boèce, *La consolation de la philosophie*, ed. J.-Y. Guillaumin, Paris, 2002.
- Boyanéc 1937 = P. Boyanéc, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937.
- Cicéron 1931= Cicéron, *Tusculanes*, ed. G. Fohlen, J. Humbert, Paris, 1931.
- Courcelle 1967 = P. Courcelle, *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967.
- Deproost 1998 = P.-A. Deproost, *Ficta et facta. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, 44, 1998, p. 101-121.
- De Leemans – Goyens 2006 = P. De Leemans, M. Goyens (eds.), *Aristotle's «Problemata» in Different Times and Tongues*, Leuven, 2006.
- Dessì 2012 = R.M. Dessì, "Nec predicator sum": *Pétrarque orateur et la communication verbale au temps de Visconti*, dans C. Caby, R.M. Dessì (dir.), *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIII<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, 2012, p. 41-119.
- Dronke 2014 = P. Dronke, *The Muses and Medieval Latin Poets*, dans K.W. Christian, C.E.L. Guest, C. Wedepohl (dir.), *The Muses and their Afterlife in Post-Classical Europe*, Londres-Turin, 2014.
- Fiorentini 2016 = L. Fiorentini, *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, Bologne, 2016.
- Flasch 1992 = K. Flasch, *Poesie nach der Pest. Der Anfang des Decameron*, Mayence, 1992.
- Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Rome, 2005.
- Gentili 2016a = S. Gentili, *Solitudine*, dans L. Marozzi, R. Brovia (dir.), *Lessico critico petrarchesco*, Rome, 2016, p. 308-320.
- Gentili 2016b = S. Gentili, « *Largire somiglianza* ». *Pour l'interprétation de Donna me prega, v. 15-28*, dans M. Gagliano, P. Guérin, R. Zanni (dir.), *Les deux Guidi – Guinizelli et Cavalcanti. Mourir d'aimer et autres ruptures*, Paris, 2016, p. 219-235.
- Giuliano 2005 = F. M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin, 2005.
- Guillaumin 2002 = Boèce, *La consolation de la philosophie*, éd. J.-Y. Guillaumin, Paris, 2002.
- Keller 1973 = L. Keller, *Solo e pensoso, seul et pensif, solitaire et pensif, mélancholie pétrarquienne et mélancholie pétrarquiste*, dans *Studi francesi*, 18, 1973, p. 3-14.
- Lacombe 1955 = G. Lacombe, *Aristoteles latinus*. Codices, pars posterior, Cambridge, 1955.
- La Penna 1977 = A. La Penna, *Un'integrazione difficile. Profilo di Propertio*, Turin, 1977.
- Le Person 2008 = G. Le Person, *Le portrait du mélancolique dans les Problèmes du Pseudo-Aristote et les traités aristotéliens*, dans V. Dasein, J. Wilgaux (dir.), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, 2008, p. 207-220.
- Marengi 1962 = G. Marengi, *Un capitolo dell'Aristotele medievale : Bartolomeo da Messina traduttore dei Problemata Physica*, dans *Aevum*, 37, 1962, p. 268-283.
- Pétrarque 1990 = F. Petrarca, *De vita solitaria*, ed. K.A.E. Enenkel, Leiden, 1990.
- Pétrarque 2004 = F. Petrarca, *Rerum vulgarij fragmenta*, ed. M. Santagata, deuxième éd. revue, Milan, 2004.
- Pétrarque 2005a = F. Petrarca, *Canzoniere (Rerum Vulgarium Fragmenta)*, ed. R. Bettarini, 2 voll., Turin, 2005.
- Pétrarque 2005b = F. Petrarca, *Invective contra medicum. Invectiva contra quandam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis*, éd. F. Bausi, Florence, 2005.

- Pétrarque 2006 = F. Petrarca, *Res seniles*. Libri I-IV, ed. S. Rizzo, M. Berté, Florence, 2006
- Pierre d'Abane 1475 = *Expositio succincta problematum Aristotelis quam Petrus edidit Paduanus ea nullo prius interpretante incepta quondam Parisius et laudabiliter Padue terminata anno legis christianorum 1310*, Mantua, Paulum Iohannis de Puzpach, 1475.
- Pissavino – Vegetti 2005 = P. Pissavino, M. Vegetti (dir.), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Naples, 2005.
- Platon 1932 = Platon, *République*, éd. E. Chambry, Paris, 1932-1934.
- Raynolds 1995 = L.D. Reynolds, *Petrarch and a Renaissance Corpus of Cicero's philosophica*, dans O. Pecere, M.D. Reeve (dir.), *Formative Stages of Classical Traditions : Latin Texts from Antiquity to the Renaissance*. Proceedings of a Conference held at Erice, 16-22 october 1993, Spolète, 1995, p. 7-38.
- Tonelli 2003 = N. Tonelli, *Solitudini e malinconie familiari*, dans C. Berra, G. Barbarisi (eds.), *Motivi e forme delle « Familiari » di Francesco Petrarca*. Atti del convegno di Gargnano (2-5 ottobre 2002), Milan 2003, p. 639-653.

## Notes

- <sup>1</sup> Aristote 1972, 97 b 7-10.
- <sup>2</sup> Platon 1932, III, 398a, p. 230. Pour l'interprétation de ce passage voir Giuliano 2005.
- <sup>3</sup> Voir Pissavino – Vegetti 2005.
- <sup>4</sup> Cicéron 1931, II, II, 27 : *Sed uidesne, poetae quid mali adferant ? Lamentantis inducunt fortissimos uiros, molliunt animos nostros, ita sunt deinde sulces, ut non legantur modo, sed etiam ediscantur. Sic ad malam domesticam disciplinam uitamque umbratilem et delicatam cum accesserunt etiam poetae, nervos omnis uirtutis elidunt. Recte igitur a Platone eiciuntur ex ea ciuitate quam finxit ille, cum optimos mores et optimum rei publicae statum exquireret.*
- <sup>5</sup> Augustin, *Ciu. Dei*, II, 14, 1, p. 456 : *An forte Graeco Platoni potius palma danda est, qui cum ratione formaret, qualis esse ciuitas debeat, tamquam aduersarios ueritatis poetas censuit urbe pellendos.*
- <sup>6</sup> Sur ces thèmes, on se reportera à Deproost 1998 et Dronke 2014.
- <sup>7</sup> Sur la circulation médiévale de ce texte cf. la note n. 18 de cet article.
- <sup>8</sup> Voir Boyanéc 1937.
- <sup>9</sup> La remarque se lit dans la note *ad loc.* Guillaumin 2002, p. 149-150, n. 11.
- <sup>10</sup> Cf. Courcelle 1967, p. 36-37.
- <sup>11</sup> Pétrarque 2004, p. 190.
- <sup>12</sup> Cicéron 1931, III 63: *Ex hoc evenit, ut in animi dolori bus alii solitudines captent, ut ait Homerus de Bellerophonte: "Qui miser in capis errabat Aleis / ipse suum cor edens".* Toute la critique moderne suit passivement Daniello, sauf Bettarini (Pétrarque 2005a, vol. I, p. 190, *ad l.*: «nella lettera Sen. XI 5 è evocato l'omerico Bellerofonte dell'Iliade, conosciuto e classicizzato attraverso la citazione di Cicerone in *Tusc.* III xxvi 63 [...] [Daniello]»). Rien de plus dans Keller 1973.
- <sup>13</sup> Aristote, *Problème*, XXX, 1, 953a10-25; version latine par Barthélemy de Messine dans Pierre d'Abane 1475, c. 269ra.
- <sup>14</sup> La Penna 1977, p. 260, propose par exemple Tibulle IV 13 10 e Propertius 1 18 1-3.
- <sup>15</sup> Aristote 1994, 954a 15-25 : « la bile noire est-elle à la fois ce qu'il y a de plus chaud et ce qu'il y a de plus froid ; car une même substance peut avoir ces deux qualités ensemble, comme l'eau [...]. Par nature, la bile noire est froide ; et elle ne monte pas jusqu'à la surface, quand elle est comme on vient de dire ; mais pour peu qu'elle soit en excès dans le corps, elle y cause l'apoplexie, les engourdissements, les syncopes, les frayeurs [ἀποπληξίαις ἢ νάρκας ἢ ἀθυμίας ποιεῖ ἢ φόβους]. Poussée à un degré extrême de chaleur, elle y développe ces gaietés qui s'exhalent par le chant, par les transports exstatiques, et par l'exaspération des plaies qu'on peut avoir, et par tant d'autres affections de même genre [τας μετ' ὀδης εὐθυμίας καὶ ἀκτασείας καὶ ἀκτῆσεις ἐλκῶν καὶ ἀλλὰ τοιαῦτα]».
- <sup>16</sup> Aristote 1994, 953 b 13-15: « on peut devenir apitoyéés [ἐλεήμονες] et sauvages [ἄγριοι], "qui vivent dans les champs" et taciturnes [σιωπηλοί, "taciturne, secret, caché"] : et parmi les mélancoliques, ce sont ceux-là surtout à devenir foux ». Les éléments de cette description correspondent parfaitement à ceux du son. 35: les larmes, un état « sauvage » lié aux lieux agrestes, un silence sémantiquement lié à l'idée de se tenir caché, à l'écart des hommes.
- <sup>17</sup> Aulu Gelle 1967, XVIII 7, 4: « Scitote tamen intemperiem istam, quae μελαγχολία dicitur, non parvis nec abiectis ingeniis accidere, ἀλλὰ εἶναι σχεδόν τι τὸ πάθος τοῦτο ἥρωϊκόν et veritates plerumque fortiter dicere, sed respectum non habere μήτε καιροῦ μήτε μέτρου ».

<sup>18</sup> Sur la version faite par Barthélemy de Messine en 1258 / 66 et commandée par le roi Manfredi, cf. Marengi 1962 ; sur la fortune médiévale des *Problemata* voir De Leemans – Goyens 2006.

<sup>19</sup> À savoir la biographie de Taddeo Alderotti, traducteur de *Nicomachea* et *magister* de médecine à Bologne (F. Villani, *De origine civitatis Florentie et de eiusdem famosissimis civibus*, a cura di G. Tanturli, Antenore, Padova 1997, p. 27-28: « Taddeo fisico [...] gli anni della puerizia e adolescenza sua pigro e d'animo quasi spento vilissimamente esercitò, e a vilissimi ministeri dato, e vituperoso guadagno, lungamente poverissima e bruttissima vita menò. [...] Passati finalmente gli anni trenta si consumarono quegli umori grossi, i quali i medici vogliono che tengano la natura pigra, e le operazioni dell'anima e la complessione che suo instrumento impediscono, e adoperando la natura con tempo si risolvono, e l'uomo nel suo intelletto restituiscono, e rendono lo strumento della complessione atto, dove prima era inettissimo: e allora Taddeo, quasi un altro e nuovo uomo destandosi dal sonno, e quasi del perduto ingegno ristorato, cominciò ad ardere di desiderio d'acquistare scienza [...] Ultimamente studiò medicina [...], intatoché di quell'arte diventò solennissimo dottore [...]. Questi, essendo presso agl'Italiani tenuto come un altro Ipcrate, da' signori d'Italia infermi in qualunque parte era chiamato con salari smisurati »). Il s'agit du modèle biographique appliqué à Hippocrate dans le *Secretum secretorum*. Sur ce genre de portrait, inspiré du type du mélancolique, cf. Le Person 2008.

<sup>20</sup> La diffusion padouane des *Problemata* dans la version de Barthélemy de Messine est attestée par le manuscrit Patav. Anton. XVII. 370 (cf. Lacombe 1955, p. 1032).

<sup>21</sup> Cicéron 1931, par. 314.

<sup>22</sup> Sur cet aspect, pas analysé par Tateo 2003 ni par Tonelli 2003, cf. Gentili 2016.

<sup>23</sup> Le passage fait partie de la lettre à Boccace du 1363 (*Senilis* III, 1, dans Pétrarque 2006, p. 145) La même mention de Bellérophon est dans *Contra med.* IV; *Fam.* III 21, 5, e *Secretum* III.

<sup>24</sup> Pétrarque 2005b, IV, 28-34: *An nature semper obsequendum, an vero non nunquam valde etiam resistendum sit, non huius temporis est questio. Tu eam forte, philosophorum princeps, in aliquo tuorum voluminum ventilasti. Quem enim philosophie locum rear tanto philosopho pretermissem? Sed sit nature obsequendum, sitque homo naturaliter animal politicum. Nichil tamen politie obesse solitudinem studiosorum hominum qui procul dubio rari sunt, se pe etiam multum prodesse compertum est, plusque unum solitarium conferre republice quam centum qui per latrinas aut tabernas aut lupanaria obversentur [renversement de conversentur]. Neque enim solitudinem loquimur cunctis hominibus infensam qualem Bellerophontis accepimus, qui universo generi humano odium indixerat, aut Timonis nesciocuius (obscurum enim nomen habet), qui ob id quod omnem amicitiam sperneret nullumque diligeret ab Atheniensibus lapidatus traditur. Non hanc solitudinem loquimur, sed tranquillam et mitem et ab hominum vitis, non ab humanitatem semotam. Ecce nunc tu per vicus ruis ac plateas, et quasi ad currendum nati simus, me in solitudine sedentem inhumanum putas.*

<sup>25</sup> Pétrarque 2005b, p. 155-156.

<sup>26</sup> Albert le Grand 1987, I, 1.

<sup>27</sup> *Sen.*, III 8 à Guglielmo da Ravenna, date incertaine (1363-65), dans Pétrarque 2006, p. 165.

<sup>28</sup> Pour l'analyse de *Colliget*, III, 40 F-H cf. Gentili 2016b, p. 234. Ce passage du *Colliget* impliquerait que la compétition entre le philosophes et les poètes par rapport aux puissances du discours connut sa phase médiévale, précédente celle mieux étudiée des siècles XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup>, qu'il serait très important approfondir.

<sup>29</sup> Pétrarque justifie l'affirmation de Cic. *De inv.* I, 4 (*Homines a bestiis differunt*), qui attribue l'essence humaine non pas à la raison mais à la faculté de parole, en affirmant que Cicéron parle en tant que orateur. Sur son *De inventione*, à savoir le Par. Lat. 7748, f. 15r, il note : *Ut orator hoc loco locutus est Cicero ; ut philosophus autem secundo de finibus, ubi ait : Homines enim, etsi aliis multis, tamen hoc unum plurimum a bestiis differunt, quod rationem habeatur a natura. Et reliqua.* Cf. Reynolds 1995.

<sup>30</sup> Pétrarque 1990, prohem., 9.

<sup>31</sup> Une telle analyse, déjà donnée par Flasch 1992 à propos de la nouvelle de ser Ciappelletto de Boccace, a été livrée à propos des vers 74-80 de la fameuse chanson *Italia mia* (Ryf, 128: « Latin sangue gentile, / Sgombra da te queste dannose some; / non far idolo un nome / vano, senza soggetto : / ché 'l furor de lassù, gente ritrosa, / vincerne d'intelletto, / peccato è nostro, e non natural cosa » [« Généreux sang latin, / Balaye loin de toi ces nuisibles fardeaux, / Ne fais pas une idole / D'un vain nom sans substance. / Si donc la furie de là-haut, peuple revêche, / Nous vainc en intellect, / C'est bien péché à nous, et non fait de nature »]) par Dessi 2012.

<sup>32</sup> Boccace 2013, p. 261-264.

<sup>33</sup> Boccace 2010, p. 256-258 (traduction revue par l'auteur de cet article).

<sup>34</sup> Sur ce thème chez Benvenuto cf. Fiorentini 2016, cap. 2, § 4 et *passim*.

<sup>35</sup> Boccace 1998, XV x : *Si fateantur non nulli uera esse, que dicta sunt, non tamen quieturos reor, quin immo arbitror dicent longe melius fuisse studiis sanctoribus triuisse tempus, quam talia didicisse. Quod si quis neget, non erit equidem satis sanus ! Nosco, quoniam in prompto erant leges Cesarum, et Pontificum canones, et medicina, quorum plurimi sanctissima arbitrantur studia, eo quod ex eis persepe auro auidi mortales ditentur. Erat et phylosophia, cuius optima demonstratione rerum cause et a falsis disgregari uera noscuntur [...] erant et sacra uolumina [...] quod studium profecto ceteris preponendum est [...]. Ex his quodcunque sumpsissem, forte sanctius egisse me dicent obiectore. Sane si, quod debemus, ageremus omnes, legum minister rostra frustra conscenderent ! Attamen non adeo facile est, ut existimant aliqui, uelle omnia, que debemus, et longe acrius consequi, si uelimus. Nam, ut cytharista uariis ex fidibus [...] docta manu plectroque ex tam discordantibus tonis reddit suauissimam armoniam, sic et natura parens [...], producit hec peritura diuersis officiis apta [...] ergo hinc fit ut discreto ordine hic mortalibus nascatur faber lignarius, ille nauta, mercator alius, et quidam sacerdotio apti aut regimini, et non nulli legum latores, presides poete, phylosophi, seu sublimes thelogi. Ex quorum studiis uariis tam ingentis multitudinis hominum conseruatio resultet necesse est [...]. Non quidem adeo ignarus sum, quin nouerim liberi arbitrii, quo omnes ualeamus, potentia possimus nature superare uires ; quo egisse non nullos legimus [...] quod iam dudum natu frustra temptarent aliqui, id perdidere, quod erant, nec id potuerunt effici, quod querebant. Satis enim memini apposuisse patrem meum a pueritia mea conatus omnes ut negociator efficiere [...]. Attamen iam fere matucina etate et mei iuris factus, nemine impellente [...], imo obsistente patre [...] quod modicum noui poetice, sua sponte sumpsit ingenium, eamque summa auiditate secutus sum.*

<sup>36</sup> Sur ce point, voir le chapitre 5 de Gentili 2005, p. 167 ss.

<sup>37</sup> Les deux passages se lisent dans Boèce 2002, p. 41 et p. 42.

---

# Gli *exempla* monastici nel *De vita solitaria*. Sui *Dialogi* di san Gregorio Magno

Giuseppe Cirone

---

**Abstract:** On the basis of vernacularization of the *Vitae Patrum* and of the *Dialogi* of Domenico Cavalca, we examine the influence of hagiographic literature in the debate between solitary life and community life. In the *Vitae* the model of life is the solitary one, like the fathers of the desert, in the gregorian *Dialogi* the community model prevails, embodied by St. Benedict of Norcia. Petrarca in the *De vita solitaria* theorized his ideal of solitude as free choice of the subject devotes himself to the study that he free from passions. Petrarca retrieves in the treaty many *exempla* of *Vitae* and *Dialogi* to create a translation with which to legitimize their choice. Boccaccio, to this mythization of solitary life, answers with two novellas of the *Decameron* (III, 10 e IV, *Introduzione*), in which the *exempla* of hagiographic literature are overturned natural drives triumph over moral impositions.

**Keywords:** Vernacularisation, *Exempla*, Solitary Life, Hagiography, Domenico Cavalca, Petrarca, Boccaccio.

## Volgarizzamenti agiografici

Nella prima metà del Trecento si moltiplicano i volgarizzamenti di testi latini, in particolare di opere religiose, soprattutto ad opera degli ordini mendicanti. Tra i domenicani è giusto ricordare Domenico Cavalca<sup>1</sup>, autore di diversi volgarizzamenti (le *Vite dei santi Padri*, il *Dialogo* di san Gregorio Magno<sup>2</sup>, l'*Epistola ad Eustochio* e gli *Atti degli Apostoli*), di alcuni trattati morali e dottrinari e di un *corpus* poetico.

Le *Vitae patrum* e i *Dialogi* formano un *corpus* unitario all'interno della letteratura agiografica monastica latina, canonico per tutto il medioevo. In ambito minoritico sia la teoria sia la prassi predicatoria indicano unitariamente le *Vitae*, i *Dialogi* e le *Legendae* francescane come fonti della predicazione *per exempla*<sup>3</sup>; in ambito domenicano anche la scelta di Cavalca di volgarizzare di seguito le *Vitae* e i *Dialogi* per favorirne la diffusione in un ambito più vasto, anche attraverso l'uso come fonte per la predicazione volgare, testimonia l'unità del *corpus*<sup>4</sup>.

In questo contributo cercherò di dimostrare come nel secondo quarto del XIV sec. il modello di vita trasmesso dall'agiografia monastica (*Vitae patrum* e *Dialogi* in particolare) viene ripreso e riproposto come esemplare. L'analisi partirà dalle peculiarità agiografiche dei *Dialogi* e dei modelli di vita proposti (solitaria e/o cenobitica) e in particolare ci soffermeremo su san Benedetto da Norcia, ad un tempo modello di vita anacoretica e cenobitica, e

sul lessico impiegato in relazione a queste due fasi della vita del santo. Vedremo come Petrarca riutilizzerà nel repertorio di *exempla* allestito nel *De vita solitaria* la letteratura esemplare e in particolare alcuni profili estratti dai *Dialogi*. Esamineremo, infine, il rapporto tra il ritratto boccacciano del Petrarca solitario e il ritratto che Petrarca stesso traccia di sé e la replica all'ideale della vita solitaria che Boccaccio inserirà in due novelle del *Decameron* (III, 10 e IV, *Introduzione*).

## La santità sociale nei *Dialogi* di san Gregorio Magno e il *venerabilis pater Benedictus*

L'opera, composta negli anni 593-594, è una raccolta in quattro libri di aneddoti e azioni meravigliose compiute da santi italici del tempo. Il primo libro raccoglie dodici brevi profili di santi dell'Italia centrale; il secondo è dedicato interamente a san Benedetto; il terzo riunisce storie di santi provenienti da ambienti diversi (vescovi, abati, monaci e laici), che operano in diversi luoghi dell'Europa mediterranea (soprattutto in Italia ma anche in Africa del nord, Spagna e Grecia); il quarto si apre con una trattazione esegetica e dottrinale sulla sopravvivenza dell'anima al corpo, esemplificata da numerosi episodi miracolosi.

Se è vero che i *Dialogi* sono più che una raccolta di *exempla*, come ribadisce la critica recente<sup>5</sup>, la ricezione medievale guarda ad essi soprattutto come fonte di storie esemplari da cui trarre insegnamenti morali o, all'occorrenza, approfondimenti dottrinari o esegetici<sup>6</sup>.

A conferma di ciò, la tradizione manoscritta trasmette due titoli dell'opera: *Dialogorum libri quattuor* e *Dialogorum Gregorii papae libri quattuor de miraculis Patrum italicorum*; il primo è un titolo "neutro", mentre il secondo riprende la definizione dell'opera che il pontefice stesso dà a Massimiano<sup>7</sup> e ci annuncia subito due innovazioni agiografiche: il racconto quasi esclusivo di eventi miracolosi e l'italicità dei protagonisti<sup>8</sup>.

L'aspetto principale della prima innovazione è la relazione, anche sociale, perché non esiste miracolo senza benefattore e beneficiario<sup>9</sup>. Nella seconda, l'ambientazione italica, a differenza dei deserti orientali o delle foreste della Gallia, tipici dell'agiografia greca e latina precedente, "costringe" i protagonisti ad intrattenere relazioni sociali con i propri concittadini o con gli abitanti dei villaggi posti nelle vicinanze dei monasteri. Anche se è vero che le città dell'Italia del VI sec. sono meno fiorenti che nei secoli passati<sup>10</sup>, scorrendo i racconti è innegabile

che sia lo spazio abitato dai *patres italici* (città o campagna) sia la narrazione di eventi miracolosi implicano una relazione sociale tra il santo e gli altri uomini, e propongono un modello di vita sociale – anche diversamente sociale, come la vita cenobitica di san Benedetto e dei diversi monaci italici – e non asociale o in fuga dalla società, in cui il monaco diventa santo vivendo in solitudine nel deserto o nella foresta (*xeniteia*)<sup>11</sup>.

Gregorio dedica l'intero libro II alla narrazione della vita di san Benedetto in modo da raccogliere in una sola figura i caratteri salienti del monachesimo italico del VI sec.<sup>12</sup>.

I dati biografici non sono molti: il giovane e nobile Benedetto lascia Norcia per completare gli studi a Roma, ma, spinto dal desiderio di servire solamente Dio, e temendo di precipitare negli *abrupta uitiorum*, abbandona il mondo e gli studi:

*Despexit itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patriis, soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum quaesivit. Recessit igitur scientiarum nescius et sapienter indoctus*<sup>13</sup>.

Segue una prima fase eremitica a Subiaco, vissuta in una grotta sotto la guida del *monachus Romanus* e interrotta da un primo tentativo di vita cenobitica traumaticamente fallito. In seguito Benedetto viene raggiunto da altri uomini che assegna a dodici monasteri da lui fondati, ma il fermento suscita l'invidia del presbitero Fiorenzo, che tenta di avvelenarlo. L'abate, sventato l'attentato, lascia Subiaco e si dirige verso l'*arx Casini*, dove fonda un unico, grande cenobio e si dedica all'evangelizzazione delle popolazioni circostanti; infine, dopo aver scritto la *Regula monachorum*, muore e viene sepolto insieme alla sorella Scolastica nell'abbazia cassinese.

Se la biografia è essenziale, i miracoli sono numerosi e sottolineano i momenti più significativi della vita del *pater*<sup>14</sup>: a Subiaco supera una fortissima tentazione della carne prima di accettare il primo e fallimentare incarico di abate<sup>15</sup>; opera ogni sorta di miracolo ed è paragonato ai più grandi personaggi biblici poco prima di partire per Cassino<sup>16</sup>; qui lotterà contro il diavolo, che insidia i monaci, ostacola l'evangelizzazione e la costruzione del cenobio<sup>17</sup>, e sempre a Cassino egli darà abbondante prova del suo potere profetico<sup>18</sup>. Alla fine della narrazione, a coronamento dei suoi miracoli, risuscita un fanciullo morto e vede il mondo intero racchiuso in un raggio di luce<sup>19</sup>.

In sintesi, san Benedetto fa esperienza di entrambe le tipologie di vita monastica: per tre anni nello speco di Subiaco adotta la vita eremitica, che lo lega alla tradizione monastica orientale; successivamente sceglie la vita cenobitica – in forma embrionale a Subiaco e poi in una forma organizzata e definita a Montecassino, con la fondazione dell'archicenobio e la composizione della *Regula monachorum* –, che lo lega alla tradizione monastica occidentale e italica in particolare<sup>20</sup>.

Abbiamo dunque in lui un *exemplum* che la tradizione posteriore utilizzerà in modo nettamente maggioritario come modello di vita cenobitica, guardando a lui come il cenobita di Montecassino, autore della *Regula* e fondatore dell'*ordo monachorum* più diffuso nel medioevo anche nelle numerose famiglie che adotteranno la sua *Regula*; ma esiste anche una linea interpretativa minoritaria che

guarda a Benedetto come l'eremita di Subiaco, il monaco che, disprezzando il mondo, ha scelto di servire Dio nella più completa solitudine e, come vedremo, in quest'ultimo filone si inserirà anche Petrarca<sup>21</sup>.

Nella narrazione gregoriana il rilievo e il ruolo dato all'uso della parola da parte di san Benedetto è piuttosto interessante<sup>22</sup>. Durante il periodo eremitico sublacense sono descritti solo due incontri: il primo con un presbitero e il secondo con alcuni pastori che prima lo scambiano per un animale, ma poi riconoscono in lui un eremita e, grazie alle sue parole, *multi ad pietatis gratiam a bestiali mente mutati sunt*<sup>23</sup>. Nel secondo caso il dialogo tra eremita e pastori non è riportato, mentre nel primo incontro il dialogo, basato interamente sull'equivocità del significato, è riferito per intero. Il presbitero, spinto da una divina ispirazione, si incammina verso la grotta di Benedetto e porta con sé del cibo per festeggiare la Pasqua. Appena giunto, invita l'eremita a rallegrarsi e a festeggiare con lui (*Surge, et sumamus cibum, quia hodie Pascha est*), ma l'eremita risponde: *Scio quod Pascha est, quia uidere te merui*, non comprendendo il senso specifico della parola Pasqua, ma banalizzandolo nel senso di *avvenimento lieto*. Di contro il presbitero precisa: *Veraciter hodie resurrectionis dominicae paschalis dies est* e solo allora l'eremita comprende il significato pregnante della parola e solennizza la festività condividendo il cibo portato dall'ospite. Benedetto, ormai lontano dalle consuetudini collettive – persino da quelle religiose come il computo della Pasqua – non sembra più riferire il senso della parola al mondo reale, come se durante la fase eremitica il linguaggio avesse perso ogni concreta dimensione sociale.

All'esatto opposto nel periodo cenobitico la parola dell'abate, in virtù del suo potere profetico, è sempre confermata dalla realtà.

E proprio sul finire della serie delle grandi profezie (*Dialogi* II, 12-22), Pietro chiede a Gregorio chiarimenti riguardo alla *communis locutio* di Benedetto, cioè alla sua parola ordinaria che, a differenza della profezia solenne e della condanna verbale, non dovrebbe avere un potere particolare. Tuttavia Gregorio spiega a Pietro che anche il linguaggio ordinario dell'abate è capace di agire sulla realtà e modificarla, proprio perché egli è sempre unito a Dio<sup>24</sup>. Per esemplificare questo potere Gregorio racconta tre *exempla* in cui le parole di Benedetto, anche se pronunciate solo come minaccia e non come sentenza, hanno effetto sulla realtà<sup>25</sup>.

### Gli *exempla* monastici in *De vita solitaria* II, I – VI

In Petrarca «la solitudine può realizzarsi in due forme opposte: come effetto inevitabile e subito delle passioni o come libera scelta compiuta grazie alla liberazioni dalle passioni»<sup>26</sup> e, di conseguenza, il poeta laureato offre di sé «une double image: celui du poète amoureux de Laure et de la gloire littéraire, et celui du sage chrétien des œuvres morales et religieuses»<sup>27</sup>. Il secondo tipo di solitudine viene elaborato teoricamente e prende corpo nel *De vita solitaria*<sup>28</sup>.

Per provare la validità della vita solitaria il poeta raccoglie nel secondo libro del trattato numerosi *exempla*,

tratti da varie tradizioni religiose e filosofiche<sup>29</sup> ma in larga maggioranza provenienti dalla letteratura agiografica.

La componente culturale cristiana ha una funzione strutturale nell'elaborazione del concetto petrarchesco di solitudine, perché permette al poeta di affrancare quest'ultima dal giudizio negativo di ascendenza aristotelica e di sovrapporre il proprio concetto di vita solitaria alla vita contemplativa cristiana, che già possedeva un certo prestigio e una fisionomia autonoma e definita, e di vivificarla con l'innesto degli *studia humanitatis*<sup>30</sup>.

Analizziamo i primi sei capitoli del II libro, quelli che raccolgono gli *exempla* provenienti dalle *Vitae* e dai *Dialogi*:

Cap.	Exempla	Fonte	Luogo geografico
I	36 <i>patres</i> del deserto (più dettagliati i profili di Giovanni di Licio, Antonio abate, Paolo di Tebe e Ilarione)	<i>Vitae Patrum</i> e <i>Historia ecclesiastica tripartita</i>	Oriente (Egitto, Siria, Bitinia, Palestina)
II	4 patriarchi (Adamo, Abramo, Isacco, Giacobbe)	Bibbia (Antico Testamento)	Oriente (Palestina)
III	4 profeti (Mosè, Elia, Eliseo, Geremia)	Bibbia (Antico Testamento)	Oriente (Palestina)
IV	4 vescovi occidentali (Silvestro, Ambrogio, Martino, Agostino)	<i>Historia Ecclesiastica</i> (Eusebio) e <i>Legenda aurea</i> , <i>Vita Ambrosii</i> (Paolino), <i>Vita Martini</i> e <i>Dialogi</i> (Sulpicio Severo), <i>Confessiones</i> (Agostino)	Italia (Roma e Milano)
V	2 vescovi orientali (Basilio e Gregorio Nazianzeno), Girolamo e 8 matrone romane (in particolare Paola, Eustochio, Melania senior e iunior)	I vescovi sono solo nominati, per Girolamo e per le matrone le opere di Girolamo stesso ( <i>Ep.</i> 22, 108, <i>Contra Iovinianum</i> )	Oriente (Palestina), Roma
VI	Gregorio, Benedetto, 4 <i>patres italicis</i> (Florenzio, Martino, anonimo del monte Argentario, Melania), Francesco	Opere di Gregorio, II e III libro <i>Dialogi</i> , <i>Legenda maior</i> (Bonaventura), <i>Vita prima</i> e <i>secunda</i> (Tommaso da Celano)	Roma, Subiaco e Italia centrale, Assisi e eremi francescani

All'interno del singolo capitolo i profili sono organizzati secondo un rigoroso ordine cronologico, mentre i passaggi da un capitolo all'altro avvengono per contiguità geografica<sup>31</sup>. Alla fine del cap. V c'è una leggera deroga al criterio cronologico<sup>32</sup>, perché, dopo la menzione dei due vescovi orientali e di Girolamo<sup>33</sup>, sono ricordate alcune

matrone contemporanee di quest'ultimo, che hanno abbandonato Roma per le solitudini della Palestina<sup>34</sup>. E proprio il ritorno nell'Urbe di una di esse, Melania *iunior*, permetterà all'autore di tornare in Italia e di tratteggiare il profilo del romanissimo Gregorio<sup>35</sup>, autore e protagonista dei *Dialogi*, e poi quello di san Benedetto, di quattro solitari ripresi dai *Dialogi* e di san Francesco d'Assisi.

Il ritratto del papa – *exemplum* tipico per la tensione tra vita monastica e *onus pastorale*, tra vita contemplativa e vita attiva che pervade la sua autobiografia<sup>36</sup> – si apre con lo stridente contrasto tra la vita solitaria, scelta dopo vari tentennamenti, e il luogo in cui essa si realizza, la ricca casa paterna sul Celio trasformata in monastero, da dove verrà strappato definitivamente dall'elezione papale. Il dramma personale del pontefice è rivissuto attraverso le citazioni delle sue opere, tre dirette (una delle *Homiliae in Ezechielem* e due in *prohemio dyalogi*) e una indiretta (dal prologo dei *Moralia in Iob*). Sebbene Petrarca dimostri di apprezzare gli scritti gregoriani, la solitudine del papa non è descritta affatto come il luogo della produzione letteraria – come lo era stato per esempio per Ambrogio<sup>37</sup> – perché le opere del pontefice appartengono al genere omiletico e sono legati dunque a concreti atti di predicazione.

Subito dopo la menzione dei *Dialogi* Petrarca, inserisce la figura di Benedetto, introdotta da una domanda retorica: *Sed ubinam dux occidentalium monachorum Benedictus remanet?*<sup>38</sup>. Gregorio e Benedetto sono legati da un fattore geografico – furono entrambi a Roma<sup>39</sup> –, ma per Petrarca il vero nesso tra le due figure è letterario, poiché i *Dialogi* sono presentati come unica fonte per conoscere la biografia benedettina:

*Clarum quidem ex omnibus et famosum Benedicti nomen, cuius historiam viteque modum quisquis nosse cupit, non scrutari abdita iubeo: Gregoriani dyalogi cuius supra mentio est habita secundum librum perlegat, qui ex illis actibus est totus, et ubi rerum claritas stilo etiam illustratur*<sup>40</sup>.

Come vedremo, nel ricomporre il ritratto dell'abate Petrarca prende dal racconto gregoriano solo ciò che gli è utile, limitandosi alla primissima fase della biografia, dall'abbandono di Norcia e di Roma alla fase eremitica sublacense (*Dialogi* II, *Prol.*-5), abilmente depurata da ciò che contrasta con l'intento dell'autore<sup>41</sup>.

Vale la pena di leggere il passo:

*At quis eum Christi fidelium non novit, quis sanctum iuvenile consilium non audivit? Qui quamvis a prima etate virtutum hospes, voluptatum hostis arduam celi viam esset ingressus, ut compendiosius tamen ac tutius pergeret, Romam Nursiamque dimisit, quarum in altera educatus ortus ex altera, utriusque amorem usu ac natura contraxerat, vicit tamen carnales affectus anime cura, petiitque felix puer, non modo solitudinem, sed desertum et illud immane sed devotum specus, quod qui viderunt vidisse quodammodo paradisi limen credunt. Ubi qualiter vixerit sciens sileo, cum et cuncta nobilium scriptorum fides lateque loquax fama vulgaverit, et iacta illic ingentia preclarissime religionis fundamenta testentur; id nunc michi suffecerit, et solitudines nostras honestasse commemoratione tanti incole, et propositum meum presens tali teste firmasse*<sup>42</sup>.

Petrarca delinea il ritratto con brevi pennellate: il *felix puer*, nemico del vizio e ricettacolo di virtù, lascia Norcia, Roma e gli affetti del mondo per cercare non la semplice

solitudine ma il deserto vero e proprio e, mosso da questo desiderio, si ritira nella grotta a Subiaco, *immane sed devotum specus*. Il lettore interessato a conoscere il resto della sua storia è invitato a leggere le opere di nobili autori (allusione ai *Dialogi*), ad affidarsi alla fama del nome del patriarca e a visitare le vestigia degli inizi dell'ordine benedettino. Non una parola sull'abbandono di Roma per paura di essere trascinato dai compagni nel vizio, non una parola sulla nutrice o sul primo miracolo ad Affile, non una parola sul monaco Romano che gli consegna l'*habitus sacrae conversationis*. Soprattutto non una parola sull'abbandono degli studi letterari e sul rifiuto della scienza mondana, nonostante Gregorio instauri un legame strettissimo tra sapienza mondana e rischio di cadere nel vizio. Nel testo gregoriano sembra in realtà essere più rischiosa la scienza del mondo che la città in sé, se il primo posto tra le cose lasciate è riservato ai *litterarum studia* e se all'uscita dal mondo Benedetto è descritto come *scienter nescius et sapienter indoctus*<sup>43</sup>. Naturalmente il rifiuto gregoriano della scienza è taciuto da Petrarca perché non si concilia certo con l'ideale dell'*otium literatum*, in cui la solitudine è vivificata dallo studio e dal colloquio con i libri<sup>44</sup>.

Di seguito sono presentati alcuni monaci che, seguendo le orme e la regola di Benedetto, hanno scelto luoghi solitari per fondare ordini e congregazioni<sup>45</sup>. A questa breve parentesi segue un paragrafo che contiene i profili di quattro solitari italici estratti dai *Dialogi* e anche in questo caso Petrarca seleziona accuratamente le figure dei santi ed estrae dalla fonte esclusivamente le notizie e i miracoli utili alla sua causa<sup>46</sup>.

Il primo solitario è Fiorenzo, protagonista di un miracolo in cui intrattiene relazioni sociali in negativo, perché chiede e ottiene da Dio la punizione di alcuni monaci che avevano ucciso un orso che aveva addomesticato<sup>47</sup>; il secondo è Martino che, come Mosè nel deserto, fa stillare acqua dalla roccia e condivide la grotta con un serpente<sup>48</sup>; il terzo è un anonimo anacoreta del monte Argentario che risuscita un morto; il quarto, Mena, ammansisce allo stesso modo gli orsi che distruggono i suoi alveari, e i Longobardi che imperversano nelle vicinanze<sup>49</sup>.

La presenza di pochissimi profili tratti dai *Dialogi* nella galleria degli *exempla* petrarcheschi – cinque in tutto, compreso Benedetto, contro i trentasei delle *Vitae Patrum* e della *Historia tripartita* – è dovuta al diverso modello di vita che, come abbiamo visto sopra, caratterizza l'opera gregoriana: i *patres italici* non abbandonano i luoghi della città o il villaggio in cui vivono e, se anche dovessero scegliere di abbandonarli, preferiscono vivere in piccole o grandi comunità.

A questo proposito è indicativa l'assenza nel repertorio petrarchesco di Isacco (*Dialogi* III, 14), posto da Gregorio in sede preminente, all'inizio della serie dei solitari (III, 14-17). Isacco arriva a Spoleto dalla Siria e i cittadini vorrebbero trattenerlo in città per la sua potenza taumaturgica, ma egli preferisce abbandonare la città e rifugiarsi in un *desertum locum* non lontano da essa<sup>50</sup>. Premettendo che questo è l'unico luogo dei *Dialogi* in cui c'è opposizione esplicita tra *urbs* e *deserta loca*, quale *exemplum* sarebbe stato più pertinente per illustrare la validità dell'abbandono volontario della città con i suoi *negotia* in favore della solitudine<sup>51</sup>? Ma il racconto delle vicende di

Isacco prosegue con l'arrivo di numerosi discepoli, la fondazione di un cenobio e numerosi miracoli: la vita solitaria di Isacco si trasforma troppo velocemente in vita cenobitica e l'*exemplum* non potrà trovare posto nel catalogo petrarchesco.

Il capitolo VI del *De vita solitaria* si chiude con il ritratto di san Francesco e qui Benedetto è nominato altre due volte: i due santi sono lodati per aver abbandonato la propria città natale, accedendo in questo modo alle vette della santità, e sono identificati attraverso la loro *peculiaris habitatio*, per il primo l'eremo de La Verna, dove ha ricevuto le Stimmate, per il secondo lo speco di Subiaco, entrambi luoghi di romitaggio.

Anche il ritratto di Francesco è molto scarno: sono menzionati solo tre miracoli avvenuti in luoghi solitari<sup>52</sup>, la composizione della *Regola* e la scelta della forma di vita del nascente ordine<sup>53</sup>.

Ancora una volta Petrarca riduce la biografia del santo ai soli episodi che esemplificano la superiorità della scelta della vita solitaria, alterando il materiale agiografico che utilizza<sup>54</sup>.

### **Boccaccio e la vita solitaria: ritratto e autoritratto del Petrarca solitario. Il rovesciamento dell'*exemplum* monastico nel *Decameron***

Nella biografia di Petrarca scritta da Boccaccio<sup>55</sup>, la solitudine è un tratto peculiare del poeta laureato. Avendo come paradigma i due tipi di solitudine identificati in precedenza, essa afferisce, sia per lessico sia per nodi tematici, al tipo di solitudine di ascendenza bellerofontiana, ed è dunque una solitudine subita e non scelta, frutto dell'impeto delle passioni<sup>56</sup>.

Analizziamo i paragrafi 5-12 del *De vita*. Dopo aver narrato il rifiuto petrarchesco degli studi giuridici imposti dal padre, Boccaccio descrive i veri interessi del poeta, limitati esclusivamente all'antichità classica: la poesia – rappresentata da Omero, Terenzio, Orazio, Ovidio, Luciano, Stazio, Giovenale, Virgilio<sup>57</sup> (§ 5-8) – e la filosofia morale – rappresentata da Cicerone e Seneca (§ 9). Subito dopo viene descritta la solitudine di Valchiusa (§ 10-11), caratterizzata come fuga dalle passioni giovanili, ma anche come luogo della produzione letteraria (*Bucolicum carmen* e *Africa*). Nel paragrafo successivo (§ 12) vengono descritte le frequenti interruzioni della vita solitaria e le visite alla curia avignonese, dove il poeta *amicitia summorum pontificum, regum atque procerum tam Gallorum quam Ytalorum aliorumque quamplurium usus est*<sup>58</sup>.

Al par. 11 della *Posteritati*, testo che integra e puntualizza alcuni luoghi del *De vita*<sup>59</sup>, Petrarca parla dei suoi studi in modo leggermente diverso:

*Ingenio fui equo potius quam acuto, ad omnem bonum et salubrem studio apto, sed et moralem precipue philosophiam et ad poeticam prono; quam ipsam processu temporis neglexi, sacris literis delectatus, in quibus sensi dulcedinem abditam, quam aliquando contempseram, poeticis literis, non nisi ad ornatum reservatis*<sup>60</sup>.

Nella propria biografia petrarchesca Boccaccio attribuisce al poeta due ambiti di studio – filosofia morale e poesia – e una vita solitaria determinata dalla necessità di fuggire



la passione amorosa. Nella *Posteritati* Petrarca aggiunge al catalogo dei propri interessi le *sacrae litterae*<sup>61</sup> (che forniscono le *res*, cioè i contenuti, mentre dai classici viene l'*ornatum*, cioè la forma) e presenta la propria solitudine come libera scelta in opposizione alla vita della curia avignonese e alla civiltà urbana, cioè negli stessi termini del *De vita solitaria*, che viene inserita tra le opere composte a Valchiusa, proprio tra il *Bucolicum carmen* e l'*Africa*, le uniche citate da Boccaccio.

Queste brevi osservazioni sembrano confermare una datazione del *De vita* ai primi anni Quaranta<sup>62</sup> sulla scia dell'entusiasmo per l'incoronazione poetica (1341), in quanto Petrarca è volutamente tratteggiato come il poeta laureato che vive nel culto e nell'imitazione esclusiva degli antichi, e dunque prima della composizione del *De vita solitaria* e della "scoperta" della cultura cristiana e della letteratura patristica<sup>63</sup>.

L'atteggiamento di Boccaccio resterà identico anche nella produzione successiva, in particolare in alcune novelle del *Decameron*, attraverso le quali polemizza contro l'ideale della solitudine atarassica che Petrarca aveva intanto teorizzato nel *De vita solitaria*, ossia lo stato di tranquillità ottenuto attraverso la rimozione delle passioni e dei richiami mondani.

Infatti proprio sullo scontro tra la solitudine con valore positivo e la forza naturale delle passioni si fondano la novella di Alibech (III, 10) e la novella delle papere (IV, *Introduzione*), in cui Boccaccio, utilizzando parodicamente il linguaggio dell'agiografia, ne distrugge il messaggio penitenziale e morale, proponendo un modello di vita alternativo a quello indicato da Petrarca e dalla letteratura religiosa<sup>64</sup>.

In questa sede mi limiterò a qualche osservazione, senza ipotizzare un legame diretto tra le novelle e il *De vita solitaria*, ma mettendo in evidenza il comune sfondo culturale e le differenti risposte<sup>65</sup>.

Il noto intreccio della vicenda della novella III, 10 è riassunto nell'allusiva rubrica: «Alibech divien romita, a cui Rustico monaco insegna rimettere il diavolo in Inferno: poi, quindi tolta, diventa moglie di Neerbale».

Introducendo la novella, Dioneo ne sintetizza la morale e il senso profondo:

potrete anche conoscere che, quantunque Amore i lieti palagi e le morbide camere più volentieri che le povere capanne abiti, non è egli per ciò che alcuna volta esso fra' folti boschi e fra le rigide alpi e nelle diserte spelunche non faccia le sue forze sentir: il perché comprender si può alla sua potenza essere ogni cosa subgetta<sup>66</sup>.

Lo scarto tra i luoghi evocati da Dioneo e quelli in cui si svolgerà la narrazione (il deserto della *Tebaida*, la *casetta* e la *cella* dei monaci) implica come bersaglio polemico non solo la letteratura agiografica in sé e gli ordini mendicanti che ne promuovono la diffusione<sup>67</sup>, ma anche chiunque si faccia promotore della vita solitaria.

La scelta eremitica di Alibech ribalta puntualmente quanto Girolamo aveva scritto nell'agiografia dedicata a Ilarione. Mentre questi cercò la vita eremitica non «per leggerezza o puerilità» ma per meditati e virtuosi motivi (*Quod ille non levitate quadam aut puerili sensu victus faciebat, sed honorem fugiens et importunitatem*)<sup>68</sup>, nella

novella boccacciana la protagonista sceglie il deserto proprio a causa del *fanciullesco appetito* – cioè di un impulso irrazionale – dal quale Girolamo scagionò Ilarione («La giovane, che semplicissima era e d'età forse di quattordici anni, non da ordinato desiderio ma da un cotal *fanciullesco appetito*, senza altro farne a alcuna persona sentire, la seguente mattina a andare verso il deserto di Tebaida nasco-stamente tutta sola si mise») <sup>69</sup>.

E proprio la semplicità e l'inesperienza del *servire a Dio* di Alibech permetteranno a Rustico di istruire la ragazza a suo piacimento e di ottenere i suoi favori sessuali, grazie alla mistificazione del linguaggio sacro, attuata attraverso il rovesciamento *in factis* delle parole. La 'catechesi' di Rustico sull'inimicizia tra Dio e il diavolo è impeccabile dal punto di vista dottrinale, ma viene realizzata in un atto che, per la dottrina espressa, è peccaminoso<sup>70</sup>. L'*exemplum* viene rovesciato con le sue stesse armi e perfino con le sue stesse parole: la passione amorosa vince e assoggetta anche il giovane eremita<sup>71</sup>.

A fare da *pendant* occidentale all'avventura di Alibech sarà Filippo Balducci, il protagonista della contigua novella delle papere (IV, *Introduzione*). Egli alla morte della moglie sceglierà di vivere con il figlio sul Monte Asinaio e di educarlo secondo i principi della vita eremitica, ma il suo progetto educativo fallirà miseramente quando il figlio entrerà in Firenze e farà esperienza della vita sociale e della potenza sconosciuta delle passioni naturali, *in primis* quella erotica e amorosa; a Filippo non resterà che ammettere la propria sconfitta<sup>72</sup>.

L'esaltazione della vita contemplativa o solitaria proposta come esemplare (e dunque ripetibile e imitabile, anche se con diversi fini e diversi modi di attuazione) sia dalla letteratura agiografica, riproposta dagli ordini mendicanti, sia da Petrarca (*De vita solitaria*, *Invectivae contra medicum* e vari luoghi dell'epistolario) si contrappone diametralmente all'insegnamento dei due anti-*exempla* boccacciani appena visti, in cui la vittoria delle passioni e dell'istinto naturale sulle imposizioni morali riafferma non solo il principio aristotelico per cui la vita solitaria è uno stato contro natura, ma riconduce il desiderio di realizzare questo stato ad una dimensione impulsiva – il «fanciullesco appetito» – di estrazione irrazionale e passionale. Boccaccio sembra dire insomma al suo pubblico, e forse al suo venerato amico Petrarca, che si persegue la vita solitaria come si insegue qualunque altra passione: compresa, verrebbe da concludere, quella per Laura.

### Sigle

CCL = *Corpus Christianorum, Series Latina*

PL = *Patrologia Latina*

SCh = *Sources Chrétiennes*

### Bibliografia

- Bandini 1777 = A. M. Bandini, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. IV, Florentiae, 1777.  
 Bartuschat 2000 = J. Bartuschat, *Le De vita et moribus Domini Franciosi Petracchi de Boccace*, in *Chroniques italiennes*, 63/64, 3/4, 2000, p. 81-93.  
 Battaglia Ricci 1987 = L. Battaglia Ricci, *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del Trionfo della Morte*, Roma, 1987.  
 Bériou et al. 2014 = N. Bériou, J.P. Boudet, I. Rosier-Catach (a cura di), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014.

- Billanovich 1947 = G. Billanovich, *Petrarca letterato, I. Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, 1947.
- Boesch Gajano 2004 = S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, 2004.
- Bogliani 1982 = P. Bogliani, *Gregorio Magno biografo di san Benedetto, in Atti del VII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, 29 settembre-5 ottobre 1982*, Spoleto, 1982, p. 185-229.
- Bottari 1764 = D. Cavalca, *Volgarizzamento del Dialogo di san Gregorio e dell'Epistola di s. Gerolamo ad Eustochio opera del p. Domenico Cavalca domenicano con alcune poesie dello stesso*, Roma, M. Pagliarini, 1764.
- Caligiure 2016 = T. Caligiure, *Otium*, in L. Marcozzi, R. Brovia (a cura di), *Lessico critico petrarchesco*, Roma, 2016, p. 220-230.
- Constable 1980 = G. Constable, *Petrarch and Monasticism*, in *Francesco Petrarca, Citizen of the World. Proceedings of the World Petrarch Congress* (Washington, D. C., April 6-13, 1974), Padova-Albany, 1980, p. 53-99.
- Cortesi 2014 = M. Cortesi, *Gregorio Magno e gli umanisti*, in C. Leonardi (a cura di), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), Firenze, 2014, p. 577-599.
- Cracco 1977 = G. Cracco, *Uomini di Dio e Uomini di Chiesa nell'alto Medioevo (per una reinterpretazione dei "Dialogi" di Gregorio Magno)*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 12, 1977, p. 163-202.
- Cracco Ruggini 1986 = L. Cracco Ruggini, *Grégoire le Grand et le monde byzantin*, in J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi (a cura di), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international de Chantilly, 15-19 septembre 1982*, Parigi, 1986, p. 83-94.
- Cremscioli 2006 = G. Cremscioli, *Leggere i «Dialogi» di Gregorio Magno, in I Dialogi di Gregorio Magno: tradizione del testo e antiche traduzioni*. Atti del secondo incontro di studi del Comitato per le celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno, Firenze, 2006, p. 3-14.
- Dagens 1968 = C. Dagens, *Grégoire le Grand et la culture: de la "sapientia huius mundi" à la "docta ignorantia"*, in *Revue des Études Augustiniennes*, 14, 1968, p. 17-26.
- Dagens 1977 = C. Dagens, *Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Parigi, 1977.
- Dagens 1981 = C. Dagens, *Grégoire le Grand et le monde oriental*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 17, 1981, p. 243-252.
- Degl'Innocenti et alii 2007 = A. Degl'Innocenti, A. de Prisco, E. Paoli (a cura di), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004), Firenze, 2007.
- Delcorno 1977 = C. Delcorno, *Predicazione volgare e volgarizzamenti, in Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge – Temps Modernes*, 89, 2, 1977, p. 679-689.
- Delcorno 1979 = C. Delcorno, *Cavalca Domenico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 22, Roma, 1979, p. 577-586.
- Delcorno 2007-2008 = C. Delcorno, *La "vita solitaria" e la tradizione agiografica, in Quaderni petrarcheschi. Petrarca, l'Umanesimo e la civiltà europea, II*, 17-18, 2007-2008, p. 855-881.
- Delcorno 2009 = D. Cavalca, *Vite dei Santi padri*, a cura di C. Delcorno, Firenze, 2009.
- Delcorno 2016 = C. Delcorno, *Città e deserto. Studi sulle "Vite dei Santi Padri" di Domenico Cavalca*, Spoleto, 2016.
- De Lubac 1961 = H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Le quatre sens de l'écriture*, Parigi, 1961, II, 1.
- De Luca 1923 = G. De Luca, *Vita e regola di san Benedetto in antichi volgarizzamenti*, Firenze, 1923.
- De Luca 1954 = G. De Luca, *Prosatori minori del Trecento*, Milano-Napoli, 1954.
- de Vogüé 1976 = A. De Vogüé, *Benoît, modele de vie spirituelle d'après le deuxième livre des Dialogues de Saint Grégoire*, in *Collectanea Cisterciensia*, 38, 1976, p. 147-157.
- de Vogüé 1978 = Grégoire le Grand, *Dialogues. Introduction, bibliographie et carte*, a cura di A. De Vogüé, t. I, Parigi, 1978 (Sch 251).
- de Vogüé 1979 = Grégoire le Grand, *Dialogues. Livres I-III*, a cura di A. De Vogüé, P. Antin, t. II, Parigi, 1979 (Sch 260).
- de Vogüé 1980 = Grégoire le Grand, *Dialogues. Livre IV, tables et index*, a cura di A. de Vogüé, P. Antin, t. III, Parigi, 1980 (Sch 265).
- Dinale 2003 = M.T. Dinale, *Libro dei Dialoghi, in Biblioteca Agiografica Italiana*, a cura di J. Dalarun, L. Leonardi, Firenze, 2003, II, p. 422-425.
- Dufner 1968 = G. Dufner, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padova, 1968.
- Duyos Vacca 1995 = D. Duyos Vacca, *Converting Alibech: «Nunc spiritu copuleris»*, in *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 25, 2, 1995, p. 207-227.
- Enenkel 1990 = F. Petrarca, *De Vita Solitaria. Buch I*, Kritische Textausgabe Und Ideengeschichtlicher Kommentar von K.A.E. Enenkel, Leida-New York, 1990.
- Festa 2007 = G. Festa, *Petrarca e la vita solitaria degli antichi padri, in Sacra doctrina*, 52, 2, 2007, p. 43-80.
- Fonio 2007 = F. Fonio, *Dalla leggenda alla novella: continuità di moduli e variazioni di genere. Il caso di Boccaccio*, in *Cahiers d'études italiennes*, 6, 2007, p. 127-181.
- Frugoni 1993 = C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, 1993.
- Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, 2005.
- Gentili 2010 = S. Gentili, *La malinconia nel Medioevo: dal Problema 30.1 di Aristotele a Donna me prega di Cavalcanti al son. 35 di Petrarca*, in *Bollettino di italianistica*, VII, 2, 2010, p. 156-170.
- Gentili 2016a = S. Gentili, *Solitudine*, in L. Marcozzi, R. Brovia (a cura di), *Lessico critico petrarchesco*, Roma, 2016, p. 308-320.
- Gentili 2016b = S. Gentili, *La nature de la poésie et la solitude des poètes de Pétrarque à Boccace*, in H. Casanova-Robin, S. Gambino Longo, F. La Brasca (a cura di), *Boccace humaniste latin*, Parigi, 2016, p. 303-321.
- Guglielmetti 2007 = R.E. Guglielmetti, *I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Firenze, 2007.
- Kaeppli 1970 = T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, vol. II, Romae, 1970.
- Klaniczay 2014 = G. Klaniczay, *L'efficacité des mots dans les miracles, les visions, les incantations, et les maléfices*, in N. Bériou, J.P. Boudet, I. Rosier-Catach (a cura di), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 327-347.
- Leclercq 1991 = J. Leclercq, *Temi monastici nell'opera del Petrarca, in Lettere italiane*, 43, 1, 1991, p. 42-54.
- Leonardi 1982 = C. Leonardi, *San Benedetto e la cultura, in Atti del 7° Congresso di studi sull'Alto Medioevo. Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980*, Spoleto 1982, p. 303-325 [ora in C. Leonardi, *Medioevo latino*, Firenze, 2004, p. 83-103].
- Lotti 1987 = R. Lotti, *Contributi su Domenico Cavalca (c. 1270-1342)*, Amsterdam, 1987.
- Mähler 1973 = M. Mahler, *Evocations bibliques et hagiographiques dans la Vie de Saint Benoît par Saint Grégoire*, in *Revue Bénédictine*, 83, 1973, p. 398-429.
- Martellotti 1955 = F. Petrarca, *De vita solitaria*, in Id., *Prose*, a cura di G. Martellotti et alii, Milano-Napoli, 1955, p. 285-591.
- Martin Morales 2007 = Jérôme, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, texte critique par E. Martin Morales, introduction par P. Leclercq, E. Martin Morales, A. de Vogüé, Parigi, 2007 (Sch 508).
- Monteverdi 1954 = A. Monteverdi, *Gli esempi di Iacopo Passavanti*, in Id., *Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli*, Milano-Napoli, 1954, p. 169-203.
- Moricca 1924 = *Gregorii Magni Dialogi*, a cura di U. Moricca, Roma, 1924.
- Nocentini 2003 = S. Nocentini, *Benedetto da Norcia*, in J. Dalarun, L. Leonardi (a cura di), *Biblioteca Agiografica Italiana*, Firenze, 2003, II, p. 103-105.
- Paoletta 1978 = A. Paoletta, *I livelli narrativi nella novella di Rustico e di Alibech "romita" nel Decameron*, in *Revue Romane*, 13, 1978, p. 189-205.
- Penco 1983 = G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano, 1983.
- Pellegrino – Heid 2006 = M. Pellegrino, S. Heid, *Cristianesimo e cultura classica, in Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano, col. 1268-1276.
- Picone 2008 = M. Picone, *Alibech "romita" (III.10)*, in *Boccaccio e la codificazione della novella. Letture del «Decameron»*, Ravenna 2008, p. 155-169.
- Pricoco – Simonetti 2005 = Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli. (Dialoghi)*, a cura di S. Pricoco, M. Simonetti, vol. I (I. II-II), Milano, 2005.
- Pricoco – Simonetti 2006 = Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli. (Dialoghi)*, a cura di S. Pricoco, M. Simonetti, vol. II (II. III-IV), Milano, 2006.
- Pseudo-Bonaventura 1901 = Pseudo-Bonaventura, *Ars concionandi*, in Bonaventura da Bagnoregio, *Opera Omnia*, Ad Claras Aquas, 1901, IX, p. 8-21.

Quondam – Fiorilla – Alfano 2013 = G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano, Milano, 2013.

Rosier-Catach 2014 = I. Rosier-Catach, *Regards croisés sur le pouvoir des mots au au Moyen Âge*, in N. Bériou, J.P. Boudet, I. Rosier-Catach (a cura di), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 511-585.

Salvatori 2004 = E. Salvatori, *Fra Domenico Cavalca nelle fonti documentarie pisane del secolo XIV*, in *Memorie Domenicane*, n. s., 35 2004, p. 101-135.

Saraceno 2007 = L. Saraceno, *Scriptura crescit cum legente: un paradigma anche per l'agiografo? Una rilettura del II libro dei Dialoghi di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004), Firenze, 2007, p. 229-244.

Segre 1953 = C. Segre, *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, Torino, 1953.

Sigal 1985 = P.A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècles)*, Parigi, 1985.

Silvestri 1840 = D. Cavalca, *Volgarizzamento del Dialogo di s. Gregorio e dell'Epistola di s. Gerolamo a Eustochio del padre Domenico Cavalca con alcune poesie dello stesso*, Milano, 1840.

Tufano 2016 = I. Tufano, *Sante travestite nel «Decameron»*, in G. Baldassarri, V. Di Iasio, G. Ferroni, E. Pietrobon (a cura di), *I cantieri dell'italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*. Atti del XVIII congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti (Padova, 10-13 settembre 2014), Roma, 2016 [pubblicazione on-line <<http://www.italianisti.it/upload/userfiles/files/Tufano.pdf>>].

Ullman 1973 = B.L. Ullman, *The composition of Petrarch's «De vita solitaria» and the history of the Vatican Manuscript*, in Id., *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1973, p. 135-175.

Villani 2004 = G. Boccaccio, *Vita di Petrarca*, a cura di G. Villani, Roma, 2004.

Vitale Brovarone 1975 = A. Vitale Brovarone, *La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno: prospettive di struttura*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 109, 1975, p. 117-185.

Voci 1983 = A.M. Voci, *Petrarca e la vita religiosa: il mito umanista della vita eremitica*, Roma 1983.

Wayne Storey 1982 = H. Wayne Storey, *Parodic Structures in «Alibech and Rustico»: Antecedents and Traditions*, in *The Canadian Journal of Italian Studies*, 5, 1982, p. 163-176.

**Note**

<sup>1</sup> Per un approfondimento del profilo bio-bibliografico del Cavalca vedi Delcorno 1979; Lotti 1989, p. 13-30; Salvatori 2004.

<sup>2</sup> L'ultima edizione è Silvestri 1840, che ristampa il testo di Bottari 1764; una scelta di capitoli del II libro è stata edita in De Luca 1923 (ristampata in De Luca 1954, p. 537-583) e Segre 1953, p. 243-281. La tradizione ms. conta, allo stato attuale, circa novanta testimoni recensiti in Dufner 1968, p. 74-85; Kaepplli, 1970, p. 304-314; Nocentini 2003, p. 103-105; Dinale 2003, p. 422-425.

<sup>3</sup> Un passo dell'*Ars concionandi* dello pseudo-Bonaventura recita: *Tertius modus est ratiocinari per exempla, sive per exemplum; quod multum valet laicis, qui similitudinibus gaudet externis [...]. Ad hoc autem, ut isto modo abundemus, conveniens est Dialogum Gregorii, Vitas Patrum et Vitas Sanctorum, quorum festa celebrat Ecclesia, cognoscere, quia, sicut Gregorius dicit, «Dum Ecclesia facta Sanctorum commemorat, nostra debilia confirmat». Cum ergo praedicator dilatet se ratiocinando, non indifferenter intendat quodcumque praedicator ostendere, sed maxime moralia, ut bonum et malum, et bonum melius eligendum, malum fugiendum.* (Pseudo-Bonaventura 1901, n. 39, p. 18.). Anche nella predicazione dei minori vengono inseriti *exempla* tratti dalle vite di sant'Antonio abate e di san Benedetto in relazione a episodi della vita di san Francesco, presentato come realizzazione e sintesi del modello di vita anacoretico, tipico dei padri del deserto, e cenobitico, incarnato da san Benedetto (Delcorno 2002, p. 493-498, 511-513). Il dato è confermato anche dalla tradizione manoscritta: due ms. mediceo-laurenziani Pl. 20 dx 5 (Bandini 1777, col. 569-570 e Guglielmetti 2007, p. 641-649) e Pl. 19 dx 6 (Bandini 1777, col. 555-556; Guglielmetti 2007, p. 527-533), datati all'ultimo quarto del XIII sec. e provenienti dal convento francescano di Santa Croce in Firenze, contengono le *Vitae*, i *Dialogi* e la *Legenda maior* di san Bonaventura, riunendo materialmente il *corpus*. La testimonianza dei due mss. è significativa anche perché Delcorno sostiene che il Pl. 20 dx 5 trasmette il modello testuale usato da Cavalca (Delcorno 2009, p. 363-364; Delcorno 2016, p. 55, 233, 243).

Nella stessa biblioteca si trovano altri due mss. (Pl. 17, 35 e Pl. 27, 1) che presentano le *Vitae* e i *Dialogi* copiate dalla stessa mano; infine il ms. Pl. 19 dx 10 contiene i *Dialogi* e la *Legenda maior*.

<sup>4</sup> Delcorno 2016, p. 239-243: «I Frati predicatori [...] si dedicano con particolare attenzione alla costruzione di una sorta di *summa* dell'agiografia cristiana. Tale è la *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze. [...] I domenicani di S. Caterina in Pisa ripropongono in volgare, per una diretta lettura dei laici, le opere fondamentali della letteratura monastica orientale e occidentale: le *Vite dei Santi Padri*, appunto, e i *Dialoghi* di S. Gregorio» (*ibid.*, p. 239-240). La continuità tra l'operazione culturale di Cavalca e quella del confratello Iacopo è in realtà parziale: è vero che entrambi creano un *corpus* agiografico, tuttavia il secondo compone un'opera nuova rielaborando materiale preesistente e conservando la lingua delle sue fonti, mentre il primo passa dal latino al volgare lasciando però intatta la struttura originale dell'opera anche in conseguenza di una diversa sensibilità filologica.

<sup>5</sup> Dimostrare la complessità dell'opera è lo strumento principale per confutare l'ipotesi di atetesi parziale o totale (Pricoco – Simonetti 2005, p. LXIV-LXX e p. 381-410 con bibliografia). Per le diverse linee interpretative dei *Dialogi* vedi Boglioni 1982, p. 185-210 e Cremascoli 2006, p. 3-9.

<sup>6</sup> Nell'*Historia Ecclesiastica* di Beda (II, 1 – PL, XCV, col. 78) si legge: [Gregorius] *Libros etiam Dialogorum quattuor fecit, in quibus rogatu Petri diaconi sui, virtutes sanctorum, quos in Italia clariores nosse vel audire poterat, ad exemplum vivendi posteris.*

<sup>7</sup> Ep. III, 50 (CCL 140, 195): *Fratres mei, qui mecum familiariter vivunt, omnimodo me compellunt aliqua de miraculis patrum, quae in Italia facta audivimus, sub brevitate scribere.*

<sup>8</sup> Le novità agiografiche dei *Dialogi* sono maggiormente avvertibili in rapporto all'agiografia precedente (*Vitae patrum* – in particolare il *Paradisus Heraclidis* –, le opere di Sulpicio Severo, Gregorio di Tours e gli *Acta martyrum*). Vedi Cracco 1977, p. 177-202; de Vogüé 1978, p. 110-124; Dagens 1981, p. 248-252; Cracco Ruggini 1986; Boesch Gajano 2004, p. 187-230; Pricoco – Simonetti 2005, p. L-LI e il volume Degl'Innocenti et alii 2007.

<sup>9</sup> Anche nelle *Vitae* l'aspetto miracoloso è presente ma non esclusivo (per la classificazione dei miracoli dei *Dialogi* vedi Boesch Gajano 2004, p. 232-242). Per una breve ma esaustiva trattazione del *beneficium* come dovere divulgativo della conoscenza vedi Gentili 2005, p. 144-145 con relativa bibliografia.

<sup>10</sup> Boesch Gajano 2004, p. 191, 295-297 e Vitale Brovarone 1975, p. 122 ss.

<sup>11</sup> Cracco 1977, p. 191: «I suoi eroi [scil. di Gregorio] hanno sì il deserto nel cuore; stanno spesso anche materialmente nel deserto; ma restano, e dalle circostanze sono costretti a restare, a contatto con la gente, con la Chiesa, con le istituzioni, facendosi carico di qualsiasi bisogno, anche materiale, anche banale». Pricoco – Simonetti 2005, p. XXXIX: «Anche questa dimensione spaziale della santità contribuisce a caratterizzare la novità della proposta agiografica di Gregorio, con la sua specifica geografia "italiana", diversa dai deserti delle *Vite* orientali ma anche dai paesaggi della Gallia di Sulpicio Severo o di Cassiano, con la Sicilia, Ustica, l'isola d'Elba, con i suoi monasteri sospesi sui costoni dei colli, con Roma, la città del pontefice, che dal primo al quarto libro, da simbolo negativo [...] diventa sempre più luogo spiritualmente privilegiato».

<sup>12</sup> Per Gregorio biografo di Benedetto vedi de Vogüé 1978, p. 57-60; Mähler 1973; De Vogüé 1976; Dagens 1977, p. 284-305; Boglioni 1982, p. 210-229; Pricoco – Simonetti 2005, p. LI-LVII; Saraceno 2007.

<sup>13</sup> *Dialogi* II *Prol.*, 1. Il testo dei *Dialogi* è citato da Pricoco – Simonetti 2005 e 2006. Da segnalare anche le precedenti edizioni Moricca 1924 e De Vogüé 1978, 1979, 1980.

<sup>14</sup> Vedi Boglioni 1982, p. 217-224.

<sup>15</sup> *Dialogi* II, 2. Vedi Boglioni 1982, p. 217-218.

<sup>16</sup> *Dialogi* II, 8, 8: *Nam in aqua ex petra producta Moysen, in ferro uero quod ex profundo aquae rediit Heliseum, in aquae itinere Petrum, in corui obediendam Heliam, in luctu autem mortis inimici David uideo. Ut perpendo, uir iste spiritu iustorum omnium plenus est.* Vedi Boglioni 1982, p. 218-219, 225.

<sup>17</sup> *Dialogi* II, 9-11.

<sup>18</sup> *Dialogi* II, 12-31.

<sup>19</sup> *Dialogi* II, 32, 35, 38.

<sup>20</sup> Vedi Penco 1983, p. 29, 56. Nei *Dialogi* è nettamente prevalente il monachesimo cenobitico in «piccole comunità, che l'abate governa senza restrizioni e con severità» (Pricoco-Simonetti 2005, p. XLV) e, a dimostrazione di ciò, sono presenti solo sette solitari (III, 14-17, 26 e IV, 10, 31, vedi Boesch Gajano 2004, p. 188-189).

<sup>21</sup> L'immagine di Benedetto fondatore e regolatore della vita cenobitica è certamente la più diffusa e fortunata; la documentano testi notissimi

come il capitolo *de sancto Benedicto* della *Legenda aurea* o il canto XXII del *Paradiso* dantesco. Più rara, ma non meno significativa, è l'immagine eremitica e solitaria di Benedetto, attestata soprattutto in ambito francescano e nella predicazione in volgare, per esempio in due sermoni di Giacomo da Tresanti, uno dei quali composto proprio per la festa di san Benedetto (Delcorno 2002, p. 511-513).

<sup>22</sup> Per una introduzione al problema del potere delle parole nel basso medioevo (XII e XIII sec.) vedi Sigal 1985; Rosier-Catach *et al.* 2014; Klaniczay 2014; Rosier-Catach 2014a.

<sup>23</sup> *Dialogi* II, 1, 6-8.

<sup>24</sup> *Dialogi* II, 22, 5-23, 1: *PETRUS. Sed vellem nosse in communi locutione qualis iste uir fuerit. GREGORIUS Vix ipsa, Petre, communis eius locutio a uirtutis erat pondere uacua, quia cor sese in alta suspenderit, nequaquam uerba de ore illius incassum cadebant. Si quid uero umquam non iam discernendo sed minando diceret, tantas uires sermo illius habebat, ac si hoc non dubie atque suspense, sed iam per sententiam protulisset.*

<sup>25</sup> *Dialogi* II, 23-25.

<sup>26</sup> Gentili 2010, p. 163. Per l'analisi del primo tipo vedi *ibid.*, p. 163 ss. e anche Gentili 2016a.

<sup>27</sup> La citazione è tratta dall'articolo di Sonia Gentili dedicato a Petrarca in questo volume; sul tema vedi anche Gentili 2016b, p. 308.

<sup>28</sup> Per le vicende compositive del *De vita solitaria* vedi Ullman 1973, p. 117-131. Il testo è citato da Martellotti 1955 con riferimento alla p. (per il I libro vedi anche l'edizione critica Enenkel 1990). Petrarca descrive icasticamente la sua solitudine in *De vita solitaria* II, XIV (p. 554-555): *volo solitudinem non solam, otium non iners nec inutile sed quod e solitudine prosit multis*. Per l'ideale dell'*otium literatum* vedi *De vita solitaria* I, III (p. 330) e poi Constable 1980; Voci 1983, p. 89; Leclercq 1991, p. 43-47; Festa 2007, p. 75-80; Delcorno 2007-2008, p. 860-863 e Delcorno 2016, p. 96-99. Per l'ascendenza filosofica e segnatamente stoica dell'ideale della solitudine come *otium literatum*, giunta a Petrarca attraverso Cicerone e Seneca, vedi Gentili 2005, p. 222-223.

<sup>29</sup> *De vita solitaria* II, VI (p. 454): *Operosum, fateor, cuncta complecti, nec ea michi nunc cura est; neque enim scripturus historiam ad calum veni, sed undique decerpturus illustria, nec ea quidem omnia, sed que seruat cepti operis calle preteriens possem.*

<sup>30</sup> Gentili 2016b, p. 308-309: «La solitude du sage se construit concrètement non seulement sur la reprise de l'ataraxie stoïcienne, mais aussi par l'exaltation de la vie contemplative comme uita solitaria: la solitude du poète chrétien et inspiré par Dieu est la vie vertueuse de la contemplation». Per l'*otium* della solitudine contrapposto al *negotium* degli intellettuali degli *studia* urbani in chiave antiaristotelica e antiscolastica vedi Gentili 2005, p. 217-237; Gentili 2010; Gentili 2016a.

<sup>31</sup> Delcorno 2007-2008, p. 263-264: «il secondo libro del *De vita solitaria* ha un disegno ben rilevato, che unisce al criterio cronologico quello geografico. [...] Sebbene in una raccolta di *exempla* la cronologia abbia poca importanza, essa è rispettata all'interno dei singoli capitoli».

<sup>32</sup> I Padri della Chiesa sono presentati in ordine cronologico. Per l'occidente: Silvestro (? - 335), Ambrogio (339/340-397), Martino (316 ca-397) e Agostino (354-430); per l'oriente: Basilio (329-379), Gregorio Nazianzeno (329-390) e Girolamo (347-419/420).

<sup>33</sup> Girolamo è accostato ai Padri orientali perché ha vissuto per lungo tempo da eremita in Palestina.

<sup>34</sup> I profili di queste donne, tratteggiati nelle epistole di Girolamo, sono confluiti anche nell'*Historia lausica* (CXVII-CXIX), inserita poi nelle *Vitae patrum* e di qui nel volgarizzamento cavalchiano (Delcorno 2009, p. 853-856 e 868-872).

<sup>35</sup> *De vita solitaria* II, V (p. 446): *Sed diu, fateor, me tue uirtutis admiratio in hoc sermone detinuit, et iam satis multa de feminis deque transmarinis rebus; ad viros et ad patriam redeat stilus.*

<sup>36</sup> Vedi la lettera dedicatoria dei *Moralia in Iob* e il *Prologo* dei *Dialogi*: *Infelix quippe animus meus occupationis suae pulsatus uulnere meminit qualis aliquando in monasterium fuit [...], quod nulla nisi coelestia cogitare consueuerat [...]. At nunc ex occasione curae pastoralis, saecularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis suae speciem terreni actus poluere foedatur. (Dialogi, Prol. 3-4).*

<sup>37</sup> *De vita solitaria* II, IV (p. 432): *Illic [in nemore Ambrosii], ut audio et ut auguror, librorum mellifluous flores sparsit, quorum hodie per omnes tractus ecclesie gustus suavissimus et fragrantissimus est odor.*

<sup>38</sup> In parallelo in *De vita solitaria* II, I (p. 414) Antonio è *orientalium atque orientum monachorum princeps*.

<sup>39</sup> Il legame è debolissimo, perché Gregorio vivrà sempre a Roma, tranne una breve parentesi costantinopolitana, mentre Benedetto vivrà a Roma solo durante gli studi, peraltro subito interrotti.

<sup>40</sup> *De vita solitaria* II, VI (p. 452). Questo è uno dei rari casi di citazione diretta della fonte e da notare anche il parallelismo, dato dall'elogio del-

lo stile e dal rimando diretto alla fonte per gli approfondimenti, con *Dialogi* II, 36: *Nam [Benedictus] scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis uelit subtilius mores uitaeque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magistrerii illius inuenire, quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit.*

<sup>41</sup> Petrarca leggeva con molta probabilità i *Dialogi* da un ms. comprato negli anni Quaranta da Landolfo Colonna, ora segnato *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2540 che, purtroppo, non conserva nessuna nota autografa del poeta (vedi Cortesi 2014, p. 585-589 con relativa bibliografia).

<sup>42</sup> *De vita solitaria* II, VI (p. 450).

<sup>43</sup> *Dialogi* II, Prol. 1: *Sed cum in his multos ire per abrupta uitiorum cerneret, eum quem quasi in ingressum mundi posuerat, retraxit pedem, ne si quid de scientia eius adtingeret, ipse quoque postmodum in immane praecipitium totus iret. Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patriis, soli Deo placere desiderans, sanctae conuersationis habitum quaesiuit.* Per la concezione della cultura che, attraverso i dati che si ricavano dal testo della *Regula*, si può attribuire al Benedetto storico e per i punti di contatto e di divergenza tra quest'ultimo e il ritratto di Gregorio si veda il bel contributo di Leonardi 1982. Al ritratto di Benedetto fa da *pendant* quello di Santolo (*Dialogi* III, 37, 19-20) che, pur non sapendo leggere, attua la legge della carità offrendola propria vita al posto di quella di un condannato a morte, per questo egli è animato da una *docta ignorantia* contrapposta alla *indocta scientia* di Gregorio e degli altri esegeti dei *legis praecepta*.

<sup>44</sup> Vedi *De vita solitaria* I, III (p. 330), *supra* nota 33 e Caligiure 2016.

Per un primo e sintetico approccio al rapporto tra i Padri e la cultura classica, vedi Pellegrino - Heid 2006, in cui si evidenzia da un lato un costante atteggiamento di condanna verso i contenuti mitologici e alcuni insegnamenti morali della cultura classica (veicolati in particolare dalla poesia e da alcune scuole filosofiche), e dall'altro l'uso effettivo nelle opere patristiche delle regole della retorica e della grammatica, in quanto bagaglio condiviso della formazione culturale tanto dei pagani quanto dei cristiani. In particolare per l'atteggiamento di Gregorio verso la cultura pagana e la sua apparente condanna, vedi de Lubac 1961, p. 53-77 e Dagens 1968 che rimettono in discussione e contestualizzano i passi degli scritti in cui il pontefice sembra condannare la cultura pagana, rilevando come in essi l'opposizione non è tanto tra cultura pagana da rifiutare e religione cristiana da promuovere, ma tra *scientia exterior* inutile e vana e *caritas interior* utile e proficua, come sembra confermare anche l'aneddoto di Santolo riportato nella nota precedente, in cui apparentemente si condannata anche la *scientia* degli esegeti, ma in realtà è messa in secondo piano rispetto alla carità.

<sup>45</sup> Bernardo di Chiaravalle, Romualdo (inserito successivamente, vedi Ullman 1973, p. 135-175) e Pietro da Morrone, il futuro Celestino V, sono inseriti in *De vita solitaria* II, VII (p. 460-463) e II, VIII (p. 464-473 e 474-481).

<sup>46</sup> *De vita solitaria* II, VI (p. 452): *Sin oculus serie rerum ductus intra libri tertii metas excesserit, videbit illa solitudinis Italiae congesta miracula.* I profili sono tratti da *Dialogi* III, 15-17 e 26.

<sup>47</sup> Nel racconto dei *Dialogi* a fianco a Fiorenzo si trova anche Eutizio, che però sceglie la vita cenobitica e si dedica alla predicazione.

<sup>48</sup> Gli altri miracoli di Martino vengono tralasciati perché istaurano una relazione sociale con gli abitanti dei villaggi vicini.

<sup>49</sup> Anche qui è taciuto un miracolo: tra i doni offerti Mena rifiuta quello di un uomo che ha sposato una monaca strappata dal monastero.

<sup>50</sup> *Dialogi* III, 14, 4: *sed seruus omnipotentis Domini horum nihil accipiens, egressus urbem non longe desertum locum reperit ibique sibi humiliter habitaculum construxit.* Sull'origine orientale di Isacco e sulla sua inclinazione alla vita eremitica vedi Boesch Gajano 2004, p. 192. Anche Ambrogio aveva scelto un bosco non lontano da Milano come rifugio in *De vita solitaria* II, IV (p. 426): *Silva erat, quamvis urbi proxima, contemplationi tamen ydonea; in medio parua domus, ingentis certe sed humilis viri capax.*

<sup>51</sup> In genere il profilo del santo orientale tratteggiato da Petrarca inizia con l'abbandono della città. Per esempio a proposito di Antonio in *De vita solitaria* II, I (p. 414): *Quenam uero vox? Illa forsitan: «Fuge solitudinem, urbes cole; locus hic tedii, ille gaudii locus et quietis; Alexandriam pete, in patriam tuam redi»? Et non potius illa vox fuit: «Si quiescere cupis, Antoni, vade nunc ad interius desertum»?*

<sup>52</sup> La predica agli uccelli, l'impressione delle Stimmate, e il matrimonio mistico con la povertà.

<sup>53</sup> Il dubbio è tra la vita eremitica condotta nei *loca solitaria* o quella comunitaria in città, sciolto a favore della seconda per diretto intervento divino. Per l'accostamento di Benedetto e Francesco nella predicazione francescana vedi Delcorno 2002, p. 497 e p. 511-513; Delcorno 2007-2008, p. 875-878; per la raffigurazione di Francesco in luoghi benedettivi

ni, vedi Frugoni 1993, p. 267-275, dove si analizza il ritratto del santo nella cripta di san Gregorio a Subiaco.

<sup>54</sup> Benedetto è il padre del monachesimo occidentale, ma la fase cenobitica di Subiaco e Montecassino non sono ricordate; Francesco e i francescani, a differenza dei monaci chiusi nei monasteri, escono dai conventi e prendono parte alla vita sociale, ma la scelta di vivere *inter vite hominum bella* è attribuita dal Petrarca a un errore di Francesco in *De vita solitaria* II, VI (p. 456).

<sup>55</sup> *De vita et moribus domini Francisci Petracchi de Florentia* (d'ora in poi *De vita*), citato da Villani 2004.

<sup>56</sup> Vedi Gentili 2016b, p. 315-316: «Dans sa biographie de Pétrarque Boccace en fait un portrait opposé [a quello che Petrarca modella nelle *Invektivae contra medicum*]: sa solitude est exaltée mais avec les mots du sonnet 35 – elle est donc ramenée a sa racine passionnelle – et aussi tempérée par des visites fréquentes en ville. [...] La solitude de Pétrarque est reportée à son origine passionnelle, à sa forme muable et instable».

<sup>57</sup> Boccaccio dice che, se fosse vera la dottrina pitagorica della reincarnazione delle anime, Virgilio si sarebbe reincarnato in Petrarca, sottolineando così la centralità della poesia epica, e dunque dell'*Africa* e dell'incoronazione poetica, vero nodo tematico del *De vita*.

<sup>58</sup> *De vita*, 12.

<sup>59</sup> Vedi Billanovich 1947, p. 137-140 e Villani 2004, p. 31-41 (con relativa biografia).

<sup>60</sup> *Posteritati*, 11 (si cita da Villani 2004).

<sup>61</sup> Per la scoperta della Scrittura e della patristica intorno ai quaranta anni, vedi Delcorno 2007-2008, p. 858 con relativa bibliografia.

<sup>62</sup> Per la datazione dell'opera vedi Villani 2004, p. 20 ss., dove non si escludono modifiche e integrazioni successive.

<sup>63</sup> Vedi Bartuschat 2000, p. 87-88. Il nodo problematico non è il cristianesimo come religione (Petrarca in *De vita*, 26 è definito *religione christianissimus*), ma la cultura e la letteratura cristiana come parte della cultura di un poeta laureato. A questo proposito è significativo che l'elogio boccacciano del *Secretum* si fonda solo sull'eleganza del dettato della prosa: *tam mira ac artificiosa sermonum pulchritudine decoratum, ut appareat liquido nil eum quod Tullius Arpinas noverit latuisse*. (*De vita*, 29).

<sup>64</sup> Vedi su questo tema Gentili 2016b, p. 305.

<sup>65</sup> Vedi Paoletta 1978; Wayne Storey 1982; Duyos Vacca 1995; Fonio 2007, p. 175-180; Picone 2008; Delcorno 2016, p. 151-160.

<sup>66</sup> *Decameron*, III, 10, 3 (si cita da Quondam – Fiorilla – Alfano 2013). Su questo punto vedi anche Picone 2008, p. 163.

<sup>67</sup> Per la cultura domenicana della penitenza alla quale si oppone il *Decameron*, vedi Battaglia Ricci 1987, p. 72-82.

<sup>68</sup> Martín Morales 2007, p. 294.

<sup>69</sup> *Decameron*, III, 10, 6 (mio il corsivo). Per altre associazioni tra Ali-bech e le eremite delle *Vitae* vedi Paoletta 1978, Fonio 2007, p. 177-178, Tufano 2016; per la ripresa dell'*exemplum* da parte di Passavanti vedi Monteverdi 1954, p. 228-229.

<sup>70</sup> Wayne Storey 1982, p. 163-167; Fonio 2007, p. 177-178.

<sup>71</sup> Vedi Battaglia Ricci 1987, p. 189.

<sup>72</sup> «E senti incontanente più aver forza la natura che il suo ingegno» (*Decameron*, IV, *Introduzione*, 17). Gentili 2016b, p. 317: «ce conte démontre que l'inclination naturelle – la dispositio – l'emport sur l'exercice moral: un habitus qui soit différent et contraire à notre dispositio naturelle ne deviendra jamais une duxème nature».

---

# Politici e parlanti? I Cinocefali, i Pigmei e un gigante

Gianluca Briguglia

---

**Abstract:** The human being is a political and speaking animal. Other beings, even with monstrous features, like Pygmies and Cynocephales in particular, seem to have similar characteristics. This article analyzes some elements of the debate on the humanity of these beings.

**Keywords:** Pygmies, Cynocephali, Nimrod.

A metà del Trecento, l'inglese Giovanni di Mandeville di ritorno da un viaggio (in gran parte immaginario) in oltremare, decide di scrivere il *Libro delle meraviglie del mondo*, che si presenta come descrizione di ciò che avrebbe visto, e che in realtà si abbevera a moltissime fonti precedenti. Tra le genti favolose di cui parla c'è anche una popolazione molto particolare, che abiterebbe l'isola di Nacumera: «Et touz les hommes et le femmes de celle isle ont testes de chiens et sont appelez Canopholez»<sup>1</sup>.

È il popolo dei Cinocefali, gli esseri spaventosi dalla testa di cane, di cui si parlava da millenni. Tutti ne avevano sentito parlare almeno per la diffusissima apocrifa *Epistula Alexandri*, in cui si descriveva un loro numeroso attacco all'esercito di Alessandro in lontane foreste dell'oriente<sup>2</sup>. Che fossero combattenti speciali doveva pensarlo Paolo Diacono, che racconta un espediente messo in atto dai Longobardi per forzare il blocco del popolo degli Assipitti, molto più numerosi, che non li lasciavano penetrare nel vasto territorio della Mauringa. Dopo molte incertezze i Longobardi «fingono di avere nel proprio accampamento dei Cinocefali, cioè degli uomini dalla testa di cane, e fanno circolare tra i nemici la voce che questi combattono senza mai stancarsi, bevono il sangue umano e, se non riescono a metter le mani su di un nemico, succhiano il proprio»<sup>3</sup>. Inutile dire che gli Assipitti decidono di ritirarsi in buon ordine e i Longobardi penetrano in una vasta area germanica.

Anche i Cinocefali di Mandeville sono ottimi combattenti, seminudi, muniti di lance e cannibali, perché quando catturano un loro nemico se ne cibano. Scelgono inoltre un re – e hanno dunque un'organizzazione politica –, che è molto ricco e che ha attorno al collo trecento perle, che rappresentano altrettante preghiere al loro dio, da recitare ogni giorno.

Quei Cinocefali sono però «gentz resonables et de bon entendement»<sup>4</sup>, con un loro culto religioso particolare, perché adorano il bue, e sono talmente religiosi che ciascuno di loro porta un bue d'argento sul capo, come segno di devozione.

Mandeville qui non fa che riprendere integralmente un precedente avvistatore di Cinocefali, e cioè Odorico da Pordenone, che negli anni Trenta del Trecento, in seguito

ad alcuni suoi viaggi avventurosi, aveva già parlato del bue d'oro o d'argento portato sulla fronte da questi strani esseri. Anche i suoi Cinocefali sono robusti, coraggiosi in guerra, mangiatori di nemici – ma solo se i prigionieri non vengono riscattati –, e vanno in giro seminudi «null'altro portando se non una tovaglia, con la quale si coprono le vergogne»<sup>5</sup> e hanno un re che recita trecento preghiere per le trecento perle che porta. Questo re, ammette Odorico, «sa amministrare e far osservare molto bene la giustizia, per il che chiunque può viaggiare sicuramente nel suo regno»<sup>6</sup>, come anche Odorico, c'è da scommettere, avrebbe fatto. Tuttavia Odorico fa confusione, perché mette insieme, con qualche aggiunta, la descrizione di due diverse isole di cui aveva già parlato Marco Polo.

Nel *Divisament dou monde*, Marco Polo accennando all'isola di Maabar, di cui parla appena dopo aver descritto l'isola dei Cinocefali, riporta ad esempio il culto del bue e della sua effigie, che Odorico attribuisce erroneamente agli esseri dalla testa canina. Marco Polo, sui Cinocefali, si limita a dire che l'isola di Angaman è molto grande, che essi non hanno un re e che «sono come bestie selvagge»<sup>7</sup>. Marco Polo assicura però che si tratta di una popolazione degna d'interesse, dove tutti hanno testa, denti e naso come dei grandi cani mastini:

Or sachiés tout voiremant que tuit les homes de ceste yslle ont chief come chien et dens et iaux come chiens: car je voç di qu'il sunt tuit semblable a chief de grant chienz mastin<sup>8</sup>.

Si tratta di una popolazione estremamente crudele, cannibale con gli stranieri, che abita un territorio ricco di spezie, di carni e di frutti a noi sconosciuti:

Il ont especeries aseç; il sunt mout cruel jens: il menuient les omes, euti cil que il peut prandre, puis qu'il ne soient de lor jens. Il ont grant abonda[n]ce de toutes meineres d'especeries; lor viande est [ris] e lait et cars de toutes manieres<sup>9</sup>.

Insomma in questi "osservatori" i Cinocefali sono esseri dalle caratteristiche spaventose e dai costumi selvaggi, almeno per quanto riguarda il cannibalismo e forse la seminudità, ma sono popolazioni organizzate e di fatto, sembrerebbe, umane. Per Mandeville sono addirittura genti ragionevoli e d'intelletto e non manca loro una marcata impronta sociale e civile, almeno a giudicare dalle bellissime miniature del famoso manoscritto del *Livre des merveilles*, che comprende i resoconti di Marco Polo, Oderico da Pordenone e Giovanni di Mandeville e che raffigura i Cinocefali vestiti elegantemente con l'effigie della loro divinità sul capo<sup>10</sup> o che maneggiano le spezie di cui la loro isola è piena.

Tutti questi racconti, pur nella varietà della loro natura<sup>11</sup>, manifestano un gusto per il meraviglioso e il diverso,

un'apertura e una spinta verso mondi lontani, un processo di appropriazione e avvicinamento, che condurranno a opere come le *Relazioni universali* di Giovanni Botero della fine del XVI secolo, che segnerà uno dei momenti di proiezione dell'Europa sul Globo.

Un ultimo osservatore dei Cinocefali, ma cronologicamente il primo di questa breve serie, è particolarmente interessante. Nella sua *Storia dei Mongoli*, frutto di una missione presso i Tartari per conto del papa, Giovanni di Pian di Carpine, della prima generazione francescana, riferisce di una popolazione particolare, quella dei Samogedi, che pur vivendo in modo primitivo sembra marcare un confine geografico della civiltà. I Samogedi infatti vivono di caccia e si vestono di pelli, ma sono prossimi, quasi in contatto con *quaedam monstra*<sup>12</sup>. I primi esseri mostruosi che si possono incontrare, ma non gli unici, in un'area che sembra essere siberiana, hanno la figura e la testa umana, ma hanno i piedi bovini e il volto canino. Ciò che per noi è qui più interessante è che di questi esseri si sottolinea anche l'incapacità di un compiuto linguaggio umano:

Dicevano due parole come gli uomini e alla terza latravano come i cani; così, ad intervalli, inframezzavano dei latrati, ma poi tornavano al loro comportamento naturale (*ad naturam suam redibant*), così si poteva capire ciò che dicevano<sup>13</sup>.

Andando dunque a ritroso sembra dunque che l'ottimismo di Mandeville, sull'umanità di questa popolazione, che ora non si trova però più nelle isole dell'Oceano Indiano ma nell'Asia continentale, sia stato eccessivo, dal momento che secondo Giovanni di Pian di Carpine i Cinocefali parlano e latrano, anche se il loro comportamento naturale, la «loro natura», sembra essere quella di esseri capaci di parola, sebbene siano in qualche modo disturbati da un impulso a latrare<sup>14</sup>. Tanto più che alcuni manoscritti, lo si desume dagli apparati dell'edizione critica citata, presentano l'espressione *ad mentem* anziché *ad naturam*, come se i Cinocefali dopo aver latrato tornassero al loro pensiero corretto, come se riprendessero il ragionamento, che sarebbe così intervallato da momenti di cesura, data dai latrati.

D'altra parte uno dei testi più diffusi sulle popolazioni favolose lo diceva già molti secoli prima, per il loro latrare e mangiare carne cruda, ancor prima che per il loro aspetto, questi esseri sono bestiali:

Si dice che i Cinocefali vivano in India e abbiano teste di cane e che ogni parola che proferiscono venga corrotta con latrati che vengono ad essa mischiati; e mangiando carne cruda sono più simili alle bestie che agli esseri umani<sup>15</sup>.

Ecco un punto importante. Mischiando latrati e parole<sup>16</sup>, avendo un linguaggio che non sembra completo, possono essere considerati davvero umani? Non sarà la loro società, la loro politicità, dunque la loro umanità messa in crisi proprio dal loro latrato ricorrente?

Agostino stesso, in un passo noto su cui torneremo tra breve, interrogandosi sull'umanità di alcuni popoli fantastici che il mondo greco-romano gli presentava e che erano addirittura raffigurati nella piazza del porto di Cartagine, si mostra scettico proprio sulla natura umana dei Cinocefali:

Altri uomini, o presunti tali, erano raffigurati nel mosaico della piazza del porto di Cartagine, in seguito a notizie ricavate da libri di fatti più o meno curiosi. Per non parlare poi dei Cinocefali, che sembrano in realtà più animali che uomini, per le loro teste di cane e per i loro latrati<sup>17</sup>.

Del resto in molti trattati antichi e medievali di filosofia del linguaggio è proprio il *latratus canis* a indicare spesso quasi per definizione la differenza tra il linguaggio umano, significativo, e un certo tipo di verso degli animali<sup>18</sup>. Il latrato, che non è il semplice abbaiare, è capace di esprimere intenzionalmente ira, o dolore, o gaudio e sembra differenziarsi da altri tipi di versi per una sua volontà incompiuta di comunicazione, come le interiezioni umane<sup>19</sup>.

Già Sesto Empirico aveva però proposto delle considerazioni che filtrano in qualche modo nelle epoche successive:

Anche se non comprendiamo le voci degli animali, così detti irragionevoli, non sarebbe del tutto assurdo pensare che essi discorrono tra loro senza che noi li comprendiamo. Anche quando udiamo la voce dei barbari non la comprendiamo, anzi, ci fa l'impressione di essere un suono uniforme<sup>20</sup>.

Animali come barbari, ancor prima che il contrario. E certo i Cinocefali oscillano, in questi racconti, tra entrambi gli aspetti. Barbari lo sono certamente, animali forse in parte. E se il latrato del cane non sarà mai capace di comunicare un pensiero su utile e nocivo, su giusto e ingiusto, cioè non sarà mai autenticamente umano e politico, ma si colloca comunque ad un livello più alto del semplice verso o suono prodotto da altri animali (o dell'abbaiare che non vuole comunicare), che ne è del latrato dei Cinocefali? Il loro mischiare latrati e parole li qualifica come animali o come umani? Se Agostino dubita della loro umanità e il *Liber monstruorum* e Giovanni di Pian di Carpine sembrano voler diminuire il tasso di ragionevolezza di una popolazione così crudele, violenta e mostruosa, varrà qui la pena di sottolineare innanzitutto che i Cinocefali non sono certo gli unici esseri la cui umanità (e dunque politicità) è messa in forte dubbio anche per una sorta di presunto deficit linguistico.

Tra gli strani esseri spesso accostati ai Cinocefali nella descrizione di popoli mostruosi ci sono infatti i Pigmei, sulla cui umanità sempre ci si interroga, ma anche, all'opposto per la loro taglia, i giganti, sulla cui natura di esseri parlanti e politici si pongono meno questioni, fatto salvo il caso di un gigante particolare, il biblico Nembrot (o Nimrod), che è la causa stessa proprio della confusione delle lingue. A che titolo questi esseri possono dirci qualcosa dell'animale politico e parlante e che tipo di attenzione intellettuale hanno saputo produrre? Se le fonti dei discorsi su questi esseri sono molte e antiche<sup>21</sup>, è Agostino che gioca un ruolo fondamentale, insieme a Isidoro di Siviglia, nello stabilire la legittimità di un'indagine su questi esseri. Nella pagina che abbiamo già citato a proposito dei Cinocefali, Agostino sembra infatti in primo luogo dare credibilità all'esistenza di popoli di questo tipo, o quanto meno mostra di non scomporsi di fronte a questa possibilità. Per lui infatti il problema non è l'aspetto o la mostruosità, ma l'appartenenza, o meno, di questi esseri al genere umano:

Sorge ancora un altro problema: dai figli di Noè, o piuttosto da quell'unico uomo da cui anch'essi provengono, si deve credere che abbia avuto origine una razza di mostri umani? Di essi parla anche la storia profana; risulta che qualcuno avesse un solo occhio; taluni avevano i piedi rovesciati; altri erano di due sessi e avevano la mammella destra di un uomo e quella sinistra di una donna, e accoppiandosi potevano concepire e generare alternativamente; altri non avevano la bocca e respiravano soltanto per mezzo delle narici; altri ancora erano alti quanto un gomito e perciò dai Greci erano detti Pigmei; in qualche posto le donne potevano concepire all'età di cinque anni e non vivevano più di otto. Raccontano pure che esisteva un popolo di uomini che avevano una sola gamba e non flettevano il ginocchio, pur essendo velocissimi: si chiamano Sciopodi, perché d'estate, quando sono sdraiati per terra, si proteggono con l'ombra dei propri piedi. Altri poi non avevano la testa ed i loro occhi si trovavano sulle spalle<sup>22</sup>.

Non è difficile riconoscere il corteo delle "razze pliniane" che sono spesso citate insieme. Ciò che è interessante è però che Agostino ne faccia una sorta di breve esperimento intellettuale per ribadire la sua teoria monogenetica dell'umanità, la quale accetta l'esistenza di casi apparentemente eccezionali, straordinarietà di individui e popolazioni che non mettono teoricamente in questione l'unica cosa importante, cioè che si è umani se si discende da Adamo. Infatti,

non è indispensabile credere a tutto quello che si dice su questa razza di uomini; nessun cristiano, tuttavia, può dubitare che dal primo uomo tragga la sua origine ogni uomo che nasce, cioè un animale razionale mortale, per quanto insoliti possano risultare alla nostra sensibilità l'immagine o il colore, o quali che siano la forza, le parti e la qualità della sua natura. Risulta chiaro comunque quello che è un tratto comune della sua natura e quello che invece è straordinario per la sua rarità<sup>23</sup>.

Se è possibile assistere alla presenza di esseri umani che portano elementi di deformità o anche di mostruosità, si può anche pensare che intere popolazioni abbiano assunto certe caratteristiche. C'è chi nasce con cinque dita, dice Agostino, e questo non vuol dire che non sia umano o che Dio non abbia voluto che ciò accadesse. Se ci sfugge la bellezza generale del disegno divino possiamo essere turbati da ciò che ci sembra deforme, anche se in realtà non lo è, perché risponde a una logica più ampia che ci sfugge. Si sa di un uomo, ricorda Agostino ai suoi lettori contemporanei, che, in una città vicina ad Ippona, ha i piedi e le mani a forma di mezzaluna e con solo due dita. Se tutto un popolo avesse queste caratteristiche, che cosa impedirebbe di considerarlo comunque umano e quindi discendente da Adamo? Esistono gli ermafroditi, si sono dati casi di nascite di un uomo con due teste e due petti – sembra di capire che Agostino si riferisca a un caso famoso al suo tempo di gemelli siamesi – che visse molto a lungo. Tutti costoro sono animali razionali mortali, e dunque essere umani, e lo stesso può essere detto di ipotetiche intere popolazioni con caratteristiche eccezionali (ammesso che esistano davvero, chiarisce Agostino):

Perciò non deve sembrarci assurdo che, come esistono fra gli individui e tra i popoli taluni uomini mostruosi, così in tutto quanto il genere umano esistono taluni popoli mostruosi. Per questo il modo più cauto con cui risolvere la questione mi pare il seguente: o ciò che è stato scritto intorno a questi popoli è falso,

o, se è vero, non si tratta di uomini, o, se si tratta di uomini, provengono da Adamo<sup>24</sup>.

Le considerazioni di Agostino sono un modello di inclusività, che salva sia il monogenismo che le "rarità" della natura e che integra il mostruoso in un disegno più ampio di umanità.

Sempre in un discorso su esseri bizzarri, ninfe, silfi, i Pigmei e «altri spiriti» – lo menzioniamo qui per questo – Paracelso utilizzerà invece in modo esclusivo la fiducia nell'esistenza di strani esseri e nell'*Astronomia magna* proporrà addirittura una discendenza «non adamica», e quindi non del tutto umana o forse nient'affatto umana, per le nuove popolazioni scoperte nel continente americano:

Su questa terra siamo tutti figli di Adamo. Ma che ne è delle creature incontrate nelle isole e di cui ignoravamo l'esistenza? Il mistero resta intero. Sono figli di Adamo venuti ad abitare queste isole sconosciute? Questo non è possibile. Sono forse la posterità di un altro Adamo? Difficilmente si ammetterà che ci siano apparentati per sangue e carne. Bisogna anche tener presente che se Adamo fosse rimasto in paradiso, un altro Adamo forse sarebbe nato, ma senza l'immagine di Dio, come questi abitanti delle nuove isole. Sulla nostra terra forse esiste questo e una moltitudine di specie animali e di razze umane sulle quali abbiamo bisogno di essere edotti<sup>25</sup>.

Non poteva esserci circolarità più paradossale: l'esistenza di popolazioni mostruose confermava in Agostino una visione monogenetica che integrava nell'umano certe forme di mostruosità, mentre la scoperta di popolazioni umane in Paracelso sembra confermare, almeno in quel passaggio, il mostruoso come non umano a cui le nuove popolazioni sono poligeneticamente associate.

Insomma queste popolazioni assumono anche un ruolo di caso limite, per testare idee e per lasciarsi provocare filosoficamente dalla loro esistenza. A modo suo anche Isidoro di Siviglia razionalizzava il discorso su questi fenomeni. Nel capitolo *De portentis* delle *Etimologie*<sup>26</sup> egli stabilisce che un fenomeno portentoso non è qualcosa di contrario alla natura, ma *contra quam est nota natura*<sup>27</sup>. Che poi si possano chiamare *portenta*, *ostenta*, *monstra*, *prodigia* dipende anche dalla loro funzione specifica di prevedere, mostrare, chiarire qualcosa del futuro. Con Isidoro siamo in una visione per così dire semiotica del prodigioso e del mostruoso, quindi in un altro ordine di razionalità rispetto ad Agostino, ma sempre per assecondare l'idea che certe stranezze o deformità vadano integrate in un universo di senso e non semplicemente rifiutate. Fanno parte dei fenomeni portentosi per esempio il nascere con sei dita o tutte quelle modificazioni di taglia o di forma di una parte del corpo o di tutto il corpo, come la piccolezza del corpo, e «ne sono un esempio i nani, o quelli che i greci chiamano Pigmei, perché hanno la statura pari a un cubito», ma anche la grandezza di certe parti, o di un capo informe, oppure altri fenomeni come «la grandezza di alcune parti: ad esempio, un capo deforme; o perché dotati di membra superflue, come chi ha due teste o tre mani, ovvero i cosiddetti *cynodontes*, cioè *aventi denti di cane*, dotati di una doppia fila di denti. Altri per il mancato sviluppo di parti del corpo [...]»<sup>28</sup>. Gli esempi di Isidoro si moltiplicano, fino ad arrivare, come in Agostino, alla possibilità che le deformazioni si applichino non solo a sin-



goli individui, ma a intere popolazioni: «Come tra le singole genti si danno alcuni esseri umani mostruosi, così all'interno del genere umano considerato nel suo complesso esistono alcune genti costituite da mostri, come i Giganti, i Cinocefali, i Ciclopi e altre simili»<sup>29</sup>.

Cinocefali, giganti, Pigmei e molti altri, spesso associati in racconti fantastici, ma anche casi di studio o "figure" interessanti del politico (ma non solo), come stiamo vedendo, come elementi narrativi di interrogazioni più ampie. È allora interessante sottolineare brevemente anche alcune caratteristiche di una figura particolare di gigante, quella di Nembrot, e della strana lingua non politica dei Pigmei. Di Nembrot<sup>30</sup> basterà ricordare come esso sia certamente soprattutto legato all'episodio della torre di Babele, origine della confusione delle lingue, ma come il «grande uccisore al cospetto di Dio», come viene interpretato il suo essere *venator*, cacciatore<sup>31</sup>, sia anche figura eminentemente politica<sup>32</sup>. Nembrot è il gigante brutale che con la forza cieca assoggetta intere popolazioni e fonda le grandi città dell'antichità più arcaica, Babilonia, Ninive, Uruk, Accade. Ad esso si incorpora dunque l'idea di un potere che è violento, ma che è in certo modo fondativo della convivenza politica. In Ottone di Frisinga questa ambivalenza è molto chiara. Nella sua *Cronaca*, Ottone sottolinea come la discendenza del gigante, in particolare Belo e Nino, fosse tutta caratterizzata dalla conquista e dalla fondazione di città, cioè del primo grande impero della storia umana. Quello che sorprende è come Ottone componga questa storia su fonti concettualmente eterogenee. Da un lato infatti egli utilizza Eusebio, che descriveva i primi tempi dell'umanità come epoche senza città, senza civiltà, con gli esseri umani che vivono come animali, dall'altro rinforza questo racconto con la narrazione ciceroniana, che a sua volta considera che i primi tempi fossero caratterizzati da vita animalesca, senza leggi, senza istituti come il matrimonio, ma utilizza questo materiale per mostrare come la conquista della stirpe di Nembrot sia stata facilitata da questo stato ferino degli esseri umani e come sia stata proprio la violenza, in questo senso, a far nascere la civiltà. È questo il senso politico di un gigante violento e alla fine furioso? Se in Cicerone lo stato ferino dell'umanità delle origini si trasformava in uno stato di civiltà era grazie all'avvento di un *vir magnus et sapiens* che, con la parola, convince gli altri a unirsi, a convivere e a darsi leggi e regole, in Ottone, che cita Cicerone, ma omette di ricordare questo mitico uomo grande e sapiente, è la forza ciò che raduna, che raccoglie, che spinge insieme gli uomini. Origine e scaturigine della politica è la violenza di un gigante e della sua stirpe. Basterà ricordare solo il Nembrot del Dante della *Commedia*, per rendersi conto dell'intrinseca politicità di questa figura. Il gigante, introdotto dal suono del corno che è esplicitamente messo in relazione con Carlo Magno e con la guerra, è confuso da Dante con le torri di una città. Nembrot è, almeno per qualche istante, la città stessa, di cui rappresenta la grandezza, ma forse anche la sproporzione originaria, cioè la violenza che le ha dato origine e che rimane come sua estrema possibilità di disgregazione. C'è qualcosa di bestiale negli animali politici e parlanti che sono gli esseri umani? Quello di Nembrot è il richiamo ad una barriera che può cadere in ogni momento? Certo le parole del Nembrot dantesco sono un'allusione più che esplicita alla

confusione di Babele, ma non è significativo che questo gigante politico non riesca a far altro che urlare una frase che nessuno può comprendere, come un ritorno allo stadio di interiezione, di linguaggio che non può comunicare, forse peggio ancora che il latrato di un cane (o di un Cinocefalo)<sup>33</sup>?

All'opposto della taglia dei giganti, i Pigmei pongono dei quesiti sulla loro capacità di essere politici e parlanti del tutto simile a quella degli esseri dalla testa canina. La loro unica differenza visibile con gli esseri umani è data appunto dalle dimensioni. Inoltre sembrano avere un culto, quello del sole, sembrano capaci di fare guerre (contro le gru, secondo il mito antico), e hanno un linguaggio che sembra completo. Pietro d'Alvernia non la pensa così: il loro culto solare si riduce a una sorta di applauso al sorgere del sole, che è più che altro un'esplosione irriflessa di gioia del loro corpo esposto al calore, come fanno certi fiori; la loro guerra contro le gru non scaturisce da riflessione, ma dal pericolo che avvertono istantaneamente che gli venga sottratto del cibo<sup>34</sup>.

Si concentra particolarmente sul loro linguaggio Alberto Magno. Certamente i Pigmei sanno imparare, sanno emettere suoni articolati. Non sono però gli unici a farlo. Anche gli elefanti imparano a fare delle cose al comando dell'addestratore e molti animali sanno emettere suoni. I Pigmei però possono riprodurre i segni vocali, e sono all'apparenza capaci di parlare. I Pigmei articolano dei suoni che sembrano parole. Sono dotati di ragione e sono dunque umani? La risposta passa attraverso l'analisi del loro parlare e del loro essere politici. Collegare un suono a una cosa o a un evento è solo il primo livello di un linguaggio. Suoni, come segni, e cose devono essere denudati del loro carattere istantaneo e puntuali per essere resi fruibili dall'intelletto, che li rende oggetto e materia d'astrazione, li universalizza. Si tratterebbe, nel linguaggio puntuale di Alberto, del passaggio tra «l'ombra della ragione», dove la ragione si manifesta, ma quasi per mancanza, alla «luce della ragione», dove la ragione illumina e determina il pensiero. I Pigmei hanno un linguaggio che è la semplice indicazione di cose, che non ha astrazione, che non ha capacità di trarre conseguenze, di prevedere, di comunicare al di là di quest'ombra della ragione che li avvicina piuttosto ai malati di mente. Parlano, ma senza dare vero senso, ed è questa la specificità del loro linguaggio, che non è la semplice emissione di versi, non è il semplice livello animale, ma una zona intermedia.

Ne consegue che non possono neppure vivere politicamente: «Il pigmeo non conserva una comunità perfetta e le leggi, ma in queste cose segue piuttosto l'impeto della natura, come altri animali»<sup>35</sup>. Sfiutati dalla ragione, ma essendone privi, i Pigmei non possono stabilire sillogismi, neppure il sillogismo pratico. Sono così drammaticamente incapaci di fare qualcosa in vista di qualcos'altro, di organizzare una vita comune, oltre che di distinguere l'onesto dal turpe e non hanno vita morale e per tutti questi motivi «rimangono sempre selvaggi senza avanzare mai verso una possibilità di vita civile»<sup>36</sup>. Non sono semplicemente animali, ma non possono neppure essere considerati esseri umani. Senza concetti, perché hanno un linguaggio allucinato e non veramente comunicativo, senza morale, perché privi di un ragionamento al quale uniformare il proprio comportamento, senza una vera prassi,

sono di fatto non politici e non parlanti, anche se non hanno neppure un posto nella lista dei semplici animali gregari di cui parlava Aristotele (e che anche Alberto Magno riprende), a cui sono superiori.

I Pigmei vanno dunque collocati appena fuori del perimetro dell'umanità. È la stessa sorte dei Cinocefali? Abbiamo già visto che pur riconoscendo tutti i loro osservatori elementi di bestialità e mostruosità, il quesito sul loro essere umani resta come sospeso o addirittura risolto favorevolmente, pur senza troppi approfondimenti.

Il quesito era però già stato posto nel nono secolo e fatto oggetto di una breve trattazione dal monaco Ratramno di Corbie. Nell'*Epistola de cynocephalis*, Ratramno cerca di rispondere alla domanda esplicita che il vescovo Rimberto gli aveva fatto pervenire: «che cosa si deve credere a proposito dei Cinocefali? Che siano discendenti di Adamo o che abbiano anime di animali?»<sup>37</sup>.

Se si seguisse ciò che viene detto da alcuni bisognerebbe considerare i Cinocefali come delle bestie e non come degli uomini, dal momento che, ammette Ratramno citando, sembra, le informazioni che il vescovo gli aveva trasmesso con una sua lettera, hanno un viso di cane e latrano. Gli esseri umani sono fatti per guardare in alto<sup>38</sup>, per ammirare il cielo, mentre i cani hanno un collo che li spinge a guardare in basso e un muso che serve a stare per terra. Inoltre *homines loquuntur, canis vero latrant*<sup>39</sup>. Questa loro natura sembra spingerli verso il mondo dei bruti. Tuttavia alcuni riportano anche altre caratteristiche di questi esseri, che vanno nella direzione opposta: seguono certe leggi che consentono loro di vivere in società, come è testimoniato dal fatto che hanno delle città; conoscono l'agricoltura; hanno il senso del pudore, perché non vivono nudi come fanno le bestie, ma coprono le zone del loro corpo; sembra anzi che non vestano solo di pelli, ma abbiano la capacità di produrre abiti.

Gli elementi a favore sono discriminanti e ci indicano non solo la natura dei Cinocefali, ma anche gli indizi certi più ampi di un possibile *divide* tra esseri umani e bestie. Si dice infatti che la *civitas* indichi uno stato di convivenza umana di chi condivide le stesse leggi. E non è possibile che esista il diritto senza che ciò non sia deciso dal consenso comune<sup>40</sup>. I Cinocefali hanno dunque una forma di diritto, il che presuppone un livello di accordo e di capacità di comunicazione di tipo umano. Anche l'agricoltura è un indizio forte, perché si tratta di un'arte, che necessita di conoscenze e della loro trasmissione. Bisogna saper distinguere i tipi di semi, di terra, i principi delle azioni necessarie, bisogna possedere una *scientia* della coltivazione. Allo stesso modo la produzione di stoffe e abiti è in primo luogo un'applicazione di ragione, un insieme di tecniche escogitate da anime "razionali". A quest'aspetto tecnico si aggiungono le motivazioni anche morali dell'uso degli abiti, e cioè il coprirsi per non provare vergogna e per una condotta onesta. Distinguere l'onesto dal turpe è un atto di giudizio, cioè di ragionamento. Non è infatti possibile provare vergogna, arrossire, se non in presenza di una «cognizione di cosa sia onesto». Tutti questi esempi depongono a favore della razionalità dei Cinocefali, cioè dell'elemento più importante della natura umana:

*Inter honestum turpeque discernere, artisque scientia pollere, iura pacis concordiaeque condere, nec sine iudicio rationis nec*

*praeter acumen ingenii, fieri possunt. Qua de re cum talia dicitis apud Cenocephalos videri, rationalem eis inesse mentem reipsa testificamini. Hinc vero a bestiis ratione tantummodo discernitur. Quae, quod videtur inesse his de quibus loquimur, homines potius quam bestiis deputandi videtur*<sup>41</sup>.

I Cinocefali possiedono inoltre animali domestici e dunque condividono con tutti gli esseri umani quel potere di dominio sulle bestie attribuito agli umani nel libro della *Genesi*.

Ratramno di Corbie aggiunge poi un argomento ulteriore e distinto, quello dell'esistenza di un santo dal volto canino, san Cristoforo, che la tradizione vuole appartenuto al popolo dei Cinocefali e convertitosi, attraverso vicende miracolose e meravigliose, al cristianesimo. Del resto, Ratramno proprio in quel punto decide di rifarsi al capitolino su mostri e portenti di Isidoro di Siviglia, non tanto per sottolineare il carattere portentoso dell'esistenza di mostri o di nascite mostruose – come quella della donna che partorì un serpente –, ma proprio per ribadire che alcuni di questi esseri o di queste popolazioni non sono solo prodigi, ma possono rientrare nel perimetro dell'umanità, quando ne possiedono il carattere della razionalità. È il caso di san Cristoforo Cinocefalo, venerato soprattutto nelle chiese orientali, come mostrano la sua vita, la sua conversione e le sue virtù, raccontate nelle leggende e nella passione di san Cristoforo, ed è probabilmente il caso dell'intero popolo dei Cinocefali, come testimoniano gli argomenti di ragione addotti da Ratramno.

Perché abbiamo dunque evocare qui questi testi, peraltro noti, su esseri fantastici e dal carattere eterogeneo? Hanno una rilevanza in un discorso sull'animale politico e parlante e vanno relegati all'ambito del bizzarro e del mostruoso?

Un primo elemento di interesse è dato dall'elemento linguistico e comunicativo. Dal latrato dei Cinocefali, alla lingua (forse) allucinata dai Pigmei, all'urlo di Nembrot che non è capace di comunicazione e che allude alla confusione delle lingue, questi esseri incuriosiscono, a volte (ma non sempre) spaventano per una presunta incompiutezza linguistica. Il punto più interessante ai nostri fini è però quello strettamente politico, cioè il fatto che nel caso dei Cinocefali, ma anche dei Pigmei, i quesiti che vengono posti siano soprattutto pertinenti al loro esistere come popoli. Se Agostino e Isidoro trovavano il modo di integrare i popoli mostruosi sulla base del loro essere in scala maggiore ciò che i mostri "individuali" degli esseri umani già erano, e cioè dei possibili discendenti di Adamo, allora è sull'indizio della loro vita "politica" – e non del loro aspetto fisico – che ci si poteva chiedere se fossero "più umani o più bestiali". Naturalmente le risposte sono varie e a volte implicite. I Cinocefali sono spesso spazialmente collocati ai confini del mondo conosciuto, quasi a metterlo sotto pressione esterna, ma nel loro essere politici e parlanti condividono le caratteristiche fondamentali dell'umanità. Per Ratramno hanno delle città e quindi una nozione del diritto e del consenso, hanno una morale, delle tecniche e delle arti e devono dunque anche avere un linguaggio. Com'è ovvio, hanno un vantaggio "fattuale" rispetto ai Pigmei, cioè l'esistenza di un membro del loro popolo che è stato battezzato, ha abbracciato il cristianesimo ed è diventato martire e santo. L'evocazione del bat-

tesimo di Cristoforo Cinocefalo, da parte di Ratramno, non può inoltre non farci rammentare anche il tema del passaggio attraverso le acque, con tutti i suoi richiami ai molteplici sensi della Scrittura, e dunque all'accesso da un mondo all'altro. In questo senso il santo cinocefalo è particolarmente indicato per indicare una porosità tra l'animalità ferina e quella umana. Non hanno la stessa fortuna i Pigmei, il cui linguaggio, apparentemente molto più simile a quello umano, viene ridotto al rango dell'espressione di una sorta di inguaribile demenza, che li distingue dagli animali bruti, ma non li eleva all'umanità piena. Esistono dunque delle esperienze sociali e linguistiche – e quelle dei Pigmei lo sono – che in certo modo imitano il linguaggio e la politica. I Pigmei restano fuori del perimetro dell'umanità, ma in certo modo avvertendo delle sempre possibili contraffazioni dell'umano e di un elemento bestiale e ferino che pure caratterizza gli esseri umani. Un ruolo simile riveste forse il gigante, di cui abbiamo solo accennato, la cui umanità è quella della violenza del potere, che contraddice addirittura la comunicazione, e che resta come deposito di forza brutale al cuore originario del percorso politico. Si tratta insomma di figure capaci di interrogare, interpellare, mettere sotto pressione, in modo inclusivo o esclusivo, il nocciolo parlante e politico che dà luogo all'umanità.

## Bibliografia

### Fonti

- Agostino = Agostino, *La città di Dio*, XVI, 8, tr. it. L. Alici, Milano, 1984.
- Alberto Magno = Alberto Magno, *De animalibus libri XXVI*, ed. H. Stadler, Aschendorff, Münster 1916, vol. II et *Quaestiones super de animalibus*, in *Alberti Magni opera omnia*, a cura di E. Filthaut, Aschendorff, 1955, q. 8.
- Botero = Giovanni Botero, *Le relazioni universali*, 2 voll., Torino, 2015.
- Epistola Alexandri* = *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, a cura di W. Boher, Meisenheim am Glan 1973.
- Giovanni di Pian di Carpine = Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei mongoli*, a cura di E. Meneš, tr. M.C. Lungarotti, Spoleto, 1989.
- Giovanni di Salisbury = Giovanni di Salisbury, *Il Policratico, ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, tr. U. Dotti, 4 tt., Roma, 2001.
- Isidoro di Siviglia = Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, ed. bilingue a cura di A. Valastro Canale, Torino, 2004, vol. I.
- Liber monstruorum* = *Liber monstruorum*, XVI *De Cynocephalis*, 164, a cura di F. Porsia, Napoli, 2012.
- Mandeville = Jean de Mandeville, *Le livre des merveilles du monde*, a cura di C. Deluz, Parigi, 2000.
- Marc Polo = *Il Milione – Le divisament dou monde*, a cura di C. Segre, Milano, 1982.
- Odorico da Pordenone = *Viaggio del beato Odorico da Pordenone*, a cura di G. Pullè, Milano, 1931.
- Paolo Diacono = Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. Capo, Milano, 1992.
- Pietro d'Alvernia = Pietro d'Alvernia, *Quodlibet VI*, q. 14, in appendice a J. Koch, *Sind die Pygmäen Menschen? Ein Kapitel aus der philosophischen Anthropologie der mittelalterlichen Scholastik*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL, 1930, p. 194-213.
- Paracelso = Paracelso, *Astronomia magna*, in K. Sudhoff, W. Matthießen (a cura di), *Sämtliche Werke*, vol. I: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schrift en*, Monaco, 1929.
- Ratramno di Corbie = Ratramno di Corbie, *Epistola de cynocephalis*, PL 121, coll. 1153-1156.
- Sesto Empirico = Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, a cura di A. Russo, Roma-Bari, 1988.
- Tommaso d'Aquino = Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, in *Opera omnia*, cura et studio fratrum praedicatorum 48, Commissio Leonina, Roma 1971.

### Studi

- Borst 1957-59 = A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinung über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stoccarda, 1957-59, 6 tt.
- Briguglia 2015 = G. Briguglia, *L'animale politico e parlante. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma, 2015.
- Brilli = E. Brilli, *Brunetto a Babele: l'animale politico e parlante sulla pianura del Senaar*, in questo volume.
- Carrara 1998 = E. Carrara, *Popolazioni favolose*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, 1998, p. 646-652.
- Eco et al. 1985 = U. Eco – R. Lambertini – C. Marmo – A. Tabarroni, *Latratus canis*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Spoleto, 1985, t. 2, p. 1181-1225.
- Falzone 2011 = P. Falzone, *I giganti danteschi tra mito, teologia e scienza. Lettura di Inferno XXXI*, in *Rassegna europea di letteratura italiana*, 37, 2011, p. 11-32.
- Friedmann 1981 = J.B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, 1981.
- Friedrich 2009 = U. Friedrich, *Menschentier und Tiermensch: Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*, Göttingen, 2009.
- Gambale – Rosier-Catach 2010 = G. Gambale, I. Rosier-Catach, "Confusio" et "variatio" selon les anciens commentateurs de la Commedia, in *Bollettino di italianistica*, VII, 2, 2010, p. 78-119.
- Klingender 1971 = F.D. Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, Londra, 1971.
- Köhler 2008 = T.W. Köhler, *Homo Animal Nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der Naturphilosophische Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leida, p. 419-443.
- Lecouteux 1981 = C. Lecouteux, *Les Cynocephales. Etude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XI<sup>e</sup> siècle*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 24, 1981, p. 117-129.
- Matter 2006 = E.A. Matter, *The Soul of the Dog-Man: Ratramnus of Corbie Between Theology and Philosophy*, in *Rivista di storia della filosofia*, 1, 2006, p. 43-55.
- Mazzi 2016 = M.S. Mazzi, *In viaggio nel medioevo*, Bologna 2016.
- Montanari 1988 = M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, Roma-Bari, 1988.
- Pellegrino 1964 = M. Pellegrino, *Il "topos" dello "status rectus" nel contesto filosofico e biblico*, in A. Stuiber (a cura di), *Mullus: Festschrift Theodor Klauser*, Münster, 1964, p. 273-281.
- Quagliani 1977-78 = D. Quagliani, "Nembrot primus fuit tyrannus". "Tiranno" e "tirannide" nel pensiero giuridico-politico del Trecento italiano: il commento a C. I, 2, 16 di Alberico da Rosate, in *Annali dell'Istituto Italiano per gli studi storici*, VI, 1979-1980, p. 83-103.
- Rosier-Catach 2006 = I. Rosier-Catach, *Solo all'uomo fu dato di parlare". Dante, gli angeli e gli animali*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 3, 2006, p. 435-465.
- Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in J.-Ph. Genet, *La légitimité implicite*, vol. 1, Parigi, 2015, p. 225-244.
- Rosier-Catach 2016 = I. Rosier-Catach, *Babel: le péché linguistique originaire?*, in G. Briguglia, I. Rosier-Catach (a cura di), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, Parigi, 2016, p. 63-86.
- Van der Lugt 2008 = M. van der Lugt, *L'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dans la pensée médiévale*, in A. Caiozzo, A.-E. Demartini (a cura di) *Monstre et imaginaire social*, Parigi, 2008, p. 135-162.
- Van der Lugt 2014 = M. van der Lugt, *L'autorité morale et normative de la nature au Moyen Âge*, in Ead. (a cura di), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Firenze, 2014, p. 3-40.
- Varanini 2015 = G.M. Varanini (a cura di), *Deformità fisica e identità della persona tra medioevo ed età moderna*, Firenze, 2015.

### Note

- <sup>1</sup> Cito dall'edizione della versione in volgare francese: Mandeville, p. 350.
- <sup>2</sup> *Epistola Alexandri*, p. 163.
- <sup>3</sup> Paolo Diacono, p. 27.
- <sup>4</sup> Mandeville, p. 351.
- <sup>5</sup> Odorico da Pordenone, p. 165.
- <sup>6</sup> *Ibid.*
- <sup>7</sup> Marco Polo, p. 549.
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> *Ibid.*, p. 549-550.

- <sup>10</sup> Il manoscritto della BNF è consultabile in linea, nella sezione Gallica: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n>>.
- <sup>11</sup> Sugli aspetti del viaggio medievale, con anche alcuni riferimenti ai popoli favolosi si veda Mazzi 2016.
- <sup>12</sup> Giovanni di Pian di Carmine, V, 31, p. 273.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, V, 31, p. 361.
- <sup>14</sup> Questi Cinocefali non sono gli unici di cui parla la *Storia dei mongoli*. Esistono anche delle popolazioni i cui individui «avevano aspetto canino». Giovanni riferisce di un loro attacco ai Tartari, in cui i Cani, rotolandosi nella polvere e poi gettandosi nell'acqua gelata, rimanevano coperti da una corazza di ghiaccio su cui le frecce rimbalzavano. In questo modo riuscirono a uccidere molti Tartari e a farli battere in ritirata: Giovanni di Pian di Carpine, v. 20-22, p. 355.
- <sup>15</sup> *Liber monstruorum*, p. 164.
- <sup>16</sup> Sulle barriere che il tipo di cibo o nutrimento stabilisce simbolicamente tra umano e ferino, civile e selvaggio, si vedano gli studi di M. Montanari, in particolare 1988.
- <sup>17</sup> Agostino, XVI, 8, p. 757-758.
- <sup>18</sup> Come mostra un articolo collettivo di Eco *et al.* 1985, t. 2, p. 1181-1225.
- <sup>19</sup> Per esempio, secondo Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politici-rum*, I, c. 1/b: *Et ideo vox datur aliis animalibus quorum natura usque ad hoc pervenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias et hec sibi invicem significant per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum et canis per latratum; loco quorum nos habemus interiectiones. Set locutio humana significat quid est utile et quod nocivum, ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum [...]*, che è il testo ricordato in Eco *et al.*
- <sup>20</sup> Sesto Empirico, I, 65-66.
- <sup>21</sup> Molto ricchi di riferimenti e interessanti nel delineare il percorso di penetrazione di questi esseri dal mondo antico (in particolare Esiodo, Plinio, Solino, Aulio Gellio, Ctesia) all'Occidente medievale sono Carrara 1998, p. 646-652; Friedman 1981; Klingender 1971, p. 166-167; e per i Cinocefali Lecouteux 1981, p. 117-129.
- <sup>22</sup> Agostino, XVI, 8. La citazione prosegue appunto con la menzione dei Cinocefali già ricordata.
- <sup>23</sup> *Ibid.*
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 759.
- <sup>25</sup> Il testo di Paracelso, c. 2, p. 35.
- <sup>26</sup> Isidoro di Siviglia, XI, iii, vol. I, p. 923-935.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 923.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 925.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p. 927. Isidoro usa la parola Cinocefali anche per indicare un tipo di scimmia (*De bestiis*, XII, ii, ed. cit., vol. II, p. 36). Non diversamente Aristotele, Plinio e Solino e anche Alberto Magno.
- <sup>30</sup> Il testo di riferimento è il monumentale Borst 1957-59, 6 tt. Per alcune considerazioni politiche sul Nembrot dell'Inferno dantesco rimando a Briguglia 2015. Si veda anche Falzone 2011, p. 11-32.
- <sup>31</sup> Nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury è invece proprio l'essere cacciatore, in un capitolo in cui Giovanni critica questa attività cortigiana, nobiliare e violenta, che fa di Nembrot un disprezzatore di Dio. Cfr. Giovanni di Salisbury, I, 20, p. 83.
- <sup>32</sup> Per gli aspetti linguistici vanno visti Gambale – Rosier-Catach 2010, p. 78-119; Rosier-Catach 2015, p. 225-244; Rosier-Catach 2016, p. 63-86. Sugli aspetti politici Brillì in questo stesso volume; Quagliioni 1979-1980, p. 83-103.
- <sup>33</sup> Sulla caduta della barriera tra umano e bestiale vd. Friedrich, 2009, in part. cap. 3; Köhler 2008.
- <sup>34</sup> Cfr. Pietro d'Alvernia, q. 14, in appendice a Koch 1930, p. 194-213.
- <sup>35</sup> Alberto Magno, p. 1328.
- <sup>36</sup> *Ibid.* Si veda anche la q. 8 delle *Quaestiones super de animalibus*, in *Alberti Magni opera omnia*, p. 85-86.
- <sup>37</sup> Ratramno di Corbie, *Epistola de cynocephalis*, coll. 1153-1156. Sull'epistola si veda Matter 2006, p. 43-55. Su Cinocefali e Pigmei come casi di studio per studiare "l'umanità" va visto il bell'articolo di van der Lugt 2008, p. 135-162, che fa anche il punto storiografico e distingue opportunamente tra mostro "individuale" e popoli mostruosi, che pongono problemi intellettuali molto diversi. Ma si veda anche van der Lugt 2014, p. 3-40. Interessante, in chiave di antropologia storica e di storia della cultura è Varanini 2015.
- <sup>38</sup> Quello della postura eretta dell'essere umano come segno della sua superiorità intellettuale e spirituale è un topos di lunga durata. Vd. Pellegriano 1964, p. 273-281.
- <sup>39</sup> Ratramno di Corbie, col. 1153.
- <sup>40</sup> *Ibid.*: *Ubi vero ius aliquod servatur, consensu quoque animorum una continetur. Neque ius aliquod potest esse, quod consensus communis non decreverit.*
- <sup>41</sup> *Ibid.*

---

# La bestialità umana in Dante. Modelli e riscritture

Paolo Falzone

---

**Abstract:** The essay investigates the presence in Dante of the ancient metaphor of the man-beast. Focused on *Convivio* and *Comedia*, the analysis reveals a strong occurrence of this image, derived from Aristotle's *Nicomachean Ethics*, in the places of Dante's work where ethical and political themes emerge. After analyzing some places particularly significant, the contribution ends with a reflection on *Purgatorio* XIV: the powerful and numerous images of bestiality present in this canto offer an adequate example of the poet's tendency to read the descent of man in evil and matter in terms of a regression from the plane of rationality, civil and properly human, to that of the brute and formless sensuality.

**Keywords:** Dante's anthropology, idea of bestiality in the Middle Ages, philosophical metaphors in Dante, Aristotelian ethics and medieval Italian literature.

*Un uomo malvagio è capace di compiere una quantità di mali infinitamente maggiore di una bestia*  
Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro VII

Il modo in cui l'opera di Dante tratta il tema antico dell'"animalità" dell'uomo<sup>1</sup> appare irriducibile ad una prospettiva unitaria e coerente: al conseguimento di una simile prospettiva è di ostacolo, in effetti, la varietà di fonti e modelli che hanno condizionato questo aspetto, ancora poco studiato, dell'antropologia dantesca<sup>2</sup>.

Stante questa difficoltà di fondo, è nondimeno possibile isolare due accezioni fondamentali del discorso dantesco sull'animalità umana. Le due accezioni poggiano entrambe su modelli molto antichi e consolidati, l'uno prevalentemente descrittivo o scientifico, l'altro etico e metaforico. Il primo modello, di matrice aristotelica, guarda al tema da una prospettiva naturalistica, si sforza cioè di fissare le proprietà specifiche dell'*animal* uomo e la sua posizione entro la gerarchia dei viventi; l'altro modello, che ha dietro di sé una tradizione composita, privilegia invece lo sguardo del filosofo etico, o del patologo, e fa dell'animalità – spogliata del suo contenuto biologico e degradata a *bestialitas* – un simbolo della depravazione umana. Dalla tensione tra questi due modelli deriva il carattere concettualmente instabile dell'animalità umana, che negli autori, antichi e medievali, vediamo refluire ora nel dominio della scienza della natura, ora in quello dell'etica; nel primo caso prevale una percezione positiva (o al più neutra) delle relazioni tra uomo e mondo animale, e anzi l'uomo è considerato lui stesso *animal* tra gli altri *animalia*; nel secondo prevale invece la percezione di un conflitto insanabile tra *humanitas* (senz'altro identificata con la razionalità) e *animalitas*, donde la tendenza a

leggere simbolicamente la discesa dell'uomo nel male e nella materia nei termini di un *imbestiamento*, regressione dal piano della razionalità, propriamente umano, a quello della brutta sensualità<sup>3</sup>. In questi termini si esprime ad esempio Alberto Magno, in una suggestiva pagina del *De animalibus*:

*De proprietatibus autem hominis praecipua est quam dicit Hermes ad Esclepium scribens quod solus homo nexus est Dei et mundi: eo quod intellectum divinum in se habet et per hunc aliquando ita supra mundum elevatur ut etiam mundi materia sequatur conceptiones eius, sicut in optime natis videmus hominibus qui suis animabus agunt ad corporum mundi transmutationem ita ut miracula facere dicantur. Et ideo etiam in ea parte qua homo mundo nequitur, non mundo subicitur, sed praeponitur ut gubernator [...] Et ideo sicut idem testatur Hermes, si aliquando aliquis hominum per electionem se mundo inferiorem fecerit, iam quasi honore humanitatis exutus, proprietatem accipit bestiae, et per concupiscentiam porcus, per iram canis, per rapinam leo, et sic de aliis dicitur fieri: quod Plato secundam vocavit animarum incorporationem<sup>4</sup>.*

L'ambivalenza strutturale del rapporto tra uomo e animalità è stata messa ben in luce da Blandine Cuny-Le Callet, in un pregevole studio dedicato alle *figures de l'animalité* in Cicerone e nel mondo romano: «l'animalité – vi si afferma – entretient avec l'humanité un rapport ambivalent: elle la rejoint par une commune appartenance à la catégorie des êtres animés: elle s'en exclut par l'absence de raison qui fait des animaux des êtres irrémédiablement inférieurs à l'homme ontologiquement», con la conseguenza, paradossale, che «la part d'animalité en l'homme est à la fois ce qui le relie à la nature et ce qui l'éloigne de sa nature spécifiquement humaine. Pour l'homme, l'animalité participe à la fois de l'humanité et de la monstruosité<sup>5</sup>». L'animalità, possiamo riassumere, è allo stesso tempo qualcosa di cui la natura umana partecipa e qualcosa da cui l'uomo deve allontanarsi per attingere il vero sé stesso, per poter essere pienamente "umano".

I limiti entro i quali deve tenersi il nostro contributo ci impediscono di valutare la presenza in Dante di entrambi questi aspetti della riflessione antica e medievale sull'animalità umana. Abbiamo scelto perciò di restringere la nostra indagine al solo aspetto etico-moralistico, che meglio dell'altro, per naturale tendenza alla metaforizzazione, consente di osservare la rielaborazione letteraria, tipicamente dantesca, di specifici modelli teorici.

L'idea che come la virtù rende simili alla divinità, così il vizio corrompendo le facoltà più nobili dell'anima, intelletto e volontà, comporti un venir meno dell'uomo a sé stesso, e che questo depauperamento ontologico sia rappresentabile nei termini di una caduta nell'ordine biologico inferiore, qualcosa come una conversione dalla na-

tura umana alla natura ferina, è idea antica, comune a molte tradizioni filosofiche e religiose.

Il tema è ben presente nel mondo antico. I filosofi greci pensano l'uomo come una natura precaria, sospesa tra due nature: può innalzarsi alla vita degli dei, coltivando ciò che in lui è più divino (la verità e il bene), o abbassarsi alla vita delle bestie, perseguendo ciò che la sua natura ha in comune con l'animale, ad esempio quando egli si lascia dominare dai propri istinti più volgari (Platone) o quando si sottrae alla vita associata o si abbandona a pratiche disumane ed efferate (Aristotele), oppure quando ricerca nervosamente il piacere nel movimento continuo dei sensi, disprezzando la quiete dell'animo (Epicuro): tutti comportamenti che la morale ellenica respinge, ritenendoli appunto degni della bestia più che dell'uomo<sup>6</sup>.

La tendenza a moralizzare il rapporto tra natura umana e natura animale si accentua nel pensiero cristiano, arricchendosi al contempo di nuove sfumature. Nella letteratura patristica, l'inversione del debito rapporto tra ragione e facoltà appetitive, in conseguenza del peccato originale, è interpretata come sovvertimento della relazione edenica tra l'uomo e l'animale: nell'Eden tale relazione si svolge infatti nel senso della reciproca separazione dei termini e della spontanea e totale sottomissione del mondo animale ad Adamo, il primo uomo, che al cospetto di Dio nomina e chiama a sé i viventi a lui inferiori<sup>7</sup>; dopo la Caduta, invece, a misura che gli uomini – di trasgressione in trasgressione – cedono alla propria *concupiscentia*, il rapporto tra i due termini entra in crisi e tende a capovolgersi: l'animale, mutatosi in *bestia*, muove ora all'assalto dell'antico signore, e rischia addirittura di impossessarsi della sua natura, se costui non lo riconduce sotto il proprio controllo<sup>8</sup>. Contrapposta al *pecus* (il bestiame mite e inoffensivo, utile all'uomo ed erbivoro: pecore, agnelli, mucche, cavalli ecc.), erede dell'animalità edenica, la *bestia* (feroce, riottosa, carnivora) diviene metafora, nella lettura patristica, dell'umanità sfigurata dal peccato originale, dell'inclinazione al male che si è insediata nella natura umana *post lapsum*<sup>9</sup>.

Un significato strutturalmente non dissimile, si potrebbe osservare, rivestono le tre fiere (o *bestie*) che nel prologo dell'*Inferno* sbarrano al protagonista, appena uscito dalla selva, la strada verso la cima del diletto monte (figura della perfezione edenica)<sup>10</sup>: così come, e per contrasto, a *colombi* e *pecorelle*, ossia agli *animalia mitia* per eccellenza, sono assimilate le prime anime salve che si fanno incontro ai pellegrini ai piedi del Purgatorio<sup>11</sup>. Non è tuttavia alla tradizione patristica che Dante attinge, generalmente, quando associa umanità depravata e bestialità. Le fonti che trasmettono a Dante questo tema sono essenzialmente fonti aristoteliche, nella fattispecie l'*Etica Nicomachea* e la *Politica*<sup>12</sup>.

Alla nozione di bestialità (*theriòtes*) Aristotele dedica poche e non organiche riflessioni nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*<sup>13</sup>.

Nel primo capitolo del libro, il Filosofo definisce la bestialità, che con malizia (*kakía*) e incontinenza (*akrasía*) costituisce la terna delle disposizioni morali che è bene siano evitate dall'uomo, una forma estrema (e molto rara) di depravazione, oltrepassante la misura ordinaria del vizio; così come, simmetricamente, la virtù che egli chiama "eroica" oltrepassa verso l'alto la comune misura umana

della virtù (e perciò è detta anche "divina")<sup>14</sup>. I caratteri della bestialità, aggiunge Aristotele, si rinvencono principalmente e in senso proprio in talune popolazioni barbare, ma essi possono anche essere il prodotto di particolari condizioni, ad esempio di stati morbosi. Nello stesso capitolo si dice inoltre che sono tacciabili di bestialità tutti quegli individui che in generale eccedono nel vizio<sup>15</sup>. Parrebbe dunque di capire, dal senso di questa precisazione, che ogni vizio, se praticato oltre un certo limite, assume o può assumere una connotazione bestiale.

Ulteriori elementi fornisce il capitolo sesto, ove si ripete che la bestialità si manifesta essenzialmente negli usi feroci di alcune genti barbare, prive per natura della ragione. Nel corso della trattazione alla fattispecie della bestialità vengono quindi ricondotte, come già nel primo capitolo, tutte quelle forme di aberrazione mentale (epilessia, mania, fobie, paranoie ecc.), presenti fin dalla nascita o sorte nel tempo, in grado di pregiudicare gravemente le capacità razionali del soggetto, inducendolo a ricercare piaceri contro natura e a compiere, per soddisfarli, azioni turpi o di particolare efferatezza (si da apparire *infra-umane*)<sup>16</sup>.

Come esempi di bestialità pura e semplice il Filosofo indica il caso di una donna che usava divorare i feti di donne incinte dopo averle sventrate e i costumi dei selvaggi delle coste del Mar Nero, in fama di mangiare carne cruda e di essere dediti all'antropofagia, tanto da scambiarsi i figli facendone banchetto. A questi esempi, cui è accostato il sadismo del tiranno agrigentino Falaride, noto anche a Dante<sup>17</sup>, Aristotele aggiunge i casi memorabili di un tale, che in preda a delirio, divorò sua madre dopo averla offerta in sacrificio agli dèi e dello schiavo nutritosi delle viscere di un suo compagno. Egli passa poi a considerare alcuni comportamenti assimilabili a quelli bestiali che hanno però un'eziologia morbosa; tra questi egli annovera alcune forme di perversione sessuale (la sodomia, innata o consuetudinaria), pratiche autolesionistiche, come lo strapparsi i capelli e le unghie, deviazioni del gusto, quali l'ingurgitare terra o carbone<sup>18</sup>.

Si vede bene dagli esempi indicati che dalla iniziale coloritura etnicistica, il concetto di bestialità trascorre gradualmente in quello di malattia mentale. Motivo per cui Aristotele sottolinea, chiudendo la breve analisi della *theriòtes*, che in quanto disposizione irrazionale la bestialità si pone al di fuori del vizio, e in un certo senso al di sotto di esso, e che come le bestie non possono dirsi né innocenti né colpevoli, perché non hanno ragione, così il bestiale, che la malattia ha privato della sua parte migliore, non può ritenersi davvero responsabile dei propri atti, per quanto devastanti e terribili questi appaiano<sup>19</sup>. Né il senso di questa conclusione è smentito da quel che Aristotele afferma poco prima, e cioè che le azioni bestiali non differiscono, nel genere, dalle azioni che commette chi agisce per malizia o per incontinenza, rispetto alle quali quelle si distinguono solamente per il fatto di eccedere la misura ordinaria del vizio. Accanto alla viltà pura e semplice si darà quindi una viltà "bestiale" (smisurata) o patologica (fòbica), e lo stesso si deve ammettere per ogni altro vizio. Il che spiega perché ad un certo punto del suo discorso Aristotele arrivi a distinguere una "malizia bestiale" e un'"incontinenza bestiale" da una malizia e da un'"incontinenza senza aggettivi. È lo stesso Filosofo tut-

tavia ad avvertire che a queste espressioni non si deve attribuire un valore letterale, ma che esse vanno intese in senso metaforico: è chiaro infatti che allorché un vizio, quale che sia, attinge il grado bestiale, esso immediatamente perde la sua natura di vizio, ossia di atto malvagio razionalmente deliberato, per ridursi a sintomo di uno stato morboso (quindi irresponsabile).

Alla bestialità aristotelica Dante fa esplicito riferimento soltanto in due punti della sua opera, nel III trattato del *Convivio* e nell'XI canto dell'*Inferno*, nei quali la nozione del Filosofo è in certo senso ripresa e, insieme, vanificata. Di entrambi questi luoghi abbiamo trattato diffusamente altrove, e non il caso di ripetere quanto già osservato in quella sede<sup>20</sup>.

Qui ci interessa porre in rilievo, piuttosto, come a fronte di una presenza così poco significativa in Dante di un'accezione tecnica della bestialità (libro VII della *Nicomachea*) si osservi invece una notevole espansione del tema nel passaggio dalla nozione filosofica alla forma traslata, allorché la bestialità è assunta come metafora generale della dissennatezza e della stoltezza umane.

A favorire lo slittamento in senso metaforico del concetto di bestialità è una costellazione di testi, al cui centro è ancora un luogo dell'*Etica Nicomachea*, stavolta del libro I. Passando in rassegna le principali forme di vita, contemplativa, attiva, edonistica, secondo le quali si esprime il senso morale degli uomini, lo Stagirita discute e confuta l'opinione, diffusa presso il volgo, che la felicità consista nel godimento offerto dai sensi. Vediamo molti uomini – afferma Aristotele – che in tutto simili a bruti, preferiscono condurre una vita degna delle bestie<sup>21</sup>. Così il passo è reso nella versione latina del Grossatesta: *Multi quidem igitur omnino bestiales videntur esse, pecudum vitam eligentes*<sup>22</sup>. Questo luogo aristotelico è sottoposto nel Medioevo a duplice lettura, morale e politica: fornisce il ritratto esemplare del bruto, dell'uomo che anziché coltivare l'intelletto persegue i bisogni più vili ed elementari, e al contempo è all'origine degli stereotipi sull'incapacità di autogoverno delle masse (e della conseguente attitudine a subire il comando piuttosto che a esercitarlo)<sup>23</sup>. In riferimento al passo aristotelico, potenziato dal rinvio ad altri luoghi affini, la dizione *homines bestiales* o *bruti* ricorre generalmente nei testi dei *magistri* per indicare quanti, dediti esclusivamente ai piaceri sensibili e trascurando la dimensione del pensiero, la sola per la quale l'uomo si distingue dai bruti, hanno smarrito il fine autentico dell'uomo (l'attuazione delle facoltà intellettuali) e pertanto, come insegna Averroè nel prologo del commento alla *Fisica*, non meritano di essere chiamati *homines* se non *equivocè*<sup>24</sup>; al dileguarsi della razionalità, mortificata dal senso, l'*humanitas* si è infatti come ritirata da costoro, lasciando scoperto il sostrato biologico, sede della mera sensazione, che l'uomo ha in comune con i viventi inferiori<sup>25</sup>. Al polo opposto è il filosofo, o l'uomo di scienza, nel quale l'*humanitas* si realizza compiutamente. Il concetto è ben reso dal maestro parigino Giacomo di Douai, attivo nella seconda metà del secolo XIII, in un passaggio delle inedite *Questiones* sul *De anima*:

*Unde cum in paucis hominibus sit intellectus, quia operationes intellectus in paucis inveniuntur, in omnibus tamen est sensus, [et] ideo non est extra naturam, si tales sequuntur appetitum sensualem, quia tales homines sunt bruta nec differunt a brutis*

*nisi parum et in eo solum, quod habent intellectum in potencia, et illud habere est valde modicum; nec merentur isti homines dici homines, sicut neque scamnum in potencia meretur dici scamnum, sed tales homines sunt brutis deteriores, cum non sequantur illud ad quod nati sunt*<sup>26</sup>.

Decaduti alla condizione di *animalia irrationalia*, individui siffatti, che sono la maggioranza, non agiscono liberamente (cioè razionalmente), ma come bruti vengono trascinati dalle passioni e dai bisogni – schiavitù dalla quale può redimerli la sottomissione, spontanea o coatta, ad una regola razionale e propriamente umana, capace di rettificarne gli impulsi, di per sé ciechi e disordinati, e di piegarli verso il bene e il vero<sup>27</sup>.

Tutti questi usi traslati del concetto di bestialità sono ben documentati nell'opera di Dante. Ci limitiamo a citare alcuni esempi, senza pretesa di completezza. L'immagine del bruto (in accezione generica o determinata in senso specifico), per indicare quanti, rinunciando all'esercizio delle facoltà intellettive, vivono dimentichi del fine proprio dell'uomo, è particolarmente presente nel *Convivio*. Si ha, per cominciare, la testimonianza di I 11 9, dove «pecore, e non uomini» sono dette le *popolari persone, orbate della luce della discrezione*; si prosegue quindi con la dichiarazione resa in II 7, 3-4, che merita di essere riferita per esteso:

È da sapere che le cose deono essere denominate dall'ultima nobilitate della loro forma: sì come l'uomo dalla ragione, e non dal senso né da altro che sia meno nobile. Onde, quando si dice l'uomo vivere, si dee intendere l'uomo usare la ragione, che è sua speciale vita ed atto della sua più nobile parte. E però chi dalla ragione si parte e usa pure la parte sensitiva, non vive uomo, ma bestia: sì come dice quello eccellentissimo Boezio: «Asino vive»<sup>28</sup>. Dirittamente, dico, però che lo pensiero è proprio atto della ragione, per che le bestie non pensano, ché non l'hanno<sup>29</sup>.

Il concetto è quindi ripreso in *Conv.* IV 7, 11-15, a commento del verso 40 di *Le dolci rime* («e tocca a tal, ch'è morto e va per terra!», a proposito di chi, pur scortato nel cammino della verità, tuttavia erra). Nella vigorosa polemica contro i sostenitori di una falsa idea della nobiltà, il tema della riduzione dell'uomo al solo intelletto (sì da respingere nella dimensione della brutalità, al di fuori della definizione di uomo, chi non usa la ragione) è suonato da Dante, per così dire, a piena orchestra:

Dunque, se vivere è l'essere [delli viventi, e vivere nell'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere] dell'uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto. E non si parte dall'uso del ragionare chi non ragiona lo fine della sua vita? e non si parte dall'uso della ragione chi non ragiona lo cammino che far dee? Certo si parte [...] Potrebbe alcuno dire: Come? è morto e va? Rispondo che è morto [uomo] e rimaso bestia. Ché, sì come dice lo Filosofo nel secondo dell'Anima, le potenze dell'anima stanno sopra sé come la figura dello quadrangulo sta sopra lo triangulo, e lo pentangulo, cioè la figura che ha cinque canti, sta sopra lo quadrangulo: e così la sensitiva sta sopra la vegetativa, e la intelletiva sta sopra la sensitiva. Dunque, come levando l'ultimo canto del pentangulo rimane quadrangulo e non più pentangulo, così levando l'ultima potenza dell'anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto<sup>30</sup>.

Notevole, infine, è IV 15, 14, dove bestiale è giudicato il comportamento di coloro che, afflitti da *naturale pusillanimitate*, rinunciano *a priori* a qualunque forma di conoscenza («non possono credere che né per loro né per altrui si possano le cose sapere»); sicché «sempre come bestie in grossezza vivono, d'ogni dottrina disperati». Fuori del *Convivio*, il tema emerge ancora in *De vulgari eloquentia* I 12, 3, nell'elogio degli *illustres heroes* Federico II et *benegenitus eius Manfredus*, i quali, *nobilitatem ac rectitudinem sue formae pandentes [...] humana secuti sunt, brutalia dedignantem*, e si prolunga nella *Commedia*, nel celeberrimo distico, in effetti una riscrittura in versi del *topos* aristotelico, su cui fa leva l'*orazion picciola* di Ulisse ai compagni, onde ravvivare in essi, *vecchi e tardi*, l'ardore di conoscenza: «fatti non foste a viver come bruti, / ma persequir virtute e canoscenza» (*Inf.* XXVI 119-120<sup>31</sup>).

Eguale bene attestato in Dante, e per certi versi affine al precedente, è l'uso figurato di "bestia", "bestiale" ecc. per significare la disumanizzazione che il vizio opera nell'uomo (è il caso, nell'*Inferno*, di Vanni Fucci, che si autodefinisce *bestia*<sup>32</sup>) o il cedimento ad impulsi di carattere irrazionale, che di nuovo pareggia la condizione dell'uomo a quella del bruto. Un caso abbastanza tipico, al quale si può senz'altro limitare l'esemplificazione di questo secondo aspetto, è quello dei peccatori carnali. Lo ha finemente osservato Achille Tartaro:

Il cedimento dei lussuriosi all'irrazionalità degli impulsi, già denunciato nella cristallina formula definitoria di *Inf.* v 38-39 («i peccator carnali, / che la ragion sommettono al talento»), si ripropone negli accenti di più marcato disprezzo dedicati nel *Purgatorio* (XXVI 86-87) a quanti caddero nel peccato bisessuale, «ermafrodito», seguendo «come bestie l'appetito». E questo, proprio in prossimità di un estremo ricordo del Minotauro, nella cui evocazione, obliqua e di sfondo, precipita l'*exemplum* di Pasife: lasciando al lettore di commisurare la brutale passione di «colei / che s'imbestiò ne le 'mbestiate schegge» alla mostruosità del suo parto bestiale<sup>33</sup>.

Non c'è dubbio tuttavia che l'ambito nel quale l'uso della metafora dell'uomo bestiale approda nel poema ai suoi esiti più originali ed efficaci è quello che Dante riserva alla polemica di carattere sociale ed etico-politico. In questa accezione, bestiale è colui che, accecato da interessi di parte o dal desiderio delle ricchezze, si separa dalla *civitas*, intesa come comunità fondata sul *bonum commune*, e assume atteggiamenti antisociali. Così nelle *bestie fiesolane* di *Inf.* XV 73-74, che si divorano l'una con l'altra (fanno «strame di lor medesme»), ossia i Fiorentini, la cui ruvida selvatichezza, che li rende incompatibili con l'ordine civile, è sancita dal rilievo che essi tengono ancora «del monte e del macigno» (v. 63); o ancora in Vanni Fucci, *bestia* al quale «vita bestial...piacque e non umana» e che ebbe in Pistoia la sua «degnata» (*Inf.* XXIV 124-126); o ancora nella compagnia «tutta matta ed empia» dei Bianchi, la cui *bestialitate* si vedrà impressa, come un marchio infamante, nel processo delle loro azioni<sup>34</sup> (*Par.* XVII 62-68), fino ad Arrigo II di Lusignano, la *bestia* che malgoverna Cipro (*Par.* XIX 147); né la metafora risparmia gli alti prelati della Chiesa di Roma, il cui manto sfarzoso, quando sono a cavallo, diventa, nella deformazione satirica, l'unica pelle sotto la quale vivono *due bestie* (*Par.* XXI 132-134).

In tutti questi casi, ma altri se ne potrebbero aggiungere, il profilo bestiale dei personaggi sembra volerci restituire un'immagine vile e degradata dell'aristotelico *homo animal naturaliter civile* (*Pol.* 1253a3). L'amara contraffazione è implicita d'altronde dal testo stesso della *Politica*, là dove il Filosofo caratterizza come bestiali, nel I libro, i comportamenti di coloro che si sottraggono alla vita associata o ne calpestanto le regole. Dopo aver dichiarato infatti che la *civitas* è una realtà naturale e che nell'uomo esiste la disposizione naturale a vivere nella *civitas* (*homo animal naturaliter civile*), lo Stagirita aggiunge che chi sceglie di vivere fuori della *communitas*, assecondando una tendenza perversa, o è un essere subumano (*pravus*) o è un essere più che umano (*melior quam homo*)<sup>35</sup>. Chi si esclude dalla *civitas* e vive *segregatus* – ripete poco oltre – o è una belva o è un dio (*aut bestia aut Deus*)<sup>36</sup>: una belva perché vive in modo selvatico alla maniera delle bestie non addomesticabili, un dio perché dio è perfettamente pago di sé stesso e non ha bisogno di nulla. Ma la beata solitudine del dio non sembra interessare più di tanto Aristotele, che si sofferma invece sull'asocialità depravata. L'individuo che non possiede l'istinto naturale al vivere civile, aggiunge Aristotele citando un detto di Omero, è *insocialis, illegalis, sceleratus*: un uomo che sia tale per natura, e non per cattiva sorte, è avido inoltre di contese (*belli affectator*) e conduce un'esistenza senza regola, *sine iugo existens*, al modo degli uccelli rapaci<sup>37</sup>. Allorché infatti l'uomo rifiuta la legge e la giustizia, che sono il fondamento della *civitas* bene ordinata, egli da *optimum animalium* diviene il *pessimum omnium*, e resosi *scelestissimum* e *silvestrissimum*, si abbandona a eccessi di ogni sorta<sup>38</sup>.

Il carattere bestiale che Aristotele attribuisce a chi per scelta vive al di fuori della comunità politica e in conflitto con essa è accentuato nei commenti medievali alla *Politica*<sup>39</sup>. Così è ad esempio per Alberto Magno, nella chiosa al capitolo primo della *Politica*, ove si dice che in individui del genere l'umanità è come corrotta ed essi appaiono quasi mutati (*transcorporati*) in «ferinam bestiam»:

*Si propter naturam et non propter fortunam, quae mobilis est, est incivilis [scil. homo], id est impotens ad civilem communicationem, aut pravus est, si scilicet deficit ab huiusmodi naturam, aut melior est quam homo, si proficit ad aliquid divinum, et humana communicatione non indiget. Et hoc confirmat per dictum Homeri, qui de pravo dicit: Maledictus insocialis, illegatus, sceleratus. Et subjungit rationem: Simul enim est ille maledictus talis, natura talis, id est, qui destituta natura est talis: et ille talis est belli affectator, veluti sine iugo et fraeno rationis existens, sicut corruptus ex ratione in ferinitatem. Et talis est transcorporatus in ferinam bestiam lupi vel leonis [...], sicut videmus in volatilibus, ut dicit Aristoteles in I libro de animalibus, quod «aves rapaces et iracundae, sicut aquilae, accipitres, et falcones, semper solae sunt, et fugiuntur et inclinantur ab aliis avibus, propter hoc quod corrumpunt naturalem communicationem avium et societatem»<sup>40</sup>.*

Abbiamo elencato sopra alcuni luoghi danteschi nei quali la depravazione etico-politica è raffigurata in forme analoghe, e cioè come regressione all'irrazionalità belluina. La rappresentazione più organica e distesa di questo principio (e anche poeticamente più riuscita) si ha tuttavia nel canto XIV del *Purgatorio*, in versi che meritano una considerazione a parte. Sono i versi famosi in cui Guido del



Duca, *alter ego* del Poeta, lamenta la corruzione morale degli *abitator della misera valle*, ossia la valle dell'Arno. Queste genti, afferma Guido, schivano la virtù come si fugge una serpe (*biscia*), per un maligno influsso dei luoghi o per una incoercibile propensione al vizio; e, assuefatti al male, hanno «sì mutata lor natura» da sembrare vittime degli incantesimi di Circe («ch'e' par che Circe li avesse in pastura»)⁴¹. È introdotto così il tema della bestialità, intorno al quale è costruito il discorso di Guido. Come un contagio, la nota bestiale si propaga dalle persone alle cose, e infetta il paesaggio (l'Arno). Attraverso le parole risentite del gentiluomo romagnolo vediamo il fiume («la maladetta e sventurata fossa») serpeggiare nella *misera valle*, come fosse guidato, nel suo procedere, da una cruda vitalità animalesca, ora torcersi nelle sue anse e ora distendersi, e nel suo corso irregolare toccare popoli in cui il vizio ha disfatto ormai ogni parvenza umana, sicché tutta la valle è ridotta ad un covò di fiere: ecco dunque susseguirsi *porci* (gli abitanti del Casentino), *botoli*, cioè cagnetti rabbiosi (gli aretini), *lupi* (i fiorentini), *volpi* (i pisani):

Tra brutti porci, più degni di galle  
che d'altro cibo fatto in uman uso,  
drizza prima il suo povero calle.  
Botoli trova poi, venendo giuso,  
ringhiosi più che non chiede loro possa,  
e a lor disdegnosa torce il muso.  
Vassi cangendo, e quant'ella più ingrossa  
tanto più trova di can' farsi lupi  
la maladetta e sventurata fossa.  
Discesa poi per pelaghi cupi,  
trova le volpi, sì piene di froda  
che non temono ingegno che le occùpi⁴².

Come si rileva comunemente, la riscrittura dantesca della favola di Circe dipende da un passo, ben noto a Dante (lo cita già in *Conv.* II 7, 4⁴³), della *Philosophiae Consolatio*. Scrive Boezio:

...*quicquid a bono deficit esse desistit. Quo fit ut mali desinant esse quod fuerant. Sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat; quare versi in malitiam humanam quoque amiserunt naturam. Sed cum ultra homines quemque provehere sola probitas possit, necesse est ut quos ab humana conditione deiecit infra homines merito detrudat improbitas; eventum igitur ut quem transformatum vitium videas hominem aestimare non possis. Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor: lupi similem dixeris. Ferox atque iniquus linguam litigiis exercet: cani comparabis. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet: vupeculis exaequatur. Irae intemperans fremit: leonis animum gestare credatur. Pavidus ac fugax non metuenda formidat: cervis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet: asinum vivit. Levis atque inconstans studia permutat: nihil avibus differt. Foedis immundisque libidinibus immergitur: sordidae suis voluptate detinetur. Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desiderit, cum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in beluam⁴⁴.*

La catena delle similitudini tra una specifica attitudine viziosa e la singola bestia che la incarna genera quindi, nel metro III, l'inevitabile ricordo di Circe, la *pulchra dea Solis*, dalla *herbipotens manus*, che propinando *hospitibus novis* le sue pozioni magiche (*pocula*) li trasforma in belve feroci (tigri, leoni, lupi)⁴⁵.

Evidente la ripresa dantesca, che nondimeno riformula su base etnica il bestiario boeziano e lo sfolta di alcune presenze, accogliendo porci, cani (nella variante semi-caricaturale dei *botoli*⁴⁶), lupi e volpi, ed escludendo invece animali che, come l'asino, il cervo o gli uccelli, incarnano disposizioni morali meno ingiuriose per il vivere civile, o che, come il leone, risulterebbero inadeguati al tono sprezzante del discorso; rispetto alla fonte è inoltre occultato, con il contrarsi delle similitudini boeziane in metafore, il collegamento tra vizio e figura animale (fuorché per le volpi, associate alla *froda*⁴⁷), onde conseguire una maggiore asciuttezza espressiva e concedere il giusto risalto alle apparizioni bestiali, evitando l'esangue e astratto moralismo del modello.

Del tutto indipendente da fonti letterarie è però l'ultima e più spaventosa belva che Guido menziona nel suo bestiario toscano; non un popolo questa volta, ma un efferato uomo di parte, il podestà di Firenze Fulcieri da Cālboli. La visione profetica, del cui contenuto Guido informa Ranieri, nipote del podestà, lo ritrae sotto le sembianze di una *antica belva* predatrice, dove l'aggettivo *antica*, dalla «risonanza arcana» (Inglese), proiettandosi indietro nel tempo, in un passato mitico, conferisce alla figura di Fulcieri la potenza di un archetipo della scelleratezza umana. Lo sguardo profetico osserva la belva fare strazio dei lupi (i fiorentini); quindi, ancora sporco del sangue della loro strage uscire dalla *trista selva* (Firenze), la tana in cui si è consumato il massacro, lasciandola in un tale stato di desolazione, che mai più essa tornerà a popolarsi (questo il senso di *rinselva*⁴⁸):

Vende la carne loro essendo viva:  
poscia li ancide, come antica belva;  
molti di vita e sé di pregio priva.  
Sanguinoso esce dalla trista selva;  
lasciala tal che, di qui a mille anni  
nello stato primaio non si rinselva⁴⁹.

Versi straordinari, in cui la metamorfosi dell'uomo in belva ha un parallelo nell'immagine della città (Firenze), mutata in selva e in rifugio per le fiere (sovengono qui le *bestie fiesolane* di *Inf.* XV) e che la strage consumata da Fulcieri abbandona ad una millenaria, insuperabile, desolazione. La solida architettura urbana, luogo dei valori più propriamente umani, cede ai boschi e l'uomo, spogliatosi della ragione, fa ritorno ad una condizione selvaggia, prepolitica, di ferinità. «Fuit quoddam tempus – aveva detto Cicerone nella *Rhetorica* – cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant», talché a dominare gli animi era una «caeca et temeraria cupiditas»⁵⁰.

L'ultima scena che la visione profetica descrive è una sorta di apocalissi storica: nel deserto che la belva crudele lascia dietro di sé l'occhio ispirato contempla infatti l'estremo disfacimento dell'ordine civile, regredito a una natura incolta e disabitata, in cui ogni forma di vita è spenta. La vegetazione primordiale (la *selva*) cresciuta su quella che un tempo era una città fiorente e ora è un immane deserto vuoto («nello stato primaio non si rinselva») è il simbolo di un mondo da cui la ragione si è ritirata, e con essa la vita umana, giacché «vivere negli uomini è ragione usare». Nella Firenze del nuovo secolo, la belva predatrice, assetata del sangue dei suoi simili, sembra or-

mai aver trionfato, osano suggerire questi versi, sull'*animal naturaliter civile* del buon tempo antico.

## Bibliografia

### Edizioni

Alberto Magno, *Ethica*, a cura di A. Borgnet, Parigi 1891 (Alberti Magni *Opera omnia*, 7)

Alberto Magno, *Metaphysica* = Alberto Magno, *Metaphysica*, a cura di B. Geyer, Münster, 1960-64 (Alberti Magni *Opera omnia. Editio Coloniensis*, 16).

Alberto Magno, *Politica* = Alberto Magno, *Politica*, a cura di A. Borgnet, Parigi 1891 (Alberti Magni *Opera omnia*, 8)

Alberto Magno, *De animalibus* = Alberto Magno, *De animalibus*, a cura di H. Stadler, Münster, 1916-1920

Alighieri, *Inferno* = Dante Alighieri, *Inferno*, revisione del testo e commento a cura di G. Inglese, Roma, 2016<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 2007).

Alighieri, *Purgatorio* = Dante Alighieri, *Purgatorio*, revisione del testo e commento a cura di G. Inglese, Roma 2016<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 2011).

Alighieri, *Convivio* = Dante Alighieri, *Convivio*, ed. critica a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, 1995 ("Le Opere di Dante Alighieri". Edizione nazionale a cura della Società dantesca italiana, III).

Alighieri, *De vulgari eloquentia* = Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di P.V. Mengaldo, Padova, 1968.

Alighieri, *Epistole* = Dante Alighieri, *Epistole*, in Id. *Le opere. Testo critico della Società dantesca italiana*, a cura di M. Barbi et alii, Firenze, 1921.

Aristoteles, *Ethica nicomachea* = Aristoteles, *Ethica nicomachea. Translatio Roberti Grossasteste. A. Recensio pura*, a cura di R.A. Gauthier, Leida-Bruxelles, 1972 ("Aristoteles Latinus" XXVI.1-3, fasc. 3)

Averroè, *Physica* = Averroè, *Physica*, Venetiis, apud Cominum de Tridino, 1560.

Boethius, *De consolatione philosophiae* = Boethius, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, a cura di C. Moreschini, Monaco-Lipsia, 2005.

Costa 2008a = I. Costa (a cura di), *Les questionnes di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, introduzione e testo critico, Turnhout, 2008.

Greek Commentaries = Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grossasteste Bishop of Lincoln, I, *Eustratius on book I. and the anonymous scholia on books 2., 3. and 4.*, critical edition with an introductory studies by H. Paul, F. Mercken, vol. I, Leida [etc.] 1973, p. 1-193.

Ströbel 1915 = Cicerone, *Rhetorici libri duo sive De inventione*, a cura di E. Ströbel, Lipsia, 1915.

Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, a cura di P. Caramello, Torino, 1952.

Tommaso d'Aquino, *Sententia libri ethicorum*, cura et studio Fratrum praedicatorum, Romae, 1969 (S. Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 47)

Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cura et studio Fratrum praedicatorum, Romae, 1971 (S. Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 48)

Zycha 1894 = Sancti Aureli Augustini *De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri capitula; De Genesi ad litteram imperfectus liber; Locutionum in Heptatechum libri septem*, recensuit Iosephus Zycha, Praga-Vienna-Lipsia, 1894 (CSEL, XXVIII, 3.2).

### Studi

Agamben 2002 = G. Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, 2002.

Bianchi 1992 = L. Bianchi, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia averroista*, in *Rinascimento*, n.s., 32, 1992, p. 185-201 (quindi in Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, 2003, p. 41-62).

Bodéüs 1997 = R. Bodéüs, *Les considérations aristotéliennes sur la bestialité: traditions et perspectives nouvelles*, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (a cura di), *L'animal dans l'Antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, Parigi, 1997, p. 247-258.

Briguglia 2011 = G. Briguglia, *Cerere e l'agricoltura. Osservazioni su un mito delle origini in Boccaccio*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale*, Porto, 2011 ("Textes et études du Moyen Âge", 61), p. 373-84.

Briguglia 2015 = G. Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma, 2015.

Costa 2008b = I. Costa, *Heroic Virtue in the Commentary Tradition on the «Nicomachean Ethics» in the second half of the Thirteenth Century*, in I. Bejczy (a cura di), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leida-Boston, 2008 ("Brill's Studies in Intellectual History", 160), p. 153-172.

Cuny-Le Callet 2005 = B. Cuny-Le Callet, *Du bétail à la bête fauve. Monstruosité et figures de l'animalité chez Cicéron*, in *Anthropozoologica*, 33-34, 2001, p. 131-146.

Dahan 1996 = G. Dahan, *Nommer les êtres. Exégèse et théorie du langage dans les commentaires médiévaux de Genèse 2, 19-20*, in S. Ebbesen (a cura di), *Geschichte der Sprachtheorie, III, Spachtheorien in Spantike und Mittelalter*, Tübingen, 1996, p. 55-74.

Dittmar 2012 = P.-O. Dittmar, *Le seigneur des animaux entre pecus et bestia. Les animalités paradisiaques des années 1300*, in A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Adam, le premier homme*, Tarnuzze (Fi), 2012 ("Micrologus' Library", 45), p. 219-254.

Falzone 2002 = P. Falzone, *Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e di dottrina*, in L. Sturlese, N. Bray (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo*. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM) (Lecce, 27-29 settembre 2002), Lovanio, 2003, p. 331-366.

Falzone 2013 = P. Falzone, *Dante e la nozione aristotelica di bestialità*, in G. Crimi, L. Marcozzi (a cura di), *Dante e il mondo animale*, Roma, 2013, p. 62-78.

Flüeler 1992 = Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 voll., Amsterdam-Philadelphia, 1992 ("Bochumer Studien zur Philosophie", 19).

Fontenay 2008 = E. de Fontenay, *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Parigi, 1998.

Friedrich 2008 = U. Friedrich, *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*, Göttingen, 2008.

Gauthier 1984 = R.-A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normands*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984, p. 29-48.

Gauthier-Jolif 1970 = Aristotele, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Lovanio-Parigi, 1970.

Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, 2005.

Gentili 2013 = S. Gentili, *Il mostro divoratore nell'Inferno di Dante: modelli classici*, in G. Crimi, L. Marcozzi (a cura di), *Dante e il mondo animale*, Roma, 2013, p. 49-61.

Gorni 2002 = G. Gorni, *Dante nella selva. Il primo canto della Commedia*, Firenze, 2002.

Gregory 1992 = T. Gregory, *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, in Id., *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, 1992, p. 443-68.

Köhler 2000 = Th.W. Köhler, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, Leida-Boston, 2000.

Köhler 2008-14 = Th.W. Köhler, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, 3 voll., Leida [etc.], 2008-2014.

König-Pralong 2011 = C. König-Pralong, *Animal équivoque. De Lincoln à Paris via Cologne*, in I. Atucha et alii (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 67-76.

Lauzi 2012 = E. Lauzi, *Il destino degli animali. Aspetti delle tradizioni culturali araba e occidentale nel Medio Evo*, Tarnuzze (Fi) 2012 ("Micrologus' Library", 44).

Ledda 2009 = G. Ledda, *Animali nel Paradiso*, in Id. (a cura di) *La poesia della Natura nella Divina Commedia*. Atti del convegno internazionale di studi (Ravenna, 10 nov. 2007), Ravenna, 2009, p. 93-135.

Nederman 1988 = 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, 1, 1988, p. 3-26 (rist. an. in Id., *Medieval Aristotelianism and Its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries*, Aldershot [etc.], 1997).

Perfetti 2012 = S. Perfetti, *Animali pensati nella filosofia tra Medioevo e prima età moderna*, Pisa, 2012.

Tartaro 1992 = A. Tartaro, *Il Minotauro, la "matta bestialitate" e altri mostri*, in *Filologia e Critica*, XVII, 1992, p. 161-186 (parzialmente ripreso in Id., *Cielo e terra. Saggi danteschi*, Roma, 2008, p. 76-80).

Wolff 1997 = F. Wolff, *L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal*, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (a cura di), *L'animal dans*

*l'Antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, Parigi 1997, p. 157-180.

## Note

<sup>1</sup> Per l'inquadramento teorico della questione, cfr. Fontenay 2008 e, in diversa prospettiva, Agamben 2002.

<sup>2</sup> Viceversa non più esigua come un tempo è ormai la letteratura sulla presenza degli animali nell'opera di Dante. Un'ottima introduzione al tema offre il volume a più mani *Dante e il mondo animale*, a cura di G. Crimi, L. Marcozzi, Roma, 2013 (ulteriore bibliografia è puntualmente censita nel contributo di Crimi). Cf. inoltre Ledda 2009, particolarmente alle pp. 93-94. Più in generale, circa il modo in cui il Medioevo europeo ha pensato la relazione tra uomo e mondo animale, una documentazione ricchissima si ricava da Köhler 2008-2014. Si vedano inoltre Perfetti 2012; Gregory 1992; e i due volumi dedicati a *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1985 ("Settimane di studio del centro italiano di studi per l'alto medioevo", 31). Alcuni temi cruciali del dibattito medievale intorno agli animali prende in considerazione, infine, Lauzi 2012.

<sup>3</sup> Cfr. Friedrich 2008.

<sup>4</sup> Albertus Magnus, *De animalibus*, XXII, Tract. 1, cap. 5, ed. Stadler, p. 1353, ll. 16-30. Su questo luogo, e sull'antropologia che gli è sottesa, si veda König-Pralong 2011.

<sup>5</sup> Cuny-Le Callet 2005, p. 143. Della stessa studiosa si veda *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, Grenoble, 2005.

<sup>6</sup> Cfr. su tutto ciò l'eccellente analisi di Wolff 1997, in particolare p. 173, con i luoghi platonici, aristotelici ed epicurei ivi citati. A proposito della natura intermedia dell'uomo, illuminanti le considerazioni svolte dall'autore alle pp. 176-177: «... l'animal et le dieu sont les deux natures qui enserrent celle de l'homme. Apparemment, cette situation la fragilise, car elle peut toujours se détourner d'elle-même, vers le haut ou vers le bas; mais en réalité cette situation la définit, car l'essence de l'homme n'est rien d'autre que ce que ne sont pas celles de ces autres animés: les immortelles d'un côté, les illogiques de l'autre. Ainsi, c'est par une double négation que, lorsqu'il s'agit de fonder les normes, se constitue l'essence de l'homme – qui est ce que ne sont ni le dieu ni l'animal».

<sup>7</sup> Per l'interpretazione medievale di questo passo della *Genesi*, si veda Dahan 1996. Interessante la tesi di Tommaso, secondo il quale Adamo *in statu innocentiae* aveva bisogno degli animali per acquisire una conoscenza sperimentale, empirica, della natura di essi; a questo significato rinvierrebbe, secondo l'Aquinate, l'episodio della *nominatio*:... *homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescabant, nullo instante inordinatae concupiscentiae motu; neque ad cibum, quia lignis Paradisi vescabantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quae eorum naturas designant. Summa Theol.*, I, q. 96, a. 1, ad 3, su cui vedi le acute considerazioni di Agamben 2002, p. 28-9.

<sup>8</sup> Cfr. tra gli altri Alex. Helens., *Summa Theol.*, p. II, q. 113, membr. II. Più in generale, si veda Dittmar 2012. La tesi che dopo la Caduta gli animali abbiano mutato natura è giudicata irrazionale da Tommaso d'Aquino, che la attribuisce genericamente ad alcuni (*quidam*). Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 1, ad 2: *dicendum quod quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit quod ligna et herbae datese sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quaedam animalia.*

<sup>9</sup> Le caratteristiche che per i medievali – fino a Vincenzo di Beauvais, e oltre – definiscono e distinguono reciprocamente *pecus* e *bestia* sono fissate per la prima volta in S. Agostino, *De genesi ad litteram*, III 11; vedi Zycha 1894, p. 74-75: Et dixit deus: educat terra animam uiuam secundum genus: quadrupedia et reptilia et bestias terrae secundum genera et pecora secundum genus. Et factum est sic, et fecit deus bestias terrae secundum genus et pecora secundum genus et omnia reptilia terrae secundum genus, et uidit Deus, quia bona sunt. *Iam nunc consequens erat, ut alteram partem, quae proprie terra dicitur, infimi huius loci, quem totum cum omnibus abyssis, et nebuloso aeere universaliter uocabulo terrae alibi Scriptura complectitur, ornaret animalibus suis, et ma-*

*nifesta quidem sunt animalium genera, quae in uerbo dei terra produxit; sed quia saepe nomine pecorum uel nomine bestiarum animalia omnia rationis expertia solent intellegi, merito quaeritur, quas nunc proprie bestias et quae pecora dicat, et repentia quidem siue reptilia terrena non est dubitandum quod omnes serpentes intellegi uoluit, quamquam et bestiae dici possint; pecorum autem nomen non usitate serpentibus conuenit, rursus leonibus et pardis et tigribus et lupis et uulpibus, canibus etiam et simiis atque id genus ceteris usitate conuenit uocabulum bestiarum, pecorum autem nomen his animalibus adcommodatius aptari solet, quae sunt in usu hominum, siue adiuuandis laboribus, ut boues et equi et si qua talia, siue ad lanicium uel ad uescendum, et oues et sues. Notevole, ai fini del nostro discorso, è anche il luogo in cui Agostino, pochi capitoli più sotto, discute la questione se gli animali pericolosi per la vita dell'uomo – belve, rettili, o anche insetti, velenosi – siano stati creati da Dio tali o se lo siano divenuti, piuttosto, dopo la Caduta, come egli tende a ritenere (cfr. *De genesi ad litteram*, III 15, ed. cit., p. 80-81, che di fatto ospita una concisa ma intensa riflessione sul primo manifestarsi della violenza in seno alla Natura). In generale, sulla presenza della coppia *pecus-bestia* in Agostino e sulla sua posizione rispetto al problema dell'animalità, si veda ancora Dittmar 2012, p. 242-245, con la bibliografia indicata.*

<sup>10</sup> Sulle tre fiere, si veda, dovendo scegliere tra una letteratura sterminata, Gorni 2002, che spicca per l'eleganza della trattazione. Più in generale, sulle fonti classiche e medievali della rappresentazione dantesca dei mostri inferi, vedi ora Gentili 2013.

<sup>11</sup> Per i colombi, cfr. *Purg.* II 124-133; per la similitudine, celeberrima, delle *pecorelle*, cfr. invece *Purg.* III 79-87: «Come le pecorelle escon del chiuso / a una, a due, a tre, e l'altre stanno / timidette atterrando l'occhio e 'l muso, / e ciò che fa la prima, e l'altre fanno, / addossandosi a lei s'ella s'arresta, / semplici e quete, e lo 'mperché non sanno – / si vid'io mouer a venir la testa / di quella mandra fortunata allotta, / pudica in faccia e nell'andare onesta».

<sup>12</sup> Poco o nulla, e non soltanto in merito alle fonti, si ricava dalla voce *bestialitate* (a firma di F. Anceschi) dell'*Enciclopedia Dantesca*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970, p. 614.

<sup>13</sup> Una lucida esposizione della dottrina aristotelica della *theriotes* è in Gauthier-Jolif 1970. Interessante, per gli sviluppi teorici che contiene, è l'analisi della *theriotes* proposta in Bodéüs 1997.

<sup>14</sup> Cfr. Arist., *Eth. nicom.*, VII 1 (1145a15-33). Sul modo in cui i commentatori latini dell'*Etica* intendono la nozione di virtù eroica, che ha una certa risonanza anche in Dante, specialmente nel *Convivio*, cfr. Costa 2008b.

<sup>15</sup> *Eth. nicom.*, 1145a30-33.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1148b19ss.

<sup>17</sup> *Eth. nicom.* VII 6 (1148b19-34). E cfr. *Inf.* XXVII 7-12, ove la figura di Falaride è intravista però soltanto di scorcio, attraverso quella dell'orafa Perillo, che realizzato per lui il *bue ciliciano*, spaventosa macchina di tortura, di cui Perillo fu la prima vittima. L'aneddoto, assente in Aristotele, è riferito da Orosio.

<sup>18</sup> *Eth. nicom.* VII 6 (1148b19-34).

<sup>19</sup> *Eth. nicom.* VII 7 (1150a1-8).

<sup>20</sup> Si veda Falzone 2013, p. 62-78, ove tra l'altro è in messa in rilievo la difficoltà di far posto nell'ordinamento morale dell'*Inferno* alla nozione aristotelica di *theriotes*, in contraddizione con quanto dichiarato da Virgilio, nel canto XI, nella sua esposizione sul sistema penale del primo regno.

<sup>21</sup> Arist., *Eth. nicom.* 13 (1095b18-20).

<sup>22</sup> Cfr. Aristotele, *Ethica nicomachea. Translatio Roberti Grossatestae*, p. 145, ll. 10-11.

<sup>23</sup> Questa doppia lettura del passo è proposta già nel commento di Eustrazio, redatto in greco tra la fine dell'XI l'inizio del XII secolo, tradotto in latino da Roberto Grossatesta verso il 1250, e fonte autorevole per la lettura scolastica del primo libro della *Nicomachea*. Ecco come Eustrazio chiosa il luogo che ci interessa: *MULTI QUIDEM Igitur OMNINO BESTIALES VIDENTUR ESSE PECUDUM VITAM ELIGENTES – Omnino despiciunt carnalem voluptatem bonum existimantes et hanc velut bonum persequentes, bestiales seu serviles vocans eos eo quod irrationalibus passionibus subiacent et seruiliter subduntur. Dicit autem videtur non ut apparentibus talibus, non existentibus autem, sed ut habentibus manifestam ad deteriora seruitutem, quos et pecudum vivere dixit vitam, quoniam, cum sint rationales natura, electione se ipsos pecudibus coordinauerunt, vel irrationalia animalia ad solam voluptatem secundum sensum respicientes, vel quia ut pecudes a dominatoribus aguntur ad quod ipsis placet, ita et isti a voluptate: cfr. Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle, p. 58-59. Sempre su questo luogo, cfr. ancora Thomae Aquinatis *Sententia libri Ethicorum*, vol. I, p. 19, ll. 87-102: *Considerandum est quod vita voluptuosa, quae ponit finem circa delectationem sensus, necesse habet ponere finem circa maximas**

*delectationes quae secuuntur naturales operationes, quibus scilicet natura conservatur secundum individuum per cibum et potum et secundum speciem per commixtionem sexu. Huiusmodi autem delectationes sunt communes hominibus et bestiis. Unde multitudo hominum ponentium finem in huiusmodi voluptatibus videntur esse omnino bestiales, quasi eligentes talem vitam quasi optimam vitam in qua pecudes nobiscum communicant. Si enim in hoc felicitas hominis consisteret, pari ratione bestiae felices essent fruente delectatione cibi et coitus. Si igitur felicitas est proprium bonum hominis, impossibile est quod in his consistat felicitas. Tra i molti testi universitari che si potrebbero affiancare a questo, cfr. il commento anonimo all'*Ethica vetus*, Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 3572, f. 232rb: ... homines brutaliter viventes. Brutaliter enim vivunt, cum vivunt secundum animam sensibilem, e f. 232va: propter hoc dicendum est aliter, scilicet quod auctor appellat hic animalia sicut animalia viventes. Cum enim homo vivit secundum quod imperat virtus sensibilis, tunc brutaliter operatur, et tales homines vocat auctor hic animalia, e vedi ancora f. 233va: sed vocat animalia homines brutaliter viventes. Ideo enim dicuntur animalia, quia brutaliter operantur, et dicuntur brutaliter operari, cum non operantur secundum rationem, hoc est: cum ratio imperat sensibilibus virtutibus, cit. in Köhler 2008-2014, 2.1, p. 230, n. 290. Vedi altresì Alberto Magno, *Ethica*, ed. Borgnet, p. 65b: ... differunt tamen in hoc multi ab excellentibus, quod multi qui plebei sunt et populares, sunt gravissimi. Graves quidem, quod a sensibilibus bonis intellectum non elevant, sed voluptate carnali detenti, circa sensibilia tantum conversantur, prout in terrena ad modum pecudum prospicientes.*

<sup>24</sup> Cfr. Averroes, *Physica*, prologo, nella trad. di Teodoro di Antiochia, f. 1va H: esse hominis secundum ultimam perfectionem ipsius [...] est ipsum esse perfectum per scientiam speculativam [...] predicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa et non perfecti [...] est equivoca, sicut nomen hominis quod predicatur de homine vivo et de homine mortuo siue predicatio hominis de rationali et lapideo. Il passo è citatissimo nella letteratura universitaria, e in special modo nei testi di introduzione allo studio della filosofia. Cfr. ad esempio Aubry de Reims, *Philosophia*, ed. in Gauthier 1984, p. 29, ll. 12-17: ... ut ait Auerrois in prologo octavi Phisicorum, esse hominis ex sui ultima perfectione uel completionem est ipsum esse perfectum per scientias speculativas; estimatur enim ut, ibidem dicit, quod hoc nomen homo equivoce dicitur de homine perfecto per scientias speculativas et de aliis, sicut animal dicitur equivoce de animali homine et de picto. Cfr. altresì Radulfo Brito, *Questiones in tres libros de anima*, Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 12971, f. 1ra: Sicut dicit Commentator prologo octavi phisicorum, homo dicitur equivoce de homine sciente et ignorante in scientiis speculativis sicut de homine vivo et de homine mortuo, ymmo quod plus est, sicut de rationale et irrationali; et illud potest sic declarari, quia sicut dicitur IIII meheororum versus finem, unumquodque habet propriam operationem; in quam cum potest, dicitur illud, et quando non potest, non dicitur illi nisi equivoce. Modo propria operatio humana est operatio secundum intellectum, quia per istam homo dividitur ab animalibus. Per alias istas autem operationes, sicut per augeri et nutrir et sentire et consimiles, homo non distinguitur a ceteris animalibus. Et ideo cum homo potest in illam operationem, que est intelligere et cetera, est homo; cum autem non potest, non est homo nisi equivoce [...] ergo vivens secundum intellectum vivit ut homo, sed homo vivens non secundum intellectum, sed secundum alias vires, ut communicat cum aliis animalibus irrationalibus, <non>, cit. in Köhler 2000, nota di p. 615.

<sup>25</sup> Sull'opposizione tra questi due modelli antropologici, l'uomo bestiale, in cui l'*humanitas* si sottrae per così dire a sé stessa, velandosi di animalità, e l'uomo di scienza, in cui viceversa la natura umana incontra la sua definizione e si realizza pienamente, è costruito ad esempio il prologo del *De summo bono* di Boezio di Dacia. Cfr. Boezio di Dacia, *De summo bono*, in Boethii Daci *Opuscula*, ed. N. Georgius Green-Pederesen, Gad, Hauniae 1976 ("Corpus philosophorum danicorum medii aevi" 6/2), p. 369-370, ll. 7-21: *Summum bonum quod est homini possibile debetur sibi secundum optimam suam virtutem. Non enim secundum animam vegetativam, quae plantarum est, nec secundum animam sensitivam, quae bestiarum est, unde et delectationes sensibiles bestiarum sunt. Optima autem virtus hominis ratio et intellectus est; et enim summum regimen vitae humanae tam in spulando quam in operando. Ergo summum bonum quod est homini possibile debetur ei secundum intellectum. Et ideo dolere debent homines qui tantum delectationibus sensibilibus detinentur quod bona intellectualia omittunt, quia summum bonum nunquam attingunt; tantum enim sunt dediti sensibus, quod non quaerunt quod est bonum ipsius intellectus. Contra quod exclamat Philosophus dicens: "Vae vobis homines qui computati estis in numero bestiarum ei quod in vobis divinum est non intendentes!". Divinum autem in homine vocat intellectum. E ll. 140-148: Omnes virtutes quae sunt in philosopho operantur secundum ordinem naturalem [...] Omnes autem*

*alii homines qui vivunt secundum virtutes inferiores eligentes operationes earum et delectationes, quae sunt in illis operibus, innaturaliter ordinati sunt et peccant contra ordinem naturalem. Declinatio enim hominis ab ordine naturali peccatum est in homine, et quia philosophus ab hoc ordine non declinat, propter hoc contra ordinem naturalem non peccat. L'espressione «Vae vobis homines qui computati estis in numero bestiarum ei quod in vobis divinum est non intendentes!», risalente a Davide Giudice, è da Alberto Magno assegnata ad Averroè in un passaggio del corso sull'*Ethica*, ed. cit., p. 43a; testo parallelo in *Metaphysica* I 2, 9, ove è ascritta invece ad un enigmatico Avenzoreth ed è invocata a sostegno della polemica, tradizionale, contro le scienze lucrative; si veda Alberti Magni *Metaphysica*, p. 25, ll. 66-74: ... fere totus mundus scientiis utilium deditus est, eo quod omnes lucris et pauci intendunt his quae sunt per se causa sciendi, quae tamen sola humana sunt, secundum quod homo tantum est intellectus [...]. Propter quod etiam dicit Avenzoreth fere omnes homines, exceptis paucis honorandis viris, esse computandos in numero bestiarum. Ex his igitur clarum est hanc sapientiam esse meliorem.*

<sup>26</sup> Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 14698, f. 62ra. Raccoglio la citazione da Köhler 2008-2014, 2.1, p. 231, n. 290. Ma su questo luogo e su altri analoghi, è da vedere anzitutto Bianchi 1992. Superfluo rilevare, credo, che accenti molto simili riecheggiano nell'*orazion picciola* dell'Ulisse dantesco, con la quale egli rinfocola nei compagni, ormai vecchi e tardi, l'amore per il sapere. Il celeberrimo distico *fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza* (*Inf.* XXVI 119-120) traduce in effetti un luogo comune della letteratura aristotelica (quello di Giacomo di Douai è solo uno dei molti esempi possibili). La lezione *perseguir*, con *a* assorbita, in luogo del comune *ma per seguir*, è difesa con validi argomenti da Inglese in Alighieri, *Inferno*, nota *ad loc.*

<sup>27</sup> Nel pensiero medievale, il Filosofo e il Monarca incarnano la regola razionale. Tra i sudditi e il Monarca, così come tra il Filosofo e la massa, si dà infatti lo stesso rapporto che nell'anima umana, secondo Aristotele, vige tra la parte che detiene la regola, ossia l'anima intellettiva, e le potenze desiderative, le quali pur non possedendo la regola sono tuttavia capaci di prestarle ascolto e di parteciparne (cfr. *Eth. nicom.* II 1102b13-14). Il parallelo, già in Aristotele (cfr. ad es. *Politica* I 5, 1254b, è sviluppato nei commenti medievali. Cfr. ad esempio quel che scrive in proposito il *magister* parigino Radulfo Brito, discutendo la questione «*utrum appetitus sensitivus sit natus obedire rationi*»: *intelligendum est quod, sicut ille non est rex nec potest regere regnum cum subditi sui sibi contrariantur, cum autem omnes subditi sibi subiciuntur et obediunt tunc vere est rex et potens, ita etiam ille homo in quo appetitus sensitivus non est subditus rationi, talis homo non est dominus sui, immo est servus, nec debet dici homo; sed ille in quo appetitus sensitivus est subditus rationi est dominus sui, et ille est vero homo, sicut dicit Seneca VIII epistula ad Lucilium*, ed. in Costa 2008a, p. 273, ll. 89-100. Da questo retroterra filosofico prende corpo, si badi, l'immagine dantesca del Monarca come *cavalcatore* degli appetiti umani (*Conv.* IV 9, 10 e *Purg.* VI 88-89). Ma per osservazioni più precise in merito al fondamento psicologico della visione politica dantesca, mi permetto di rinviare a Falzone 2002.

<sup>28</sup> Boethius, *Cons. Phil.* IV 3 19: *segnis ac stupidus torpet: asinum vivit*. Sulla ricezione dantesca di questo luogo boeziano torneremo *infra*.

<sup>29</sup> In un senso non difforme da quello qui denunciato, e non in senso proprio, va inteso quel che si osserva in *Conv.* II 8, 8, a proposito dei negatori della immortalità dell'anima: «Dico che intra tutte le bestialità di quella è stoltissima, vilissima e dannosissima, chi crede dopo questa vita non essere altra vita»; da questo passo, che assume il concetto di bestialità nel senso figurato di opinione irragionevole, non viene perciò nessuna particolare autorizzazione ad intendere che siano gli eretici, negatori dell'immortalità dell'anima, ad incarnare la «matta bestialità». Ma rispetto a questa ipotesi, cfr. quanto già osservato in Falzone 2013.

<sup>30</sup> *Conv.* IV 7, 12-14.

<sup>31</sup> Su cui si veda sopra, n. ###.

<sup>32</sup> Che si tratti di un soprannome, più che di un epiteto ingiurioso, come rilevano alcuni commentatori antichi (ed es. il Buti), nulla toglie al fatto che Dante ha volutamente amplificato il contenuto semantico del nomignolo attraverso una serie di termini connotati in senso animalesco (*gola fera, vita bestial, bestia, tana, mul*).

<sup>33</sup> Cf. Tartaro 1992, p. 180. Agli luoghi indicati da Tartaro si può aggiungere *Conv.* III 3, 10: «E per la natura quarta, degli animali, cioè sensitiva, hae l'uomo altro amore, per lo quale ama secondo la sensibile apparenza, si come bestia; e questo amore nell'uomo massimamente ha mestiere di rettore per la sua soperchievole operazione, nello diletto massimamente del gusto e del tatto», dove però la forma d'amore che l'uomo ha in comune con i bruti, in quanto naturale, non è giudicata di per sé negativamente (diviene negativa solo se non è moderata dalla ragione).

<sup>34</sup> «Di sua bestialitate il suo processo / farà la prova» (vv. 67-68). Come spiega Alberto Magno nell'*Ethica*, *sicut omnis potentia operatur per formam quae in ipsa est, ita de caetero operationes non habent [scilicet qui formam bestialitatis secundum animam induerunt] nisi ad formam bestiarum: et ideo videntur isti pecudum vitam eligere et per se electiones pecudum facere, quod exprobrabilius est quam si pecudes essent per naturam*, ed. cit., p. 66b.

<sup>35</sup> Arist., *Pol.* I 2,1253a1-5. La versione latina tra parentesi è quella di Guglielmo di Moerbeke, pubblicata in calce all'edizione leonina del commento di Tommaso d'Aquino alla *Politica*, citata qui di seguito. Per i teologi scolastici la figura del *solitarii* virtuoso, in Aristotele appena accennata, è incarnata dall'asceta (il Battista) e dal monaco eremita. Cfr. ad es. S. Thomae de Aquino *Sententia libri politicorum*, p. A79, ll. 80-100: *Posset alicui venire in dubium ex hoc quod ea que sunt secundum naturam omnibus insunt; non autem omnes homines inveniuntur esse habitatores civitatum. Et ideo ad hanc dubitationem excludendam consequenter dicit quod aliqui sunt non civiles propter fortunam, utpote quia sunt expulsi de civitate; vel propter paupertatem necesse habent excolere agros aut animalia custodire. Et hoc patet quod non est contrarium ei quod dictum est, quod homo sit naturaliter civilis: quia et alia naturalia aliquando deficiunt propter fortunam, puta cum alicui amputatur manus, vel cum privatur cibo. Set si aliquis homo habet quod non sit civilis propter naturam, necesse est quod vel sit pravus, utpote cum hoc contingit ex corruptione humane nature; aut est melior quam homo, in quantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communitate, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate: sicut fuit in Iohanne Baptista et beato Antonio heremita. Più incline invece a rimarcare l'attrito tra lettera aristotelica e ascetismo cristiano l'esegesi dei magistri in artibus: cf. Costa 2008a, p. 235, ll. 68-73: *est notandum quod non solum cives et illi qui sunt in civitate vivunt civiliter, immo etiam omnes religiosi et viri contemplativi indient communitate civili. Si autem sint aliqui homines silvestres non communicantes cum aliis, hoc est propter aliquod accidens impediens, unde nec habent isti bonam vitam, et hoc dico nisi sint heremite; tamen secundum Philosophum vita istorum non esset bona vita*. Per la ripresa petrarchesca di questi temi, nell'ambito di una più generale reazione antiaristotelica, cfr. la finissima analisi proposta in Gentili 2005, p. 218-237.*

<sup>36</sup> Cfr. *Pol.* I 2, 1253a25-30: *Quod quidem igitur civitas natura et prior quam unusquisque manifestum. Si enim non per se sufficiens unusquisque segregatus, similiter aliis partibus se habebit ad totum. Non potens autem communicare aut nullo indigens propter per se sufficientiam, nulla pars est civitatis. Quare aut bestia aut deus*.

<sup>37</sup> *Pol.* I 2,1253a4-7. Ma il testo greco dice all'incirca: «è come una pedina isolata nel gioco delle dame (*en pettois*)», con riferimento ad un gioco che si faceva con le pedine, forse simile alla dama. La traduzione medievale, che per ovvie ragioni noi abbiamo preferito seguire, deriva dal fraintendimento della lezione originale.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 1253a35-38. Si veda, su questo punto, il commento di Tommaso, ed. cit., p. A79-A80: *Homo [...] est optimum animalium, si perficiatur in eo virtus ad quam habet inclinationem naturalem; set si sit sine lege et sine iustitia, homo est pessimum omnium animalium. Quod sic probat quia iniustitia tanto est sevir quanto plura habet de arma, id est adiumenta ad malefaciendum; homini autem secundum suam naturam convenit prudentia et virtus que de se sunt ordinata ad bonum: set quando homo est malus, utitur eis quasi quibusdam armis ad malefaciendum, sicut per astutiam excogitat diversas fraudes, et per abstinenciam potens fit ad tolerandam famem et sitim ut magis in malitia perseveret, et similiter de aliis. E inde est quod homo sine virtute quantum ad corruptionem irascibilis est maxime scelestus et silvestris, utpote crudelis et sine affectione; et quantum ad corruptionem concupiscibilis est pessimus quantum ad venerea et quantum ad voracitatem ciborum*.

<sup>39</sup> Sulla ricezione medievale della *Politica*, cfr. Flüeler 1992.

<sup>40</sup> Alberto Magno, *Politica*, p. 13b. Più sobrio il commento di Tommaso, ed. cit., p. A78, ll. 101-111: *Et inducit ad hoc verbum Homeri maledicentis quendam qui non erat civilis propter pravitatem: dicit enim de ipso quod erat "insocialis", quia non poterat contineri vinculo amicitie, "illegalis" quia non poterat contineri sub iugo legis, et "sceleratus" quia non poterat contineri sub regula rationis. Qui autem est talis secundum naturam simul cum hoc oportet quod habeat quod sit 'affectator belli', quasi litigiosus et sine iugo existens: sicut videmus quod volatilia que non sunt socialia, sunt rapacia*.

<sup>41</sup> *Purg.* XIV, 30-42.

<sup>42</sup> *Purg.* XIV, 43-54.

<sup>43</sup> Cfr. *supra*.

<sup>44</sup> Boethius, *Phil. Cons.*, IV 3, 15-21.

<sup>45</sup> *Ibid.*, m. III, v. 4-16.

<sup>46</sup> Chiosa Inglese, *ad loc.*: «il termine, di etimo non riconosciuto, si applica a cani piccoli, che abbaiano e non mordono».

<sup>47</sup> Nell'*Epistola* ad Enrico VII, è Firenze ad essere definita la *volpicula fetoris istius*, oltre che *vipera versa in viscera genitricis* e *languida pecus gregem domini sui sua contagione commaculans*. (*Ep.* VII 7).

<sup>48</sup> Cfr. su ciò la nota *ad loc.* di Inglese.

<sup>49</sup> *Purg.* XIV, 61-66.

<sup>50</sup> Ströbel 1915, p. 2b, ll. 17-19 e ll. 25-26. Il testo prosegue in questo modo, ll. 17-27: *...nec ratione quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non, ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat; ita propter errorem atque inscientiam caeca et temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus*. Per la ripresa medievale di questi concetti, cf. almeno Nederman 1988. Vedi inoltre Briguglia 2011, dedicato nello specifico a Boccaccio; ulteriori approfondimenti in Briguglia 2015.

---

# Parole et stratégies de communication aux limites de l'humain

Angelica Aurora Montanari

---

**Abstract:** The medieval world is a universe populated by monstrous creatures; thinkers aimed to establish whether or not this throng of anomalous anthropomorphic figures belonged to the human species. In this respect, the use of language and speech is recognized as an important prerequisite for developing the associative and political propensities of human beings. The inability to communicate thus becomes a fundamental yardstick for measuring the savagery of the individual or people in question. This article will analyse the relationship between the boundaries of the human and language, firstly by briefly outlining the metaphorical use made of expressions associated with devoration and secondly by examining the relationship between cannibalism, metamorphosis and speech. A special focus will be placed on lycanthropy.

**Keywords:** anthropophagy; cannibalism; lycanthropy; communication; speech; metamorphosis.

## Est-ce bien un homme ?

L'univers médiéval est un espace peuplé de créatures monstrueuses, de races carnassières et féroces, d'hybrides virulents cantonnés aux confins de la civilisation. Abarimons, Blemmyes, Panotéens aux longues oreilles, hommes acéphales ou androgynes, Pygmées, Cynocéphales et Géants ne sont que quelques-uns des êtres difformes que mentionnent les bestiaires médiévaux, cités dans les traductions et dans les abrégés des ouvrages anciens, expliqués par les gloses, analysés dans les textes de théologie, de philosophie et d'apologétique, représentés sur les grandes *Mappae Mundi*, évoqués dans les *Mirabilia* et dans les écrits périégètes, minutieusement décrits dans les carnets de voyages et dans les compilations érudites, rappelés avec imagination par les témoignages littéraires<sup>1</sup>.

L'intention des philosophes, des théologiens, des érudits et des voyageurs était de définir si ce cortège d'aberrants personnages anthropomorphes appartenait ou non au genre humain. Dans leur audacieux effort classificatoire, les auteurs médiévaux pouvaient en appeler aux énonciations antérieures pour identifier les caractéristiques comportementales utiles à la définition identitaire de l'homme et par conséquent à inclure les créatures fantasmagoriques parmi les descendants d'Adam, ou à les en exclure. Traduits et divulgués, les ouvrages d'Aristote se révélèrent indispensables pour interpréter des concepts qui circulaient déjà en partie dans les textes indirectement inspirés de la pensée du philosophe grec.

« L'homme est par nature un animal politique » disaient les écrits du Stagirite, la *Politique*, l'*Éthique à Nicomaque*, l'*Éthique à Eudème*, et ses traités du *De animalibus*<sup>2</sup>. En d'autres termes, tous les êtres humains sont capables d'amitié et naturellement enclins à former un couple, puis un noyau familial complexe pour partager des connaissances, échanger des talents, des techniques et du travail, en se regroupant avec leurs semblables en communautés formant des villages et successivement en construisant un espace social autonome, les villes.

L'utilisation du langage et plus exactement de la parole est identifiée, dès le début, comme le fondement nécessaire au développement des inclinations associatives et politiques de l'être humain, ainsi qu'à la réglementation de sa vie en communauté par le biais d'institutions juridiques. En proposant le mythe des origines du *magnus et sapiens vir*, Cicéron, en bon rhétoricien, postule un lien indissoluble entre rhétorique et politique, entre communication et possibilité de légiférer, et donc, entre parole et humanité<sup>3</sup>.

Dans cette optique, l'homme est donc un animal politique et parlant, c'est-à-dire politique grâce à sa faculté de parole.

Ces concepts transposés dans les langues vernaculaires à travers des expressions telles que « animal compaignable par nature » furent, au Moyen Âge, tout autre que statiques, univoques et cristallisés<sup>4</sup>. Les possibilités d'interprétation des thèses aristotéliennes et cicéroniennes étaient multiples et portaient de la reformulation des théories classiques sur la base d'une double anthropologie consécutive à l'introduction de la chute d'Adam et Ève comme démarcation de l'histoire de l'humanité. La querelle perpétuelle entre les pulsions contradictoires de l'âme (d'un côté, encline au partage et, de l'autre, esclave d'instincts dominants et violents visant à la compétition la plus impitoyable) était donc due à la coexistence, selon Saint-Augustin, de deux natures humaines : l'une parfaite et ayant tendance à la sociabilité, datant d'avant la « chute », et l'autre au contraire, portée au conflit et à la violence, car corrompue par le péché de ses ancêtres<sup>5</sup>.

Bien au-delà des énonciations philosophiques et politiques l'importance première attribuée à l'utilisation du langage dans l'identification des limites de l'humain résonne aussi dans les textes narratifs et littéraires, les livres de monstres, les bestiaires, les carnets de voyage et les légendes peuplées de créatures semi-monstrueuses dont l'esprit borderline exige de constantes focalisations sémantiques et des analyses comportementales. La tentative de classer anthropophages et métamorphes à l'intérieur ou à l'extérieur des schémas de l'humanité douée de parole constitue un excellent exemple des reflets de la théori-

sation philosophico-politique dans la relation quotidienne avec la diversité.

Face à de nouveaux peuples, à des minorités ethniques et religieuses peu intégrées, à des difformités physiques, des pathologies mentales et des situations individuelles de profond isolement, l'exigence de classer l'altérité se propose à nouveau, plus ou moins directement. L'incapacité de communiquer devient alors un paramètre fondamental d'évaluation de la sauvagerie de l'individu ou du peuple en question. Dans un système lexical et conceptuel reconnaissant dans la dévoration la métaphore par excellence de la désagrégation communautaire et de la destruction de l'équilibre naturel et sociopolitique, la marque de l'inhumain et du contre nature s'identifie dans l'aberration alimentaire et par conséquent dans le fait de se nourrir de chair humaine.

Nous analyserons donc le rapport entre les limites de l'humain et le langage, en traçant, d'une part une courte synthèse de l'emploi métaphorique de termes et d'expressions liées à la dévoration, et d'autre part, en explorant le rapport subsistant entre cannibalisme, hybridation et parole, en nous arrêtant tout particulièrement sur la métamorphose en loup, c'est-à-dire le cas le plus évident où l'agressivité anthropophage coïncide avec l'extrême bestialisation de l'individu<sup>6</sup>.

### Métaphore et langage politique

Parler, c'est instaurer une confrontation, alors que dévorer, c'est détruire. Dans la bouche, là où prend forme le son né de la vibration des cordes vocales, la matière organique disparaît pour être avalée. C'est là que commence l'action destructrice des dents et l'attaque biochimique sous l'action de l'enzyme salivaire. Le lieu de la parole est le même que celui de l'impitoyable machine servant à broyer et à détruire.

Il n'est donc pas surprenant qu'au Moyen Âge, dans le code de communication lié à la lutte politique et sociale, la dévoration soit une image récurrente. L'anthropophagie métaphorise la disposition à la violence, sorte de talion négatif de l'instinct naturel à la sociabilité propre à la pensée aristotélicienne. Il s'agit du développement, sous une optique politique, d'un langage lié à la prédation déjà bien présente dans les textes sacrés (« Si quelqu'un vous asservit, si quelqu'un vous dévore [...], vous le supportez [...] » 2 Cor 11 : 20, par exemple).

La guerre se transforme en chasse et l'ennemi en proie à débusquer, tuer et dévorer. Dans une lettre envoyée le 23 août 1268, Charles d'Anjou, victorieux à la bataille de Tagliacozzo, exhortait le pape à réagir et à manger la proie qu'il venait de capturer pour lui<sup>7</sup>. Les descriptions des blâmables conquérants évoquent des crocs, des serres, des lacerations, des mises en pièces, des loups, des fauves féroces en proie à une inanition sans bornes. Dans les chroniques comme dans les compositions poétiques, le verbe « consommer » (*consumare*) revient très souvent : « consunte avea l'insaziabil fame De' can che fan le pecore lor grame », récite une poésie mineure sur les Scaliger ; « a morte e struggimento de' tiranni, che consumati ci hanno », lui fait écho le *Servente-se* d'Antonio Pucci (1337)<sup>8</sup>. Dans son récit de l'invasion

du « tyran » Totila, Giovanni Villani utilise l'expression « consommer » les gens (« e poi che Totile l'ebbe così consumata di genti e dell' avere, comandò che fosse distrutta ») et il écrit d'Ezzelino da Romano « e cittadini di Padova molta gran parte consumò »<sup>9</sup>. Fauteur de discorde, le tyran anthropophage ne se sert pas de sa bouche pour communiquer en instaurant un dialogue politique, mais pour avaler. La tyrannie désigne un régime antijuridique (*proprie enim tyrannus dicitur qui in communi re publica non jure principatur*<sup>10</sup>) : la domination s'oppose donc à la parole, gage de possibilité d'établir des lois qui sont le fondement même de la politique. Dans le vocabulaire de Saint-Augustin, la *benevolentia consulentis* s'oppose à la *superbia dominantis* et dans le même sillage, chez Gregorio Magno *dominari* s'oppose à *consulere* ; ou encore chez Dante Alighieri qui, en instaurant un parallèle entre la distorsion volontaire de la parole de Dieu et les actions tyranniques, associe ceux qui troublent l'ordre public pour en tirer parti à ceux qui dénaturent le sens des Saintes Écritures<sup>11</sup>.

Les tyrans sont donc représentés comme des mantes religieuses dévoratrices, prêtes à mettre en pièces les opposants en grinçant des dents (*stridentibus*) ; les partisans des usurpateurs sont appelés *ambrones rapaces*. Il s'agit d'un terme qui, dans le commentaire sur le *Perpendicularum* est interprété comme anthropophages, car ils se sont métaphoriquement nourris de leurs semblables<sup>12</sup>. Aux mantes dévoratrices succèdent les loups insatiables qui, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, se trouvent souvent évoqués pour représenter les riches et les magnats en opposition au peuple des faibles agneaux destinés à être dévorés. Les puissants, déclame Marchionne di Coppo Stefani, chroniqueur florentin du XIV<sup>e</sup> siècle, sont prêts à « farsi maggiori sopra le pecorelle e i pastori delle pecorelle, e come lupi tonderle e vender la pelle, e poi mangiarsi la carne, e dell' ossa far dadi, [...] che sempre fu che pesci maggiori mangiano li minori »<sup>13</sup>.

D'autres loups insatiables apparaissent dans l'*Ecerinis*, la tragédie écrite en 1313 par Albertino Mussato pour faire le récit des expéditions et de la mort tragique d'Ezzelino III da Romano, où ils sont comparés aux ennemis du tyran qui, se souvenant des affronts subis, infligent le supplice aux membres de la famille du perdant et s'en délectent<sup>14</sup>.

L'ancien français n'est pas en reste dans son emploi de métaphores similaires à celles du latin classique et de la langue vulgaire dans le contexte italien. Là encore, les oppresseurs, qui incarnent l'image la plus sinistre, sont ceux qui se nourrissent de leurs semblables. *La manière et les faitures des monstres qui sont en Orient*, un texte appartenant au courant des moralisations des vices et des vertus des populations monstrueuses, écrit entre 1245 et 1315, en montre un exemple dans un chapitre apparemment consacré aux usages des Orientaux, mais dont la moralisation se rapporte à des usages proches de l'auteur qui s'adresse ainsi au puissant qui opprime les pauvres :

Signor, qui mengié car humain,  
Trop doux que ne vous soit pas saine !  
Signor, qui mangiés char de gent,  
Ce n'est pas raisons ne bel ne gent !  
Signor menjans char devaee,

Mout doux que ne vous soit comparee !  
Signor menchans char sans raison,  
N'est mie tos jors en saison !<sup>15</sup>

Cependant, la dévoration n'est pas qu'une métaphore de domination. Au Moyen Âge, elle symbolise avant tout la mort, annonçant un abîme sordide dans lequel tout un chacun finit par précipiter. La dernière heure venue, le triomphe du ver rampant transforme l'ordre en désordre. Visqueux, flasque et misérable invertébré, membre infime du règne animal, il banquetera avec les restes de celui qui a été créé à l'image de Dieu. Et le summum du paradoxe est que le minuscule dévrateur aveugle ne fait pas partie des êtres créés directement par le Très-Haut ; fruit de la putréfaction même du cadavre, il est le plus souvent classé comme un simple produit de la nature.

Le cadavre corrodé par les vers qu'il a engendrés, provoque le processus d'autophagie d'un corps qui se dévore lui-même pour se restituer à la terre. L'image de la mort dévorante est donc l'image symbolique de la véritable dissolution de l'organisme. Le ver est la parfaite incarnation de la mort dévorante. Mais ce n'est pas la seule. Les gueules faméliques des lions et autres fauves s'alternent dans les images métaphoriques du trépas, à commencer par les images bibliques.

*Salva me ex ore leonis* récitent les psaumes (Psaumes 22 : 21). Dans l'Ancien Testament, la tombe et le monde des enfers sont mangeurs de défunts : « engloutissons-les tout vifs, comme le séjour des morts, et tout entiers, comme ceux qui descendent dans la fosse » (Proverbes 1 : 12) ; « comme un lion, il brisait tous mes os » (Ésaïe 38 : 13) chante Ézechias, roi de Judée, en parlant de la maladie qui est en train de le tuer et David invoque la protection contre ses ennemis « Yahvé mon Dieu, en toi j'ai mon abri, sauve-moi de tous mes poursuivants, délivre-moi ; qu'il n'emporte comme un lion mon âme, lui qui déchire, et personne qui délivre ! » (Psaumes 7 : 1-3). Isidore de Séville, repris au XII<sup>e</sup> siècle par Sicard de Crémone et Jean Belet, explique dans les *Etymologiae* que « le mot sarcophage est d'origine grecque, car le corps s'y consume ». En effet, en grec, σάρξ signifie "chair" et φαγεῖν "manger", Honoré d'Autun (1080-1154) fait remonter le terme *mors* à *morsus*, en se rapportant au péché originel. C'est une étymologie que reprend Césaire de Heisterbach au XIII<sup>e</sup> siècle et ainsi rapportée par une traduction de l'*Elucidarium* écrit par Honoré d'Autun en milanais ancien : « "Perqué à nome la morte in-cossì ?" [...] "perzò che la nassé de morso del pomo vedado" »<sup>16</sup>.

### Cannibalisme bestiale

Non ti rimembra di quelle parole  
con le quai la tua Etica pertratta  
le tre disposizion che 'l ciel non vole,  
incontenenza, malizia e la matta  
bestialitate ? e come incontenenza  
men Dio offende e men biasimo accatta ?<sup>17</sup>

En réalité, l'emploi linguistique et métaphorique de l'anthropophagie reflète un système de pensée qui reconnaît dans le crime cannibalique l'acte antisocial, antipolitique et contre nature par excellence, là où le concept mé-

diéval de nature s'éloigne du sens qu'il a actuellement, car il ne suppose aucun retour à une vie primordiale. Bien au contraire, il prévoit le strict respect des frontières qui séparent l'humain du bestial. Le cannibale est l'antagoniste et l'antimodèle de l'animal politique inspiré des écrits d'Aristote. En effet, l'ingestion d'un être humain mine à la base l'inviolable ordre hiérarchique imposé par la divinité (selon lequel chaque organisme supérieur ne peut se nourrir que d'un organisme inférieur)<sup>18</sup>. Elle bouleverse l'harmonie céleste, en compromettant l'équilibre naturel et social jusqu'à la destruction de la cellule base de la structure communautaire, c'est-à-dire la famille, tragédie symbolisée par l'archétype très répandu du banquet macabre entre des membres de la famille et de la mère anthropophage<sup>19</sup>.

Cannibalisme et bestialité vont donc de pair. Les tyrans sont animés par une « sauvagerie irraisonnée », une férocité qui fait abstraction de la pensée rationnelle (« il tuo razionale parlare in loro (i tiranni), che vivono bestialmente, non farebbe alcun frutto »<sup>20</sup>). Icône dantesque de la tyrannie, diversement reprise et interprétée en détail par tous les auteurs de commentaires contemporains, c'est en effet l'un des plus célèbres hybrides de l'antiquité : le Minotaure.

Les habitudes du monstre sont au nombre de trois : la cruauté, l'anthropophagie et la colère. « Il divorare carni umane » précise Boccace,

si riferisce alla violenza, la quale i potenti uomini fanno nelle sustanzie e nel sangue del prossimo, le quali essi tante volte divorano con denti leonini o d'altro feroce animale, quante le rubano, ardonno o guastano o uccidono ingiustamente : le quali cose quantunque molti altri facciano, ferocissimamente adoperano i tiranni<sup>21</sup>.

Iacomo della Lana explique que le monstre crétois est qualifié d'anthropophage justement parce que c'est un tyran (« in quanto era tiranno sì lo pongono che mangiava carne umana »<sup>22</sup>). De la même manière, Boccace interprète le mythe de Lycaon (transformé en animal anthropophage pour avoir tenté d'anthropophagiser le dieu) :

*Nam si rite velimus inspicere, nulli dubium esse debet quin, quam cito ad avaritiam et rapinam mentem apponimus, humanitate exuti, lupum e vestigio induamus atque tam diu perseveramus in lupum, quam diu talis appetitus perseverat in nobis, humana tantum reservata effigie*<sup>23</sup>.

La triade négative formée par la volonté de dominer, l'impulsion bestiale et l'anthropophagie s'oppose donc, dans le langage des chroniqueurs et de la civilisation du XIV<sup>e</sup> siècle, à la triade positive dont parlent Aristote et Cicéron, caractérisée par l'harmonie politique, la rationalité et la parole. Le triomphe des pulsions instinctives détermine le déclin de la rationalité qui donne et atteste l'*humana dignitas* explique Boccace dans le *De casibus virorum illustrium* (*Ratio quidem, dum a brutis segregavit hominem, moribus suis legem imposuit : qua transgressa in beluam confestim vertitur homo*<sup>24</sup>).

La reprise thomiste de l'*Éthique* à Nicomaque fait bien état de la sauvagerie et du caractère contre nature associés à l'instinct cannibalique : bien que n'agissant pas par méchanceté pure et simple, l'homme bestial crée beaucoup plus de dévastation que l'individu poussé par



un sadisme susceptible d'être tempéré par la raison (*bestialitas est terribilior*<sup>25</sup>). L'attitude anthropophage est donc plus dangereuse que les comportements répréhensibles mués par la méchanceté, car elle assujettit l'homme à l'esclavage des vices et des sens, risquant de compromettre la linéarité des frontières de l'humain. Pour dépeindre le côté bestial de l'instinct anthropophage, Thomas d'Aquin cite la métamorphose : la pulsion qui anime le cannibale peut être imaginée comme la mutation d'un homme en lion ou en cochon. L'association entre transformation animale et cannibalisme dont se sert le philosophe dominicain est fréquente dans l'imaginaire médiéval. Dans le processus de métamorphose, l'incapacité de communiquer du mutant est souvent associée au développement d'attitudes anthropophages et marque la limite entre l'anéantissement complet de la nature humaine du sujet et le maintien d'un instinct rationnel basé sur la faculté de discerner les valeurs positives et négatives inhérentes aux sens éthiques imprégnés dans les significances langagières.

Voici donc ce qui se produit quand « l'homme tout entier passe dans la bête »<sup>26</sup>.

#### « Des corps qui prirent une nouvelle forme »<sup>27</sup>

*In noua fert animus mutatas dicere formas  
Corpora; di, coeptis, nam vos mutastis et illas,  
Adspirate meis primaque ab origine mundi  
Ad mea perpetuum deducite tempora carmen*<sup>28</sup>.

Dans les mythologies païennes, les confins entre les différents règnes de la nature sont perméables et franchissables ; ce sont les frontières entre les univers humain, animal et végétal. Le processus de métamorphose des corps, souvent symbole de résurrection et d'immortalité, fait partie de l'aptitude au changement d'un espace dynamique composé d'éléments interchangeables. La civilisation médiévale se méfie au contraire de tout mélange, de l'hybride, du métissage qui « ébrèche » l'ordre de la Création. Elle reste sur ses gardes quant à tout ce qui est morcelé et indiscipliné, monstrueux et différent. L'univers chrétien est un système anthropocentrique au sein duquel l'homme est destiné à dominer les créatures qui l'entourent sans se mêler à elles. Toute mutation de la substance des corps indépendante de la volonté céleste impliquerait en outre l'existence d'un pouvoir cherchant à concurrencer le pouvoir divin, capable d'agir de façon autonome et avec la même efficacité. Les croyances liées à la métamorphose sont donc cantonnées dans les limites des superstitions païennes, dont le fidèle doit prendre les distances, et intégrées dans l'univers chrétien syncrétique sur la base de l'enseignement de Saint-Augustin qui permettait de renouer avec le folklore métamorphique sans tomber dans le *superstitio* à travers le concept de *phantasticum*, c'est-à-dire le double qui échappe au contrôle de l'homme quand il perd connaissance et qu'il peut être façonné par les

démons pour créer des illusions<sup>29</sup>. Ainsi proposait-on une version théologiquement officielle d'un monde habité par des mutants, des êtres hybrides, tels que les sirènes, les centaures et les célèbres cynocéphales, auxquels sont attribuées des attitudes anthropophages aussi bien en Occident qu'en Orient, des dragons mangeurs d'hommes, capables, selon des légendes très répandues en particulier chez les Grecs, de prendre des traits humains, et enfin, des lycanthropes. Le *versipellis* était déjà bien connu à l'époque classique, puisqu'il apparaît dans les textes d'Hérodote, de Virgile, de Pliny l'Ancien, d'Ovide et de Pétrone. Des personnages positifs d'hommes-loups sont présents dans les mythologies nordiques. Des légendes à ce propos circulent en grand nombre dans les sagas germaniques, réminiscences des guerriers de Wotan-Odin, qui combattaient couverts de peaux d'ours et de loups, prenant les traits et la puissance guerrière des bêtes féroces. Dans les pays d'Europe de l'est, on raconte des légendes sur le *varkolak*, plus connu sur le territoire byzantin comme *vrykolakas*, terme identifiant aussi bien le lycanthrope que le vampire jusqu'à assimiler les deux créatures dans certaines traditions orientales et tout spécialement dans le Monténégro<sup>30</sup>.

Mythe fondateur de toutes ces monstruosité, Lycaon est toujours évoqué par des auteurs médiévaux comme Saint-Augustin, Arnolphe d'Orléans, Boccace et Giovanni del Virgilio<sup>31</sup>. L'offre de chair humaine à un dieu détermine dans la légende et dans ses transpositions médiévales la transformation du tyran en brute anthropophage, tandis que dans le récit de Pausanias, se nourrir de chair humaine indique que le point de non-retour a été franchi dans le processus de bestialisation du protagoniste de l'événement métamorphique, compromettant définitivement la possibilité de reprendre des traits humains<sup>32</sup>. Des métamorphoses transitoires apparaissent dans les vingt dernières années du XII<sup>e</sup> siècle dans la *Topographia Hibernica* de Giraud le Cambrien. Les protagonistes des transformations collectives décrites au XVI<sup>e</sup> siècle par Caspar Peucer pour les pays baltes seront, quant à eux, inoffensifs<sup>33</sup>. Tout au long du Moyen Âge, on oppose en effet au lycanthrope maléfique, le personnage du bon garou, à la métamorphose définitive, une transfiguration provisoire, au loup isolé et agressif, un loup socialisé et capable de communiquer. Dans la confusion née d'apparences accidentelles instables, la parole et l'anthropophagie marquent la séparation entre l'homme et la bête. Ce lien se manifeste de manière particulièrement évidente dans le thème littéraire du « chevalier loup » que nous examinerons en détail<sup>34</sup>.

#### Le langage du chevalier loup

Ci-après, quelques variantes de l'histoire du chevalier loup à travers quatre témoignages : *Bisclaveret*, mentionné dans un lai de Marie de France composé en octosyllabes en rimes embrassées vers 1160-1170 à la cour d'Henri

II Plantagenet ou proche de lui ; *Arthur et Gorlagon*, une histoire rédigée en prose latine par un clerc gallois ou breton resté anonyme, datant probablement de la fin du XII<sup>e</sup> siècle ; le lai anonyme de *Méliion*, écrit en dialecte picard vraisemblablement entre 1190 et 1204 ; et enfin *Biclarel*, un extrait de Renart le Contrefait (version A, 1322), écrit en vers octosyllabiques en français avec des caractéristiques du dialecte champenois<sup>35</sup>.

Les quatre trames ont plusieurs éléments en commun, au point de souscrire à la tentative de tracer un seul schéma narratif susceptible de variantes. Un chevalier capable de se transformer en loup a besoin d'un moyen magique (une plante, un objet ou ses propres vêtements) pour reprendre forme humaine. Après avoir révélé son pouvoir à sa femme, celle-ci le trahit en lui dérobant l'instrument de sa catamétamorphose, de sorte que par sa perfidie, la femme contraint le chevalier à rester à jamais lycanthrope. Ce dernier passe ainsi une longue période dans la forêt sous forme animale quand, braqué par le roi qui chasse sur ses terres, il s'incline devant lui. Pensant qu'il a affaire à une bête intelligente, le roi prend le loup-garou sous sa protection. L'histoire se termine quand, rencontrant la traîtresse, le canidé l'attaque. Le roi comprend alors que sa férocité remonte à un tort qu'il aurait subi de la part de cette femme. Il la contraint à avouer ses méfaits et à rendre ce qu'elle avait dérobé, permettant au loup de redevenir humain.

Biclarel, Bisclaveret, Méliion et Gorlagon sont les héros d'une aventure magique et chevaleresque aux contours estompés par la tradition arthurienne. La stratégie narrative capable de faire basculer les remparts de la méfiance érigés à l'égard des hybrides et des mutants repose sur la débestialisation du métamorphe qui, malgré son apparence féroce, garde son esprit d'homme, démontrée tout d'abord par son extraordinaire capacité d'expression gestuelle et sonore et par la compréhension de toutes les nuances de signification de la parole humaine<sup>36</sup>. Le loup adopte un langage basé sur un comportement social partagé qui peut être correctement décodé par ses interlocuteurs. En effet, au moment où il rencontre le souverain dans la forêt, ne pouvant pas parler (« leust est, e si ne set parler »<sup>37</sup>), il s'incline (Méliion et Biclarel), lâche affablement les jambes et les pieds (Bisclaveret), embrasse le roi à la manière des suppliants (Arthur et Gorlagon). La réaction du roi montre que l'entente entre eux deux est immédiate : « Merveille voi ! Cis leus est ci venus a moi »<sup>38</sup> s'exclame-t-il ; ou encore « Ceste merveille esgardez / Cum ceste beste s'humilie ! / Ele ad sen d'hume, merci crie »<sup>39</sup> ; *Ceste beste ad entente e sen*<sup>40</sup> ; [...] *quiddam in illo humani sensus se deprehendisse contestans*<sup>41</sup>. L'entourage royal comprend, lui aussi, le langage de la bête et en déduit la nature particulière. Les chevaliers rassemblés pour assister aux prodiges de Biclarel intercèdent auprès du souverain « Que se est grant senefiance : / 'Ceste beste a raison an li ; / Rois, or aiez pitié de li »<sup>42</sup> ; ou encore « Segnor, ne faites mie bien ; / s'il nel haïst, nel touchast pas » c'est Yder qui intervient pour défendre Méliion, tandis que Gauvain remarque « cis leus est tous desnaturés »<sup>43</sup>. À la fin de l'histoire de Biclarel, c'est au contraire le souverain qui protège l'animal de sa suite, en montrant, comme pour confirmer son empathie avec la bête, qu'il comprend parfaitement bien le sens de son hur-

lement devant la femme qui l'a trahi. Dans le récit d'Arthur et Gorlagon, le loup est accusé par la femme du souverain d'avoir tué son fils, mais, se laissant conduire devant l'animal, le roi le retrouve en vie, démasquant de ce fait la trahison de son épouse parjure. Le roi accepte de suivre Gorlagon, car il comprend « ses signes habituels » (*illius nutus solitos non ignorans*), c'est-à-dire le fait de toucher légèrement son pied de sa patte, prendre dans sa gueule le bord de son manteau et lui demander de le suivre d'un signe de la tête<sup>44</sup>. La parole est toujours le dernier critère de jugement de la sagesse de l'animal, de l'intelligence et de l'esprit rationnel qui le guide. Parole dont la parfaite décodification induit enfin le souverain à conclure qu'il se trouve face à l'un de ses semblables contraint à garder l'apparence d'une bête à cause d'une métamorphose qui lui a été infligée. Et alors si le chevalier loup est un animal social capable de construire des relations par le biais d'un système de signes, la communication muette et la compréhension du langage ne suffisent pas à en faire un être humain complet. Sur la base de l'enseignement d'Aristote Thomas d'Aquin distinguait en effet le langage humain du langage animal : *videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo super alia animalia habet loquutionem*<sup>45</sup>. Le lycanthrope n'est pas seulement contraint à une apparence carnassière ; le fait d'être dans l'incapacité de parler le relègue dans une condition apparemment infranchissable de semi-bestialité. Pourtant, l'univers animal du loup est totalement humanisé, tant et si bien qu'au cours de la période qu'il passe à l'état sauvage dans la forêt, le protagoniste ne reste pas isolé ; il s'emploie à créer un modèle d'interaction communautaire différent avec les animaux du bois : Gorlagon et Méliion vivent une phase d'intense socialisation dans la forêt, durant laquelle ils interagissent et se lient affectivement à d'autres loups, en suivant les dynamiques médiévales d'agrégation, c'est-à-dire la création d'une famille et d'une succession de guerriers. En outre, la façon d'agir du lycanthrope ne repose ni sur l'instinct de survie ni sur celui de protection qui caractérise la meute, mais plutôt sur les logiques typiquement humaines de la justice et de la vengeance, qui le conduisent à perpétrer certains actes contre ses persécuteurs, à leur tour non pas motivés par le besoin de « se défendre » des bêtes sauvages, mais à « se venger » de leurs massacres (« molt bien s'est vengié des lus »)<sup>46</sup>.

Le choix du loup de se réconcilier avec l'humanité n'est pas spontané. Il naît de l'extermination de sa meute quand, braqué, il cherche un protecteur en la personne du roi. Au terme d'un parcours complexe de maturation suivi sous l'apparence d'un animal, le chevalier retrouve l'usage de la parole ainsi que son aspect d'origine. Ce n'est qu'alors qu'il sera de nouveau un homme : « lors si devint hom et si parla »<sup>47</sup>.

Et pourtant, le langage du lycanthrope, fait de regards, de gestes, de gémissements et de hurlements se distingue de la sphère de communication animale, ainsi qu'on le conçoit au Moyen Âge, par sa capacité de transmettre non seulement des sensations liées à la sphère émotionnelle et à l'instinct, mais aussi à des jugements rationnels et à des valeurs éthiques. La voix, expliquait en effet l'Aquinat, est un signe de « tristesse et de plaisir [...] comme de colère et de peur ». C'est pourquoi les

animaux sont dotés de la capacité de communiquer à travers un langage sonore qui les conduit à exprimer les émotions, ainsi que le fait le lion en rugissant et le chien en aboyant<sup>48</sup>. Le système de communication propre à l'être humain exprime au contraire la pensée rationnelle, car il formule « des concepts de valeur » servant à « indiquer ce qui est utile et ce qui est néfaste » ou encore « le juste et l'injuste ». La différence de langage entre homme et animal reflète donc la capacité rationnelle d'établir des valeurs éthiques :

*Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequantur vel non adaequantur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus ; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt*<sup>49</sup>.

Le chevalier loup parviendra toujours à discerner le bien du mal. En effet, c'est justement en vertu de ces facultés de discernement qu'il se distingue nettement des lycanthropes les plus communs. Une multitude de différences séparent donc le héros littéraire et le lycanthrope décrit dans les manuels de démonologie et poursuivi par la sainte inquisition (sur le modèle de Jean Grenier, Gilles Garnier, Jacques Roulet et Claudia Jamprost), dont l'archétype a déjà été esquissé par des auteurs comme Gervais de Tilbury et Guillaume d'Auvergne<sup>50</sup> : sous les apparences bestiales, l'un reste un membre éminent de l'élite sociale, possédant de brillantes facultés intellectuelles, bien disposé et conscient des mécanismes d'agréments communautaires, l'autre, un paysan rustique, représenté comme un cul-terreux proche de la démence, un pauvre être abruti dont la déficience mentale va de pair avec une existence marginale, un manque total de capacité communicative et relationnelle, une apparence sauvage et un irrésistible instinct anthropophage prêt à se déchaîner d'un moment à l'autre de la transformation. Au lycanthrope muet, isolé, irrationnel s'adonnant à la consommation de chair humaine s'oppose le garou "sociable" de la tradition littéraire, dont la métamorphose est libérée de toute forme de possession démoniaque, puisqu'elle constitue au contraire l'étape créatrice d'un parcours initiatique à travers lequel un jeune, surmontant une phase de transformation animale, parvient à une plus haute conscience de soi.

La nourriture et la parole se côtoient. L'instinct anthropophage s'accompagne de carence de communication, là où au contraire, le fait de ne pas avoir mangé de chair humaine permet au protagoniste de garder son humanité en préservant une conscience du bien et du mal manifestée par une aptitude à la communication destinée à rendre la métamorphose possible. Dans l'histoire d'Arthur et Gorlagon, la parole est également liée à l'initiation et le refus de la nourriture, jusqu'à la connaissance, accompagne, à plusieurs reprises toute l'histoire : Arthur, provoqué par les railleries de sa femme Guenièvre, part à la recherche de la vérité sur la nature des femmes, refusant avec obstination toute offre alimentaire avant d'avoir accompli l'exploit. Gorlagon, finalement découvert comme étant le loup trahi, protagoniste de l'histoire racontée, détient le secret initiatique recherché

par Arthur, c'est-à-dire par celui qui apprend grâce à la parole.

Fatti non foste a viver come bruti<sup>51</sup>

*Homo enim est optimum animalium si perficiatur in eo virtus, ad quam habet inclinationem naturalem. Sed si sit sine lege et iustitia, homo est pessimum omnium animalium*<sup>52</sup>.

Les légendes sur les lycanthropes montrent combien l'animalisation de l'apparence est considérée réversible jusqu'à ce qu'advient un changement bien plus profond, celui de l'âme, symbolisé par le mutisme et par le fait de céder à une alimentation anthropophage : la parole et le respect du tabou cannibalique distinguent donc l'humain du bestial. De la formulation de la Politique jusqu'aux interprétations médiévales, diverses et difformes, de la pensée aristotélicienne et cicéronienne, certains concepts restent partagés : il n'y a pas de politique sans éloquence, c'est pourquoi il n'y a pas d'humanité sans parole.

La rencontre avec de véritables cannibales est marquée par les échos de réflexions semblables, tout spécialement quand, à l'aube de l'ère moderne, la découverte d'un continent inconnu et de nouvelles populations entraîne un effort inédit de catégorisation et de rationalisation de l'anthropophagie, remettant au goût du jour les considérations aristotéliciennes sur les aptitudes bestiales de certains individus ou peuples.

La reprise du concept de *dominium* et de *physei doullos* (déjà approfondi par des auteurs médiévaux tels que Gilles de Rome et Jean Buridano) est alors déterminante. Il s'agit de thèmes qui sont au cœur des argumentations du XVI<sup>e</sup> siècle des maîtres de l'école de Salamanque, comme Domingo de Scoto et Francisco de Vitoria. Dans la *Relectio de Indis*, le dominicain hésite entre des opinions discordantes sur la nature des indiens d'Amérique du Sud. Après avoir énuméré le cannibalisme parmi les raisons insuffisantes pour légitimer une guerre, il considère cependant l'opportunité d'une intervention belliqueuse utile à arrêter « le meurtre d'hommes exempts de fautes, afin de manger leur chair »<sup>53</sup>. Parmi les quatre causes justifiant une offensive violente contre les indigènes, Juan Ginés Sepúlveda énumérait l'état d'esclavage et d'infériorité des Indiens d'Amérique du Sud (« ce sont des « homuncoli » chez lesquels on peut à peine trouver des vestiges d'humanité ») et les péchés contre nature commis, c'est-à-dire des sacrifices humains, le cannibalisme, l'idolâtrie et la sodomie : leur infériorité naturelle est manifeste, dit-il dans le *Democrates*, faisant abstraction des tendances cannibaliques, considérées comme des péchés justifiant une soumission violente et agressive<sup>54</sup>.

L'opposition de Bartolomé de las Casas est bien établie à propos de ces théories, dans le débat plus connu sous le nom de controverse de Valladolid (1550) et, dans le même courant, l'introduction de la part de personnages comme Montaigne et Léry d'une optique impensable au Moyen Âge<sup>55</sup>. Il est indéniable qu'une partie considérable de ce Moyen Âge survit à l'époque moderne. Non seulement une image altérée d'hypothétiques us et coutumes exotiques liés à la sphère démoniaque, mais aussi l'idée que l'élaboration orale et écrite d'un système efficace de communication, apte à déterminer et à transmettre les rè-

gles de la vie en commun, assoie les bases d'une société civile.

En effet, selon Sepúlveda, pour qui la présence ou l'absence d'un langage écrit, garant de la cristallisation et de la transmission des lois et de la mémoire historique, joue au contraire un rôle décisif, la vie en commun ne suffit pas à prouver l'humanité des Indiens d'Amérique du Sud. Ils « n'utilisent ni ne connaissent les lettres », « ils ne gardent pas de monuments de leur histoire », « ils n'ont pas de lois écrites, mais uniquement des institutions et des coutumes barbares »<sup>56</sup> affirme l'Andalou en se servant du même argument utilisé par Francisco de Vitoria (*Unde nec habent leges convenientes nec magistratus, immo nec sunt satis idonei ab gubernandam rem familia-rem*<sup>57</sup>).

C'est donc l'écriture qui constitue dans ce cas le clivage entre hommes et sous-humains. Du reste, Cicéron désignait l'impulsion naturelle à l'agrégation non seulement comme capacité de communication, ma aussi d'union par des pactes et des lois, tandis que Thomas d'Aquin rappelait que

*Manifestum est autem quod ex virtute rationis procedit quod homines rationabili iure regantur, et quod in literis exercitentur. Unde barbaries convenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus vel irrationabilibus utuntur : et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia literarum*<sup>58</sup>.

La parole écrite s'oppose en cela à la parole dite. *Verba volant, scripta manent* dit encore aujourd'hui la maxime bien connue. Mais dans la rumeur proverbiale réside aussi toute l'ambiguïté de l'écriture, si l'on arrive à donner deux sens à ce célèbre précepte : le premier, celui d'un avertissement sur le danger (ou la garantie) inhérent à la cristallisation de la langue écrite, et le deuxième, la façon de faire l'éloge du dynamisme de la parole par rapport à l'écrit, impitoyable gardien des secrets auxquels ne peut accéder qu'une faible minorité, l'alphabetisation étant, à cette époque-là, réservée à quelques élus. Cependant, dans chacune de ses formes, écrite ou orale, la parole (qui est parole de Dieu, parole de l'homme et parole de loi) est considérée comme fondamentale par l'intermédiaire de l'accord et de l'union entre les individus. Comme on raconte alors dans une anecdote rapportée par Plutarque (citant Antigone) dans le *De profectibus in virtute* et reprise par Baldassarre Castiglione dans son *Livre du courtisan*, même les mots gelés à cause du froid d'un hiver particulièrement rigoureux, fondent sous la chaleur, se libérant du silence qui les emprisonnait, pour transmettre leurs messages. Rabelais évoque le même gel de ces mots qui, jetés aux camarades de Pantagruel sous forme de dragées colorées, fondent et se transforment en sons, avec une image littéraire survécue au cours des siècles, opposant la fluidité du langage et de la communication à la stagnation du silence de glace<sup>59</sup>.

## Bibliographie

### Manuscripts

Londres, British Library, Harley, 978, f. 131va-133vb | 129va-131vb | 152va-154vb  
Oxford, Bodleian Library, Rawlinson, B. 149, f. 55-643  
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arsenal, ms. 3516  
Paris, Bibliothèque nationale de France, *Manière et faitures des hommes*

*d'Orient*, ms. Français 15106

Paris, Bibliothèque nationale de France, nouvelles acquisitions françaises, 1104, f. 36ra

### Sources

Alighieri, *Convivio* = Dante Alighieri, *Convivio*, ed. C. Vasoli, D. De Robertis, Milan, 1995.

Arnulf d'Orléans, *Allegoriae*, = Arnulf d'Orléans, *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin*, dans F. Ghisalberti (ed.), *Arnolfo d'Orléans : un cultore di Ovidio nel secolo XII*, Milan, 1932.

Arthur et Gorlagon = Arthur et Gorlagon, dans P. Walter, J.C. Berthet et al. (ed.), *Arthur, Gauvain et Meriadoc : recits arthuriens latins du XIII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, 2007, p. 25-61.

Augustin, *De civitate Dei* = Augustin d'Hippone, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb, Turnholt, 1955 (Corpus Christianorum, Series Latina 48).

Biclarel = Biclarel, dans A. Hopkins (ed.), *Melion and Biclarel two old french werwolf lays*, Liverpool Online Series, Critical Editions of French Texts 10, p. 84-106; online < <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/blogs.cofc.edu/dist/d/449/files/2011/08/Melion-and-Biclarel-TEXT-ONLY.pdf>>.

Boccace, *De casibus* = Giovanni Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*, ed. P.G. Ricci, V. Zaccaria, Milan, 1983.

Boccace, *Esposizioni sopra la Comedia* = Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, ed. G. Padoan, Milan, 1965.

Boccace, *Genealogie* = Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, ed. V. Branca, 2 vol., Milan, 1998.

Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum* = Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, 2 vol., ed. J. Strange, Cologne-Bonn-Bruxelles, 1851.

Cicéron, *De Inventione* = Cicéron, *Rhetorici libri duo qui vocantur De Inventione*, ed. E. Stroebel, Stuttgart, 1965.

Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina* = Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, ed. N. Rodolico, Città di Castello, 1913 (*RIS*, XXX/1, *Cronaca Toscana*).

De Vitoria, *Relectio de indis* = Francisco de Vitoria, *Relectio de indis, La questione degli indios*, ed. L. Pereña, A. Lamacchia, Bari, 1996.

del Virgilio = Giovanni del Virgilio, *Allegorie Librorum Ovidii Metamorphoseos*, 1, 6, dans *Il giornale dantesco*, XXXIV, 1931.

della Lana, *Commento alla Commedia* = Iacomo della Lana, *Commento alla Commedia*, a cura di M. Volpi, 4 t., Rome, 2009.

Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia* = Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia*, ed. F. Liebrecht, Hannover, 1856.

Giraud le Cambrien, *Topographia Hibernica* = Giraud le Cambrien, *Agli estremi confini d'Occidente. Descrizione dell'Irlanda (Topographia Hibernica)*, ed. M. Cataldi, Turin, 2002.

Grégoire, *Moralia in Iob* = Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, 3, 12, 38, ed. A.G. Hamman, Turnhout, 1857 (PL 75).

Guillaume d'Auvergne, *De Universo* = Guillaume d'Auvergne, *De Universo dans Guilielmi Abverni opera omnia*, 2 vol., Paris, 1674, vol. I.

Hilka 1933 = A. Hilka (éd.), *Manière et faitures des hommes d'Orient, Eine altfranzösische moralisierende Bearbeitung des Liber de monstruosis hominibus orientis aus Thomas von Cantimpré*, De naturis rerum, nach der einzigen handschrift (Paris, Bibl. Nat. fr. 15106), Berlin, 1933.

Honoré d'Autun, *Elucidarium* = Honoré d'Autun, *Opera omnia ex codicibus mss. et editis nunc primum in unum collecta accedunt Rainaldi Remensis [...]*, ed. J.-P. Migne, Turnhout, 1995 (PL 172).

Isidore, *Etymologiae* = Isidore de Séville, *Etimologie o origini*, ed. A. Valastro Canale, 2 vol., Novara, 2014.

*L'Elucidario* = *L'Elucidario : volgarizzamento in antico milanese dell'Elucidarium di Onorio Augustodunense*, ed. M. Degli Innocenti, Padoue, 1984.

*L'ottimo commento della Divina Commedia* = *L'ottimo commento della Divina Commedia, testo inedito d'un contemporaneo di Dante*, 3 vol., ed. A. Torri, Sala Bolognese, 1995 (ripr. facs. dell'éd. 1827-1829).

Las Casas – Sepúlveda, *La controversia sugli indios* = Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, ed. S. Di Liso, Bari, 2007.

*Li livres du gouvernement des rois* = Gilles de Rome, *Li livres du gouvernement des rois : a XIII<sup>e</sup> century French version of Egidio Colonna's treatise De regimine principum*, ed. S.P. Molenaar, trad. H. de Gauchi, New York, 1899 (1<sup>e</sup> éd. 1966)

Marie de France, *Biscalveret* = Marie de France, *Biscalveret*, dans Ead., *Lais*, ed. G. Angeli, Milan-Trente-Luni, 1999 (1<sup>e</sup> éd. 1992), p. 150-169.

Mélion = *Lai de Méliion*, dans A. Micha (éd.), *Lais feeriques des XII<sup>e</sup> siècle et XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1992, p. 257-291.

Mussato, *Ecerinide* = Albertino Mussato, *Ecerinide*, ed. L. Padrin, Bologna, 1900.

- Mythographe Vatican = Mythographe Vatican, dans *Scriptores Rerum Mythicarum Latini Tres Romae Nuper Reperti*, ed. G.H. Bode, Hildesheim, 1968.
- Ovide Moralisé = Ovide Moralisé, *Poème du commencement du quatorzième siècle, publié d'après tous les manuscrits connus par C. de Boer*, Amsterdam, 1915.
- Ovide, *Les Métamorphoses* = Ovide, *Les Métamorphoses*, ed. G. Lafaye, Paris, 1960-62.
- Pausania, *De Graeciae Descriptio* = Pausania, *De Graeciae Descriptio*, lib. 8, ed. M. Moggi, M. Osanna, Milan, 2007.
- Perpendicularum* = *Polipticum quod appellatur Perpendicularum* [...], ed. G. Goetz, Leipzig, 1922.
- Peucer, *Les Devins* = Gaspar Peucer, *Les Devins, ou Commentaire des principales sortes de devinations, écrit en latin par M. Gaspar Peucer, nouvellement tourné en français par Simon Goulart*, Lyon, 1584.
- Pucci, *Serventeses* = Antonio Pucci, *Serventeses* dans C. Cipolla, F. Pellegrini (ed.), *Poesie minori riguardanti gli Scaligeri*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano*, XXIV (1902), p. 7-206, p. 90-93.
- Sepúlveda, *Democrates* = J.G. de Sepúlveda, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. A. Losada, Madrid, 1984 (1<sup>re</sup> éd. 1951).
- Thomas d'Aquin, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* = Thomas d'Aquin, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. A.M. Spiazzi, Turin, 1964.
- Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio* = Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, ed. P.F.R. Spiazzi, Turin, 1966.
- Villani, *Nuova cronica* = Giovanni Villani, *Nuova cronica*, ed. G. Porta, 3 vol., Parme, 1990.
- Études*
- Aubailly 1986 = J.C. Aubailly, *La fée et le chevalier, Essai de mythanalyse de quelques lais féeriques des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, dans *Essays*, 10, 1986, p. 1-37.
- Bacou 1985 = M. Bacou, *De quelques loups-goroux*, dans L. Harf-Lancner (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 29-49.
- Balestracci 2008 = D. Balestracci, *Terre ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*, Rome-Bari, 2008.
- Baltrušaitis 1955 = J. Baltrušaitis, *Le Moyen Âge fantastique : antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, 1955.
- Bertelli 1990 = S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Florence, 1990.
- Bigalli 1971 = D. Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse : ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacono*, Florence, 1971.
- Black 1991 = A. Black, *Political Languages in Later Medieval Europe*, dans D. Wood (dir.), *The Church and Sovereignty : 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, Londres, 1991, p. 313-328.
- Black 1992 = A. Black, *Political Thought in Europe. 1250-1450*, Cambridge, 1992.
- Blurton 2007 = H. Blurton, *Cannibalism in High Medieval English Literature*, New York-Basingstoke, 2007.
- Boivin 1985 = J.-M. Boivin, *Le prêtre et les loups-garoux : un épisode de la « Topographia Hibernica » de Giraud de Barri*, dans L. Harf-Lancner (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 51-69.
- Bosco 1996 = U. Bosco (dir.), *Enciclopedia dantesca*, vol. IV, Rome, 1996.
- Bosisio 2013 = M. Bosisio, *Mussato medievale : le cronache della marca trevigiana come supporto ideologico all'Ecerinis*, dans *Chroniques italiennes web*, 25, 2013, p. 1-28.
- Braccini 2013 = T. Braccini, *La fata dai piedi di mula : Licantropi, streghe e vampiri nell'Oriente Greco*, Milan, 2013.
- Briguglia 2006 = G. Briguglia, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Milan, 2006.
- Briguglia 2015 = G. Briguglia, *L'animale politico : Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Rome, 2015.
- Briguglia 2016 = G. Briguglia, *Observations sur un contrefactuel philosophico-politique*, dans Briguglia – Rosier-Catach 2016, p. 205-230.
- Briguglia – I. Rosier-Catach 2016 = G. Briguglia – I. Rosier-Catach Adam (dir.), *Adam, la nature humaine, avant et après : Epistémologie de la Chute*, Paris, 2016.
- Brilli 2016 = E. Brilli, *Les deux cités au miroir de la doctrine du péché originel chez Augustin*, dans Briguglia – Rosier-Catach 2016, p. 87-106.
- Bynum 1995 = C.W. Bynum, *The Resurrection of the body in Western christianity, 200-1136*, New-York, 1995.
- Bynum 2001 = C.W. Bynum, *Metamorphosis and identity*, New York, 2001.
- Camerani 2010 = C. Camerani, *Cannibali. Le pratiche proibite dell'antropofagia*, Rome, 2010.
- Canaccini 2009 = F. Canaccini, *Ghibellini e ghibellinismo in Toscana da Montaperti a Campaldino (1260-1289)*, Rome, 2009.
- Casagrande – Vecchio 2016 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Les passions avant et après la chute. Modèle thomassien et tradition augustinienne*, dans Briguglia – I. Rosier-Catach 2016, p. 152-171.
- Cohen 1999 = J.J. Cohen, *Of Giants : Sex, Monsters, and the Middle Ages*, Minneapolis-Londres, 1999.
- Dittmar 2009 = P.-O. Dittmar, *Le propre de la bête et le sale de l'homme*, dans P.-O. Dittmar et al. (dir.), *Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris, 2009, p.153-172.
- Donà 2006a = C. Donà, *Approssimazioni al lupo mannaro medievale*, dans *Studi Celtici*, IV (2006), p. 105-153.
- Donà 2006b = C. Donà, *Fate e lupi mannari*, dans *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni*. Atti del VII Convegno Internazionale del Laboratorio Etno-antropologico (Rocca Grimalda, 21-22 septembre 2002), Alexandrie, 2006, p. 117-130.
- Folker 1998 = R. Folker, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Milan, 1998.
- Friedman 1981 = J.B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard, 1981.
- Giardina 1983 = A. Giardina, *Roma e il Caucaso*, dans *Popoli e paesi nella cultura altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XXIX, 23-29 avril 1981, 2 vol., Spolète, 1983, II, p. 85-141.
- Jolivet 2009 = V. Jolivet, *Nature adamique et nature déchue. Une culture qui ne dit pas son nom*, dans P.-O. Dittmar et al. (dir.), *Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris, 2009, p. 137-152.
- Kligour 1990 = M. Kligour, *An Anatomy of Metaphors of Incorporation*, New Jersey, 1990.
- Lambertini 2016 = R. Lambertini, *Hôtes de l'Eden, maîtres du monde ? Les hommes, les animaux et les choses avant et après la chute*, dans Briguglia – I. Rosier-Catach 2016, p. 255-268.
- Le Goff 1977 = J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e sulla cultura nel Medioevo*, Turin, 2000 (éd. or. 1977).
- Le Goff 1983 = J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Rome-Bari, 2002 (éd. or. 1983).
- Le Goff 1985 = J. Le Goff, *L'Imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1985.
- Lecouteux 1995a = C. Lecouteux, *Au-delà du merveilleux : des croyances au Moyen Âge*, Paris, 1995.
- Lecouteux 1995b = C. Lecouteux, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne. Essai de présentation*, Paris, 1993 (Cultures et civilisations médiévales, 10).
- Maire Vigueur 2008 = J.-C. Maire Vigueur, *Le rivolte cittadine contro i tiranni*, dans M. Bourin, G. Cherubini, G. Pinto (dir.), *Rivolte urbane e rivolte cittadine nell'Europa del Trecento : un confronto*. Atti del convegno internazionale di studi (Florence 30 mars-1 avril 2006), Florence, 2008, p. 351-380.
- Maire Vigueur 2013 = J.-C. Maire Vigueur, *La cacciata del tiranno*, dans A. Zorzi (dir.), *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, Rome, 2013, p. 142-169.
- Marchesi 1909 = C. Marchesi, *Le allegorie ovidiane di Giovanni del Virgilio*, dans *Studi romanzi*, VI, 1909, p. 85-135.
- Mazzi 1997 = M.S. Mazzi, *Oltre l'Orizzonte. In viaggio nel Medioevo*, Cavallermaggiore, 1997.
- Ménard 1984 = P. Ménard, *Les histoires de loup-garou au moyen âge*, dans *Symposium in honorem prof. M. de Riquer, organitzat pel Departament de filologia romànica de la Universitat de Barcelona*, Barcelone, 1984.
- Ménard 1986 = Ph. Ménard, *Les histoires de loup-garou au Moyen âge*, dans *Symposium in honorem prof. M. de Riquer, organitzat pel Departament de filologia romànica de la Universitat de Barcelona*, Barcelone, 1986, p. 209-238.
- Milin 1993 = G. Milin, *Les chiens de Dieu. La représentation du loup-garou en Occident, XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Brest, 1993.
- Montanari 2013 = A.A. Montanari, *Dalla corona al piatto : l'attitudine antropofaga del tiranno trecentesco*, dans A. Zorzi (dir.), *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, Rome, 2013, p. 205-234.
- Montanari 2015 = A.A. Montanari, *Il fiero pasto*, Bologne, 2015.
- Muir 1984 = E. Muir, *The Cannibals of Renaissance Italy*, dans *Syracuse Scholar*, 5, 1984, p. 5-14.
- Noble 2011 = L. Noble, *Medicinal Cannibalism in Early Modern English Literature and Culture*, New York, 2011.
- Orlandi 1983 = G. Orlandi, *Temi e correnti nelle leggende di viaggio*

dell'Occidente Alto-Medievale, dans *Popoli e paesi nella cultura alto-medievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XXIX, 23-29 avril 1981, 2 vol., Spolète, 1983, II, p. 523-573.  
 Price 2003 = M.L. Price, *Consuming Passion, The Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, New York-Londres, 2003.  
 Quaglioni 2004 = D. Quaglioni, *La Sovranità*, Rome-Bari, 2004.  
 Quaglioni 2013 = D. Quaglioni, *Alle origini del paradigma giuridico del tiranno*, dans A. Zorzi (dir.), *Tiranni e tirannide nel trecento italiano*, Rome, 2013.  
 Rigotti 2013 = F. Rigotti, *Metafore del Silenzio*, Milan-Udine, 2013.  
 Rivera 2009 = A. Rivera, *Humains et animaux : la construction de la nature et de la culture, de l'identité et de l'altérité*, dans P.-O. Dittmar et al. (dir.), *Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris, 2009, p. 311-324.  
 Sciancalepore 2018 = A. Sciancalepore, *Il Cavaliere e l'animale : Aspetti Del Teriomorfismo Guerriero Nella Letteratura Francese Medievale (XII-XIII Secolo)*. Macerata, 2018  
 Tobin 1976 = P.M.O'h. Tobin (éd.), *Les lais anonymes des XI<sup>e</sup> siècle et XIII<sup>e</sup> siècles. Édition critique de quelques lais bretons. In-8°, 414 pages, fac-similé*, Genève, 1976. (Publications romanes et françaises, 143).  
 Vignodelli 2011 = G. Vignodelli, *Il filo a piombo. Il Perpendicularum di Attone di Vercelli e la storia politica del regno italico*, Spolète, 2011.  
 Yandell 2015 = C. Yandell, *Cannibalism and Cognition in Jean de Léry's Histoire d'un voyage*, dans D.P. LaGuardia, C. Yandell (dir.), *Memory and Community in Sixteenth-Century France*, Farnham, 2015.  
 Zorzi 1993 = A. Zorzi, *Rituali di violenza giovanile nella società urbana del tardo Medioevo*, dans O. Niccoli (dir.), *Infanzie: funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, Florence, 1993, p. 185-209.  
 Zorzi 1994a = A. Zorzi, *Rituali di violenza, cerimoniali penali, rappresentazioni della giustizia nelle città italiane centro-settentrionali (secoli XIII-XV)*, dans P. Cammarosano (dir.), *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento, Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste* (Trieste, 2-5 mars 1993), Rome, 1994 (Collection de l'École française de Rome, 201), p. 398-425.  
 Zorzi 1994b = A. Zorzi, *Rituali e cerimoniali penali nelle città italiane (sec. XIII-XVI)*, dans J. Chiffolleau, L. Martines (dir.), *Riti e rituali nelle società medievali*, Spolète, 1994, p. 141-157.  
 Zorzi 2013 = A. Zorzi, *La questione della tirannide nell'Italia del Trecento*, dans A. Zorzi (dir.), *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, Roma, 2013, p. 11-36.

## Notes

<sup>1</sup> Parmi les très nombreux essais qui, par le passé ou plus récemment, ont approfondi l'imaginaire médiéval relatif aux créatures monstrueuses et aux voyages effectués vers des terres inconnues, voir : Baltrušaitis 1955 ; Bigalli 1971, p. 173-177 ; Friedman 1981 ; Orlandi 1983, p. 523-573 ; Giardina 1983 ; Le Goff 1977, Le Goff 1983, p. 5-23 ; Le Goff 1985 ; Folker 1998, p. 85-141, Lecouteux 1995a ; Lecouteux 1995b ; Mazzi 1997 ; Cohen 1999 ; Balestracci 2008.

<sup>2</sup> Briguglia 2015, p. 8 ss.

<sup>3</sup> *Ac si volumus huius rei, quae vocatur eloquentia, sive artis sive studii sive exercitationis cuiusdam sive facultatis ab natura profectae considerare principium, reperiemus id ex honestissimis causis natum atque optimis rationibus profectum. Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non, ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. [...] quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agris et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulsi unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos. Ac mihi quidem hoc nec tacita videtur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traderet.* (Cicéron, *De inventione*, I, 2, p. 2-3).

<sup>4</sup> L'expression « animal compaignable par nature » est utilisée par Henri de Gauchi dans la traduction française du *De regimine principum* de Gilles de Rome (*Li livres du gouvernement des rois*, p. 145-146). Et

c'est probablement encore à Gilles de Rome que l'on doit l'expression dantesque « animal compaignable » : « l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo satisfacere non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compaignevole animale. E si come un uomo a 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 satisfacere, conviene a satisfacimento di quella esser la citade » Alighieri, *Convivio*, 1<sup>er</sup> tome, 2<sup>e</sup> partie, IV, 4,1, p. 549-551.

<sup>5</sup> Casagrande – Vecchio 2016, p. 153-171 ; Briguglia 2016, p. 205-230 ; Briguglia 2015, p. 25-40 ; Lambertini 2016 ; Brilli 2016, p. 87-106.

<sup>6</sup> Sur les raisons qui font qu'il est essentiel d'adopter l'analyse de l'utilisation linguistique de métaphores de cannibalisme et de dévoration à l'étude des thématiques anthropophages, voir les précisions apportées par Briguglia sur le dynamisme du langage et sur le rôle des métaphores dans l'organisation de la pensée politique (Briguglia 2006, p. 1-15 ; Black 1991, p. 313-328 ; Black 1992).

<sup>7</sup> Canaccini 2009, p. 198. Dans la *Comédie*, Dante emploie le terme « proie » dans le sens de butin, pour indiquer un bien obtenu par la force [Purgatoire, XXXIII, 39 ; cf. Della Lana, *Commento alla Commedia*, Purgatoire, XXXIII, 39, p. 1645. Voir l'article « Proie » sur *Enciclopedia dantesca* (Bosco 1996, p. 638)].

<sup>8</sup> Pucci, *Serventesse*, 1902, v. 7-8, p. 91.

<sup>9</sup> Villani, *Nuova Cronica*, III, t. I, p. 98, p. 366.

<sup>10</sup> Grégoire, *Moralia in Iob*, III, 12, 38, PL 75, 1006C.

<sup>11</sup> Quaglioni 2013, p. 43-49; Quaglioni, 2004.

<sup>12</sup> *Perpendicularum*, IV, [A] p. 16; [B] p. 3. Voir l'interprétation de l'ouvrage, proposée par Giacomo Vignodelli (2011). Une nouvelle édition, par le même spécialiste est en cours de publication dans la collection de l'*Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini* chez SISMEL.

<sup>13</sup> Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, fasc. 4, rubrique 555, p. 194.

<sup>14</sup> Mussato, *Ecerinide*, v. 577-582, p. 62-63; Bosisio 2013, p. 1-28.

<sup>15</sup> *Manière et fautes des hommes d'Orient*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Français 15106 (la numération des vers correspond à Hilka 1933, v. 644 ss.). Une traduction du texte en français moderne par Maud Pérez-Simon et Pierre-Olivier Dittmar est actuellement en cours.

<sup>16</sup> Isidore, *Etymologiae*, t. 2, XV, 11, 2, p. 288. Bynum 1995, n. 102 p. 148 et n. 138 p. 198 ; Honoré d'Autun, *Elucidarium*, II<sup>e</sup> livre, q. 96, col. 1155 ; L'*Elucidario*, II<sup>e</sup> livre, q. 96, p. 179.

<sup>17</sup> Alighieri, *Divina Commedia, Inferno*, canto XI, v. 79-84.

<sup>18</sup> Cf. Rivera, 2009, p. 311-324 ; Jolivet, 2009, p. 137-152 ; Dittmar, 2009, p. 153-172 ; Montanari 2015, p. 172-176.

<sup>19</sup> Sur l'anthropophagie au Moyen Âge, voir Montanari 2015 ; Price 2003 ; Blurton 2007 ; Noble 2011.

<sup>20</sup> *L'ottimo commento della Divina Commedia, Inferno* canto XII, Proemio, p. 224.

<sup>21</sup> Boccace, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante, Inferno*, canto XII, p. 595-597.

<sup>22</sup> Della Lana, *Commento alla Commedia*, t. I, *Inferno*, canto XII, v. 31, p. 393.

<sup>23</sup> Boccace, *Genealogie*, 1951, IV, LXVI, 1-8, p. 495-496.

<sup>24</sup> Boccace, *De casibus*, III, 4, p. 213.

<sup>25</sup> *Et dicit quod bestialitas minus habet de ratione malitiae si consideretur conditio bestiae vel hominis bestialis. Sed bestialitas est terribilior, qui facit maiora mala* (Thomas d'Aquin, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, VII, VI, 1401, p. 374). *Sic ergo sicut bestia minus habet de culpa quam homo malus sed est terribilior, ita etiam bestialis malitia seu etiam incontinentia terribilior quidem est, sed minoris culpae et inocentior quam incontinentia seu malitia humana* (*ibid.*, VII, VI, 1403, p. 375). Cf. *ibid.*, VII, V e VI, p. 368-375 (voir en particulier les argumentations consacrés au cannibalisme aux pages 368-371).

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Ovide, *Les Métamorphoses*, I, 1-2, p. 28

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Non itaque solum animum, sed ne corpus quidem ulla ratione crediderim daemonum arte uel potestate in membra et liniamenta bestialia uera cetero posse conuerti, sed phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somnando per rerum innumerabilia genera uariatur et, cum corpus non sit, corporum tamen similes mira celeritate formas capit, sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus ad aliorum sensum nescio quo ineffabili modo figura corporea posse perducī; ita ut corpora ipsa hominum alicubi iaceant, uiuentia quidem, sed multo grauius atque uehementius quam somno suis sensibus obseratis; phantasticum autem illud ueluti incorporatum in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis talisque etiam sibi esse homo uideatur, sicut talis sibi uideri posset in somnis, et portare onera, quae onera si uera sunt corpora, portantur a daemonibus, ut inludatur hominibus, partim uero onerum corpora, partim iumentorum falsa cernentibus* (Augustin, *De civitate Dei* (libri XI-

XXII), 1955, XVIII, 18, 32-48, p. 608-609. Sur la métamorphose au Moyen Âge, voir Bynum 2001.

<sup>30</sup> Braccini 2012.

<sup>31</sup> *Cum ascendisset in celum mortalium clamor quoniam omnia male agerentur in terris, voluit Iuppiter experiri presentia, et forma hominis sumpta devenit in regiam Lycaonis, egitque ut adverterent populi quia deus esset in terris; qui cum sacris operam darent, a Lycaone risi sunt omens. Qui tamen ut experiretur nunquid, ut dicebatur, hospes suus Iuppiter esset, conspirassetque in nocturnam eius necem, nec peregrisse potuisset, ad aliud facinus repente intendit animum, et occiso ex obsidibus Molossorum uno, undis partim, partimque prunis excoqui iussit, et illum comedendum Iovi apposuit. Qui cum cognovisset scelus spervissetque cibum, ignem in regiam Lycaonis iniecit et abiit. Lycaon autem territus abiit in silvas, et in lupum versus morem rapine pristinum servare cepit, in greges sevens sanguinis aviditate (Boccace, *Genealogie*, IV, LXVI, 1-8, p. 495-6). Cf. Del Virgilio, *Allegorie Librorum Ovidii Metamorphoseos*, I, 6, p. 45 : *Septima trasmutatio est Licaonis in lupum. Cuius alegoria est quod Licaon fuit quidam rex Arcadie, qui dum regnare homines interficiebat et depredabatur. Clam tamen. Sed dum deus satis sustulisset, voluit eum punire. Et fecit totum populum concurrere ad domum suam, et eum expulerunt de civitate. Et tunc palam cepit depredari et interficere homines. Unde fictum est eum mutatum in lupum qui animal rapax est. Hospiti insidians domino clam cede Licaon / Teste deo pulsus fit lupus inde palam* (voir : Marchesi 1909; cf. Augustin, *De civitate Dei*, XVIII, 17, p. 607 ; Mythographe Vatican, I, 17 – II, 60, p. 5 e p. 94 ; Arnulf d'Orléans, *Allegoriae*, I, 6, p. 202 ; Ovide Moralisé, I, v. 1348 sq., p. 90).*

<sup>32</sup> Pausania, *De Graeciae Descriptio*, VIII, 2, 1-6, p. 14-17

<sup>33</sup> Giraud le Cambrien, *Topographia Hibernica*, p. 63-64 ; Peucer, *Les Devins*, IV, 9, p. 98-104.

<sup>34</sup> À propos du loup garou médiéval et de la tradition littéraire du chevalier loup, voir : Sciancalepore 2018 (j'ajoute cette référence pendant la révision finale du texte; malheureusement je n'ai pu consulter cet ouvrage avant la restitution de mon travail car il a été publié à posteriori) ; Milin 1993 ; Boivin 1985, p. 51-69 ; Bacou 1985, p. 29-49 ; Ménard, p. 209-237 ; Donà 2006a ; Braccini 2012.

<sup>35</sup> Marie de France, *Bisclaveret*, Londres, British Library, Harley, 978, f. 131va-133vb | 129va-131vb | 152va-154vb (H, moitié du XII<sup>e</sup> siècle) ; Paris, Bibliothèque nationale de France, nouvelles acquisitions françaises, 1104, f. 36ra (S, fin du XIII<sup>e</sup> siècle). L'édition de Jean Rychner, dont est extrait le texte de la nouvelle édition et la traduction de Giovanna Angeli à laquelle nous nous rapportons ici, est basée sur le code H, contenant le prologue et les douze lais. *Narratio De Arthuro Rege Britanniae Et Rege Gorlagon Lycanthropo*, Oxford, Bodleian Library, Rawlinson, B. 149, p. 55-643 (fin du XIII<sup>e</sup> siècle et début du XIV<sup>e</sup> siècle, copie d'un code précédent). Lais de Mélion, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arsenal, ms. 3516 (autour de 1268). Sur la datation du texte, voir Tobin 1976, p. 292. *Biclarrel*, Paris Bibliothèque Nationale de France, ms. fr. 1630. *Biclarrel* se trouve dans la première version de *Renart le Contrefait* (premier tiers du XIV<sup>e</sup> siècle, version A), remontant à 1322, tandis qu'il ne paraît pas dans la version B, écrite entre 1328 et 1342.

<sup>36</sup> *Humanus sensu ei ex integro remansit* è scritto di Gorlagon (par. 8 p. 38) ; « mais neporqant se leus estoit, / sens e memoire d'ome avoit » (*Biclarrel*, v. 217-218, p. 270). *Biscaveret* montre la conservation de facultés de l'intellect humain à travers une extraordinaire capacité d'expression gestuelle et sonore (Marie de France, *Bisclaveret*, v. 45-46, p. 84-86 e v. 153, p. 158).

<sup>37</sup> *Mélion*, v. 398 p. 280.

<sup>38</sup> *Ibid.*, v. 409, p. 280.

<sup>39</sup> Marie de France, *Bisclaveret*, v. 152-154, p. 158.

<sup>40</sup> *Ibid.*, v. 157, p. 158.

<sup>41</sup> *Arthur et Gorlagon*, XII, p. 42.

<sup>42</sup> *Biclarrel*, v. 337-338, p. 98.

<sup>43</sup> *Mélion*, v. 430 p. 282.

<sup>44</sup> *Arthur et Gorlagon*, XVI, p. 48-50.

<sup>45</sup> Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, 1966, I, I. 36 [20], p. 11.

<sup>46</sup> *Mélion*, v. 327, p. 276.

<sup>47</sup> *Mélion*, v. 550, p. 288.

<sup>48</sup> *Videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habet loquutionem. Nam etsi quaedam animalia loquutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt quid dicunt, sed ex usu quodam tales voces proferunt.* Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, I, I. 36, p. 11.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia*, p. 51-52 ; Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, t. I, p. 1043.

<sup>51</sup> *Inferno*, XVI, v. 119.

<sup>52</sup> Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, I, I, 41, p. 12.

<sup>53</sup> Parmi les argumentations contre l'intervention belliqueuse : *Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae nec ratione illorum eos punire* (De Vitoria, *Relectio de indis*, 1996, 1<sup>re</sup> partie, II, 22, p. 69). Les raisons de cette première position sont énumérées dans les pages suivantes (*ibid.*, 1<sup>re</sup> partie, II, 22, p. 70-71). Parmi les argumentations en faveur de l'intervention belliqueuse : *Alius titulus posset esse propter tyrannidem vel ipsorum dominorum apud barbaros vel etiam propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium, puta quia sacrificari homines innocentes vel alias occidunt indemnatos ad vescendum carnibus eorum* (*ibid.*, 1<sup>re</sup> partie, III, 14, p. 93). Erue eos, qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare necesse (Prov 24 : 11, *Ibid.*, 1<sup>re</sup> partie, III, 14, p. 93. Et encore *Et si nollent, hac ratione potest eis bellum inferri [et iura belli in eos persequi]* (*ibid.*, p. 94 et successifs).

<sup>54</sup> Sepúlveda, *Democrates*, p. 35.

<sup>55</sup> Las Casas – Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, p. 82-137. Le relativisme culturel est utile au calviniste pour porter son attaque aux catholiques, en les apparentant aux sauvages et en montrant combien ils dépassent les cannibales du nouveau continent en matière de cruauté. En évoquant le symbolisme eucharistique, Lery étend l'accusation d'anthropophagie non seulement à des épisodes isolés, mais aussi à tous les catholiques. (Yandell, 2015).

<sup>56</sup> Sepúlveda, *Democrates*, p. 23.

<sup>57</sup> *Unde nec habent leges convenientes nec magistratus, immo nec sunt satis idonei ab gubernandam rem familiarem* (De Vitoria, *Relectio de indis*, p. 96).

<sup>58</sup> Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, I<sup>er</sup> livre, I, 23, p. 8-9.

<sup>59</sup> Rigotti 2013.

# V

Agir par le silence et la parole :  
moines, prédicateurs, prophètes,  
anges et démons



---

# Faire communauté, bâtir la société idéale. Aspects du silence dans la tradition monastique médiévale

Patrick Henriët

---

**Abstract:** Alongside purely mystical silence, there is another silence in Christian tradition, not unrelated to it. This silence, which can be described as "disciplinary", was particularly important in the monastic communities and was more or less precisely codified in many rules. In contrary to what people generally think, it was for centuries an instrument of communication which aimed at building a collective identity directly prefiguring the heavenly Jerusalem. All the texts used in this article show that silence was not conceived as an absence of sound but as an inversion of the profane speech. To silence did not mean to be silent in solitude but rather to cultivate harmony in a community that allowed the holy *colloquium*. By reversing the values of the world and replacing the word with silence, the monks claimed to build the heavenly City together on earth.

**Keywords:** silence; liturgy; peace; community; monasticism; prayer; penitence.

Dans son traité sur l'abstinence, le philosophe néoplatonicien Porphyre († v. 305) décrit ainsi la prière pure :

Au dieu suprême, comme l'a dit un sage, nous n'offrons rien de ce qui est sensible, ni en holocauste ni en parole. En effet il n'y a rien de matériel qui, pour l'être immatériel, ne soit immédiatement impur. C'est pourquoi le langage de la voix ne lui est pas non plus approprié, ni même le langage intérieur lorsqu'il est souillé par la passion de l'âme. Mais notre seul hommage est un silence pur et de pures pensées le concernant<sup>1</sup>.

Ce silence/prière, pur car dégagé de toute représentation sensible, s'est imposé dans une tradition religieuse dite apophatique (on peut dire ce que Dieu n'est pas et non ce qu'il est) qui mène du néo-platonisme païen au néo-platonisme chrétien (le Pseudo-Denys) puis aux grands mystiques de la tradition chrétienne (Maître Eckart, les mystiques rhénans, Nicolas de Cues, Jean de la Croix etc.)<sup>2</sup>. Le silence de la mystique apophatique est associé aux grandes plongées intérieures, à une relation directe entre l'orant et la divinité, enfin à une certaine solitude spirituelle. Il a cependant existé dans la tradition chrétienne un autre silence que l'on considère généralement inférieur à celui-ci et presque sans rapport avec lui, silence disciplinaire et le plus souvent collectif qui pouvait jusqu'à un certain point au moins s'accommoder de représentations sensibles<sup>3</sup>. Dans une métaphore souvent reprise après lui, Grégoire le Grand le compare à un mur qui permet à l'esprit humain de ne pas se répandre en pure

perte mais de se consacrer à la « réflexion intérieure » : L'âme humaine est comme l'eau ; enclose de tous côtés elle s'accumule et s'élève, remontant au niveau d'où elle est descendue, mais relâchée, se répand en pure perte au ras du sol. Autant de paroles superflues qui la<sup>4</sup> dissipent, enfrenant la consigne du silence, autant de ruisselets qui l'entraînent au dehors d'elle-même. Aussi n'a-t-elle plus la force de revenir au-dedans à la connaissance d'elle-même, car dispersée par son bavardage elle s'est fermée tout accès au lieu secret de la réflexion intérieure<sup>5</sup>.

Ce silence que nous avons qualifié, un peu sommairement peut-être, de « disciplinaire », était tout particulièrement en vigueur dans les communautés monastiques et se trouvait plus ou moins précisément codifié dans de nombreuses règles<sup>6</sup>. Nous voudrions suggérer dans les lignes qui suivent qu'il fut durant des siècles un instrument de communication pour instaurer la paix, permettant ainsi la construction d'une identité collective qui préfigurait directement la Jérusalem céleste.

## 1. Silence, obéissance, humilité : une communauté hiérarchisée

Le monachisme a souvent été présenté, depuis ses origines mêmes, comme une sorte d'inversion de la vie dans le siècle. Alors que les hommes englués dans le monde s'agitent et parlent, le moine a pour devoir de « garder le silence et la résidence », pour reprendre les mots de saint Jérôme<sup>7</sup>. Il est aussi celui qui, par son silence, oppose la vraie à la fausse philosophie, celle du monde. Un apophtegme fameux rapporte qu'Agathon mit tout comme Démosthène des cailloux dans sa bouche pendant trois ans : mais alors qu'il s'agissait pour celui-ci d'apprendre l'éloquence, celui-là ne cherchait qu'à se taire durablement<sup>8</sup>.

Dans la Règle de saint Benoît, le chapitre consacré au silence (V) est intercalé entre celui qui traite de l'obéissance et celui qui traite de l'humilité<sup>9</sup>. La taciturnité n'est guère envisagée dans l'optique de grandes envolées mystiques mais plutôt dans le cadre d'une conception strictement hiérarchique de la communauté. L'humilité est étroitement liée au silence dans la mesure où elle consiste en bonne partie à se taire pour écouter son supérieur. « Écoute, ô mon fils, ces préceptes de ton maître... » : tels sont les premiers mots du prologue<sup>10</sup>. Le moine doit s'abstenir de parler dès lors qu'on ne l'interroge pas, ce qui montre bien que le silence est conçu dans un système d'interaction. L'obéissance et la taciturnité, comme l'a montré Adalbert de Vogüé, sont filles jumelles de l'humilité<sup>11</sup>. La soumission à l'abbé est

quant à elle constitutive de l'harmonie communautaire et le silence du moine en est le signe : « parler et enseigner convient au maître, se taire et écouter sied au disciple », écrit Benoît d'après la *Regula Magistri*<sup>12</sup>. Le silence est donc éminemment relationnel. Cependant, si la Règle de saint Benoît s'est progressivement imposée au monde latin, cette conception ne lui est pas propre et se retrouve dans la plupart des autres règles. La présence de l'abbé ou de tout autre supérieur (*senior*) impose le silence au moine, qui n'ouvrira la bouche que s'il est interrogé ou sommé de s'exprimer, comme nous l'explique l'auteur de la *Regula Ferioli*<sup>13</sup>. « On ne parlera pas avant d'être interrogé » (sous-entendu par un supérieur), dit de son côté la Règle du Maître. C'est le « neuvième degré sur l'échelle du ciel ». Et encore : « Garde le silence jusqu'à ce qu'on t'interroge<sup>14</sup> ». Contrairement aux apparences, Dieu n'est pas absent de ce schéma hiérarchique, mais il est comme médiatisé par une structure verticale à la tête de laquelle se trouve l'abbé. Ainsi que l'explique encore Adalbert de Vogüé, « si Dieu parle d'abord par l'Écriture, il le fait aussi par la Règle et par les 'docteurs'. En définitive, ce sont ces derniers, c'est-à-dire les abbés, qui concrétisent par leur enseignement de vive voix la parole divine inscrite dans les livres saints et répétée par la Règle. *Qui vos audit, me audit*. Aussi est-ce tout naturellement à l'obéissance et à la taciturnité qu'aboutit le thème fondamental de la voix divine qui parle à l'homme<sup>15</sup> ».

Le lien entre obéissance et silence est aussi clairement affirmé par la Règle de Colomban, qui leur consacre respectivement le premier et le deuxième chapitre (cette succession trahit sans doute une dépendance envers la Règle de saint Benoît). Enfin le chapitre final, tout entier consacré à la mortification, met celle-ci en rapport avec « la vraie humilité et l'obéissance, 'sans murmure ni hésitation' (Ph, 2, 14) »<sup>16</sup>. La soumission et l'obéissance apparaissent donc au début de la règle et sont encore centrales au moment de conclure. La mortification se décompose en effet en trois obligations complémentaires et interdépendantes : « exclure de son esprit la discorde, ne pas laisser sa langue dire ce qui lui plaît, n'aller nulle part sans permission<sup>17</sup> ». Nous avons affaire à un programme en trois volets : Recherche de la paix → contrôle de la langue et silence → obéissance. Le silence est central dans cette construction. Il est le pivot du programme de mortification, lui-même à peu près synonyme de vie monastique. Ici comme dans les autres règles précédemment évoquées, la *taciturnitas* soutient l'ordonnement hiérarchique de la communauté et construit un réseau de relations.

## 2. Silence, *satisfactio* pénitentielle, cohésion du groupe

Le silence dit « ascétique », « disciplinaire » ou encore « cultuel » est par ailleurs très souvent lié dans les règles et dans la pratique au concept de *satisfactio*, c'est-à-dire de pénitence compensatoire. À chaque péché correspond une réparation inverse qui, chaque fois que cela est possible, prend la forme de la vertu opposée. Le système pénitentiel peut donc être envisagé comme une sorte de compensation du mal par son inversion raisonnée. Dans le célèbre récit de la vision du moine de Wenlock, Boniface

(† 754) met en scène des vices et des vertus personnifiés qui s'affrontent en s'apostrophant réciproquement : ainsi, au vice qui s'exclame « Je suis la parole frivole, que tu as prononcée sans raison » répond le psaume : « Je suis le psaume, qu'il chanta pour Dieu afin de compenser les paroles futiles »<sup>18</sup>. On voit bien ici comment la psalmodie est une sorte de mauvaise parole inversée. Mais dans une optique strictement pénitentielle, c'est plutôt le silence qui joue ce rôle (la prière liturgique et le silence étant d'ailleurs de même nature dans l'esprit des moines médiévaux, ainsi qu'on le verra plus loin).

Si la règle de saint Benoît connaît ici et là le silence pénitentiel dans son sens répressif et compensatoire, c'est cependant la *Regula coenobialis* de Colomban qui va le plus loin dans cette direction, ici dans sa version longue, quelque peu postérieure à la mort du saint<sup>19</sup> :

Le bavard doit être puni par le silence, le violent par la douceur, le gourmand par le jeûne, l'endormi par la veille, l'orgueilleux par le cachot, l'apostat par le rejet. Que chacun reçoive le châtement qui correspond à ce qu'il mérite afin de vivre en juste selon la justice. Amen<sup>20</sup>.

À la fin de cette même œuvre, le silence est encore mieux mis en valeur :

La règle du silence doit être observée avec le plus grand soin, partout et en toute action, afin que, autant que le permet la fragilité humaine, habituée à se précipiter impétueusement dans le vice, nous soyons purifiés de tout vice de la langue et que nous travaillions à l'édification de nos proches, pour lesquels Jésus notre Sauveur a répandu son sang très saint, plutôt que de préférer des mots, sortis de notre cœur, qui déchirent les absents, ainsi qu'un flot de paroles inutiles dont nous devons rendre compte au juste juge<sup>21</sup>.

Le silence est donc envisagé ici, de façon générale, comme un instrument de purification des vices et tout particulièrement des « vices de langue » ; il sert en même temps à l'édification du prochain. C'est tout le projet de vie monastique, vie pénitentielle par excellence, qui se trouve placé sous le signe du silence purificateur.

Cet idéal nourrit les pratiques pénitentielles de façon parfaitement cohérente : celui qui a été surpris deux fois à tenir de vains propos sera puni de cinquante coups ou d'un jour de privation de parole. Celui qui élèvera la voix « sans retenue » subira le même châtement. De même encore pour celui qui contredira un frère, à l'exception du supérieur reprenant un inférieur<sup>22</sup>. L'expression « jour(s) de privation », fréquente dans la règle de Colomban, a le sens de « jour de silence ». Or cette obsession du péché de langue vise d'abord à éliminer tout risque de dissension au sein de la communauté : les inférieurs doivent accepter les avis des supérieurs (on retrouve ici les principes d'humilité et d'obéissance), les égaux ne doivent pas se contredire ou élever la voix dans leurs conversations, personne enfin ne doit médire ou « corriger celui qui corrige<sup>23</sup> ». Le silence est un bien commun qui permet le vivre ensemble. Il est gage d'harmonie et de paix, suivant une parole d'Isaïe fréquemment citée par les auteurs monastiques : « le fruit de la justice : silence et paix<sup>24</sup> ».

Au début du XII<sup>e</sup> siècle, un épisode du dossier hagiographique d'Hugues de Semur rapporté par plusieurs hagiographes montre bien comment le silence pouvait réta-

blir dans un cadre communautaire l'harmonie menacée par les vaines paroles. Durand de Bredon, moine de Moissac devenu évêque de Toulouse, était un saint homme qui avait pour coutume de plaisanter sans retenue. Après sa mort, il apparut la bouche pleine d'écume à un moine (peut-être Hugues de Semur, qui préféra peut-être ne pas s'attribuer le mérite ou la notoriété du visionnaire), et il l'informa de son impossibilité à gagner le paradis en raison de ses bavardages inconséquents. Hugues décréta alors sept jours de silence pour sept moines, lesquels durent être renouvelés après que l'un de ceux-ci eût parlé. À l'issue de ce septénaire inédit, Durand fut sauvé<sup>25</sup>. Cet épisode, qui appellerait un plus long commentaire, montre que le silence pouvait être pensé comme une pratique à la fois liturgique et communautaire. De façon évidente, il joue ici le même rôle que la prière pour les défunts. Performatif comme une prière efficace, il affirme l'unité des vivants et des morts. Il est collectif, les sept moines résumant la communauté dans son ensemble, et il restaure la cohésion du groupe.

### 3. Des signes pour la vie commune

À partir du X<sup>e</sup> siècle, les milieux monastiques adoptèrent un langage par signes qui permettait de communiquer sans ouvrir la bouche. Cette innovation a souvent été présentée comme un moyen de contourner l'esprit de la règle tout en respectant la lettre : les moines pouvaient aborder des sujets souvent triviaux (ainsi les huîtres, le sel et le poivre dans la liste de Canterbury) sans contrevenir à la règle du silence. Il y aurait donc eu une sorte de décadence de l'idéal primitif de taciturnité. Il est cependant possible que les choses soient un peu plus complexes. Reprenons brièvement le fil de cette histoire<sup>26</sup>.

La *Vita* d'Odon de Cluny († 942), écrite vers 943 par un moine italien proche du deuxième abbé de Cluny, rapporte comment, novice à Baume-les-Moines, il avait découvert que les moines communiquaient par des *notae* (marques, signes) des yeux et des doigts<sup>27</sup>. Deux histoires consignées un peu plus loin dans la *vita* montrent en passant que cette pratique fut ensuite imposée à Cluny par Odon : un enfant fait d'abord signe pendant la nuit qu'il a besoin de sortir pour accomplir ses besoins naturels, puis un moine signifie à un frère, toujours avec ses doigts, de se taire car l'heure est impropre à la parole<sup>28</sup>. Dans ce dernier cas, Jean de Salerne écrit qu'il agit « conformément à notre habitude » (*nostro more signum ei fecit*). Un peu plus tard, d'autres textes hagiographiques montrent que l'on cherchait parfois le moyen de s'exprimer sans parler. Ainsi, dans la *Vita* qu'il consacre au célèbre ermite Romuald († 1027), Pierre Damien montre à plusieurs reprises celui-ci donner ses instructions à ses disciples par écrit alors qu'ils se trouvent à côté de lui<sup>29</sup>. Au XI<sup>e</sup> siècle, des listes manuscrites de signes apparaissent à Fleury, à Canterbury ou encore à Hirsau. Celle de Cluny nous est connue par les deux grands coutumiers de la fin du XI<sup>e</sup> siècle mais elle a vraisemblablement existé de façon indépendante<sup>30</sup>. Par la suite, tous les ordres monastiques ont adopté un système de communication par signes, sans excepter des congrégations canoniales telles que celle de Saint-Victor<sup>31</sup>. Ainsi que divers auteurs l'ont

noté, les moines sont aussi à l'origine du langage des sourds-muets, le bénédictin espagnol Pedro Ponce de León († 1584) ayant initié au XVI<sup>e</sup> siècle le passage d'un système à un autre<sup>32</sup>.

Dans l'esprit de Jean de Salerne ou de Pierre Damien, le fait de s'exprimer sans parler ne marquait évidemment pas une régression. Odon admire une pratique qui marque un progrès et Romuald montre sa volonté de ne pas rompre ce qu'il considère comme la colonne vertébrale de sa vie religieuse. Il est vrai cependant que l'usage des signes put donner lieu à des excès que certains, dès le Moyen Âge, ne se sont pas privés de critiquer. Ainsi dans un *exemplum*, Jacques de Vitry compare-t-il les moines qui bavardent avec des signes à cette femme qui contredisait incessamment son mari, alors même que celui-ci lui avait fait couper la langue<sup>33</sup>. À la même époque, Géraud de Galles n'a pas de mots assez durs pour condamner ces moines de Canterbury qui utilisent un répertoire presque infini de signes (celui-ci ne comprend cependant que 127 rubriques, contre 359 à Hirsau)<sup>34</sup>. On sait par ailleurs que les chartreux, désireux de réduire au minimum le nombre de signes, qualifiaient ceux qu'ils utilisaient de *rusticana*, indique clairement ainsi la conscience de possibles abus<sup>35</sup>. Cette évidence ne doit pourtant pas faire perdre de vue l'esprit dans lequel fut créé ce nouveau langage monastique : il s'agissait de ne pas troubler la quiétude des monastères et de préserver la paix entre les moines, qui devaient à cet effet se garder de toute parole mondaine. Scott Bruce a bien montré que les différents lexiques étaient essentiellement composés de trois groupes de signes, relatifs à la nourriture, à l'habillement et à l'office divin<sup>36</sup>. Ce langage était impropre à exprimer les concepts et les abstractions, ce qui le rendait peu adapté aux disputes. Parmi les 118 signes clunisiens, on en relève seulement trois qui peuvent être considérés comme négatifs : ce sont ceux du mensonge (107), de la négation (116) et du mal (113)<sup>37</sup>. Il convient aussi de noter qu'un même geste renvoyait aux mots « ange » (74) et « Alleluia » (61), car on croyait que « c'est ce que chantent les anges au ciel »<sup>38</sup>. Le modèle de la vie monastique était angélique, comme l'ont jadis montré les travaux de dom Kassius Hallinger, et le silence était une anticipation du ciel dans la mesure où il bannissait les paroles futiles au profit d'une louange incessante<sup>39</sup>. La paix en était la condition, or le silence avait précisément pour but de préserver celle-ci. Ainsi que l'expliquait à la fin du XII<sup>e</sup> ou au début du XIII<sup>e</sup> siècle l'auteur du *Liber de modo bene vivendi*, une œuvre cistercienne faussement attribuée à saint Bernard :

Si les disputes et la médisance sont présentes au monastère, où est alors la taciturnité régulière, où est la sainteté de la vie religieuse, où est le silence de la vie régulière, où est la piété monastique, où est le lien de charité, où est la paix de l'unité, où est la concorde fraternelle, où est l'amour des autres<sup>40</sup> ?

### 4. Silence, société idéale et Jérusalem céleste

Qui dit concorde fraternelle dit aussi vie en commun. Le silence, que l'on associe parfois trop vite à la vie érémitique, était le plus souvent pensé collectivement. De nombreux textes non normatifs le marquent bien dans leurs descriptions de la vie monastique idéale. Ainsi dans la *Vi-*

*ta Romualdi*, composée vers 1042, Pierre Damien décrit les ascètes de Sitrie (Ombrie) jouant la partition des Pères égyptiens du désert tout en anticipant la Jérusalem céleste par la création d'une société pénitentielle idéale. Celle-ci ne réunit pas seulement les moines ermites mais aussi leurs familiers, eux-mêmes adeptes du silence et des flagellations mutuelles :

On vivait alors à Sitrie comme s'il s'était agi d'une autre Nitrie<sup>41</sup>, non pas seulement pour la similitude des noms mais aussi pour celle des actions. Tous en effet se déplaçaient pieds nus, tous étaient négligés, pâles et se contentaient de très peu en toute chose. Beaucoup, ayant fermé définitivement les portes, s'étaient reclus et apparaissaient morts au monde, comme s'ils se trouvaient déjà dans le sépulcre. En cet endroit personne ne connaissait le vin, pas même celui qui était atteint d'une grave maladie. Mais pourquoi est-ce que je parle des moines alors que leurs serviteurs eux-mêmes, y compris les gardiens des troupeaux, jeûnaient, gardaient le silence et s'administraient mutuellement la discipline, se punissant de toute parole oiseuse ? Ô, siècle d'or de Romuald qui, bien qu'il n'ait pas connu le tourment des persécutions, n'était cependant pas privé du martyre volontaire ! Siècle d'or, dis-je, qui nourrissait tant de citoyens de la Jérusalem céleste au milieu des bêtes de la montagne et de la forêt<sup>42</sup> !

Le silence est ici associé aussi bien aux pratiques ascétiques quotidiennes (réclusion, jeûne et dénuement généralisé) qu'aux pénitences corporelles. L'absence de paroles profanes et le silence de tous les hommes, jusqu'aux laïques, fonde une communauté terrestre qui préfigure celle de la Jérusalem céleste. Ce schéma est très comparable à celui que donne Guillaume de Saint-Thierry dans la *Vita prima* de saint Bernard lorsqu'il décrit le monastère de Clairvaux :

Dans cette vallée pleine d'hommes où il n'était permis à personne de rester oisif, tous travaillant et s'occupant aux travaux particuliers qui leur avaient été assignés, le visiteur trouvait un silence nocturne au milieu de la journée, à l'exception du bruit des travaux ou des louanges divines auxquelles s'occupaient éventuellement les frères. La configuration et la réputation de ce silence imposaient un tel respect aux visiteurs venus du siècle, qu'eux-mêmes n'osaient dire en cet endroit, je ne dirais même pas des mots dépravés ou oiseux, mais simplement déplacés. [...] Là tous étaient solitaires alors même qu'ils se trouvaient en multitude. Une charité ordonnée selon les raisons de la vie religieuse faisait que pour chacun, cette vallée pleine d'hommes était un lieu de solitude. En effet, de même qu'un homme sans règle est une foule pour lui-même y compris lorsqu'il est seul, de même en cet endroit, la charité étant imposée à la multitude par l'unité de l'esprit et la loi du silence régulier, la vie réglée conservait pour chacun la solitude de son cœur<sup>43</sup>.

Ce riche texte indique clairement que le silence monastique n'était pas conçu comme une absence totale de sons, puisque l'on entendait à Clairvaux des chants et des « hymnes sacrés ». Le travail manuel, remis à l'honneur et sanctifié par la pratique cistercienne, participait également de ce silence merveilleux qui n'était rien d'autre en réalité que l'abolition de toute parole mondaine et par là de tout germe de désaccord. La société idéale claravaliennne reposait selon Guillaume sur une tension de tout instant entre solitude et communauté : on faisait silence ensemble pour approcher Dieu, de même que l'on priait en commun : un tel rapprochement n'aurait guère eu de sens

pour le biographe de saint Bernard puisque dans la tradition monastique, prier c'était se taire. On vivait donc communautairement seul et solitairement en commun (*in multitudine solitarii erant*). Au XII<sup>e</sup> siècle, les auteurs cisterciens décrivent à plusieurs reprises cette solitude silencieuse qui n'excluait ni l'*amicitia* ni le sens permanent de l'autre<sup>44</sup>. C'est dans la solitude et l'absence de paroles, mais néanmoins « en compagnie des autres », que l'on écoutait la parole de Dieu, comme l'explique Guerric d'Igny († 1157) dans l'un de ses sermons :

Chacun peut ici s'asseoir silencieux et solitaire, sans que personne l'interpelle ; et pourtant il n'a pas à craindre d'être seul, privé de l'amitié qui le réchauffe, ou de la main qui le relève s'il vient à tomber. Nous sommes ici en la compagnie des hommes, et pourtant à l'écart de la foule : nous vivons comme à la ville, sans être fatigués par le tumulte qui nous empêcherait d'entendre la Voix de Celui qui crie dans le désert, à condition de conserver le silence extérieurement comme intérieurement<sup>45</sup>.

Le silence religieux se décline ici en peu de mots mais sur divers modes : silence solitaire non exclusif de l'*amicitia*, opposé à l'« interpellation » (comprendons la parole mondaine), silence de l'harmonie collective retrouvée dans le retrait du monde, silence, enfin, de celui qui se tait pour écouter la parole de Dieu. La présence de ce dernier thème, on ne peut plus classique chez les mystiques, montre bien que la taciturnité « disciplinaire » et « culturelle » des moines ne lui était pas étrangère et ne doit pas lui être opposée.

Si l'on voulait créer un néologisme, du reste assez laid, pour désigner cette discipline monastique du « vivre ensemble », on pourrait sans doute parler de « silence communicationnel ». C'est encore Guillaume de Saint-Thierry qui peut nous éclairer, cette fois-ci dans la lettre aux frères du Mont-Dieu :

De là, entre les cellules bien réglées, ces relations saintes : de vénérables études, des loisirs affairés, un laborieux repos, une charité ordonnée. On se parle dans un mutuel silence et, éloigné l'un de l'autre, on jouit davantage l'un de l'autre, on s'aide à progresser l'un l'autre. Alors, même quand on ne se voit pas l'un l'autre, on voit dans l'autre ce qu'il faut imiter, et en soi cela seul qu'il convient de déplorer<sup>46</sup>.

Toute cette phrase est bâtie sur des couples d'oppositions suggérant que dans l'enceinte du monastère le profane peut être subverti, inversé, sacralisé. Ainsi les *commercia*, mot qui renvoie plutôt au monde, deviennent-ils *sancta* et le silence est-il associé aux *colloquia*. On ne saurait imaginer dynamique plus relationnelle que celle-ci : l'adverbe *invicem* (mutuellement) est utilisé quatre fois en six lignes, ce à quoi on ajoutera le *mutuum silentium*. Par rapport aux textes précédemment cités, celui-ci introduit une notion importante qui est celle de l'imitation : le silence n'est pas qu'un instrument de communication, il est aussi un langage de perfection qui aide les frères à progresser, la vie monastique apparaissant ici à peu près impossible à mener de façon solitaire, en tout cas pour les moines ordinaires. Le cadre général est celui de cet *amor socialis* dont parlent Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard après saint Augustin, un syntagme que l'on trouve aussi, entre autres, dans le passage consacré à la taciturnité par l'auteur du *Liber de modo bene vivendi*<sup>47</sup>. Le silence est

donc un enseignement de perfection, une sorte d'exhortation sans parole : on retrouve à la même époque cet idéal avec la caractérisation de la copie de livres par les Chartreux comme prédication silencieuse<sup>48</sup>. Ne pas parler sans se taire complètement... Les milieux monastiques étaient d'ailleurs bien conscients qu'il existait aussi un mauvais silence. La *mala taciturnitas* pouvait en effet, dans certains cas, favoriser les injustices et les conflits : Grégoire le Grand traite de cette question dans la *Regula pastoralis* en même temps que du bon silence qui protège l'âme tel une muraille<sup>49</sup>. Cependant, dans la mesure où les dangers d'une excessive discrétion furent souvent rattachés à la nécessité de prêcher, c'est plutôt auprès de clercs séculiers tels Pierre la Chantre ou Robert de Sorbon qu'ils retinrent l'attention à partir du XII<sup>e</sup> siècle<sup>50</sup>.

\* \*  
\*

Adam Scot († 1213 ou 1214), prémontré de Dryburgh devenu chartreux pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie, écrit à la fin du XII<sup>e</sup> siècle un *Soliloquium de instructione animae* qui se présente sous la forme d'un dialogue entre l'âme et la Raison. À une question sur le silence, la Raison répond :

[...] Le silence est la muraille, la sauvegarde et la clé de toute vie religieuse ; sans lui celle-ci n'a pas de protection, sans lui les religieux ne peuvent ni cultiver la justice, ni conserver la paix, ni vivre en sécurité<sup>51</sup>.

En rappelant la nécessité du silence pour vivre pacifiquement dans la justice et la sécurité, Adam paraphrase ce verset d'Isaïe (Is. 32, 17) que nous avons déjà rencontré et qu'il vient précisément de citer. La première partie de la phrase renvoie quant à elle à l'imagerie déjà développée par Grégoire le Grand du silence comme muraille. La suite de ce développement, s'inspirant de *Nombres*, 19, 15, compare l'âme à un vase qu'il convient de fermer pour l'empêcher d'accueillir les immondices extérieures. Adam forge une expression très dense pour marquer la centralité du silence dans la vie monastique ou canoniale : celui-ci est en effet *clavis religionis*, clé du « mode de vie religieux ». Nous croirions volontiers à une certaine polysémie du mot *clavis*, que l'on trouve en tout cas dans son équivalent français moderne : la clé permet de fermer la muraille mais aussi de l'ouvrir et elle est par ailleurs la clé de voûte qui soutient l'édifice. Ouvrant la porte, elle permet l'entrée dans la vie religieuse. En la refermant, elle protège l'âme du monde extérieur. La clé de voûte, enfin, est à la croisée des pratiques et des idéaux monastiques, elle fonde pour l'âme la justice, la paix et la sécurité. *Clavis religionis*, le silence est la pierre angulaire de l'expérience cénobitique.

Le monachisme est un mode de vie communautaire que l'on a pu à juste titre caractériser comme une utopie. Si le silence est au fondement de cette expérience, c'est donc qu'il est une condition première de la vie en commun. Tous les textes utilisés dans les pages qui précèdent montrent qu'il fonde l'inversion constitutive du retrait du monde et de la vie consacrée : plus qu'absence de sons, il est renversement de la parole profane, qui s'efface devant la *laus Dei*. Faire silence ne signifie donc pas se taire dans

la solitude mais plutôt cultiver l'harmonie dans une communauté qui permet le saint *colloquium*. En inversant les valeurs du monde et en remplaçant la parole par le silence, les moines prétendent bâtir ensemble, sur terre, la Cité céleste.

## Bibliographie

- Banham 1991 = D. Banham, *Monasteriales Indicia: The Anglo-Saxon Monastic Sign Language*, Londres, 1991.
- Barakat 1975 = R. A. Barakat, *Cistercian Sign Language*, Kalamazoo, 1975.
- Boquet 2005 = D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005.
- Boquet 2013 = *L'amitié comme problème au Moyen Âge*, dans D. Boquet, B. Dufal, P. Labey (éd.), *Une histoire au présent. Les histoires et Michel Foucault*, Paris, 2013, p. 59-81.
- Bruce 2001 = S. G. Bruce, *The Origins of Cistercian Sign Language*, dans *Cîteaux: Commentarii Cistercienses*, 52, 2001, p. 193-209.
- Bruce 2007a = S. G. Bruce, *The Tongue is a Fire. The Discipline of Silence on Early Medieval Monasticism (400-1100)*, dans E. D. Craun (éd.), *The Hands of the Tongue. Essays on Deviant Speech*, 2007 (*Studies in medieval Culture*, 47), p. 3-32.
- Bruce 2007b = S. G. Bruce, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition, ca. 900-1200*, Cambridge, 2007.
- Casagrande – Vecchio 1987 = C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Rome, 1987.
- Cowdrey 1978 = E. H. J. Cowdrey, *Two studies in Cluniac History, 1049-1126*, dans *Studi Gregoriani*, 11, 1978, p. 69-70.
- Daniels 1997 = M. Daniels, *Benedictine Roots in the Development of Deaf Education: Listening With the Heart*, Westport, 1997, p. 7-20.
- Davril 1982 = A. Davril, *Le langage par signes chez les moines : un catalogue de signes de l'abbaye de Fleury*, dans *Sous la règle de saint Benoît : structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève, 1982, p. 51-74.
- Gehl 1987 = P. F. Gehl, *Competens silentium: Varieties of monastic silence in the Medieval West*, dans *Viator*, 18, 1987, p. 125-160.
- Hallinger 1954 = K. Hallinger, *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys*, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 10, 1954, p. 417-445.
- Hallinger 1956 = K. Hallinger, *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*, dans *Revue Mabillon*, 46, 1956, p. 117-140.
- Henriet 2019 = P. Henriët, *Murus silentii. La construction de l'intériorité par le silence, de Grégoire le Grand à Pierre Damien*, à paraître dans M. C. Gomez, J. R. Valette (éd.), *Le discours mystique et la question du langage (Moyen Âge et Renaissance)*, Paris, 2019 (*Mystica*, 11), p. 204-229.
- Jarecki 1981 = W. Jarecki, *Signa Loquendi: die cluniacensischen Signa-Listen eingeleitet und herausgegeben*, Baden-Baden, 1981.
- Le Breton 1997 = D. Le Breton, *Du silence*, Paris, 1997.
- Leclercq 1988 = J. Leclercq, *Silenzio*, dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Rome, 1988, col. 1491-1501.
- McGuire 1985 = B. McGuire, *Monastic Friendship and Toleration in Twelfth-Century Cistercian Life*, dans *Studies in Church History*, 22, 1985, p. 147-160.
- McGuire, 2002 = B. McGuire, *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and Their Stories, 1100-1250*, Ashgate, 2002 (*Variorum Collected Studies Series*, 742).
- Mielle de Becdelièvre 2004 = D. Mielle de Becdelièvre, *Prêcher en silence. Enquête codicologique sur les manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle provenant de la Grande Chartreuse*, Saint-Étienne, 2004.
- Miquel 1989 = P. Miquel, *Silence (I. De l'Antiquité au Moyen Âge)*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 1989, col. 829-842.
- Plann 1997 = S. Plann, *A Silent Minority: Deaf Education in Spain, 1550-1835*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1997, p. 13-35.
- Ricao – Storch de Gracia y Asensio 2006 = G. Ricao, J. G. Storch de Gracia y Asensio, *Fray Pedro Ponce de León, el mito mediático. Los mitos antiguos sobre la educación de los sordos*, Madrid, 2006.
- Salmon 1947 = P. Salmon, *Le silence religieux. Pratique et théorie*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 11-68.
- Solignac 1991 = A. Solignac, *Théologie négative*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, XV, Paris, 1991, col. 509-515.
- Umiker-Seboek – Seboek 1987 = J. Umiker-Seboek, Th. A. Seboek (dir.), *Monastic Sign Languages*, Berlin-New York-Amsterdam, 1987.

Van Rijnberk 1953 = G. van Rijnberk, *Le langage par signes chez les moines*, Amsterdam, 1953.  
 Vogüé (de) 1971-1972 = A. de Vogüé, *La règle de saint Benoît*, 6 vol., Paris, 1971-1972 (SC 181-186).  
 Vogüé (de) 1989 = A. de Vogüé, *Saint Colmban. Règles et pénitentiels monastiques*, Abbaye de Bellefontaine, 1989.  
 Vogüé (de) 2006 = A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, 10, Paris, 2006.

## Notes

- <sup>1</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, II, 34, éd. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, 1979, p. 101.
- <sup>2</sup> Sur la théologie dite négative, au sein d'une bibliographie immense, on pourra recourir d'abord à Solignac 1991, qui rappelle col. 509 les différents autres articles du même dictionnaire ayant abordé, parfois longuement, cette question.
- <sup>3</sup> Pour une histoire du silence monastique, on pourra partir de Leclercq 1988. Sur les différents types de silence, Gehl 1987. Voir aussi Bruce 2007a (avec une bibliographie conséquente), et surtout Bruce 2007b, sur lequel on reviendra *infra*. On ne négligera pas, par ailleurs, le riche et stimulant livre d'un sociologue, Le Breton 1997.
- <sup>4</sup> On lit « le » dans la traduction de Morel. Il doit s'agir d'une faute de frappe et j'ai rectifié.
- <sup>5</sup> *Humana etenim mens aquae more et circumclusa ad superiora colligitur, quia illud repetit unde descendit; et relaxata deperit, quia se per infima inutiliter spargit. Quot enim superuacuis uerbis a silentii sui censura dissipatur, quasi tot riuus extra se ducitur. Vnde et redire interius ad sui cognitionem non sufficit, quia per multiloquium sparsa, a secreto se intimae considerationis excludit*, Grégoire le Grand, Règle pastorale, éd. F. Rommel, Ch. Morel et B. Judic, II, Paris, 1992 (SC 382), p. 344-346 (= *Moralia* in Job, II, VII, 17, éd. Adriaen, Turnhout, 1979 (CC SL 143), p. 379). Je me permets de renvoyer à Henriot 2019.
- <sup>6</sup> Voir en particulier Salmon 1947.
- <sup>7</sup> [...] *monachum se esse non loquendo et discursando, sed tacendo et sedendo noverit*, Ep. 50, 4 (*Ad Dommonem*), éd. J. Labourt, Paris, 2002 (Saint Jérôme. *Correspondance II*), p. 153.
- <sup>8</sup> Regnault, *Apophtegmes, collection alphabétique*, Solesmes, 1981, p. 27, cit. Miquel 1989, col. 837.
- <sup>9</sup> J'utilise l'édition de Jean Neufville, accompagnée d'une introduction, de notes et d'un commentaire critique de 1 500 pages par Adalbert de Vogüé : Vogüé (de) 1971-1972. Les chapitres V-VII se trouvent t. I (SC 181), p. 464-490. Je m'inspire du riche commentaire d'A. de Vogüé, ici t. IV (SC 184), p. 227-370.
- <sup>10</sup> Cette phrase, déjà présente dans le pseudo-Basile et dans la Règle du Maître, est un composé de Prov. I, 8, 22, 17, etc.
- <sup>11</sup> Vogüé (de) 1971-1972, IV, p. 260-261.
- <sup>12</sup> *Regula Magistri*, 8, 37 : *Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum conuenit, Regula Magistri*, 8, 37, éd. Vogüé (de), I, Paris, 1964 (SC 105), p. 406 = Règle de saint Benoît, 6, 6, éd. Neufville et Vogüé (de), I (SC 181), p. 470.
- <sup>13</sup> *Taciturnitatem tibi praesentia abbatibus uel etiam alterius senioris imponat, ita ut nisi interrogatus ab eo uel iussus silentium irrumpere non praesumas, Regula Ferioli*, cap. 29 (PL 66, col. 970 A).
- <sup>14</sup> *Deinde nonum umilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si linguam ad loquendum prohibeat et taciturnitatem habens, usque ad interrogationem non loquatur, Regula Magistri*, 10, 75, éd. cit., I, p. 434; *Habeto taciturnitatem usque ad interrogationem, ibid.*, 11, 43, t. II, p. 16.
- <sup>15</sup> Vogüé (de) 1971-1972, IV, p. 269-270.
- <sup>16</sup> *Libertas ac vera humilitas discenda sine murmuratione et haesitatione*, dans *Colomban Regula monachorum*, IX, éd. G.S.M. Walker, *Sancti Columbani Opera*, Dublin, 1957 (*Scriptores latini Hiberniae*, II), p. 138. *Sine murmuratione et haesitatione* : Ph 2, 14 (*sine murmurationibus et haesitationibus*).
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 140. Les manuscrits de Bobbio comportent un dixième chapitre sur « La perfection du moine », tiré de saint Jérôme, qui ne paraît pas authentique mais provient sans doute de la *Concordia regularum* de Benoît d'Aniane (Vogüé (de) 1989, p. 37-38).
- <sup>18</sup> Boniface, Ep. 10, éd. M. Tangl, MGH, *Ep. Sel.* I, Berlin, 1916, p. 8-15, ici p. 9-10.
- <sup>19</sup> La version longue est datée par Adalbert de Vogüé 1989, p. 113, de la décennie 620-630. Voir aussi Vogüé (de) 2006, p. 217-252.
- <sup>20</sup> *Verbosus taciturnitate damnandus est, inquietus mansuetudine, gulosus ieunio, nonnolentus vigilia, superbus carcere, distitutor repulsiōne. Unisquisque iuxta quod meretur quoaequalia sentiat, ut iustus iuste vi-*

*vat. Amen*, Colomban, *Regula coenobialis*, éd. Walker, XV, p. 166-168 (trad. Vogüé (de) 1989, p. 138-139).

<sup>21</sup> *In omni loco et opere silentii regula magnopere custodiri censetur, ut omne quantum ualuerit humana fragilitas, quae prono ad vitia praecipitari solet cursu oris, mundemur vitio, adificationemque potius proximorum, pro quibus saluator noster Iesus sanctum effudit sanguinem, quam delacerationem absentium in pectore conceptam et otiosa passim uerba, de quibus iusto sumus retributori rationem reddituri, ore promamus, ibid.*, p. 168 (trad. Vogüé (de) 1989, p. 139).

<sup>22</sup> IV, l. 24-27, éd. Walker, p. 148 ; V, l. 3-4, p. 150 ; *ibid.*, l. 5-6.

<sup>23</sup> [...] *proferens correptionem contra correptionem, ibid.*, VI, l. 25-27, p. 150.

<sup>24</sup> *Et erit opus iustitiae pax, et cultus iustitiae silentium*, Is. 32, 17, cité en particulier par Grégoire (*Moralia*, 7, 58 = *Regula pastoralis*, III, 14 ; *Moralia*, 10, 2). À signaler, parmi bien d'autres auteurs faisant usage de ce verset, quatre passages de Smarage de Saint-Mihiel : *De Diadema monachorum*, cap. XXIX (*De multiloquio*), PL 102, col. 635 B, d'après Grégoire ; *Id.*, *Expositio in regulam sancti Benedicti*, PL 102, IV, 53, col. 782 B ; VI (*De taciturnitate*), col. 802 B ; XLII (*Ut post completorium nemo loquatur*), col. 878 B.

<sup>25</sup> Gilon, *Vita Hugonis (BHL 4007)*, I, 21, dans Cowdrey 1978, p. 69-70. Cet épisode, repris dans plusieurs autres sources (Vitaie d'Hugues par Raynaud de Vézelay, Hugues de Lavardin, Hugues de Gournay, *Liber ex dictis beati Anselmi* d'Alexandre de Canterbury, etc.), a connu une notable diffusion.

<sup>26</sup> Sur le langage monastique par signes, Van Rijnberk 1953 ; Barakat 1975 ; Jarecki 1981 ; Davril 1982 ; Umiker-Sebeok et Sebeok 1987 ; Banham 1991 ; Bruce 2001. Voir enfin le livre de Bruce 2007b.

<sup>27</sup> *Vita Odonis*, PL 133, col. 57 A-B : *Nam, quoties necessarias ad exposcendum res instabant, toties diversa in inuicem fiebant ad perficiendum signa, quas puto grammatici digitorum et oculorum notas uocare uoluerunt. Adeo nempe inter eos excreverat ordo iste, ut puto si sine officio linguae essent, ad omnia necessari significanda sufficere possent signa ipsa.*

<sup>28</sup> *Vita Odonis*, col. 57 C et 73 C. Jean de Salerne précise par ailleurs que les coutumes suivies à Cluny du temps d'Odon avaient été « importées » de Baume (*Ipse enim pater Euticus institutor fuit harum consuetudinum, quae hactenus in nostris monasteriis habentur, ibid.*, col. 54 A).

<sup>29</sup> Pierre Damien, *Vita Romualdi*, éd. G. Tabacco, Rome, 1957 (*Fonti per la Storia d'Italia*, 94), cap. 56, p. 98 (*scripsit astanti cuidam fratri*) et 65, p. 107.

<sup>30</sup> Fleury : la première liste de signes connue (154 signes) date de 1087 et se trouve dans le manuscrit Orléans, Bibliothèque municipale, 2293. Édition par Davril 1982, et par Jarecki 1981, p. 250-275. Canterbury : catalogue de 127 signes en anglo-saxon contenu dans le manuscrit British Library, Cotton Tiberius A.iii. Édition et traduction par Banham 1991. Hirsau : édition Jarecki 1981, p. 163-230 (359 signes). Voir Bruce 2007b, p. 101-124. Tableaux des différents signes p. 74-76 (Cluny), 125-128 (Fleury), 129-131 (Canterbury) et 132-142 (Hirsau).

<sup>31</sup> Voir le coutumier de Saint-Victor, *Liber ordinis sancti Victoris Parisiensis*, éd. L. Jocqué et L. Milis, Turnhout, 1984 (CCCM 61), 31, p. 116-134 et 147, ainsi que Jarecki 1981, p. 231-249. Bruce 2007b, p. 165-166.

<sup>32</sup> Plann 1997 ; Daniels 1997 ; Ricao et Storch de Gracia y Asensio 2006. Bruce 2007b, p. 173-176.

<sup>33</sup> Jacques de Vitry, *Exempla ex sermonibus vulgaribus*, éd. Th. F. Crane, *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, New York, 1890, p. 92. Voir Bruce 2007b, p. 168.

<sup>34</sup> Gerald of Wales, *De rebus a se gestis*, 1.5, éd. J. S. Brewer, *Giraldi Cambrensis Opera*, Londres, 1861 (Rolls Series XXI, 2 vols), I, p. 51. Bruce 2007b, p. 167.

<sup>35</sup> *Habent enim signa pleraque rusticana, et ab omni facetia vel lascivia aliena...*, Guigues I<sup>er</sup>, *Coutumes de Chartreuse*, 45, 1, éd. par un Chartreux, Paris, 1984 (SC 313), p. 254.

<sup>36</sup> Bruce 2007b, p. 78 sq.

<sup>37</sup> Je reprends la numérotation donnée par Bruce 2007b, dans le tableau synthétique des p. 74-76.

<sup>38</sup> [...] *quia, ut creditur, ab angelis cantatur in celo*, Jarecki 1981, p. 132. Voir Bruce 2007b, p. 65.

<sup>39</sup> Voir l'article classique de Hallinger 1954 (traduction française : Hallinger 1956).

<sup>40</sup> *Sed si detractio et jurgia sunt in claustris, ubi est taciturnitas regularis, ubi sanctitas religionis, ubi silentium ordinis, ubi religiositas monasterii, ubi vinculum charitatis, ubi pax unitatis, ubi concordia fraternitatis, ubi amor socialis ?*, PL 184, col. 1229 A (cap. 17, *De contentione*).

<sup>41</sup> « Nitrie » est le nom de l'un des principaux déserts où s'installèrent les moines égyptiens à partir du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>42</sup> *Taliter autem tunc in Sytria vivebatur ac si ex similitudine non solum nominis, sed etiam operis, altera denuo Nitria videretur : omnes siquidem nudis pedibus incedentes, omnes inculti, pallidi et nimia omnium rerum extremitate contenti. Nonnulli vero dampnatis ianuis clausi, ita mortui videbantur mundo velut in sepulchro iam positi. Vinum ibi nemo noverat, ne si etiam gravissimam quis egritudinem pateretur. Sed cur ego de monachis loquor, cum et ipsi monachorum famuli, ipsi quoque custodes pecorum ieiunarent, silentium tenerent, disciplinas inter se invicem facerent et de quibuslibet otiosis verbis penitentiam flagitarent? O aureum Romualdi seculum, quod etsi tormenta persecutorum non noverat, spontaneo tamen martyrio non carebat! Aureum, inquam, seculum, quod inter montium et silvarum feras tot celestis Hierusalem cives alebat, Pierre Damien, *Vita Romualdi*, 44, éd. Tabacco, p. 104-106.*

<sup>43</sup> *Denique in valle illa plena hominum, in qua nemini otiosum esse licebat, omnibus laborantibus, et singulis circa injuncta occupatis, media die mediae noctis silentium a supervenientibus inveniebatur, praeter laborum sonitus, vel si fratres in laudibus Dei occuparentur. Porro silentii ipsius ordo et fama tantam etiam apud saeculares homines supervenientes sui faciebat reverentiam, ut et ipsi, non dicam prava vel otiosa, sed aliquid etiam quod ad rem non attineret, ibi loqui vererentur. Loci vero ipsius solitudo inter opaca silvarum, et vicinorum hinc inde montium angustias, in quo servi Dei latebant, speluncam illam sancti Benedicti patris nostri quodammodo repraesentabat, in qua aliquando a pastoribus inventus est: ut cujus imitabantur vitam, habitationem ejus ac solitudinis formam aliquam habere viderentur. Omnes quippe etiam in multitudine solitarii ibi erant. Vallem namque illam plenam hominibus, ordinis ratione charitas ordinata singulis solitariam faciebat; quia sicut unus homo inordinatus, etiam cum solus est, ipse sibi turba est; sic ibi unitate spiritus, et regularis lege silentii, in multitudine hominum ordinata, solitudinem cordis sui singulis ordo ipse defendebat, Guillaume de Saint-Thierry, *Vita prima sancti Bernardi*, I, VII, 35, col. 248 A-B.*

<sup>44</sup> Sur le thème de l'*amicitia* chez les cisterciens, voir d'une part les travaux de B. McGuire (dont McGuire 1985 et McGuire 2002), et d'autre part ceux de D. Boquet (Boquet 2005 et Boquet 2013).

<sup>45</sup> *Licet cuique sedere solitarium et tacere eo quod neminem patiatur interpellantem nec tamen uae soli eo quod non habeat confouentem aut si ceciderit subleuantem. In frequentia hominum sumus et sine turba sumus. Velut in urbe uersamur nullum tamen tumultum patimur quominus uox clamantis in deserto a nobis audiatur si modo interius sicut exterius silentium habeamus, Guerric d'Igny, Sermons 1, éd. J. Morson et J. Costello, *In aduentu*, 4, Paris, 1976 (SC 166), p. 136.*

<sup>46</sup> *Et haec sunt cellarum bene ordinarum sancta commercia, studia veneranda, otia negotiosa, quies operosa, caritas ordinata, mutuo in silentio sibi colloqui, et in absentia ab invicem se ad invicem magis frui, proficere de invicem, et cum se non vident ad invicem, in alio videre quod imitandum est, in seipso nonnisi quod flendum est, Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, éd. J. Déchanet, Paris, 1985 (SC 223), II, 1, § 193, p. 300 (traduction Déchanet légèrement retouchée).*

<sup>47</sup> Voir *supra*, note 40 (*Sed si detractio et jurgia sunt in claustro, ubi est taciturnitas regularis [...] ubi amor socialis?*). Guillaume de Saint-Thierry dénombre cinq « sens spirituels » par lesquels l'âme « vivifie la charité ». Ce sont l'*amor carnalis parentum*, l'*amor socialis*, l'*amor naturalis*, l'*amor spiritualis* et l'*amor Dei* : Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 15, éd. P. Verdeyen, Turnhout, 2003, CC CM 88), p. 190. Saint Bernard donne ce passage dans ses *Sentences* et dépend sans doute ici de Guillaume (texte dans J. Leclercq et H. M. Rochais éd., *Sancti Bernardi Opera*, 6.2, *Series*, 3 : *Sententia*, 73, Rome, 1972, p. 108). On retrouve l'*amor socialis* deux autres fois dans les *Sentences* et aussi chez Guillaume de Saint-Thierry ou encore Jean de Forde. Même si cette expression apparaît déjà chez Ovide (*Métamorphoses*, VII, 795) et chez Augustin (*Comm. sur la Genèse*, XI, 15, 20), elle a clairement une saveur cistercienne dans le *Liber de modo bene vivendi*.

<sup>48</sup> Mielle de Becdelièvre 2004.

<sup>49</sup> Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, III, 14, éd. cit., p. 340-348. Le passage sur le bon silence se retrouve dans les *Moralia*.

<sup>50</sup> Robert de Sorbon : *De conscientia et de tribus dietis*, dans *Bibliotheca Maxima Patrum*, Lyon, 1677, XXV, p. 348-349 (les pécheurs silencieux sont des *monachi diaboli*). Pierre le Chantre : *Verbum abbreviatum*, 52, PL 205, col. 189-192 (condamne la *pessima taciturnitas* des prélats, qui ne réprimandent pas alors qu'ils devraient le faire). Voir Casagrande et Vecchio 1987, p. 24-26 et 446-447.

<sup>51</sup> *Totius namque religionis clavis et murus quodammodo et custodia est silentium, sine quo religio non potest esse munita, sine quo viri religiosi nec justitiam colere, nec pacem tenere, nec securitatem possunt habere, Adam Scot, Soliloquium de instructione animae, I, 11, PL 198, col. 858 B.*

---

# *Exhortatio*: parola, filosofia e società negli scritti teologici di Pietro Abelardo

Luisa Valente

---

**Abstract:** This paper intends to investigate Peter Abelard's use of the notion of 'exhortation' in his theological writings. Abelard's notion of *exhortatio* must be described as correlative to the notions of preaching, teaching, prophecy, edification, advice and consolation (*praedicatio, doctrina, prophetia, aedificatio, consilium, consolatio*). For Peter Abelard 'exhorting' means 'persuading' somebody to act well, and this is first of all the main aim of the Scriptures: persuading then follows teaching (what is acting well) and precedes confirming, by way of examples, the exhortations and doctrines precedently given. According to Abelard, exhortation differs from preaching on the following three points: Preaching spreads the knowledge of the law and of the precepts which is necessary to respect in order to be saved, while exhortations aim to produce a moral edification in the listeners; Preaching precedes and founds exhortation, while exhortation follows and presupposes preaching; Only prelates, i.e. bishops and priests, are allowed to 'preach', while also non-prelates may produce exhortations. According to Abelard monks and philosophers specially practice exhortation: philosophers, in fact, play within the pagan society the very same role that monks plays within the Christian one.

**Keywords:** *Exhortatio*; speech, philosophy and society in the theological writing of Peter Abelard.

## Introduzione<sup>1</sup>

Questo contributo è un'indagine sull'uso dei termini *exhortatio* ed *exhortare* da parte di Abelardo nelle sue opere teologiche per indicare una ben precisa forma di presa di parola tra gli uomini. Vorrei prendere le mosse da una delle conclusioni cui giunge Michel Lauwers in uno studio del 1997 dal titolo *Praedicatio-Exhortatio. L'église, la réforme et les laïcs*:

Combinando l'idea di un 'sacerdozio regale' condiviso da tutti i fedeli [I Pt 2, 9] e quella di una distribuzione graduata e differenziata dei doni della grazia [Rm 12, 3-8], nonché giocando sull'opposizione e la complementarità tra prese di parola pubbliche e private, tra *praedicatio* ed *exhortatio*, fu così possibile imporre nel contesto riformatore della seconda metà dell'XI secolo una distinzione tra la predicazione pubblica, che verte in linea di principio sulla fede e la dottrina, e un'altra forma di predicazione, morale ed edificante, indirizzata soprattutto al prossimo e qualificata come 'exhortatio'. Anche Pier Damiani poté concedere ai laici la seconda forma di presa di parola, giustificata

dall'epistola di Pietro, affermando comunque che l'*officium praedicationis* è proprio dell'*ordo sacerdotalis*<sup>2</sup>.

Nel passo dell'epistola di Pietro cui Lauwers fa riferimento vengono messe in relazione l'idea di un 'sacerdozio regale' con quella di una sorta di 'annuncio' di carattere morale che verrebbe esercitato da tutto il popolo di Dio<sup>3</sup>, mentre nel passo dell'epistola ai Romani Paolo teorizza una diversificazione dei doni che la grazia divina distribuisce agli uomini:

[...] come in un solo corpo abbiamo molte membra, e le membra non svolgono tutte la stessa azione: così siamo, molti, un sol corpo in Cristo, e a uno a uno membra gli uni degli altri. Abbiamo però doni diversi secondo la grazia che ci è stata data: o la profezia secondo la ragione della fede; o il ministero nell'amministrare; chi insegna, nell'insegnamento; chi esorta, nell'esortare; chi mette altri a parte del suo, con semplicità; chi presiede, con sollecitudine; chi fa opere di misericordia, con serenità<sup>4</sup>.

Queste righe di Paolo, messe a frutto da Agostino nel IV libro del *De doctrina christiana* come esempio di stile (*elocutio*) temperato<sup>5</sup>, sono lungamente analizzate nel commento di Abelardo all'*Epistola ai Romani*<sup>6</sup>: lo scritto del Maestro Palatino in cui più numerosi e articolati sono i riferimenti alla *exhortatio*<sup>7</sup>. In effetti, il concetto abelardiano di *exhortatio* prende rilievo soprattutto per contrasto rispetto a una serie di altri concetti che concernono le diverse possibili forme di presa di parola tra gli uomini: *in primis* predicazione e insegnamento (*praedicatio, doctrina*), ma anche profezia, edificazione, consiglio e consolazione (*prophetia, aedificatio, consilium, consolatio*). Se questo ampio spettro di nozioni permette di descrivere diverse forme del parlare umano, l'uso che di esse fa Abelardo si fonda su una convinzione che riguarda la Parola divina e scritturale. Secondo questa convinzione, le Sacre Scritture appartengono al genere della discorso retorico e perciò il loro scopo consiste nell'istruire e nel persuadere, e in particolare nel persuadere ad agire per il bene<sup>8</sup>.

Nell'apertura del prologo del commento all'*Epistola ai Romani* Abelardo afferma che la Sacra Scrittura, al modo di un discorso retorico, mira sempre o a *istruire* o a 'muovere', e specifica che 'muovere' può voler dire tanto *ammonire* a evitare ciò che si è *appreso* essere un male quanto *persuadere* a operare ciò che si è *appreso* essere un bene<sup>9</sup>. Si tratta di un adattamento alle Scritture Sacre della triade *docere, delectare, movere*: gli obiettivi del discorso retorico secondo Cicerone e Quintiliano, assimilati nel contesto cristiano già da Agostino<sup>10</sup>. Sia nell'eliminazione del *delectare* dalla lista degli obiettivi



delle Scritture Sacre sia nell'interpretare il *movere* nel senso di esortare e fornire esempi, in effetti, mi pare che Abelardo sviluppi spunti già presenti in Agostino<sup>11</sup>, elaborandoli però in modo da rendere la 'retorica cristiana' più articolata e sistematica. Analogamente, Abelardo rende più sistematica ed elaborata di quanto non sia in Agostino anche l'associazione tra parti delle Scritture Sacre e obiettivi retorici. In apertura del *De genesi ad litteram*, Agostino afferma che nel testo sacro sono da distinguere la narrazione di verità e fatti, passati e futuri, dall'ingiunzione o il consiglio relativamente a determinate azioni o comportamenti<sup>12</sup>, e nel quarto libro del *De doctrina christiana* egli individua in diversi passi scritturali di volta in volta esempi di stile semplice, medio ed elevato<sup>13</sup>. Abelardo dunque nel suo commento a Paolo potrebbe star sviluppando queste idee. L'insegnamento trasmesso sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento, spiega infatti il maestro palatino, è triplice, e sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento alcune parti sono dedicate in modo specifico alla trasmissione della conoscenza della legge e dei precetti, altre all'esortazione, che fa leva sugli affetti, infine altre confermano con esempi le verità insegnate e le esortazioni già espresse:

Nell'Antico Testamento per prima cosa la legge, contenuta nei cinque libri di Mosè, insegna i precetti del Signore. Quindi le profezie o le storie, insieme con le altre scritture, esortano a mettere in atto le cose che erano già state comandate con i precetti e muovono gli affetti degli uomini ad obbedire ai precetti. [...] Era necessario anche aggiungere degli esempi tratti dalle storie nei quali venisse messa dinanzi agli occhi tanto la remunerazione di chi aveva obbedito quanto la pena per i trasgressori. [...] In modo simile è divisa in tre anche la disciplina del Nuovo Testamento, dove il Vangelo sta per la legge che insegna la forma della giustizia vera e perfetta, mentre le Epistole e l'Apocalisse sono al posto dei profeti ed esortano ad obbedire al Vangelo. Gli Atti degli Apostoli infine e molte narrazioni evangeliche contengono storie sacre. Se l'intenzione del Vangelo è quella di istruire, le Epistole e gli Atti degli apostoli hanno quella di muoverci ad obbedire al Vangelo o di confermarci in ciò che il Vangelo insegna<sup>14</sup>.

*Esortare o persuadere* ad agire bene è perciò per Abelardo prima di tutto una delle finalità del testo sacro, e anzi quella centrale e principale. Tale finalità logicamente segue quella di *insegnare* cosa sia il bene e precede il *confermare con esempi* gli insegnamenti e le esortazioni elargiti. La dualità dei fini, istruttivo ed esortativo / persuasivo, propria degli scritti sacri si riflette anche, nella presentazione di Abelardo, nella differenziazione di quanti tra i membri della chiesa hanno lo specifico compito di istruire e quanti quello di esortare. Per tale motivo, esaminare come Abelardo usa la nozione di *exhortatio* vuol dire mettere in relazione la sua interpretazione del disegno salvifico reso manifesto nel testo sacro con la sua rappresentazione della società umana e della sua storia.

Anticipiamo per comodità le conclusioni più generali della presente indagine. Abelardo usa la nozione di *exhortatio* fondamentalmente differenziandola rispetto alla *praedicatio* sui seguenti tre punti:

- attraverso la *praedicatio* si diffonde la conoscenza dei precetti e della legge necessari per la salvezza, mentre la *exhortatio* mira all'elevazione morale;

- la *praedicatio* ha una funzione preliminare e fondativa rispetto all'*exhortatio*, mentre la *exhortatio* presuppone la *praedicatio* e la perfeziona;

- per poter predicare è necessaria una investitura carismatica, ossia – dopo la fine dell'epoca apostolica – l'essere vescovo o almeno sacerdote; invece la *exhortatio* non necessita di tale investitura e perciò può essere esercitata anche da non sacerdoti. In particolare, Abelardo intende la *exhortatio* come pratica propria dei monaci e dei filosofi: e di questi ultimi perché hanno svolto nella società pagana lo stesso ruolo che hanno i monaci in quella cristiana.

In sostanza, l'esame delle occorrenze dei termini *exhortatio* e affini nei testi di Abelardo, che datano alla prima metà del XII secolo, conferma il quadro tracciato da Michel Lauwers (1997) sulla base di documenti risalenti alla fine dell'XI, alla seconda metà del XII o agli inizi del XIII secolo: anche l'uso abelardiano della nozione di *exhortatio* esprime il mutamento che si è prodotto nella (auto)rappresentazione della società con l'insorgere dei movimenti laici e pauperistici nei secoli XI e XII e con la riforma della chiesa da questi innescata. Ma l'indagine sui testi di Abelardo precisa e arricchisce ulteriormente il quadro.

#### **Principi, cantori e danzatrici: *rectores, coniugati, continentes***

Abelardo condivide con gli intellettuali del suo tempo una visione della chiesa e della società che affonda le radici negli scritti esegetici di Agostino e Gregorio Magno: secondo questa visione, la chiesa ha una struttura triadica e i suoi membri si possono dividere nei tre grandi gruppi dei *rectores*, dei *coniugati* e dei *continentes*<sup>15</sup>. I *rectores* sono coloro che hanno il compito di costituire e governare la comunità cristiana (nella chiesa primitiva gli apostoli, in seguito i vescovi); i *coniugati* sono i semplici fedeli, i laici che attraverso il matrimonio tengono sotto controllo la concupiscenza e col loro lavoro sostengono l'intera società dal punto di vista materiale; infine i *continentes* sono i monaci, che hanno scelto di vivere in solitudine, continenza e astinenza, completamente dediti alle cose dello spirito<sup>16</sup>.

In gran parte, la storia dell'autoriflessione e della politica della chiesa nei secoli XI - XIII può essere letta come l'argomentare e il mettere in atto, da parte di quanti si identificavano nei *rectores*, strategie finalizzate a salvaguardare la supremazia del proprio ordine sugli altri due. In particolare, i prelati difendevano la tesi secondo cui l'attività della predicazione sarebbe stata loro esclusiva prerogativa contro le rivendicazioni di 'presa di parola' da parte di monaci e laici. Tali strategie di difesa hanno comportato nel corso del tempo vari aggiustamenti di fronte alle diverse situazioni concrete e concessioni più o meno importanti alle richieste degli altri due ordini. Seppure il diritto di parlare pubblicamente fu in certa misura loro accordato, rimase comunque valido il principio di fondo secondo il quale gli eventuali discorsi di monaci e laici non avevano e non dovevano avere le stesse caratteristiche della predicazione esercitata dai vescovi e dai sacerdoti. Questa esclusività si è manifestata a livello lessicale

nel fatto che mentre i discorsi effettuati da vescovi e sacerdoti possono ricadere sotto la denominazione di *praedictio*, ai discorsi di monaci e laici vengono riservati altri termini, soprattutto *exhortatio* e *concio*<sup>17</sup>. Ora, il modo in cui Abelardo usa la coppia terminologia *praedictio* - *exhortatio* in relazione alla triade *rectores*, *coniugati* e *continentes* lascia pensare che anche la sua opera possa essere vista come parte del processo che, diversificando più forme di presa di parola nella società, da una parte estende il diritto di parlare in pubblico dall'ordine dei *rectores* anche agli altri due, e dall'altra mantiene in qualche misura la supremazia del clero secolare e il suo monopolio sulla predicazione. Abelardo in effetti da un lato delinea un ideale di società nella quale i discorsi tenuti da monaci e monache, che chiama *exhortationes*, hanno un ruolo fondamentale; dall'altro, delimita chiaramente i contenuti e la funzione di queste *exhortationes*, ribadendo che anche in esse i monaci sono e devono rimanere subordinati ai *rectores*, i soli ad avere il diritto-dovere di *praedicare*.

Il tema è affrontato in un passo del sermone XXIV (1132-1136?) nel quale Abelardo commenta i seguenti versetti del salmo 67, 26: «Precedettero i principi uniti ai cantori in mezzo alle fanciulle che suonavano i timpani». Nell'interpretare queste parole il maestro palatino afferma che i principi corrispondono agli apostoli, detentori della parola della predicazione; i cantori significano le *subiectae plebes*, che non sono abili con le parole ma contribuiscono alla vita della chiesa tramite le azioni e le opere; infine, le giovinette suonatrici di timpani significano i *continentes*, ossia i monaci: attraverso l'esempio delle loro virtù e con i loro discorsi (o preghiere: *orationibus*) i *continentes* sostengono e proteggono gli altri due ordini, che in qualche modo circondano e abbracciano. *Continentes* e *subiectae plebes* comunque, scrive Abelardo, si abbeverano per la dottrina alla sorgente rappresentata dagli apostoli o prelati, i quali occupano perciò la posizione più alta nella gerarchia (*praesesse*). Il gruppo degli apostoli è primo anche in ordine di tempo, sottolinea Abelardo: gli apostoli infatti furono 'scelti' da Gesù affinché convertissero 'gli altri' attraverso la 'parola della predicazione' e sono poi divenuti i primi rappresentanti dell'ordine dei prelati. Gli 'altri' (*caeteri*), quelli che non sono stati scelti direttamente da Gesù, sono stati convertiti dagli apostoli o istruiti e generati nella fede dai rappresentanti degli apostoli. Questi 'altri', seppure non sono abbastanza perfetti da poter predicare a loro volta, tuttavia, non sapendo usare la parola, almeno agiscono attraverso le opere: sono le *subiectae plebes*, insomma i laici e lavoratori, i *coniugati* nella terminologia di Gregorio. Infine, il gruppo la cui costituzione è la più vicina nel tempo è per Abelardo appunto quello dei monaci o *continentes*. Tanto più vicini a Cristo quanto più lontani dal primo uomo, i continenti si distinguono per la pratica della mortificazione, per la vita virtuosa e per i loro 'discorsi' (e/o 'preghiere')<sup>18</sup>.

Stando al sermone XXIV di Abelardo, dunque, la 'predicazione', che mira alla conversione e alla 'generazione' nella fede di coloro ai quali si rivolge ed è perciò necessaria alla loro salvezza<sup>19</sup>, è appannaggio esclusivo dei 'prelati'; i laici sono caratterizzati solo in negativo come quella componente della società che non è in grado di usare la parola in modo efficace; ai monaci infine è riservato il compito di esortare fornendo esempi di vita e

discorsi, che sono però ben diversi dai *verba praedicationis* dei prelati. È questa una rappresentazione dei ruoli rispettivi dei tre *ordines* della chiesa e della società sostanzialmente in linea con quella propagandata dai sostenitori della riforma e che troviamo testimoniata più volte tra la seconda metà dell'XI e la prima del XII secolo. Ad esempio in una lettera di Pier Damiani a Cencio, prefetto di Roma, datata 1067, o nel canone XVI del primo concilio Laterano (1123): testi che, pur concedendo la possibilità di prendere la parola, in determinate circostanze, a monaci e laici, ribadiscono con fermezza il principio secondo il quale la cura delle anime, e dunque la predicazione, sono e devono restare di esclusiva pertinenza del clero secolare<sup>20</sup>.

Abelardo dunque usa il termine *exhortatio* per intendere il discorso edificante di carattere morale, proprio in particolare dei *continentes* o monaci, diverso dalla predicazione perché solo perfettivo e dunque non indispensabile in vista della salvezza di coloro ai quali è rivolto. Soffermiamoci però su un aspetto importante: i *continentes* per Abelardo, in quanto gruppo di uomini che sostiene tutti gli altri con la parola edificante e con l'esempio di una vita virtuosa, non sono un fenomeno esclusivamente cristiano. Nella concezione di Abelardo, in effetti, la struttura triadica della chiesa (suddivisa, ricordiamo, in *rectores*, *coniugati* e *continentes*) non fa che riprodurre nell'ultima fase della storia la struttura triadica di ogni società umana. Per il maestro di Le Pallet ebraismo, paganesimo e cristianesimo rappresentano le tre fasi principali della storia e, pur perfezionandosi progressivamente<sup>21</sup>, la società umana possiede una struttura molto simile in ognuno di questi tre periodi. Dunque per Abelardo anche la città ideale pensata e realizzata presso gli antichi pagani dai filosofi, nonché le migliori tribù del popolo ebraico, sono state organizzate secondo la scansione *rectores*, *coniugati*, *continentes*. Di conseguenza, secondo Abelardo, ci sono – o ci sono stati – *continentes* non solo presso i cristiani ma anche presso gli antichi pagani e gli Ebrei.

Chi sono allora i *continentes* nelle varie società e quali le loro funzioni? A detta del filosofo bretone, essi sono persone eccellenti (*praeminentes*) non tanto per le loro capacità intellettuali quanto per le loro virtù morali e che conducono una vita di continenza e astinenza, appartata dal resto della popolazione e interessata a coltivare solo le cose del cielo. In ogni società i *continentes* si sono assunti il compito di indirizzare, con la parola e con l'esempio della propria vita, il resto dei cittadini verso una condotta di retti costumi e di distacco dal mondo. I *continentes* dell'antichità pagana sono i filosofi, mentre presso il popolo ebraico sono i Nazirei, i seguaci di Elia ed Eliseo, e i tre gruppi *philosophici* dei Farisei, dei Sadducei e soprattutto degli Esseni. Presso i cristiani, infine, i *continentes* sono i monaci, che vivono in piccole comunità o in solitudine:

Ecco perché anche i grandi filosofi antichi, che erano pieni di disprezzo per questo mondo e non tanto abbandonavano la vita mondana quanto la fuggivano, si interdussero tutti i piaceri per trovare quiete nell'abbraccio della sola filosofia. [...] Ciò, dunque, che per amore di Dio sopportano ora tra di noi coloro che propriamente sono chiamati monaci, questo stesso sopportarono per il desiderio di filosofia quelli che tra i pagani furono nobili

filosofi. Infatti in ogni popolo, gentili, ebrei e cristiani, sempre ci furono alcuni che, per fede o per onestà di costumi, spiccarono sugli altri, e che si distinsero dal popolo per una particolare continenza e astinenza. Tra gli ebrei, anticamente ci furono i Nazirei, che si consacravano a Dio secondo la Legge, o i figli dei profeti, i seguaci di Elia e Eliseo che, secondo la testimonianza di san Gerolamo, a quanto leggiamo nell'Antico Testamento erano monaci. Più recentemente ci furono le tre sette filosofiche che Giuseppe nel libro delle Antichità distingue con i nomi di Farisei, Sadducei ed Esseni. Tra di noi ci sono i monaci, cioè coloro che imitano o la vita comune degli Apostoli o la primitiva vita in solitudine di Girolamo. Tra i gentili, invece, ci furono, come detto, i filosofi. Essi riferivano, infatti, il nome di sapienza e di filosofia non tanto all'acquisizione della scienza quanto alla religiosità della vita [...].<sup>22</sup>

Se dunque la *exhortatio* in quanto parola edificante, ossia discorso persuasivo mirante al perfezionamento morale, è per Abelardo propria dei *continentes*, e sono *continentes* anche i filosofi antichi e i gruppi più spirituali del popolo ebraico, si comprende perché egli attribuisca la facoltà di *exhortare*, oltre che ai monaci, anche ai filosofi e, per quanto con cautela, ai *continentes* ebrei.

### *Praedicatio ed exhortatio*

Nella grande maggioranza dei testi nei quali Abelardo parla del discorso edificante e morale dei continenti, egli usa per esso il termine *exhortatio* in modo da accostarlo e coordinarlo con i concetti complementari *praedicatio* e *doctrina*. Ciò avviene ad esempio nel commento all'epistola ai Romani, quando Abelardo commenta il versetto 12, 6 nel quale Paolo elenca i differenti doni della grazia (vedi sopra, in apertura di questo contributo). Per concentrare il suo discorso su *praedicatio*, *exhortatio* e *doctrina* Abelardo è costretto a forzare alquanto la lettera del testo, dato che nell'elenco dei doni della grazia del testo di Paolo non compare la *praedicatio* mentre compaiono, accanto a *doctrina* ed *exhortatio*, la profezia ed altri doni meno direttamente concernenti l'uso della parola. Abelardo dunque piega il testo di Paolo attribuendo al termine *prophetia* il senso di «grazia di interpretare le parole divine nella predicazione secondo ciò che si ritiene sia necessario agli uditori» e concentrandosi per il resto su *exhortatio* e *doctrina*, che egli vede come due forme di discorso atte a 'edificare' e 'persuadere'. Abelardo insiste particolarmente sul fatto che in tutti e tre i tipi di discorso l'oratore dovrà adattare con particolare attenzione le sue parole al pubblico al quale si rivolge, e interpreta in questo senso le parole di Paolo «secundum rationem fidei»:

Subito <Paolo> distingue i doni dicendo: CHI LA PROFEZIA, ossia *coloro che posseggono* <la profezia>, vale a dire la grazia di interpretare, cioè di esporre le parole divine. [...] SECONDO LA RAGIONE DELLA FEDE ha il dono della profezia chi nella predicazione misura le sue parole secondo ciò che ritiene sia necessario agli uditori e discerne cosa sia opportuno predicare a questi o a quelli in funzione delle loro diverse capacità, così che talora si somministrino il latte ai più piccoli, talaltra del cibo solido ai più grandi [...]. CHI HA UN MINISTERO, AMMINISTRISTRI. Per tutte queste <voci?> bisogna sottintendere *secondo la ragione della fede*, affinché cioè facciamo ogni cosa in modo accurato, secondo ciò che crediamo sia da fare. [...] O ANCHE CHI INSEGNA sia saldo NELL'INSEGNAMENTO, ossia insegni le cose che crede debbano

essere insegnate. In modo simile COLUI CHE ESORTA, ossia colui che parla al fine di persuadere, <lo faccia> *secondo la ragione della fede*. <Paolo> distingue ora la profezia, che aveva valutato prima, per confronto con l'insegnamento e l'esortazione. Infatti chiunque parli per edificare parla o per insegnare qualcosa o per esortare a qualcosa. Esponi in questo modo <il testo>: *O chi insegna*, NELL'ESORTARE <lo faccia> *secondo la ragione della fede*; discerna cioè, per quanto può, quali uomini debbano essere persuasi e a fare che cosa e a quali uomini si debba invece insegnare e che cosa; secondo quanto afferma la Verità: *Non date ciò che è sacro ai cani e non gettate le vostre perle ai porci*<sup>23</sup>.

Nei passaggi da un'epoca della storia a quella successiva, per Abelardo si realizza una serie di perfezionamenti progressivi. Così, la *predicazione del vangelo* aveva perfezionato la *legge mosaica* portando a compimento ciò che era *necessario* fosse comunicato perché si potesse raggiungere la pienezza della giustizia:

<Paolo> dichiara subito in che modo questo insegnamento [*scil.* la predicazione evangelica] sia superiore rispetto a tutti gli altri affermando: UNA PAROLA CHE CONSUMA E ABBREVIA NELLA GIUSTIZIA, ossia questo è ciò che esso produrrà. Consumare vuol dire 'perfezionare', come quando si conduce a completamento qualcosa che è stato cominciato. E così la predicazione evangelica, che il Signore ha portato attraverso se stesso, ha consumato la necessaria edificazione che era stata iniziata nell'antica legge, vale a dire l'ha perfezionata, aggiungendo quelle cose che mancavano alla pienezza della giustizia [...]. *Che consuma nella giustizia*, vuol dire aggiungendo ciò che, della giustizia, non c'era ancora; ossia ciò che mancava per la perfezione della giustizia e delle virtù<sup>24</sup>.

In modo analogo, la *exhortatio* viene a perfezionare la *praedicatio*. Il tema compare più volte nei testi di Abelardo nonché sotto la penna di Eloisa. Quest'ultima, nella prima epistola al marito ormai monaco, distingue la *praedicatio* dell'apostolo dalle *sacrae exhortationes* del seguace di Paolo e grande oratore Apollo. Tramite la predicazione, afferma Eloisa, Paolo 'fonda' nella fede la vigna, ossia i cittadini di Corinto cui si rivolge (il riferimento è a I Corinzi 3,6); invece, con le *exhortationes* Apollo 'irriga' la stessa vigna precedentemente piantata dalla predicazione di Paolo e produce negli ascoltatori un 'incremento della virtù':

Mediante l'insegnamento della sua predicazione l'Apostolo aveva piantato e consolidato nella fede i Corinzi ai quali scriveva; Apollo, il discepolo dell'Apostolo, li aveva poi irrigati con sante esortazioni, e così la grazia divina donò loro la crescita delle virtù<sup>25</sup>.

Se teniamo presente questo valore fondativo che la *praedicatio* ha per la costituzione della comunità cristiana e il fatto che la conoscenza dei suoi contenuti è necessaria ai fini della salvezza dell'anima, sembra allora che il massimo onore che il maestro di Le Pallet potesse rendere ai filosofi fosse quello di accostarli eccezionalmente agli apostoli, quasi che nella loro vita e nei loro discorsi si fosse già manifestata la *Veritatis praedicatio* del vangelo:

Girolamo narra che Socrate e molti altri hanno lasciato ogni cosa, come gli apostoli, o perché non giudicavano che vi fosse alcuna gloria in ciò che può essere posseduto tanto dagli uomini peggiori quanto dai migliori, nel caso in cui abbiano considerato assolutamente ingiusto che l'eccellenza dell'animo umano, ornamento dell'immagine divina, venisse posto al di sotto delle

cose più vili e caduche; o perché presentivano che queste fossero d'impedimento allo studio o al raggiungimento della vera felicità, quasi che già allora negli stessi filosofi quella ispirata predicazione della Verità dicesse: «Solo chi avrà rinunciato a tutto ciò che possiede potrà essere mio discepolo», e ancora: «Non potete servire Dio e Mammona»<sup>26</sup>.

In almeno un altro caso Abelardo attribuisce ai filosofi l'attività del *praedicare*, e anche stavolta con cognizione di causa, in quanto li accredita di diffondere la conoscenza proprio di quei principi e di quei precetti il rispetto dei quali è *necessario* alla salvezza, quasi che i filosofi fossero dei predicatori cristiani *ante litteram*:

i filosofi predicano la fede e tramandano la tesi dell'immortalità dell'anima nonché quella della retribuzione delle anime per i meriti con la pena oppure la gloria. Per questo essi ci esortano [*cohortantur*] alle opere buone nel modo più forte, ossia con la speranza della felicità celeste e la minaccia del supplizio infernale. Su queste cose ha molto scritto Macrobio<sup>27</sup>.

Come si vede, seppure in questo testo Abelardo affermi che i filosofi antichi addirittura 'predicano' la fede (almeno nell'immortalità dell'anima e nella retribuzione dei meriti e dei peccati: verità indispensabili per essere salvati), egli subito aggiunge che essi 'ci esortano' a compiere opere buone (forse perché, a rigore, queste non sono indispensabili per la salvezza?). Ad ogni modo, se prescindiamo da queste eccezioni, nella gran maggioranza dei casi, quando si riferisce ai discorsi edificanti dei filosofi, Abelardo non usa i termini *praedicatio* o *praedicare* bensì *exhortationes*, *exhortor*, *adhortationes*, *adhortor*, *cohortor*: insomma, i discorsi dei *continentes* dell'età pagana hanno la stessa funzione e gli stessi oggetti di quelli dei monaci, i *continentes* dell'epoca cristiana.

### Filosofi e filosofanti

A ben guardare, tuttavia, secondo Abelardo tanto presso i pagani quanto presso gli Ebrei o i Cristiani non tutti i *continentes* praticano la *exhortatio* ma solo una parte di tale gruppo. I *continentes* infatti agli occhi di Abelardo non costituiscono mai un gruppo omogeneo bensì si suddividono in due tipologie fondamentali che corrispondono a due forme di vita contemplativa: una condotta in piccoli gruppi, l'altra in solitudine (*in deserto*). Questa dualità si esprime, presso i cristiani, nella distinzione tra monaci cenobiti e monaci anacoreti: sia gli uni sia gli altri vivono separati dal resto della società, ma i monaci cenobiti vivono in piccole comunità che imitano la vita degli apostoli e intrattengono contatti sia tra di loro che con gli altri uomini; diversamente, i monaci anacoreti o eremiti vivono in completo isolamento e dedicandosi esclusivamente alla contemplazione. La distinzione tra monaci cenobiti e monaci anacoreti è molto importante nel pensiero di Abelardo il quale la interpreta appoggiandosi sia a spunti biblici e patristici sia a fonti filosofiche come Cicerone e Macrobio.

Come i monaci, anche i *continentes* dell'era pagana, ossia i filosofi, secondo Abelardo hanno praticato due diverse forme di vita speculativa o contemplativa: una più sociale, comunitaria e comunicativa, l'altra piuttosto di silenzio, isolamento e solitudine. È quanto leggiamo nel

secondo libro della *Theologia christiana*, una sorta di elogio dei filosofi antichi nel quale viene messa in evidenza la frequente convergenza del loro pensiero e soprattutto della loro vita con il cristianesimo. Qui Abelardo chiama a testimonianza il filosofo neoplatonico Macrobio e la sua teoria della quadripartizione dei gradi delle virtù, esposta nel *Commento al sogno di Scipione* (I, 8), per illustrare l'esistenza di due tipi di filosofi: quelli sulla via della purificazione e quelli già purificati. I filosofi sulla via della purificazione - che a detta di Abelardo sarebbe più giusto chiamare *philosophantes* e non *philosophi* - avrebbero vissuto sì una vita di contemplazione una volta ritirati dalla società, ma anche così avrebbero influito sugli altri uomini attraverso l'esempio, l'insegnamento e il discorso edificante<sup>28</sup>. I filosofi già purificati, invece, avrebbero vissuto di pura contemplazione e in completo isolamento, solitudine e silenzio. I filosofi ancora in via di purificazione hanno seguito, secondo Abelardo, la stessa forma di vita che presso i cristiani seguono i monaci cenobiti e presso gli Ebrei alcuni gruppi tra i quali gli Esseni. I filosofi 'dall'animo purificato', invece, che hanno completato il percorso di purificazione e vivono in totale isolamento, seguono lo stile di vita dei monaci anacoreti, che imitano la vita *in deserto* del Battista<sup>29</sup>. Ora, i monaci cenobitici sono quelli che si occupano, con l'esempio e il discorso edificante, dell'elevazione morale degli altri uomini, e in particolare di quelli che diventeranno i monaci anacoreti, analoghi questi ultimi nell'epoca cristiana ai veri *philosophi* dell'epoca pagana. Corrispondentemente, secondo Abelardo nell'età pagana la pratica della *exhortatio* o del discorso edificante spettava in modo speciale ai 'filosofanti' o 'filosofi in via di purificazione'<sup>30</sup>. Viceversa, i filosofi purificati una volta giunti al termine dell'apprendistato si sarebbero distaccati da ogni forma di comunità, anche quella ristretta del gruppo dei compagni, per avviarsi da soli sulla via della più pura contemplazione come i monaci anacoreti:

Ma molto più meritevole è la vita solitaria della contemplazione con la quale il fervore dell'amore divino ci eleva alla contemplazione della visione di Dio, abbandonata ogni sollecitudine per le necessità mondane, e ci tiene quasi in conversazione con le cose del cielo. E la stessa esposizione di Macrobio non ha trascurato di osservarlo distinguendo in questo la vita attiva dei reggitori dalla contemplazione dei filosofi. Infatti introducono due ordini di continenti tra i filosofi quando dicono che alcuni sono purificati tramite l'assiduità nell'astinenza e nello studio - e questi forse vanno detti filosofanti più che filosofi - e abitando in comune seguono il tipo di studi quasi dei monaci cenobitici descritto anche da Giuseppe nel XVIII libro delle *Antichità*: [Giuseppe infatti] parla della vita degli Esseni distinguendo anche presso gli ebrei tre generi di filosofi e le corrispondenti sette e chiamando gli uni Farisei, gli altri Sadducei e gli ultimi Esseni, che riempie di ammirate lodi. Altri filosofi invece, dicono, dall'animo già purificato e pulito e nella cui carne mortificata da lunga astinenza non può penetrare e dominare alcun moto di concupiscenza, vivono in modo solitario e sono sufficienti a sé stessi. La loro vita la diciamo essere quella perfetta degli anacoreti. Costoro, secondo la lettera *Al monaco Rustico* di Girolamo, occorre che escano dalla comunità dei monasteri come dalla scuola dei filosofanti affinché li vengano istruiti sotto la regola alla disciplina e siano condotti alla perfezione tanto dall'esempio quanto dalla parola degli altri nonché purificati dopo essere stati da poco tempo strappati alla consuetudine delle voluttà; qui poi, purificati, vengano istruiti in tutte le cose e, avendo rifiutato o-

gni tentazione, quasi vittoriosi su se stessi, prendano possesso di sé e desiderino tutti vedere Dio con le menti purificate, senza essere distratti da alcuna frequentazione o osservazione di altri uomini<sup>31</sup>.

Al gruppo dei filosofi più puri e perfettamente contemplativi spetta di conseguenza, come ai monaci anacoreti, non l'*exhortatio* e tantomeno la *praedicatio*, bensì il silenzio del deserto e della visione mistica (che è altra cosa rispetto al silenzio delle *subiectae plebes*, dovuto, quest'ultimo, non all'eccellenza dell'oggetto della speculazione bensì alla loro incapacità di servirsi del linguaggio), o il giubilo della contemplazione<sup>32</sup>.

### *Philosophica exhortatio, sacra exhortatio, praeceptum*

Cerchiamo ora di esaminare più da vicino i diversi tipi di 'esortazione' considerati dal filosofo e monaco Abelardo e quali sono, almeno in termini generali, i loro contenuti. Come abbiamo visto, salvo rari casi Abelardo non attribuisce a Gesù, agli apostoli e ai sacerdoti l'azione di *exhortare*, e ad essi riserva i termini *praedicatio* e *praedicari*. Invece, egli sembra attribuire in modo speciale la *exhortatio* agli scrittori cristiani antichi, eventualmente monaci (cenobitici), e ai filosofi (non ancora del tutto purificati). Di conseguenza, Abelardo distingue la *sacra exhortatio* o *sacrae paginae exhortatio* o *sanctorum exhortatio* da un lato, e la *philosophica exhortatio* dall'altra. Se ne fa un cenno nella famosa *dehortatio a nuptiis* di Eloisa, di cui Abelardo riferisce nella *Historia calamitatum*. Questa *dehortatio* è particolarmente interessante per il nostro studio: da un lato, Abelardo vi accosta la *exhortatio* al *consilium*, dall'altra, egli associa la *philosophica exhortatio* - contro il matrimonio - dei filosofi e in particolare di Teofrasto (che Abelardo trova nel *Contra Iovinianum* di Girolamo), alle *exhortationes* antimatrimoniali dei santi:

Diceva [scil. Eloisa] che, se a proposito del giogo gravoso del matrimonio non volevo ascoltare né il consiglio dell'Apostolo né le esortazioni dei santi padri, almeno consultassi i filosofi e ponessi mente a ciò che su questo argomento è stato scritto da loro e su di loro, come fanno spesso con diligenza anche i santi padri quando ci rimproverano; così fa san Gerolamo nel libro I del *Contro Gioviano*, dove ricorda che Teofrasto, dopo aver accuratamente esposto gran parte delle intollerabili molestie e delle continue preoccupazioni che il matrimonio comporta, dimostra con argomenti evidentissimi che il saggio non deve prender moglie; e dove, concludendo le argomentazioni dell'esortazione del filosofo, egli stesso dice: «Così esprimendosi su questo argomento, quale cristiano Teofrasto non coprirebbe di vergogna?» ecc.<sup>33</sup>.

Il parallelismo tra *exhortatio philosophica* e *sanctorum exhortatio* consegue al fatto che Abelardo interpreta in senso forte la tesi, condivisa nel mondo monastico del tempo, secondo la quale il monaco cristiano è il vero filosofo<sup>34</sup>: la interpreta cioè anche nel senso che i filosofi antichi sono una sorta di monaci cosicché è lecito estendere a loro il vocabolario proprio della vita monastica. E così abbiamo una *philosophica exhortatio* accanto alla *sanctorum exhortatio*, come abbiamo una *philosophica meditatio* accanto alla *sacra meditatio*, o un *philosophicum officium* accanto al *divinum officium*:

Chi [...] intento alla *meditazione di argomenti sacri o filosofici*, potrebbe sopportare i pianti dei bambini, le nenie che le nutrici cantano per calmarli, la folla schiamazzante dei servi, maschi e femmine? [...] Lo possono i ricchi - dirai tu - che hanno palazzi e grandi case con stanze separate, la cui opulenza non risente delle spese, né è assillata dalle quotidiane preoccupazioni. Ma - ti rispondo io - la condizione dei filosofi non è quella dei ricchi, né coloro che ricercano la ricchezza e sono presi dalle cure del mondo avranno tempo per i *doveri divini e filosofici*<sup>35</sup>.

Quanto ai contenuti delle *exhortationes* - filosofiche e di santi - di cui Abelardo parla nei suoi scritti, essi sono sollecitazioni di carattere morale, ad esempio in lode della verginità, della continenza, del *contemptus mundi*, delle virtù, ma anche inviti pressanti allo studio e all'esercizio intellettuale nelle lettere sia sacre che profane. Possiamo qui scorgere significative analogie con alcuni temi cari ai maestri della facoltà delle arti del XIII secolo, che esaltano anch'essi verginità, continenza, celibato, filosofia ed esercizio dell'intelletto; in generale, possiamo dire che, pur rifacendosi in gran parte a fonti diverse, Abelardo e maestri della Facoltà delle arti come Boezio di Dacia e Sigieri di Brabande condividono, al di là di più di un secolo e mezzo, un ideale molto simile di filosofia come forma di vita speculativa ed etica<sup>36</sup>.

Abelardo sottolinea anche il carattere di pura sollecitazione o ammonimento proprio della *exhortatio*, che non ha alcun valore coercitivo. Egli infatti distingue molto nettamente il precetto, il rispetto del quale è indispensabile alla salvezza e che è oggetto di *praedicatio*, dal perfezionamento morale oggetto della *exhortatio*. La differenza tra *exhortatio* e *praeceptum* è di conseguenza nelle mani del maestro palatino anche un importante strumento ermeneutico in quanto permette di sciogliere apparenti incongruenze e contraddizioni tra testi autoritativi. Nel prologo del *Sic et non*, ad esempio, Abelardo spiega come la confusione fra ciò che viene detto come 'ingiunzione di un precetto' (*praecepti cohortatio*) e ciò che viene detto come 'esortazione alla perfezione' (*perfectionis exhortatio*) possa essere causa di apparenti contraddizioni che si rinvengono negli scritti dei padri:

Quando sullo stesso argomento vengono dette cose diverse bisogna discutere con attenzione anche cosa sia detto per restringere un certo precetto, cosa si debba intendere come remissione propria dell'indulgenza e cosa come esortazione alla perfezione, affinché cerchiamo il rimedio alla contraddizione nella diversità delle intenzioni<sup>37</sup>.

Anche le Sacre Scritture possono essere interpretate in modo diverso a seconda che una certa sollecitazione sia intesa come un invito al perfezionamento o come l'ingiunzione di un precetto. È ciò che avviene nel *Comento alla lettera ai Romani* a proposito del versetto 12,19: «Non difendetevi da voi stessi, o carissimi, ma date luogo all'ira; poiché sta scritto: A me la vendetta; io farò ragione, dice il Signore». Questo passo secondo Abelardo potrebbe essere letto non come precetto bensì solo come una *exhortatio ad perfectionem*. Paolo starebbe dicendo, secondo l'interpretazione proposta da Abelardo, non tanto che non è lecito difendersi quando si viene attaccati quanto - più realisticamente - che se si subisce un attacco e c'è buona probabilità di non potersi salvare difendendo, allora è auspicabile non difendersi affatto.

Farlo infatti comporterebbe il rischio di perdere, oltre al corpo dato che comunque si verrebbe uccisi, anche l'anima, dato che si verrebbe uccisi dopo aver ucciso<sup>38</sup>. Si vede bene come, rispetto al precetto, l'*exhortatio* si differenzi per la minore cogenza del carattere imperativo - si tratta di un invito, di un consiglio, e non di una ingiunzione - e comporti un'argomentazione ragionevolmente convincente ma non stringente: siamo nel regno della retorica, e dunque non nell'ambito della dimostrazione apodittica bensì in quello della *persuasio*<sup>39</sup>.

### **Doctrina, exhortatio, consolatio**

Se da una parte Abelardo definisce la *exhortatio* per contrasto rispetto alla *praedicatio* e al *praeceptum*, dall'altra egli l'affianca per precise somiglianze ad altre forme di presa di parola: in particolare, l'insegnamento e la consolazione. In genere, quando nei suoi scritti i termini *doctrina*, *exhortatio* e *consolatio* appaiono insieme, cosa che accade molto spesso, *doctrina* è al primo posto mentre l'ordine di *consolatio* ed *exhortatio* è vario. La triade *doctrina*, *exhortatio* e *consolatio* può essere vista come uno sviluppo della coppia concettuale originaria *docere et movere*, la doppia finalità che Abelardo attribuisce alle Sacre Scritture nel prologo al *Commento all'epistola ai Romani* (v. sopra). Non stupisce, in quest'ottica, che *doctrina* compaia in genere come primo termine della triade, dato il carattere fondante che la conoscenza (soprattutto in quanto conoscenza di ciò che è bene), e la trasmissione di tale conoscenza tramite l'insegnamento, hanno rispetto all'esortazione in quanto discorso di perfezionamento. Anche in questo caso Eloisa e Abelardo utilizzano un lessico comune. Troviamo la triade *doctrina*, *exhortatio* e *consolatio* nella prima lettera di Eloisa ad Abelardo, nella quale invano Eloisa invoca 'insegnamento', 'esortazioni' e, soprattutto, 'consolazione' da parte del marito, a lungo silente dopo la forzata monacazione di entrambi:

Insigne come sei, sai meglio di noi, tanto modeste, quanti scritti hanno realizzato i santi padri, e quanto importanti, per istruire, esortare o anche consolare donne sante, e con quanta cura li hanno elaborati. Perciò il tuo ormai lungo oblio riempi di non poco meravigliato turbamento i fragili inizi della nostra vita monastica, poiché né dalla reverenza verso Dio, né dall'amore verso di noi, né dall'esempio dei santi padri sei stato indotto a tentare di consolare me, vacillante e già consumata dal continuo dolore, con le parole quando ti ero vicina o con una lettera quando ti ero lontana<sup>40</sup>.

Alla richiesta di Eloisa Abelardo risponde - sempre sullo sfondo della triade *doctrina*, *exhortatio*, *consolatio* - che il lungo silenzio che ha tenuto non è da imputare alla propria disattenzione bensì alla saggezza di lei. Eloisa, scrive Abelardo, è benissimo in grado, con le parole e con l'esempio, di 'istruire' chi erra, 'consolare' i pusillanimi, 'esortare' gli incerti:

Se, dopo la nostra conversione dal secolo a Dio, non ti ho ancora scritto parole di consolazione o di esortazione, ciò deve essere imputato non alla mia incuria ma alla tua prudenza, nella quale io ripongo sempre grande fiducia. Non credevo, infatti, che di esse potesse aver bisogno colei alla quale la grazia divina ha donato copiosamente tutte le qualità necessarie per poter insegnare

a chi sbaglia, consolare i pusillanimi, esortare gli incerti, con la parola e con l'esempio, così come eri già solita fare un tempo, quando avevi il ruolo di priora sotto la direzione di una badessa. Se ti prendi cura ora delle tue figlie con la stessa diligenza con la quale ti prendevi cura allora delle sorelle, siamo certi che ciò è più che sufficiente tanto da farci ritenere del tutto superfluo ogni insegnamento o qualsiasi esortazione da parte nostra<sup>41</sup>.

Se nell'epistola V Abelardo menziona solo *doctrina* ed *exhortatio* come motori del suo scriverle:

Ho deciso di rispondere singolarmente a ciascuno di questi quattro punti, non tanto per giustificarmi quanto per istruirti ed esortarti<sup>42</sup>,

la triade torna invece completa al termine della epistola VII, una specie di trattato nel quale Abelardo intende descrivere ed esaltare l'autorità e la dignità del monachesimo femminile. Tra l'altro, vi leggiamo che la carità dei santi Padri e la loro dedizione al genere femminile si sarebbero evidenziate non solo nell'istruire ed 'esortare' le donne ma anche nel 'consolarle', attività nelle quali a volte, pur di ottenere l'effetto voluto, alcuni di essi sarebbero giunti al punto di promettere miracoli contrari alla fede<sup>43</sup>.

### **Exhortatio e consilium: parlare alle donne e parlare politico**

Sembra dunque, per come è presentata da parte di Abelardo, che la pratica della *exhortatio* da parte di scrittori ecclesiastici, abati, padri spirituali e simili sia più di altre destinata alle donne, e in particolare alle monache, che risultano essere speciali destinatarie nonché anche autrici di *exhortationes*. Questo aspetto viene in luce soprattutto nelle epistole di Abelardo ad Eloisa e alle monache del Paracleto. Quando si riferisce ad una *exhortatio* rivolta a donne, non di rado Abelardo l'associa al *consilium*. Nella epistola VII, ad esempio, ancora a proposito della verginità, Abelardo accosta l'*exhortatio* di Cristo e il *consilium* dell'Apostolo:

Chi infine potrebbe ignorare che le donne hanno seguito l'esortazione di Cristo alla castità e il consiglio dell'Apostolo con tale zelo da offrirsi in olocausto a Dio col martirio, per serbare l'integrità sia del corpo che della mente [...]?<sup>44</sup>

Nel discorso rivolto alle donne, per inciso, la *exhortatio* ha per lo più come contenuto l'elogio della castità e della verginità nonché quello dello studio. Nell'apertura del *Sermone alle vergini del Paracleto sullo studio delle lettere*, usualmente noto come epistola IX, leggiamo che Gerolamo si sarebbe rivolto alle vergini raccomandando loro lo studio delle lettere non tanto a parole, con esortazioni, quanto invitandole con l'esempio personale:

San Gerolamo, che molto tempo ha dedicato all'istruzione delle vergini di Cristo, tra le altre cose che ha scritto per la loro edificazione raccomanda loro in modo particolare lo studio delle lettere sacre e ad esso non tanto le esorta con le parole quanto le incita con gli esempi<sup>45</sup>.

Come si vede, la *exhortatio*, come anche la *doctrina* o *instructio*, è efficace agli occhi di Abelardo se viene con-

fermata dall'esempio, in particolare da quello rappresentato dalla stessa vita dell'oratore:

Anche dalla sua stessa testimonianza, sappiamo quanta fatica e quante spese sia costato l'apprendimento delle lettere a Gerolamo, il più grande dottore della chiesa e l'onore della professione monastica, il quale, esortandoci all'amore per le lettere, dice: «Ama la conoscenza delle lettere e non amerai i vizi della carne». Tra le altre cose che ha scritto sul proprio studio, così egli afferma, evidentemente per istruirci anche con il suo esempio, in un passo della lettera a Pammachio e Oceano: «Quando ero giovane ardevo di uno straordinario desiderio di apprendere, ma non ho mai avuto la presunzione di istruirmi da solo, come certuni. Ad Antiochia ho frequentato assiduamente le lezioni di Apollinare e l'ho seguito quando mi insegnava le Sacre Scritture [...]»<sup>46</sup>.

Perciò anche il predetto dottore, eccezionale nell'istruirci e nell'esortarvi, sia con gli scritti che con l'esempio indirizza la vostra attività verso lo studio delle lettere [...]»<sup>47</sup>.

Sono numerosi anche i passi abelardiani che insistono sul carattere virtuoso della vita dei filosofi e sul fatto che le loro *exhortationes* facevano leva tanto sull'esempio quanto sulla parola<sup>48</sup>. Tra questi, non pochi sottolineano il fatto che le *exhortationes* dei filosofi avevano anche una funzione politica la quale, tramite i loro scritti, si perpetua nel tempo. Nella *Theologia christiana*, ad esempio, leggiamo che i filosofi avevano già introdotto sulla terra la concordia delle cose del cielo 'esortando noi che li leggiamo ancora oggi' a concepire la vita pubblica in termini di comunità e bene collettivo. Essi ci avrebbero mosso e ammonito, sulla base della giustizia naturale, a soccorrere gli uni con gli altri e a condividere gli averi indirizzando ogni comportamento in vista del bene comune:

Se, come credo, i filosofi ci hanno esortato a questa comunione della cosa pubblica, essi hanno eccellentemente sostenuto per mezzo della giustizia naturale quella positiva, cioè quella che essi stessi iniziarono a porre e stabilire nelle convivenze delle città. E giustamente addussero, per «esortare al» la concordia e alla vita in comune degli uomini sulla terra, la concordia delle cose superiori e celesti adibite alla nostra utilità collettiva, affinché, dato che tutti percepiamo insieme i benefici del sole e delle altre cose, siamo da queste mossi anche noi stessi a soccorrerci vicendevolmente in comune; e dato che il 'mondo maggiore', fatto non per sé ma per noi, ci sostiene nelle sue singole parti per disposizione divina, da ciò il 'mondo minore', cioè noi singoli uomini, siano ammoniti a sovvenire gli uni gli altri con reciproci benefici e a disporre tutte le cose che abbiamo in vista dell'utilità comune<sup>49</sup>.

Abelardo ha qualificato come una *exhortatio* anche il racconto da parte di Cicerone del sogno in cui Scipione l'Emiliano incontra l'avo Scipione l'Africano<sup>50</sup>, racconto che interpreta come una difesa e quasi rivendicazione della dignità e dell'importanza della vita attiva degli uomini politici (*rectores rei publice*).

Non è il minore degli esiti dell'esame dell'uso del concetto di *exhortatio* da parte di Abelardo il mostrare come il suo entusiasmo per i filosofi antichi e in generale per la filosofia vada inserito all'interno di un'ampia cornice di riflessione insieme evangelica e monastica, retorica, etica e politica: una delle chiavi di lettura più appropriate per l'intera opera abelardiana della maturità.

## Bibliografia

### Testi

- Alberigo *et al.* 1962 = G. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Roma, 1962.  
 Augustinus 1962 = Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, Turnhout, 1962 (CCSL 32).  
 Abaelardus 1849 = Petrus Abaelardus, *Sermones*, ed. V. Cousin, Paris, 1849 (rist. Georg Olms Verlag 1970).  
 Abaelardus 1969a = Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. E.M. Buytaert, Turnhout, 1969 (CCCM 11).  
 Abaelardus 1969b = Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana*, ed. E.M. Buytaert, Turnhout, 1969.  
 Abaelardus 1977 = Petrus Abaelardus, *Sic et non*, ed. B.B. Boyer, R. McKeon, Chicago, 1977.  
 Abaelardus 1983 = Petrus Abaelardus, *Epistolae IX-XIV*, ed. E. R. Smits, Groningen, 1983.  
 Abaelardus 1987 = Petrus Abaelardus, *Theologia Scholarium*, ed. E.M. Buytaert, C.J. Mews, Turnhout, 1987 (CCCM XIII).  
 Abelardo ed Eloisa 2008 = Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, a cura di Ileana Pagani, Torino, UTET, 2008.  
 Abaelardus 2013 = Petrus Abaelardus, *Epistolae*, ed. D. Luscombe, *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford, 2013.

### Studi

- Abulafia 1995a = A.S. Abulafia, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, Londra-New York, 1995.  
 Abulafia 1995b = A.S. Abulafia, 'Intentio recta an erronea'? *Peter Abelard's Views on Judaism and the Jews*, in B. Albert *et al.* (a cura di), *Medieval Studies in hon. of Avrom Saltman*, Ramat-Gan 1995, p. 13-30 (anche in A.S. Abulafia, *Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1150)*, Aldershot, 1998, N° XIII).  
 Allegro 2008 = G. Allegro, *Apologia della dialettica. L'epistola XIII di Pietro Abelardo. Introduzione, testo e traduzione*, in *Pan* 24, 2008, p. 181-196.  
 Artifoni 1993 = E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in *Quaderni medievali*, 35, 1993, p. 57-78.  
 Artifoni 1995 = E. Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, in *La predicazione dei frati. Dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII convegno internazionale, Assisi, 13-15 ottobre 1994, Spoleto, CISAM, 1995, p. 143-188.  
 Artifoni 2007 = E. Artifoni, *Vescovi e monaci: élites religiose cristiane*, in S. Carocci (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. IX, Roma, 2007, p. 323-362.  
 Bianchi 1990 = L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990.  
 Bianchi 1992 = L. Bianchi, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'avverroista'*, in *Rinascimento*, 32, 1992, p. 185-201; riprodotto con aggiornamenti in Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, 2003, p. 41-61.  
 Bianchi 2005 = L. Bianchi, *Felicità intellettuale, "ascetismo", "arabismo": note sul "De summo bono" di Boezio di Dacia*, in M. Bettetini, F. Paparella (a cura di), *La felicità nel medioevo*, Lovanio, 2005, p. 13-34.  
 Buffon 2009 = V. Buffon, *Éthiques concurrentes au début du XIII<sup>e</sup> siècle. La classification macrobienne des vertus dans la première réception de l'éthique aristotelicienne*, in *Patristica et Mediaevalia*, 30, 2009, p. 29-44.  
 Caiazza 2002 = I. Caiazza, *Lectures médiévales de Macrobie. Les Glosae Colonienses super Macrobius*, Parigi, 2002.  
 Casagrande 2008 = C. Casagrande, *Sermo affectuosus. Passions et éloquence chrétiennes*, in P. von Moos (a cura di), *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhunderte)*, Vienna, 2008, p. 519-532.  
 Casagrande - Vecchio 1987 = C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, 1987.  
 Casagrande - Vecchio 2012 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Dalla aedificatio all'affabilitas. La virtù della conversazione nella cultura medievale*, in *I castelli di Yale*, 12, 2012, p. 21-34.  
 Chenu 1986 = M.D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Milano, 1986 (ed. or. Parigi 1976).  
 Clanchy 1997 = M.T. Clanchy, *Abelard. A Medieval Life*, Malden, MA-Oxford-Carlton, 1997.  
 Delhaye 1951 = Ph. Delhaye, *Le dossier anti-matrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Medieval Studies*, 13, 1951, p. 65-86.

- Dessi 2004 = R.M. Dessi, *Pratiche della parola di pace nella storia dell'Italia urbana*, in *Pace e guerra nel Basso Medioevo. Atti del XL convegno storico internazionale Todi, 12-14 ottobre 2003*, Spoleto, 2004, p. 271-313 (anche in francese in *Prêcher la paix et discipliner la société: Italie, France, Angleterre [XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles]*, Turnhout, 2005, p. 245-278)
- Dessi – Lauwers 1997 = R.M. Dessi, M. Lauwers, *Introduction. Prédicateurs et prophètes*, in R.M. Dessi, M. Lauwers (dir.), *La parole du prédicateur (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Nice, 1997, p. 9-19.
- Georges 2007 = T. Georges, *Christiani, veri philosophi, summi logici. Zum Zusammenhang von Christusbezug, Logik und Philosophie nach Abelards Brief 13*, in L. Gaffuri e R.M. Parrinello (a cura di), *Theologie und Philosophie*, 82, 2007, p. 97-104.
- Lauwers 1997 = M. Lauwers, *Praedicatio-Exhortatio. L'église, la réforme et les laïcs*, in R.M. Dessi, M. Lauwers (dir.), *La parole du prédicateur (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Nice, 1997, p. 187-232.
- Lauwers 2018 = M. Lauwers, *Prêcher, corriger, juger: à propos des usages de la «correction», entre habitus monastique et droit ecclésiastique (IXe - XIIIe siècle)*, in *Verbum et Ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale*. International Medieval Sermon Studies Society, 18th Symposium, Brescia, 20-24 juillet 2012, Firenze, 2018, p. 109-129.
- Leclercq 1957 = J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Parigi, 1957 (4<sup>a</sup> ed. corr. 2008; tr. it. Firenze, 1965).
- Leclercq 1961 = J. Leclercq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen-âge*, Roma, 1961.
- Leclercq 1970 = J. Leclercq, *Ad ipsam sophiam Christum. Le temoignage monastique d'Abelard*, in *Revue d'ascétique et de mystique* 46, 1970, p. 161-181.
- Lettieri 2001 = G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutico e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001.
- Marone 2012 = P. Marone, *Agostino e la retorica classica: alcune riflessioni sull'uso delle categorie ciceroniane nel IV libro del "De doctrina christiana"*, in *Percorsi Agostiniani* 5, 2012, p. 303-312.
- Palazzo 2013 = A. Palazzo, *«Die tugent hat vierley grad». Meister Eckhart on Macrobius' four degrees of the cardinal virtues*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 24, 2013, p. 555-587.
- Paravicini Bagliani 2010 = A. Paravicini Bagliani, *I Padri della chiesa e l'immaginario medievale. Cultura e corporeità*, in M. Cortesi (a cura di), *Leggere i Padri tra passato e presente*, Firenze, 2010, p. 27-38.
- Quinto 2009 = R. Quinto, *'Teologia allegorica' e 'teologia scolastica' in alcuni commenti all'Historia scholastica di Pietro Comestore*, in *Archae Verbi*, 6, 2009, p. 67-101.
- Ricklin 2000 = Th. Ricklin, *Von den "beatiore philosophi" zum "optimus status hominis". Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker*, in J.A. Aertsen, A. Speer (a cura di), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, 2000 (Miscellanea Mediaevalia 27), p. 217-230.
- Rusconi 1981a = R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, 1981.
- Rusconi 1981b = R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino, 1981, p. 949-1035.
- Saccetti 2006 = R. Saccetti, *Quattro gradi di virtù: il modello etico dei Commentarii di Macrobio nel XII secolo*, in *Medioevo*, 31, 2006, p. 69-101.
- Siniscalco 1974 = Christum narrare et dilectionem monere. *Osservazioni sulla narratio del «De catechizandis rudibus» di S. Agostino*, in *Augustinianum* 14, 1974, p. 605-623; anche in Id., *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Soveria Mannelli, 2003, p. 261-280.
- Valente 2011 = L. Valente, *Exhortatio e recta vivendi ratio. Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (a cura di), *L'antichità classica nel pensiero medievale*, Porto, 2011, p. 39-66.
- Valente 2013 = L. Valente, *Philosophers and other kinds of human beings according to Peter Abelard and John of Salisbury*, in J. Fink, H. Hansen, A.-M. Mora-Marquez (a cura di), *Logic and Language in the Middle Ages*, Leiden etc., 2013, p. 105-124.
- Valente 2014 = L. Valente, *Il desiderio di filosofia nel pensiero filosofico e teologico di Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (a cura di), *Il desiderio nel Medioevo. Atti del convegno Il desiderio nel pensiero medievale*, Trento 4-5 ottobre 2013, Roma, 2014 (Temi e Testi, 132), p. 185-206.
- Valente 2015 = L. Valente, *Happiness, contemplative life, and the tria genera hominum in twelfth-century philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury*, in *Quaestio*, 15, 2015 (= P. Porro – L. Sturlese [dir.], *The Pleasure of Knowledge*, Turnhout-Bari, 2015), p. 77-98.
- Vecchio 2000 = S. Vecchio, *Dalla predicazione alla conversazione. Il Liber de introductione loquendi di Filippo da Ferrara OP*, in *Medieval Sermon Studies* 44, 2000, p. 68-86.
- Verger – Jolivet 1989 = J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, Milano, 1989 (ed. or. 1982).
- von Moos 1994 = P. von Moos, *Retorica e dialettica*, in A. Paravicini Bagliani, P. Toubert (a cura di), *Federico II e le scienze*, Palermo, 1994, p. 67-85.
- von Moos 1996-2005 = P. von Moos, *La retorica*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (a cura di), *Lo spazio letterario del Medio Evo*, vol 1, 2: *La produzione del testo*, Roma, 1993, p. 231-271 (anche in von Moos 2005, p. 293-326).
- von Moos 1996 = P. von Moos, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im „Policriticuss“ Johann von Salisbury*, Hildesheim-Zurigo-New York, 1996 (2a ed.).
- von Moos 2000-2005, *Les Collationes d'Abelard et la «question juive» au XIIe siècle*, in *Studi medievali*, 41, 2000, p. 505-548 (ripreso e aggiornato in von Moos 2005, p. 45-86).
- von Moos 2003 = P. von Moos, *Literary Aesthetics in the Latin Middle Ages: The Rhetorical Theology of Peter Abelard*, in C.J. Mews, C.J. Nederman, R. Thomson (a cura di), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540*. Essays in Honour of John O. Ward, Turnhout, 2003, p. 81-98.
- von Moos 2005 = P. von Moos, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au moyen-âge*, Firenze, 2005.
- von Moos 2006 = P. von Moos, *Le secret de la prédestination*, in A. Paravicini Bagliani, F. Santi (a cura di), *Il segreto nel medio evo. Potere, scienza e cultura*, Firenze, 2006 (Micrologus XIV), p. 9-40.
- von Moos 2011 = P. von Moos, *Sermo. Das begriffsgeschichtliche Auf und Ab der Primaerbedeutung "Gespraech"*, in I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zattero (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 669-679.
- Ward – Fredborg 2011 = J.O. Ward, K.M. Fredborg, *Rhetoric in the time of William of Champeaux*, in I. Rosier-Catach (a cura di), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe et XIIe siècles. Textes, maîtres, débats*, Turnhout, 2011, p. 219-233.

## Note

<sup>1</sup> Desidero ringraziare di cuore Carla Casagrande, Rosamaria Dessi, Michel Lauwers e Massimiliano Lenzi per aver letto precedenti versioni di questo articolo e per i preziosi consigli che mi hanno dato.

<sup>2</sup> Lauwers 1997, p. 187; cfr. anche Lauwers 2018. Qui come nel resto del testo le traduzioni sono mie se non indicato altrimenti, e anche quando riprendo traduzioni altrui inserisco a volte delle modifiche senza segnalarglielo.

<sup>3</sup> *Ma voi stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo di acquisto, affinché annunziate le virtù di lui che dalle tenebre vi chiamò nella sua luce mirabile*, trad. Martini, Venezia, 1829-1834, modificata, del testo della Vulgata: *vos autem genus electum regale sacerdotium gens sancta populus acquisitionis ut virtutes adnuntietis eius qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum*.

<sup>4</sup> Rm 12, 3-8, trad. Martini, modificata, della Vulgata: *Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. Habentes autem donationes secundum gratiam, quae data est nobis, differentes: sive prophetiam secundum rationem fidei, sive ministerium in ministrando, sive qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando, qui tribuit in simplicitate, qui praeest in sollicitudine, qui miseretur in hilaritate*.

<sup>5</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* IV, 20, 40: Augustinus 1962, p. 146, l. 51-147, l. 65.

<sup>6</sup> Abelardus 1969a, p. 274, l. 24 - 277, l. 122.

<sup>7</sup> Sul significato di questo scritto di Abelardo nel quadro della sua 'retorica teologica' cfr. von Moos 1996-2005, p. 317-326 e von Moos 2003, in part. p. 87-89.

<sup>8</sup> Sulla concezione retorica delle Scritture e del compito del teologo secondo Abelardo ha richiamato l'attenzione con grande efficacia Peter von Moos. Cfr. von Moos 1996-2005, p. 313-316; von Moos 2003, in part. p. 87. Sull'*aedificatio* - dell'anima, dei costumi, delle virtù, o della fede - come obiettivo di ogni forma di *bonus sermo* e sulla differenza tra i *boni sermones* e il cattivo uso della parola cfr. Casagrande - Vecchio 1987, Vecchio 2000 e Casagrande - Vecchio 2012.

<sup>9</sup> Cfr. Petrus Abelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, prol.: Abaelardus 1969a, p. 41, ll. 5-10: *Omnis scriptura diuina more orationis rhetoricae aut docere intendit aut mouere; docet quippe dum*



quae fieri uel uitari oportet insinuat, mouet autem dum sacris admonitionibus suis uoluntatem nostram uel dissuadendo retrahit a malis uel persuadendo applicat bonis, ut iam uidelicet implere uelimus quae implenda esse didicimus, uel uitare contraria.

<sup>10</sup> Nell'Orator Cicerone illustra le tre abilità essenziali dell'oratore: *docere* o *probare*, *delectare*, *mouere* o *flectere*. Agostino nel IV libro del *De doctrina christiana* espone come l'arte oratoria romana possa essere utilizzata dai cristiani. Sulla retorica cristiana teorizzata da Agostino la letteratura è sconfinata; mi limito a rimandare a Lettieri 2001, con ampia bibliografia e discussione degli studi precedenti, e Marone 2012. Vedi anche Siniscalco 1974 per l'applicazione della triade retorica *docere*, *delectare*, *mouere* nel *De catechizandis rudibus*. La variegata tradizione medievale della triade è ben illustrata dall'articolo di Carla Casagrande sul *sermo affectuosus*: Casagrande 2008.

<sup>11</sup> L'idea secondo cui nella retorica cristiana l'aspetto del *delectare* diviene marginale e anzi tale scopo deve essere subordinato a quello dell'istruire è espressa ad es. in *De doctrina christiana* IV, xxv, 55: Augustinus 1962, p. 160-161; cfr. Marone 2012, p. 307 s.. Sull'esortazione e la persuasione come fine e completamento dell'istruzione, ad es. in *De bono uiduitatis* 1, 2 e passim, cfr. ancora Marone 2012, p. 310.

<sup>12</sup> Cfr. *De genesi ad litteram* 1, 1, ed. I. Zycha, Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1894 (CSEL 28,1), p. 3, ll. 7-10: *In Libris autem omnibus sanctis intueri oportet quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur.*

<sup>13</sup> Cfr. Marone 2012, p. 305 s.

<sup>14</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, prol.: Abaelardus 1969a, p. 41, l. 10 - 42, l. 35: *Iuxta hanc itaque rationem tam Veteris quam Noui Testamenti tripertita est doctrina. In Veteri nempe Testamento lex, quae in quinque libris Moysi continetur, praecepta Domini primum docet. Deinde prophetiae uel historiae cum caeteris scripturis, ad ea quae iam praecepta erant, opere complenda adhortantur et affectus hominum ad obediendum praeceptis commouent. [...] Exempla quoque ex historiis necessarium erat adiungi in quibus tam remuneratio obedientium quam poena transgressorum ante oculos ponerentur. [...] Similiter et Noui tripertita est disciplina Testamenti, ubi quidem Euangelium pro lege est quae uerae iustitiae ac perfectae formam docet, deinde epistolae cum Apocalypsi loco prophetarum ponuntur quae ad obediendum Euangelio cohortantur. Actus uero apostolorum et pleraeque narrationes euangelicae sacras historias continent. Ex his itaque quod cum sit intentio Euangelii docere, hanc intentionem epistolae uel Actus apostolorum tenent ut ad obediendum Euangelio nos moueant uel in his quae Euangelium docet nos confirmant.*

<sup>15</sup> Su questa triade nella tradizione patristica e teologica latina cfr. Quinto 2009; Paravicini Bagliani 2010; Valente 2015, tutti con indicazioni sulla cospicua letteratura precedente.

<sup>16</sup> Se *rectores*, *coniugati* e *continentes* sono distinti a livello teorico nella rappresentazione della società cristiana, nella realtà della complessa società medievale non era sempre chiaro a quale dei tre membri della chiesa corrispondessero singoli, gruppi e comunità, e di conseguenza quali fossero le loro prerogative e i rispettivi compiti: a seconda dei momenti, dei luoghi e dei rapporti di forza, ad esempio, sono stati considerati *rectores* solo i vescovi o anche i semplici sacerdoti; i monaci nell'alto medioevo si riconoscevano come i veri persecutori della vita apostolica e quindi depositari del compito della predicazione e della cura delle anime, mentre a partire dall'XI secolo vanno perdendo questo primato e i ruoli connessi a favore del clero secolare che va riformandosi: riacquisteranno poi parzialmente il diritto di predicare in seguito all'estensione ad essi del sacerdozio; i canonici regolari a partire dal XII secolo e i membri degli ordini mendicanti a partire dal XIII, pur non essendo *continentes* in senso stretto, conducono una vita per molti aspetti simile a quella dei monaci e vengono riconosciuti come tali; soprattutto nel tardo medioevo anche gruppi di laici conducono forme di vita religiosa per alcuni aspetti assimilabili al monachesimo. Per una sintesi su tutta questa problematica si veda Rusconi 1981b.

<sup>17</sup> Chenu 1986, p. 299-301; Rusconi 1981b, p. 960-977 («*Verbum exhortationis*»). *La lotta per la predicazione dei laici*; Artifoni 1993 e 1995; Dessi - Lauwers 1997; Lauwers 1997; Dessi 2004, in part. p. 275-290; Artifoni 2007, in part. p. 352-356. Il termine *sermo* mantiene uno statuto ambiguo nel medioevo, essendo in genere usato per indicare l'odierna omelia, ma mantenendo il senso originario di 'dialogo' o 'conversazione' nella letteratura tecnica di ambito logico o retorico. È forse per questo che la ribadita differenza di obiettivi e contenuti tra la *praedicatio* e l'*exhortatio* non impedisce che di fatto non di rado uno stesso testo venga chiamato a volte *exhortatio* altre *sermo*. È il caso ad esempio del 'sermone' XXXIII di Abelardo *Ad fratres et commonacos*, su cui cfr. Leclercq 1970 e Valente 2011, p. 46-49. Sulla trasformazione dell'uso

del termine *sermo* dal latino ciceroniano attraverso il medioevo fino all'Umanesimo si legga von Moos 2011.

<sup>18</sup> Petrus Abaelardus, *Sermones, Sermo XXIV, In conversione sancti Pauli*: Abaelardus 1849, p. 515: «*Praeuenient principes conjuncti psallentibus, in medio iuuenularum tympanistriarum. In ecclesiis benedicite Deo Domino de fontibus Israel. Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu*» [Ps 67, 26-28]. *In initio quippe nascentis Ecclesiae apostoli principes ejus in electione praecesserunt, quia prius a Christo sunt electi, per quos converterentur caeteri. Qui si non tantae perfectionis fuerunt ut verbo praedicationis alios generare possent, psallentes tamen, id est psalmum in bona operatione habentes dicuntur. Psalmus quippe, id est melodia instrumenti, quod psalterium dicitur, impulsionem manuum in cordis affectum bonae operationis actiones significat. Manibus quippe ad operandum magis quam caeteris utimur membris. Ideoque per manus opera significantur. Principes itaque in Ecclesia conjuncti sunt psallentibus, quia qui verbo praedicationis insistent, subjectis plebibus, quae ad hoc non sufficiunt, sed tamen bona operantur quae possunt, in una fide sociantur. Praelatis autem et subjectis plebibus, adolescentulas tympanistrias conjungit, id est vitam continentium, qui magnae tympanum mortificationis gestant, et tanto ad novitatem Christi amplius accedunt, quanto a vetustate primi hominis longius recedunt. Quasi ergo in medio istarum duo praemissi ordines consistunt, quia vita continentium quo majoris est meriti, amplius rectorum et subjectorum plebium ordines quasi ambiendo suis virtutibus munit, et orationibus protegit. Sed quia tam continentes quam subditae plebes de doctrina praedictorum principum, quasi de haustu quorundam fontium imbuuntur, hortatur ut de his fontibus Deum maxime glorificemus, qui tales Ecclesiae suae praesse disposuit.*

<sup>19</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, 10, 14: Abaelardus 1969a, p. 253, l. 172-174: *QVOMODO ergo. Suum et aliorum apostolorum officium commendat, ostendendo scilicet quam sit necessaria eorum praedicatio ut credant homines et saluentur*. Per la generazione nella fede operata dalla predicazione: cfr. ivi 8, 22: *Quod itaque dicitur omnis creatura, tale est ac si diceret: hi qui omnino sunt creatura uel qui toti sunt creatura, non creatores, nullos uidelicet creare uel generare Deo per praedicationem ualentes*; 5, 14: [...] *Christum omnium spiritualium esse patrem sicut est Adam carnalium, hoc est ita praesse omnibus ad generandum in Deo sicut ille est ad generandum mundo* [...].

<sup>20</sup> La traduzione in italiano del canone si trova in Rusconi 1981a p. 53 s., sulla base del testo latino edito in Alberigo et al. 1962, p. 169. La traduzione della lettera di Pier Damiani è in Rusconi 1981a, p. 75-79, sulla base del testo latino di PL 144, coll. 461-464. Su questa lettera cfr. Lauwers 1997, p. 194-199. Il gruppo di potere al quale Abelardo apparteneva, quello di Stefano di Garlandia, non aderiva al movimento riformatore: tuttavia Abelardo era sensibile agli ideali della riforma della chiesa e nella sua attività di abate si impegnò strenuamente - per quanto a suo stesso dire con scarsi risultati - nell'intento di moralizzare i costumi dei monaci che avrebbero dovuto essere sotto la sua guida. Cfr. Verger e Jolivet 1989, p. 38-39 e Clanchy 1997, p. 248-249. Sui movimenti di laici, pauperistici e di riforma della chiesa nei secoli XI e XII e sulle implicazioni socio-linguistiche ad essi collegate cfr. in particolare Chenu 1986, p. 299-301, Rusconi 1981a e Rusconi 1981b.

<sup>21</sup> Von Moos 2000-2005, 51-53.

<sup>22</sup> Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. I: Abelardo ed Eloisa 2008, p. 149-153. Cfr. Abaelardus 2013, p. 38-40: *Unde et insignes olim philosophorum, mundum maxime contempnent, nec tam relinquentes seculum quam fugientes, omnes sibi uoluptates interdixerunt ut in unius philosophiae requiescerent amplexibus. [...] Quod nunc igitur apud nos amore Dei sustinent qui uere monachi dicuntur, hoc desiderio philosophiae qui nobiles in gentibus extiterunt philosophi. In omni namque populo, tam gentili scilicet quam iudaico siue christiano, aliqui semper extiterunt fide seu morum honestate ceteris preminentes, et se a populo aliqua continentie uel abstinentie singularitate segregantes. Apud Iudeos quidem antiquitus Nazarei, qui se Domino secundum legem consecrabant, siue filii prophetarum Helye uel Helysei sectatores quos, beato attestante Iheronimo, monachos legitimus in ueteri Testamento; nouissime autem tres ille philosophiae [ms. y: philosophorum] secte, quas Iosephus in libro Antiquitatum distinguens, alios Phariseos, alios Saduceos, alios nominat Esseos. Apud nos uero monachi, qui uidelicet aut communem apostolorum uitam aut priorem illam et solitariam Iohannis imitantur. Apud gentiles autem, ut dictum est, philosophi; non enim sapientie uel philosophiae nomen tam ad scientie perceptionem quam ad vite religionem referebant [...].*

<sup>23</sup> Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 12, 6 e 12, 8: Abaelardus 1969a, p. 275, l. 60 - 276, l. 93: *Quae statim dona subdiuidit dicens: SIVE PROPHETIAM scilicet habentes, hoc est gratiam interpretandi, id est exponendi uerba diuina. [...] SECUNDVM RATIONEM*

FIDEI. Prophetiam habet qui in sua praedicatione, secundum hoc quod credit auditoribus esse necessarium, uerba sua moderatur et quid his siue illis pro capacitate eorum praedicari oporteat discernit, ut modo lac paruulis, modo solidum cibum maioribus ministret [...]. SIVE MINISTERIUM IN MINISTRANDO. Per haec omnia subaudiendum est secundum rationem fidei, ut uidelicet omnia discrete faciamus, secundum quod faciendum esse credimus. [...] SIVE QVI DOCET IN DOCTRINA sit, hoc est doceat quae docenda credit. Similiter QVI EXHORTATUR, hoc est ad persuadendum loquitur, secundum rationem fidei. Prophetiam, quam superior intellexit, per doctrinam et exhortationem nunc distinguit. Quisquis enim ad aedificationem loquitur, aut docendo aliquid aut exhortando ad aliquid loquitur. Sic expone: Siue qui docet, secundum rationem fidei IN EXHORTANDO, sit discernens scilicet quantum ualeat, quae quibus hominibus persuadenda sint sicut et docenda, iuxta illud Veritatis: Noli te sanctum dare canibus neque margaritas uestras ante porcos. La dipendenza della capacità di predicare da quella di profetare è esposta anche ivi, nel commento al vers. 8, 22, p. 220, l. 347 - 221, l. 384. Il legame tra exhortatio/adhortatio e consolatio da una parte e il fatto che ambedue queste forme di comunicazione presuppongano la basilare doctrina impartita attraverso la praedictio dall'altra emergono anche nel commento al versetto 1, 11 della stessa lettera ai Romani, p. 62, l. 538 - 63, l. 553, su cui cfr. anche Valente 2014, in part. p. 191-193. In modo più formale anche Alano di Lilla, nella seconda metà del XII secolo, definisce la predicazione distinguendola dalla profezia e dalla doctrina. In un passo della sua *Summa de arte praedicatoria* su cui ha richiamato l'attenzione Enrico Artifoni (PL 210, col. 111D-112A, cfr. Artifoni 1995, p. 158), infatti, Alano afferma che la predicazione ha come scopo l'insegnamento relativamente alla fede e ai costumi, e che essa si differenzia dalla doctrina in quanto è manifesta e pubblica, mentre la doctrina si rivolge solo a uno o a pochi. Alano per altro non differenzia la praedictio per rapporto alla exhortatio bensì rispetto alla profezia e alla concio: Praedictio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fonte proveniens. Manifesta debet esse praedictio, quia in manifesto proponenda est. [...] Publica debet esse, quia non uni, sed pluribus proponenda est. Si enim uni tantum proponeretur, non esset praedictio, sed doctrina. Ea enim differentia est inter praedicationem, et doctrinam, et prophetiam, et concionationem. Praedictio enim est illa instructio quae pluribus fit, et in manifesto, et ad morum instructionem; doctrina uero est quae vel uni, vel pluribus fit, ad scientiae eruditionem; prophetia, est admonitio quae fit per revelationem futurorum; concionatio est civilis admonitio, quae fit ad reipublicae confirmationem.

<sup>24</sup> Petrus Abaelardus, *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, 9, 28: Abaelardus 1969a, p. 245, l. 464 - 246, l. 474: Quomodo autem supereminet haec doctrina caeteris omnibus praemittit, dicens quia VERBUM CONSUMMANS ET ABBREVIANS IN AEQUITATE, uidelicet faciet. 'Consummare' est 'perficere', quando uidelicet id quod inchoatum est ad perfectionem ducitur. Euangelica itaque praedictio, quam per semetipsum Dominus attulit, aedificationem necessariam in ueteri lege inchoatam consummauit, id est perfecit, addendo scilicet quae ad plenitudinem iustitiae deerant [...]. Consummans in aequitate, id est supplens quod de aequitate minus fuerat, hoc est quod de perfectione iustitiae atque uirtutum defuerat [...].

<sup>25</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. II: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 241; cfr. Abaelardus 2013, p. 128: Plantauerat Apostolus atque fundauerat in fide per predicationis suae doctrinam Corinthios, quibus scribebat. Rigauerat postmodum eos ipsius Apostoli discipulus Apollo sacris exhortationibus, et sic eis incrementum uirtutum diuina largita est gratia.

<sup>26</sup> Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana*, II, 68; Abaelardus 1969b, p. 161, ll. 969-979: Socratem quippe multosque alios omnia reliquisset, sicut et apostolos, Hieronymus perhibet, tum quia in eis nullam iudicarent gloriam quae tam a pessimis quam ab optimis uiris possideri possit, si iniquissimum esse attenderent illam humani animi excellentiam et diuinam decus imaginis rebus infimis et caducis subdi; tum quia has impedimento esse praesentirent ad studium siue ad uerae beatitudinis perceptionem, quasi iam tunc in ipsis philosophis illa Veritatis praedictio inspirata diceret: Nisi quis renuntiauerit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus et iterum: Non potestis seruire Deo et mammonae.

<sup>27</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana*, II, 26: Abaelardus 1969b, p. 143, ll. 368-373: Fidem itaque, ut diximus, philosophi praedicant et immortalitatem animae tradunt futuramque pro meritis retributionem animarum, siue ad poenam siue ad gloriam. Vnde et ad bona nos maxime cohortantur opera, spe uidelicet caelestis beatitudinis et comminatione infernalis supplicii. De quibus plura Macrobius loquitur.

<sup>28</sup> In una certa misura, la vita del monaco cenobita, per come la interpreta Abaelardo, è accostabile all'ideale della vita contemplativa che i maestri della facoltà delle arti del secolo seguente poterono conoscere a partire dalla *Etica nicomachea* di Aristotele. Cfr. Bianchi 1992 e Bianchi 2005.

<sup>29</sup> Non mi pare però che Abaelardo rinvenga al alcun gruppo corrispondente presso gli Ebrei. E probabilmente non a caso: Abaelardo infatti, pur manifestando nelle *Collationes* una rara capacità di solidarietà e immedesimazione nei confronti degli Ebrei delle comunità esistenti nelle città europee del tempo, da un lato ritiene che il letteralismo e l'attaccamento ai riti propri della religione ebraica non permettessero quel distacco dagli aspetti esteriori e materiali dell'esistenza che è necessario per vivere un'elevata vita spirituale; dall'altra, utilizza questa stessa critica a prima vista indirizzata contro la religione ebraica per rivolgerla in realtà contro il cristianesimo rigido ed esteriore di alcuni suoi contemporanei e di cui si sentiva, e di fatto era, vittima. Sul confronto tra cristianesimo, filosofia ed ebraismo nel pensiero di Abaelardo si vedano in particolare gli studi di Abulafia 1995a e 1995b e von Moos 2000-2005, con ulteriore bibliografia.

<sup>30</sup> Abaelardo trova il termine *philosophans* nei commenti di Macrobio al *Sogno di Scipione*, ma Macrobio usa il termine *philosophans* in modo indistinto rispetto a *philosophus*.

<sup>31</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* II, 66-67: Abaelardus 1969b, p. 159, l. 932 - 160, l. 964: Maioris quippe meriti solitaria uita est contemplationis qua nos nimius diuini amoris feruor ad contemplationem diuinam uisionis suspendit, omni iam mundanarum necessitatum sollicitudine postposita, et quasi in caelestibus nostram tenet conuersationem. Quod nec ipsa Macrobius expositio notare praetermisit, actiuam rectorum uitam per hoc a contemplatione philosophorum distinguens. Duos itaque continentium ordines in philosophis concluderunt, cum alios adhuc purgari per abstinentiae ac studii assiduitatem dicunt, - qui fortasse philosophantes rectius quam philosophi dicendi sunt, - et communi habitatione studiorum, formam coenobitarum tenent monachorum, qualem et Iosephus in XVIII Antiquitatis libro uitam Essenorum describit, cum Hebraeos quoque tria genera philosophorum et eorum sectas distingueret, quorum alios Pharisaeos, alios Sadduceos, alios Essenos appellat, quos quidem nouissimos miris effert laudibus; - alios iam purgati ac defecati animi esse in quorum carne iam per diuinam abstinentiam mortificata nullus iam irrepere uel dominari concupiscentiae motus ualeat, qui iam solitaria habitatione uiuentes, suo ipsi sufficienti praesidio. Qualium perfectam anachoretarum uitam dicimus. Quos quidem iuxta Hieronymum Ad Rusticum monachum scribentem de conuentu monasteriorum egredi oportet, quasi de schola philosophantium, ut illic sub regula disciplinae instruantur atque tam exemplo aliorum quam uerbo ad perfectionem erudiantur, et a recenti consuetudine uoluptatum abducti purgentur. Hic purgati iam et in omnibus instructi cunctisque tentationum motibus repulsis, quasi sui ipsorum uiectores, sui regimen securi suscipiant et ad uidentium Deum purgatis iam mentibus toti anhelant, ut iam nulla hominum frequentia uel aspectu ab illa contemplationis celsitudine reuocentur. Sul ricorso da parte di Abaelardo alla dottrina di Macrobio dei quattro gradi di virtù vedi Saccenti 2006; Valente 2011; Valente 2013; Palazzo 2013; Valente 2015. Più in generale sul ruolo di Macrobio nella produzione filosofico-teologica latina tra XII e XIII secolo v. anche Ricklin 2000, Caiazza 2002, Buffon 2009.

<sup>32</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Sermones*, Sermo XXIV, *In conversione sancti Pauli*: Abaelardus 1849, p. 515 s.: De cuius [sc. Benjamin] excellentia et gratia singulari ei collate statim dicunt: "In mentis excessu," hoc est in extasi mentis factus, et tanta contemplatione usque ad tertium caelum assumptus, et supra hominem raptus, ut ipsemet ignoret utrum in illa sublimitate revelationis anima ejus in corpore fuerit, an extra. Cum enim Dominus Moysi quaerenti eum videre respondit: "Non uidebit me homo et uiuet," profecto supra hominem fuisse tunc uidetur, qui tanta uisione in caelestibus fruebatur, ubi tanta se audisse commemorat, quae homini loqui non liceat" (Immediatamente si aggiunge, della sua [sc. di Beniamino] eccellenza e della grazia singolare conferitagli: egli fu preso « dal rapimento della mente », ossia nell'estasi della mente, e per la così grande contemplazione fu assunto al terzo cielo e rapito al di sopra dell'uomo in modo tale che lui stesso ignorava se nella grandezza di quella rivelazione la sua anima fosse nel corpo o fuori. Dato che il Signore, a Mosè che gli chiedeva di poterlo vedere, rispose: " Nessun uomo mi vedrà e vivrà ", certamente sembra che sia posto al di sopra dell'uomo colui che gode di una così elevata visione delle cose celesti e ricorda di aver udito cose così grandi che non è permesso ad alcun uomo riferirle). Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VII: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 411: Non manca di significato nascosto anche l'affermazione secondo cui esse uscirono per cantare, affermazione nella quale viene rappresentata la gioia dell'anima contemplativa; fissan-

do gli occhi alle cose celesti, essa quasi abbandona l'accampamento dell'abitazione terrena e per l'intima dolcezza della sua contemplazione, con somma esultanza, scoglie a Dio un inno spirituale; cfr. Abaelardus 2013, p. 286-288: *Nec uacat etiam a misterio quod egressae ad cantandum referuntur, in quo anime contemplatiue iubili figurantur. Que dum ad celestia se suspendit quasi terrene habitationis castra deserit, et de ipsa contemplationis sue intima dulcedine hymnum spiritalem summa exultatione Domino persoluit.*

<sup>33</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. I: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 147; cfr. Abaelardus 2013, p. 36: *Quod si nec Apostoli consilium nec sanctorum exhortationes de tanto matrimonii iugo susciperem, saltem, inquit, philosophos consulerem, et que super hoc ab eis uel de eis scripta sunt attenderem; quod plerumque etiam sancti ad increpationem nostram diligenter faciunt. Quale illud est beati Iheronimi, in primo Contra Iovinianum, ubi scilicet commemorat Theophrastum, intolerabilibus nuptiarum molestiis assiduisque inquietudinibus ex magna parte diligenter expositis, uxorem sapienti non esse ducendam euidentissimis rationibus astruxisse, ubi et ipse illas exhortationis philosophice rationes tali fide concludens: 'Hoc', inquit, 'et huiusmodi Theophrastus disserens, quem non suffundat Christianorum?' etc.*

<sup>34</sup> Leclercq 1957 e Leclercq 1961; Georges 2007; Allegro 2008.

<sup>35</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. I: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 149; cfr. Abaelardus 2013, p. 36-38: *Vt autem hoc philosophici studii nunc omittam impedimentum, ipsum consule honeste conuersationis statum. Que enim conuentio scholarium ad pedissequas, scriptoriorum ad cunabula, librorum siue tabularum ad colos, stilorum siue calamarum ad fusos? Quis denique sacrus uel philosophicis meditationibus intentus, pueriles uagitus, nutricum quae hos mittigant nenias, tumultuosam familie tam in uiris quam in feminis turbam sustinere poterit? Quis etiam inhonestas illas paruulorum sordes assiduas tolerare ualebit? Id, inquires, diuites possunt, quorum palatia uel domus ample diuersoria habent, quorum opulentia non sentit expensas nec cotidianis sollicitudinibus cruciatur. Sed non est, inquam, hec conditio philosophorum que diuitum, nec qui opibus student uel secularibus implicantur curis diuinis seu philosophicis uacabunt officiis.* Per altro, accanto alla meditatio e all'officium propri della pratica monastica, anche per la contemplatio Abaelardo distingue una forma propria dei filosofi, la *philosophorum contemplatio* di cui scrive nel passo della *Theologia christiana* II, 66, citato sopra (n. 31).

<sup>36</sup> Delhaye 1951; Bianchi 1990, p. 154, n. 31. Se i maestri della Facoltà delle arti si rifanno soprattutto all'*Ethica Nicomachea* di Aristotele, che Abaelardo non poteva conoscere, essi però condividevano con lui la lettura di Seneca e Macrobio: Buffon 2009.

<sup>37</sup> Abaelardus, *Sic et non*: Petrus Abaelardus 1977, p. 96: *Diligenter et illud discutiendum est, cum de eodem diuersa dicuntur, quid ad praecepti coartationem, quid ad indulgentiae remissionem uel ad perfectionis exhortationem intendatur, ut secundum intentionum diuersitatem aduersitatis quaeramus remedium.*

<sup>38</sup> Cfr. Rm 12, 19: *Non uosmetipsos defendentes charissimi, se date locum irae. Scriptum est enim: Mihi uindicta: ego retribuam, dicit Dominus.* Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* IV, xii, 19, Abaelardus 1969a, p. 283, ll. 332-340: *Et notandum quod [...] potest et illud quod dictum est superius Non uosmetipsos etc. ita exhortatio perfectionis intelligi, ut cum a persecutoribus defendere nos possimus, perfectius tamen dicat esse omnino non defendere; sed potius uim uobis illatam sustententes quam defendendo corpus animam uestram uulneretis, eum uidelicet per iram interficiendo a quo fortasse uos aliter defendere non potestis.*

<sup>39</sup> Cf. von Moos 1996-2005, p. 298-310; von Moos 2003, in part. p. 87-89; cfr. anche von Moos 2006. Tra l'altro, sempre a differenza dal precetto, l'*exhortatio*, per come la rinveniamo nei testi di Abaelardo, non necessariamente segue l'ordine gerarchico dall'alto verso il basso. Quando si dice che Gesù è 'condotto' dallo Spirito santo nel deserto, scrive ad esempio Abaelardo, non si intende dire che Gesù riceva una ingiunzione (*praeceptum*) come un sottoposto da un superiore, bensì che riceve una *exhortatio* come un superiore può riceverla da un inferiore. Una situazione simile a quella di qualcuno che viene calmato da una *rationalis exhortatio* esposta da un'altra persona a lui gerarchicamente inferiore: Pietro Abaelardo, *Sic et non*: CRISOSTOMO SU MATTEO: *Gesù fu condotto nel deserto dallo spirito. Fu condotto dallo Spirito Santo ma non come un inferiore che viene condotto dal comando di un superiore bensì come un superiore che viene condotto dall'esortazione di un inferiore. Infatti viene detto 'condotto' o 'addotto' non solo colui che è condotto in potere di qualcun altro ma anche qualcuno che viene placato dall'esortazione razionale di qualcun altro;* cfr. Abaelardus 1977, p. 150: *CHRYSOSTOMUS SUPER MATTHAEUM: Ductus est Iesus in desertum a spiritu. A spiritu sancto ductus est sed non quasi minor maioris praecepto sed quasi maior minoris hortatu. Nam non solum ductus aut*

*adductus dicitur qui alicuius potestate ducitur sed etiam ille qui alicuius rationabili exhortatione placatur.*

<sup>40</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. II: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 241-243; cfr. Abaelardus 2013, p. 130: *Quot autem et quantos tractatus in doctrina uel exhortatione seu etiam consolatione sanctorum feminarum sancti patres consummauerint, et quanta eos diligentia composuerint, tua melius excellentia quam nostra paruitas nouit. Vnde non mediocri admiratione nostre tenera conuersacionis initia tua iamdudum obliuio mouit, quod nec reuerentia Dei nec amore nostri nec sanctorum patrum exemplis admonitus fluctuantem me et iam diutino merore confectam, uel sermone presentem uel epistola absentem, consolari tentaeris.*

<sup>41</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. III: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 255; cfr. Abaelardus 2013, p. 142: *Quod post nostram a seculo ad Deum conuersionem nondum tibi aliquod consolationis uel exhortationis scripserim, non negligentiae meae sed tue, de qua semper plurimum confido, prudentie imputandum est. Non enim eam his indigere credidi, cui abundanter quecumque necessaria sunt diuina gratia impertiuit, ut tam uerbis scilicet quam exemplis errantes ualeas docere, pusillanimes consolari, tepidos exhortari, sicut et facere iam dudum consueuisti cum sub abbatissa prioratum obtineres. Quod si nunc tanta diligentia tuis prouideas filiabus, quanta tunc sororibus, satis esse credimus ut iam omnino superfluum doctrinam uel exhortationem nostram arbitremur.*

<sup>42</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. V: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 291; cfr. Abaelardus 2013, p. 178: *Quibus quidem singulis rescribere decreui, non tam pro excusatione mea quam pro doctrina uel exhortatione tua [...].* Cfr. anche Ep. VII, p. 469: *E se vogliamo esaminare quanta cura [...] i santi dottori [...] hanno sempre dedicato alle donne devote, troveremo che essi hanno sempre circondato la loro devozione di un grande sentimento di affetto e l'hanno sostenuta, e hanno incessantemente guidato e perfezionato il loro sentimento religioso con un'assidua e variegata attività di insegnamento ed esortazione. [...] Origeno, [...] il più grande dei filosofi cristiani, nutrì per la vita religiosa delle donne un fervore tale da ferirsi di sua mano [...] affinché nessun sospetto lo potesse distogliere dall'insegnamento e dall'esortazione delle donne.* Cfr. Ep. VII: Abaelardus 2013, p. 342-344.

<sup>43</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VI: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 475; cfr. Abaelardus 2013, p. 348: *Nec solum in doctrina uel exhortatione feminarum mira sanctorum Patrum caritas innotuit, uerum etiam in earum consolatione ita uehemens nonnumquam extitit ut ad earum dolorem leniendum nonnulla fidei aduersa promittere mira eorum compassio uideatur. Qualis quidem illa est beati Ambrosii consolatio quam super morte Valentiani imperatoris sororibus eius scribere ausus est, et eius qui catechumini sit defunctus salutem astruere, quod longe a catholica fide atque euangelica ueritate uidetur dissidere. Non enim ignorabant quam accepta Deo semper extiterit uirtus infirmioris sexus;* cfr. Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VIII: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 635: *Perciò anche l'Apostolo, esortandoci [nos adhortans] in generale allo studio delle Scritture, dice: « Tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto a nostro ammaestramento, affinché per mezzo della perseveranza e della consolazione che derivano dalle Scritture possiamo nutrire speranza [Rm 15, 14].* E in un altro passo: *Ancora l'Apostolo dice a Timoteo: « Nell'attesa della tua venuta, applicati alla lettura, all'esortazione, all'insegnamento [I Tim 4, 13]»;* cfr. Abaelardus 2013, p. 496: *Idem ad Tymotheum: 'Dum uenio', inquit, 'attendit lectioni, exhortationi, doctrinae.*

<sup>44</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VII, p. 457; cfr. Abaelardus 2013, p. 332: *Quis denique ignoret feminas exhortationem Christi et consilium Apostoli tanto castimonie zelo esse complexas ut pro conseruanda carnis pariter ac mentis integritate Deo se per martyrium offerrent holocaustum [...]?*

<sup>45</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, p. 667; Abaelardus 1983, p. 219: *Beatus Ieronimus in eruditione uirginum Christi plurimum occupatus inter cetera que ad edificationem earum scribit, sacrarum studium litterarum eis maxime commendat, et ad hoc eas non tam uerbis hortatur quam exemplis inuitat.* Sulla *exhortatio* in Abaelardo a coltivare lo studio delle lettere, sacre e profane, la filosofia, e in particolare la *vera philosophia*, cfr. Valente 2014.

<sup>46</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VIII, p. 649; cfr. Abaelardus 2013, p. 508: *Maximus ecclesie doctor et monastice professionis honor Ieronimus nos ad amorem litterarum adhortans ait: 'Ama scientiam litterarum et carnis uicia non amabis'. Quantum laborem et expensas in doctrina earum consumpsit eius quoque testimonio didicimus. Qui inter cetera que ipsemet de proprio scribit studio, ut nos etiam uidelicet suo instruat exemplo, ad Pammachium et Oceanum quodam loco sic meminit: 'Dum essem iuuenis miro discendi ueruebam amore nec iuxta quorundam presumptionem ipse me docui. Apollinarem audiui frequenter Antiochia et colui cum me in Scripturis sanctis erudiret [...]'*

<sup>47</sup> Abelardo, *Sermone alle vergini del Paraclito sullo studio delle lettere*, in Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, p. 697, Abaelardus 1983, Ep. IX, ed. Smits, p. 237: *Vnde et predictus doctor in uestram doctrinam et exhortacionem precipuus tam scriptis quam exemplis laborem uestrum ad studium incitat litterarum [...]*.

<sup>48</sup> Ad es. Petrus Abaelardus, *Theologia Scholarium*, I, 110: Abaelardus 1987, p. 361: *Constat quippe philosophos maxime continenter uixisse atque ad continentiam tam scriptis quam exemplis multas nobis exhortationes reliquisse*; cfr. Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* II, 68: Abaelardus 1969b, p. 161: *Quantus autem mundi contemptus apud philosophos fuerit et quam sibi arctam uitam a saeculo recedentes instituerint, quantumque alios ad hoc ipsum tam factis ipsis quam dictis adhortati sint, pluribus sanctorum quoque patrum testimoniis didicimus*.

<sup>49</sup> Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* II, 52: Abaelardus 1969b, p. 153, ll. 721-734: *Ad hanc, credo, rei publicae communitatem cum nos adhortarentur philosophi, egregie per naturalem iustitiam commendauerunt posituam, hoc est hanc quam ipsi ponere et statuere in conuentibus ciuitatum ceperunt, et congrue, ad concordiam et communitatem hominum in terris, concordiam superiorum et caelestium rerum quae communiter nostris usibus deputatae sunt introduxerunt, ut cum omnes beneficium solis et caeterorum communiter percipiamus, admo- neamur ex his et nos ipsi nobis inuicem communiter subuenire; et cum 'maior mundus' diuina dispositione singulis suis partibus nobis subueniat, qui nec sibi ipsi sed nobis factus est, ex hoc praecipue 'minor mundus', id est singuli homines admoneantur mutuis sibi beneficiis subuenire et ad communem omnia quae habemus utilitatem disponere [...]*.

<sup>50</sup> Nel VI libro del *De republica*, commentato da Macrobio nel IV secolo. Cfr. Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* II, 66: Abaelardus 1969b, p. 159, ll. 910-932: *Ad hoc et illa pertinet exhortatio quam rectoribus rei publicae Tullius scribit, inducens scilicet auum Scipionis cum eo per somnium ita loquentem: "Sed quo sis, Africane alacrior ad tutandam rem publicam sic habeto: omnibus qui patriam conseruauerint certum esse in caelo definitum locum ubi beati aeuo sempiterno fruuntur. Nihil est enim illi principi, Deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius quam concilia coetusque hominum, iure sociati quae ciuitates appellantur"* [Macrobius, *In somnium Scipionis* I, 8, 1]. *Bene autem subdidit 'ex his quae in terris fiant', hoc est in communi hominum habitatione, quod ad actiuam referendum est uitam quae in necessitatibus proximi, cum quo inhabitat, amore quoque ipsius laborat in terrenis, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti et ei fructum sui communicet laboris*.

# VI

“Vulgariser” et traduire

---

# Il linguaggio profetico dell'animale politico. Nodi tematici e linee di sviluppo\*

Lorenza Tromboni

---

**Abstract:** The essay analyzes the language of selected prophetic texts from the 14<sup>th</sup> century focused on several themes: the prophet as narrator and *denuntians*; the bond between history and prophecy; the interchange of certainty, expectation, emotions; prophecy as political propaganda. Starting from the definition of the prophet as *denuntians* by John of Rupescissa, the study involves the value of numbers in Rupescissa and Arnaldus of Villanova; the value of images as prophetic language in *Genus nequam* and *Ascende calve*; the figure of the *pastor angelicus* in the *Liber de Flore* and political propaganda in the short prophecy called *Karolus filius Karoli*. Together with other texts, the *Libellus de statu ecclesiae* of Telesphorus of Cosenza shows the link between prophecy and history.

**Keywords:** prophecy; history of political thought; anti-christ; messianism; papacy, 14<sup>th</sup> c.

«La Sibilla con bocca furente, parlando senza sorrisi, senza ornamenti e senza profumi, raggiunge con la voce mille anni per virtù del dio»<sup>1</sup>. Questo frammento di Eraclito trasmesso da Plutarco nel *De Pythiae oraculis* descrive il modo in cui la Sibilla utilizza il linguaggio profetico: figura storica di sacerdotessa, solitamente ispirata da Apollo, forniva responsi, pronostici e profezie per lo più in forma di enigma, messaggi che per essere compresi avevano bisogno di un'interpretazione. Un'interpretazione che era finalizzata alla divulgazione del messaggio stesso, dato che il contenuto, seppur sibillino, non era destinato a pochi iniziati bensì ad essere diffuso e a mantenere la sua forza comunicativa nei secoli – raggiunge con la voce mille anni – per virtù della divinità che ne era la fonte. Una longevità che si trasmetteva anche alla persona fisica della Sibilla, mai descritta come immortale ma straordinariamente longeva, sempre per volontà del dio.

Gli oracoli sibillini, stralci di una remota tradizione profetica, erano utilizzati nell'antica Roma per interpretare fenomeni ritenuti fuori dal comune, manifestazioni prodigiose spesso di origine naturale – come terremoti, comete, pestilenze e guerre. La storia riportata da Lattanzio nelle *Divinae institutiones* narra che la Sibilla Cumana abbia venduto a Tarquinio Prisco la raccolta di vaticini, incontrando da parte del re una dura resistenza per via del prezzo che pretendeva: la prima volta la Sibilla offre nove libri al re, il quale li rifiuta provocando l'ira della sacerdotessa che ne brucia un terzo; Tarquinio rifiuta anche la seconda offerta da parte della Sibilla che ne distrugge un

altro terzo; soltanto al terzo tentativo, la Sibilla riesce a convincere il re, che ormai può avere solo l'ultimo terzo<sup>2</sup>. Un racconto metaforico che mostra come il messaggio sia difficile da spiegare e da ascoltare, soprattutto per chi non è disposto ad accettare la profondità dei vaticini: e se non viene recepito, il messaggio profetico svanisce, come eloquentemente spiega l'immagine della Sibilla Cumana che brucia i libri rifiutati dal re.

Nel mondo latino medievale gli oracoli sibillini hanno fatto il loro ingresso attraverso diversi canali, i più importanti dei quali sono due: il primo è l'elenco delle dieci sibille stilato da Varrone e riportato da Lattanzio, dove è narrata anche la vicenda di Tarquinio e della Sibilla Cumana<sup>3</sup>. Il secondo è il *De civitate Dei* di Agostino d'Ippona, che nel XVIII libro ci presenta l'acrostico della Sibilla Tiburtina, da lui attribuito all'Eritrea, che predice la nascita di Cristo. Dopo il passo, Agostino cita Lattanzio e afferma che nella sua opera egli aveva inserito delle testimonianze sibilline ma in modo frammentario, testimonianze che il vescovo d'Ippona riordina dando corpo alla profezia della passione e risurrezione di Cristo; alla fine del capitolo fa anche una precisazione cronologica, e afferma che la Sibilla Eritrea sarebbe vissuta secondo alcuni al tempo di Romolo, testimoniando l'esigenza di collocare storicamente quella che sarebbe diventata una delle maggiori *auctoritates* profetiche di tutto il medioevo<sup>4</sup>.

Furono infatti i vaticini della Sibilla Eritrea<sup>5</sup> e della Tiburtina<sup>6</sup> ad avere maggior fortuna in epoca medievale, dove trovarono il loro posto come numi tutelari della tradizione profetico-politica a partire già dall'alto medioevo, anche se le versioni circolanti non erano più quelle antiche, ma delle rielaborazioni più recenti<sup>7</sup>. Un pantheon al quale, con l'andare dei secoli, si aggiungeranno nuovi numi, il più importante dei quali sarà Gioacchino da Fiore con i molti testi figli della tradizione nata dalle sue dottrine<sup>8</sup>.

Possiamo già delineare qui alcune caratteristiche tipiche del linguaggio usato nella letteratura profetica: da un lato, la presenza costante di una serie di testi e autori che vengono citati come garanzia dell'affidabilità della profezia stessa; la menzione di antichi profeti – non solo biblici – e di vaticini di origine remota è indispensabile per rendere credibile il messaggio e contribuisce a inserire un piano di mediazione ulteriore tra Dio-fonte e comunità-destinataria del messaggio, che prima di arrivare al profeta del presente passa dai profeti del passato che lo portano, talvolta in sogno, a chi è incaricato di divulgarlo. Dall'altro, la continua rielaborazione dei testi, che vengono adattati al contesto storico per avere un legame effetti-

vo con gli eventi contemporanei: la profezia nasce con la pretesa di rivelare eventi futuri, ma per avere una solida base deve fornire riferimenti concreti al recente passato e al presente, costituiti spesso da nomi, numeri, luoghi e date. Questo vale specialmente per la tradizione profetico-politica che insieme al pensiero di matrice gioachimita di area francese e italiana, si cristallizzò attorno ad alcuni temi dei quali ci occuperemo in questa sede, limitandoci a un campione di testi scelti per rappresentare il linguaggio profetico tra Due e Trecento, tenendo come punto di riferimento l'opera di Giovanni di Rupescissa.

Il profeta – o scrittore di profezie – è portatore di un messaggio, si pone come tramite tra Dio e gli uomini, utilizzando uno degli strumenti che lo distinguono per eccellenza dagli animali, e cioè il linguaggio, che sia nella forma verbale o figurata, attraverso le immagini. Il linguaggio è il mezzo che permette al profeta, per volontà di Dio, di comunicare un messaggio alla comunità degli uomini, spesso in forma di avvertimento, accompagnato da promesse di punizioni o di benefici. Il genere umano qui ha una doppia funzione, poiché è un uomo quello che riceve il messaggio da parte di Dio e delle *auctoritates*, ma sono uomini anche quelli che lo ricevono: il profeta si trova al centro di questa dinamica che consiste essenzialmente nel trasferimento di sapere da Dio agli uomini; egli infatti non “inventa” le sue profezie, ma le racconta, dopo averle ricevute in sogno o apprese. Dobbiamo quindi distinguere tra i veri profeti – quelli biblici, le sibille, e in generale tutte le figure a cui l'autorevolezza e la lontananza nel tempo conferiscono lo *status* di profeta – e gli interpreti di profezie che insieme ai testi frutto di rinnovate interpretazioni assolvono il ruolo di sentinelle.

Con Giovanni di Rupescissa, uno dei massimi rappresentanti della profezia gioachimita trecentesca, possiamo individuare alcuni elementi linguistici per comprendere questa differenza, prendendo spunto dal *Vade mecum in tribulatione* e dal *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*<sup>9</sup>. Furono scritti entrambi nel 1356 mentre Giovanni si trovava in carcere, una condizione nella quale passò molti anni (dal 1344 al 1366 anno della morte). I terribili racconti sulle condizioni di vita in carcere che Giovanni ci ha lasciato disseminati nelle sue opere non fanno cenno alla possibilità di consultare i molti testi che sicuramente aveva a disposizione, condizione che implicava di fatto una forma di contatto con l'esterno; il *Liber ostensor* è, infatti, una sorta di enciclopedia profetica, dove interi passi di altri testi – le *auctoritates* di Giovanni – sono trascritti, commentati e utilizzati per provare le sue affermazioni in merito al prossimo futuro: l'opera si incentra sulla venuta del *reparator orbis*, l'unto, il pastore angelico destinato a manifestarsi, secondo il calcolo dell'autore, nel 1360.

Nel *Vade mecum*, più breve e scritto in una prospettiva diversa e più urgente, volta ad avvertire dell'imminenza della fine, Giovanni si interroga sulla funzione del profeta e sulle sue caratteristiche ed utilizza dei termini particolari per definirlo: *denuntians*, *denuntiator*. Così si esprime nel prologo dell'opera, cioè nella lettera dedicatoria dell'opera a Pietro Pererii, maestro dell'ordine dei frati minori:

*Constat, pater, firmiter amicitie vestre quod, licet in curia Romana omni volenti audire denuntiem terribiles eventus in proximo venturos in universo mundo, me non essem prophetam missum a Domino per verbum: Haec dicit Dominus, cuiusmodi fuerunt Isaias, Ieremias, Ezechiel [...] Sic etiam contulit mihi indigno intelligentiam spiritus prophetarum scripturarum Dominus Iesus Christus ad intelligendum inferius describenda [...] ut non incertum, sed cum probationibus sacrarum scripturarum et prophetarum archanorum voluit enim Dominus me venire cum manifesta probatione ad clericos, ne, auditis probationibus validis, aliquam excusationem haberent de non agenda penitentia*<sup>10</sup>.

Giovanni ci tiene a ribadire che lui non osa definirsi profeta e non vuole mettersi al livello dei profeti biblici (Isaia, Geremia, Ezechiele), ma preferisce dire che è capace di comprendere e interpretare le profezie bibliche, e quelle dei profeti “veri”, vissuti prima di lui come Gioacchino da Fiore, e di denunciare l'arrivo di prossimi terribili eventi<sup>11</sup>.

È la missione del *denuntians* o *denunciator*, cioè colui che decifra le scritture e annuncia la fine dei tempi pubblicamente; il dono profetico, secondo Giovanni, consiste essenzialmente nell'interpretazione e non nella proclamazione delle profezie, egli scava nelle scritture e recupera le tradizioni profetiche – come testimonia la riproposizione e discussione di molti testi all'interno del *Liber ostensor* – per aggiornarle. Ne consegue un linguaggio che è fatto di linguaggi, una profezia di profezie composta come un mosaico che necessita di essere continuamente aggiornato e sempre avvalorato dalle *auctoritates* precedenti.

Giovanni riprende il termine *denunciator* nel IX trattato del *Liber ostensor*, dedicato interamente alla definizione delle caratteristiche del messaggero divino. Rupescissa spiega che le condizioni stesse del profeta/*denuntians*, nel momento in cui divulga il suo messaggio, conferiscono verità e affidabilità al messaggio stesso:

*[...] multum supra modum utile nobis erit, si ex ipsis propheticis scripturis probemus clarius sole proprietates et condiciones quas habere secundum prophetias debebat denunciator ille tribulationis instantis. Quoniam, si videamus in denunciatore tribulationis condiciones quas Deus de ipso revelavit in scripturis propheticis, denunciatio tribulationis quam faciet reddetur notabiliter autentica et pro signo infallibilis certificationis donata*<sup>12</sup>.

Una certificazione guadagnata con la sofferenza: un sentimento che è parte integrante del lessico e della scrittura di Giovanni, come si vede più avanti, quando egli parla di se stesso come “provato dal fuoco” e “cotto”:

*Tertia conditio est quod qui hec debeant secreta capere, oportebat eos decoqui in igne tribulationum multarum. Ideo dicit: et quasi igni probatur (Dn 12,10). XII enim annis jam fere coquor in carceribus, et dequotiones igneales non cessant, sed fortius contra me continue inardescunt [...] et ideo placuit Deo mihi fantastico et deliro revelare secretum*<sup>13</sup>.

Rifacendosi al capitolo 12 del libro di Daniele, pluricitato nel *Liber ostensor* e *auctoritas* profetica per eccellenza<sup>14</sup>, Giovanni riflette sulla sua condizione. Se è vero che il profeta deve essere passato per il fuoco, allora lui, che prende su di sé la funzione di *denunciator* e interprete della Scrittura, può affermare a buon diritto di avere le

caratteristiche necessarie per *secreta capere*, poiché da anni “rosola” in carcere, e le *dequotiones ignales* non accennano a diminuire, segno che le parole del *denunciator* continuano ad essere degne di fede<sup>15</sup>. Dio riconosce le capacità e i doni di Giovanni che si definisce *fantastico et deliro*, riprendendo i termini della lunga citazione, in apertura del trattato, dal *Liber de Flore*<sup>16</sup>:

*Indago autem prima in solutione harum quaestionum sumitur ex libro Joachim prophético mirabili [...] Anaxagoras antiquus philosophus simpliciter loquendo prophetavit. Hector post mortem suam denunciavit destructionem Troie fore; dum dormiebat in lecto suo previdit eam. Itaque et novus Hector militans in Ecclesia nove Troie novam destructionem annunciabit, sed fantasticus reputabitur. Et manifestum erit ei illud secretum verbum in Daniele: Hic tanquam fantasticus reputabitur*<sup>17</sup>.

La distinzione tra Anassagora e Ettore serve per individuare precisamente il modo in cui il messaggero deve profetizzare, cioè commentando le visioni personali avute, ad esempio, in sogno e non *simpliciter loquendo*. Qui, tuttavia, ci interessa sottolineare la concatenazione di *auctoritates* nella definizione del profeta secondo Giovanni: Gioacchino, cioè il *Liber de Flore*, e la fonte biblica del profeta Daniele, che torna continuamente a sostenere le affermazioni sullo *status* del profeta/*denuntians*. Anche Arnaldo da Villanova aveva utilizzato lo stesso termine per definire il suo ruolo nella *Responsio obiectionibus*, un’opera difensiva, datata al 1304, conservata in un unico codice studiato approfonditamente da Potestà e Lerner<sup>18</sup>. La *Responsio* rappresenta una sorta di ricognizione di tutte le accuse rivolte negli anni precedenti ad Arnaldo il quale, parlando in terza persona, risponde alle singole argomentazioni riferendosi a se stesso come *denuntians*, come si vede già dall’incipit: *Tertiodecimo centenariorum Christi circa finem apparuit in populo christiano quidam, denuntians tempus persecutionis mox antichristi futurum esse in XIII<sup>o</sup> centenariorum quod nunc currit [...]* <sup>19</sup>. Arnaldo, che era già stato incarcerato e liberato per tre volte a causa delle sue profezie sull’avvento dell’Anticristo – a partire dal *Tractatus de tempore adventus Antichristi* la più antica redazione del quale risale al 1297<sup>20</sup> – usa qui il termine per indicare la missione di ‘colui che avverte’, che denuncia l’arrivo di eventi esiziali per la cristianità, in un senso molto vicino a quello di Rupescissa, dove si ritrova il nesso tra l’azione del *denunciator* e l’imminenza degli eventi annunciati. Da notare è anche la presenza del termine *fantasticus* nel *Liber ostensor*, usato anche da Arnaldo nella seconda parte della *Responsio*, dove risponde alle accuse dirette proprio a lui e utilizza il lemma in senso polemico<sup>21</sup>.

La determinazione della data esatta dell’arrivo dell’Anticristo era basata nella visione di Arnaldo su Daniele 12, 11: *Et a tempore, cum ablatum fuerit iuge sacrificium, et posita fuerit abominatio vastatoris, dies mille ducenti nonaginta*, dove *dies* era interpretato come “anni”, secondo Ezechiele<sup>22</sup>. I 1290 anni dovevano essere calcolati a partire dall’abolizione del sacrificio, cioè dal momento in cui è terminata la celebrazione del sacrificio in Gerusalemme: questo evento è fissato al 78 d.C. ovvero tre anni dopo la distruzione del tempio. Dunque sommando 1290 a 78 si otteneva 1368, anno dell’avvento dell’Anticristo<sup>23</sup>. Lasciando da parte la questione della

determinazione dell’anno esatto e di quale Anticristo si tratti<sup>24</sup>, ci preme mettere in evidenza che il numero costituisce uno dei modi in cui il profeta comunica i suoi messaggi. Arnaldo, Giovanni e molti altri autori e testi profetici usano il linguaggio numerico con vari scopi ed effetti: da un lato, riuscire a fornire l’anno esatto di un evento oggetto di attesa conferisce credibilità alla profezia e a colui che la interpreta, perché risulta capace di dare un riferimento certo: il numero è quasi sempre di origine biblica e anche le combinazioni fatte con le cifre vengono giustificate ricorrendo a luoghi della Scrittura, un elemento enfatizzato per mettersi al riparo da rischi dottrinali e accuse di eresia. I numeri, inoltre, possono essere ricalcolati e cambiati: questo aspetto, che è in apparente contrasto con l’esigenza di certezza soddisfatta dalle cifre, in realtà è uno strumento molto usato nella letteratura profetico-politica, in cui la narrazione cerca costantemente un legame con gli eventi storici, e l’aggiornamento di queste cifre serve a mantenere il legame col presente.

Abbiamo citato il *Liber de Flore* come fonte di Rupescissa: si tratta di un testo che veniva attribuito a Gioacchino da Fiore e che fu composto in ambiente spirituale all’inizio del XIV secolo; propone una rilettura della recente storia del papato in chiave antibonifaciana ed è formato sostanzialmente da due parti complementari: da un lato il testo che annuncia l’avvento di un *unctus*, un re o un imperatore – destinato a manifestarsi nel 1298<sup>25</sup>, nel 1360, invece, secondo i calcoli di Rupescissa – con il tipico linguaggio oscuro e denso di simboli; dall’altro un commento nel quale si spiega diffusamente l’azione dell’*unctus*. Come fa notare McGinn, il *Liber de Flore* è molto importante perché è il primo a usare letteralmente l’espressione *pastor angelicus*, e preconizza la collaborazione ai fini della salvezza tra quattro papi angelici e l’imperatore degli ultimi tempi: la corona francese, nella persona di Filippo IV il Bello, rappresenta la speranza della sconfitta dell’iniquità e della corruzione del papato portata da Bonifacio VIII<sup>26</sup>. Una fusione tra due miti apocalittico-messianici che contribuisce a dare forma al linguaggio profetico-politico del tardo-medioevo. Ricordiamo che il *pastor angelicus* e l’imperatore degli ultimi tempi (indicato come *rex, imperator, unctus* o *reparator* a seconda dei testi) sono due presenze costanti nella letteratura profetica tra Due e Trecento, in molti casi legata ad ambienti spirituali<sup>27</sup>: il *pastor angelicus* o papa angelico trova in questo periodo la sua incarnazione in Celestino V, con la conseguente condanna dell’operato di papa Bonifacio VIII e allungando lo sguardo, di papa Giovanni XXII.

Tra i testi citati nel *Liber de Flore* troviamo le profezie attribuite a Merlino<sup>28</sup> ma lo schema della successione dei papi rimanda a due raccolte di vaticini che circolavano con il titolo di *Genus nequam* e *Ascende calve*, entrambe composte di quindici unità, ognuna delle quali dedicata a un pontefice a partire da Niccolò III Orsini, e dipendenti dalla raccolta di origine bizantina chiamata *Oracula Leonis*<sup>29</sup>. Le due raccolte ebbero singolarmente una certa diffusione nel XIV secolo (maggiore il *Genus nequam*), ma successivamente, nel XV secolo, furono riunite con il titolo di *Vaticinia de summis pontificibus*<sup>30</sup>. Nella sua versione completa, *Genus nequam*<sup>31</sup> fu probabilmente allestita durante il conclave che si aprì dopo la morte di papa Be-



nedetto XI, cioè nel 1304, ed è stata attribuita agli ambienti dei francescani spirituali di Perugia, dove appunto si teneva il conclave. Ognuna delle quindici profezie si presenta con un'immagine – che è il centro del messaggio – un motto e un testo allegorico: ogni codice che tramanda il *Genus nequam* presenta delle varianti significative, ma costante è il giudizio negativo espresso sui primi nove papi, mentre i successivi, non essendo riferibili a individui, rispondono ad esigenze profetiche e attese messianiche e vengono raffigurati in maniera simbolica. Soltanto Celestino V, che è sempre oggetto del quinto vaticinio, è presentato positivamente e in modo peculiare<sup>32</sup>, mentre il suo successore Bonifacio VIII anche nel *Genus nequam* è esplicitamente raffigurato come traditore. Come ha notato recentemente Paravicini, i vaticini contengono molte immagini di animali, come orsi, draghi, mucche, volpi, cani e perfino una bestia con la testa d'uomo che in molti manoscritti chiude la serie<sup>33</sup>. L'orsa, in particolare, serviva a presentare negativamente la persona di papa Niccolò III Orsini, rifacendosi anche a una antica versione incompleta del *Genus nequam* chiamata *Principium malorum*, prodotta intorno alla fine del XIII secolo e conservata nel codice Vaticano Latino 3819, ai ff. 149-150:

*Principium malorum bene intitulatur hoc opusculum, ut per iam impleta et per ea, que fieri paratur, apparet. Et haec rubricella alludit principali, id est Gaietani, quasi iam tenebat guai, id est mala. Per hoc enim bene dicit principium malorum. Per urse figuram genus nequam, id est progenies, cuius nomen alludit significato. Et indicat textus genus nequam etc. Per quinque catulos notantur v cardinales, id est ab ura predicta promoti. Et hoc indicat sequens littera in quinque Romam sceptrata contractabat nova etc.*<sup>34</sup>.

Dove si vede l'orsa che nutre i piccoli, un'immagine che il *Genus nequam* contribuirà a rafforzare nell'idea dei contemporanei come effigie del nepotismo degli Orsini. Più tardi, tra il 1328 e il 1330, una seconda raccolta di vaticini papali fu allestita sempre in ambiente spirituale, *Ascende calve*, una serie di altri quindici profezie per immagini modellate sul *Genus nequam*, caratterizzate però da un tono più spiccatamente propagandistico e cupo<sup>35</sup>.

In queste raccolte l'elemento preponderante è l'immagine che presenta il pontefice contornato da oggetti, animali e simboli che trasmettono le caratteristiche del pontefice stesso e il giudizio dato dal compilatore. Le tre parti (immagine, motto, descrizione/profezia) sono complementari tra di loro, formano un'unità di senso che non è scomponibile e rimarca la coesione di tutti i vaticini, nella loro concatenazione.

Un esempio di queste illustrazioni è apprezzabile nel codice Riccardiano 1222B, che tramanda il *Genus nequam*<sup>36</sup>: se prendiamo ad esempio l'undicesimo vaticinio, al f. 6r, vediamo l'immagine di un uomo nudo che esce da un sepolcro e che ha accanto un'altra figura più piccola; qui, a differenza di altri codici, l'immagine è accompagnata dalla scritta *papa nudus* e pare veicolare l'idea di un eremita, un santo, chiamato a rivestire la carica di pontefice, concezione sicuramente vicina alle aspirazioni di chi aveva compilato la serie dei vaticini.

Questo insieme di autori, testi anonimi, citazioni bibliche e numeri è quindi un percorso che procede a ritroso: nel testo più recente si trovano parti di testi precedenti

che a loro volta rimandano ad altri, fino ad arrivare alla Bibbia; se questo è un elemento comune ai testi medievali in genere, il messaggio profetico è eminentemente strutturato su questa base in maniera del tutto peculiare, e l'*authoritas* serve ad avvalorare la profezia nella parte formale e nella parte sostanziale. Si spiega così, ad esempio, l'utilizzo da parte di Giovanni di Rupescissa di due autori che apparentemente hanno poco a che fare con la sua profezia, e cioè Ildegarda di Bingen, alla quale dedica tutto il X trattato del *Liber ostensor: Experimentalia signa prophetata a sancta Hildegardi sanctimoniali prophetissa alamannica [...] in hoc tractatu decimo subjungamus*. E Gregorio Magno, citato a proposito delle *tribulationes* a cui sono sottoposti i messaggeri di Dio:

*Et de Domino Iesu Christo dicebant: Demonium habes et samaritanus – hoc est hereticus – es tu; et omnes quotquot missi fuerunt a Domino, tribulationes et sollempnes impugnationes sunt passi: nam verbum egregii doctoris Gregorii, in omelia dicentis: Exhibitio preteritorum certitudo est futurorum, multam adherentiam facit, ut verba mea audientibus merito prestet formidinem et terrorem*<sup>37</sup>.

Qui si percepisce bene la preoccupazione di “vestire” la profezia di abiti presentabili, di *authoritates* sicure, che non potessero essere messe in discussione dall'autorità ecclesiastica. In questo percorso Giovanni soffre – doppiamente – del timore di veder rifiutato e condannato il suo messaggio, ma insieme a queste, molte altre sono le fonti di Giovanni, dai vaticini della Sibilla Eritrea e della Sibilla Tiburtina alle profezie di Merlino; da Gioacchino da Fiore all'*Oraculum Cyrilli*, fino ad autori come Angelo da Monte Vulcano<sup>38</sup>.

Uno degli esempi più significativi di questo intarsio di fonti è senz'altro il sogno raccontato da Telesforo da Cosenza nel *Libellus de statu ecclesiae*<sup>39</sup>. Telesforo, sulla cui identità ci sono molti dubbi perché il nome stesso sembra indicare una qualità – cioè colui che vede lontano – più che un nome e il toponimico pare un evidente riferimento alla persona di Gioacchino da Fiore<sup>40</sup>. Una lettera di dedica al doge genovese Antoniotto Adorno, datata 3 settembre 1386, precede l'opera e aiuta a collocare il *Libellus* nel contesto storico italiano della seconda metà del Trecento. Genova in quel periodo era una zona cuscinetto tra l'Italia ed Avignone, e il doge Adorno aveva offerto aiuto a Urbano VI nel 1385, traendolo in salvo dopo che era stato rinchiuso a Nocera dalle truppe francesi di Carlo III d'Angiò. Al partito urbaniano si contrapponeva fortemente la parte filo-francese, cioè quella di Telesforo che sosteneva la legittimità dell'elezione di papa Clemente VII. L'opera di Telesforo, che secondo Donkel fu la causa della dipartita di Urbano VI da Genova, è considerata erede diretta delle opere di Giovanni di Rupescissa e si concentra sull'inquietudine causata dallo scisma. All'inizio dell'opera viene raccontato un sogno del profeta nel quale un angelo gli appare e lo avverte che se vuole veramente capire quali saranno gli eventi futuri deve consultare le opere di Cirillo, di Gioacchino e molti scritti di altri servi di Dio, cioè profeti. Ed ecco, una volta svegliatosi, Telesforo parte alla ricerca di questi testi, elencati nell'opera come a formare un affresco di *authoritates* profetiche che provano la correttezza delle sue previsioni per gli anni

immediatamente successivi: la comparsa dell'Anticristo, la processione dei papi angelici e del re franco che è una figura comune a quasi tutti i testi che fanno parte di questa tradizione:

[...] *ipse Dominus mihi servo suo ostendere dignaretur: anno nativitatibus Domini praedicti 1386 circa auroram diei resurrectionis praefati Domini nostri mihi dormienti levi somno et quasi ex hoc stupenti visum extitit videre: angelum Domini, virginei aspectus et altitudinis duorum cubitorum, ornatum duabus alis valde nitentibus, alba lata ac talari veste amictum, mihi que dulciter alloquentem haec verba: «Dominus exaudivit preces tuas, dicens quod servis suis dilectis Cyrillo, presbytero et eremite in monte Carmelo, Ioachim abbati et multis aliis servis suis, praesens schisma futurum, et eiusdem schismatis causa; et quis esset orthopontifex et quis pseudopontifex; finemque ipsius et post ipsum scisma, futurum ecclesiae regimen, per Spiritum Santum ac angelum iamdiu indicavit et aperuit. Quaeras igitur praedictorum libros et scripta et tunc erit satisfactum voluntati tuae. Et quid in ipsis libris vel scriptis reperieris scribe et aliis pro tua et ipsorum salute indica et revela!»<sup>41</sup>.*

Il *Libellus* di Telesforo ha un legame stretto con gli eventi a lui contemporanei, di cui egli si fa interprete e narratore: narra il presente e il futuro, poiché la narrazione e la capacità di coinvolgere la comunità a cui è rivolta è una componente basilare della profezia. Gran parte delle profezie trecentesche sono profezie *ex eventu*: in seguito a un evento particolarmente rilevante, dal punto di vista politico o spirituale-teologico si costruisce una narrazione carica di simboli, abbastanza oscura, che ripropone quanto appena accaduto; di solito questa parte contiene elementi utili per la datazione e la collocazione geografica della profezia. Inoltre, siccome narra cose effettivamente successe e ben note, serve a dare credibilità anche alla parte successiva che riguarda gli eventi futuri, di solito raccontati attraverso le figure tipiche del papa angelico, dell'Anticristo e dell'imperatore o re degli ultimi tempi, nel caso del versante filo-francese un re erede della dinastia carolingia, epigono di Carlo Magno. Qui l'elemento informativo, il riferimento a nomi, luoghi e date si unisce a un altro tipo di contenuto, che soddisfa un'esigenza che possiamo chiamare emotiva: nella profezia si riscontra un intreccio continuo di due sentimenti – speranza e paura – entrambi riferibili al futuro, all'ignoto, a ciò che si attende e che si presenterà presto. Due emozioni, due attitudini opposte e parallele che si manifestano prima nel profeta/narratore e poi nel pubblico che ascolta/legge le profezie. Per questo motivo anche i fatti storici narrati all'interno delle profezie sono sempre avvolti in una nube di tensione, di ansia relativa al futuro, di modo che per il lettore essi costituiscono solo una parte degli elementi della narrazione e soddisfano solo parte delle sue esigenze. Un caso emblematico di questo legame tra emotività e informazione, tra conoscenza e sentimenti, è rappresentato dalla vicenda di Cola di Rienzo: nel 1348, dopo il suo tentativo di riforma istituzionale, Cola di Rienzo è costretto a lasciare Roma e (nel 1350), dopo una breve sosta a Napoli, si rifugia nella zona della Maiella, insieme a un gruppo di fraticelli, dove fa un incontro molto significativo, conosce frate Angelo da Monte Vulcano<sup>42</sup>. Nelle lettere che scriverà successivamente, mentre si trovava detenuto a Praga presso l'imperatore Carlo IV, Cola prende le distanze dai propri atteggiamenti estremi degli anni roma-

ni, e tende a identificarsi – forte di una collaudata immagine profetica – con l'unto, il *reparator*, il sole dell'*Oraculum Cyrilli*<sup>43</sup>. Negli anni in cui Giovanni di Rupescissa è detenuto ad Avignone, Cola è fortemente affascinato da una serie di testi profetico-messianici conosciuti in Italia e usati anche da Giovanni<sup>44</sup>. Del resto, nonostante non si siano mai incontrati, nel *Liber ostensor* Giovanni dimostra di conoscere la parabola di Cola, forse proprio per via di alcune lettere del tribuno scritte da Praga, che erano state copiate e circolavano ad Avignone. Da tramite fece anche la figura del frate Angelo, del quale Giovanni riconosceva l'autorità:

*Nec vacat a concordia predictorum dictum cujus[dam] fratris Angeli heremite, ad quem confugit ad montes Aprucii Nicolaus olim Romanorum tribunus [i.e. Cola di Rienzo] quando fuit post occisionem Columpnensium effugatus de Roma, sub cuius discipulatu duobus annis mansit ignotus. Qui per dictum fratrem Angelum cognitus fuit revelatione divina, sicut scripsit tribunus, captus in carcere imperatoris in Alemannia, pape Clementi sexto anno L vel circa<sup>45</sup>.*

L'importanza di questo tentativo di armonizzare storia e profezia è facilmente comprensibile se si pensa alla necessità di avvalorare la profezia stessa e che, nel caso di Giovanni, si trattava di eventi prossimi, che dovevano cominciare a manifestarsi entro i quattro anni successivi: le due opere che abbiamo analizzato sono del 1356 e gli eventi previsti sono da collocare nel 1360. Il profeta/narratore ha la necessità di individuare i protagonisti degli eventi ultimi, di indicarli con precisione, continuando tuttavia ad utilizzare elementi misteriosi e simbolici insieme ai dati storici: un esempio molto significativo di questo linguaggio storicizzato della profezia è rappresentato dal *Karolus*, noto anche come “leggenda del secondo Carlomagno”, una breve profezia, spesso copiata interamente all'interno di altri testi profetici, come ad esempio il *Libellus* di Telesforo. Stando alle prime attestazioni note, si diffuse in Francia a partire dagli anni ottanta del Trecento<sup>46</sup>.

*Karolus filius nomine Karoli, natione illustrissima Lillii, habens frontem largam, subsilia alta, oculos largos, nasum aquilinus, circa XIII annum suum coronabitur, et in anno XIII<sup>o</sup> suo congregabit magnum exercitum et omnes tyrannos Regni sui destruet, et morte percuciet eos, fugientes in montibus et cavernis abscondentur a facie ejus. Nam ut sponsa Ipso erit Justicia associata cum eo usque ad XXIII suum annum deducet bella inter christianos subjungans Anglicos insularios, Hispanos, Aragones, Burdegales, Lombardos, Ytalicos et Reges christiani universi ei subjungabunt Romam et Florentiam destruet, igne comburet. Poteritque sal seminare cum arena habundans super terram illam, pravos clericos qui sedem apostolicam Petri et Pauli invaserunt morte percuciet eos. Eodemque anno dupplicem obtinebit coronam. Postmodum mare transiens cum magno exercitu intrabit Greciam et Rex Graecorum nominabitur. Caldeos, Turcos, Ypsicos, Barbareos, Jurgios, Palasticos subjungabit et regno suo submittet faciens edictum quicumque crocifixum non adorabit morte morietur. Et non erit qui possit ei resistere, quia sanctum brachium Dei cum ipso erit et dominum universe terre possidebit. Hiis factis sanctus sanctorum vocabitur, veniens ad sanctam Jerosolimam, et ascendens in monte Oliveti orans ad Patrem, et deponens coronam a capite suo. Atque agens gloriam et honorem deo Patri et Filio et Spiritui Sancto, cum magno terremoto et signis mirabilibus emittet et spiritum anno sui Regni XXXI<sup>o</sup>.*

Per la sua brevità e per lo stile asciutto, il *Karolus* rende particolarmente facile la scomposizione in fonti. La descrizione fisica è presa dal vaticinio della Sibilla Tiburtina<sup>47</sup>, la descrizione dell'impresa militare si rifà alle *Revelationes* dello pseudo-Metodio<sup>48</sup>, e l'idea della dinastia carolingia come origine dell'imperatore degli ultimi tempi è un'idea che risale addirittura al X secolo, al *De ortu et tempore Antichristi* di Adso di Montier-en-Dier<sup>49</sup>. Viene descritta la figura di un re franco di nome Carlo, figlio di Carlo, che viene incoronato all'età di quattordici anni e che nel quattordicesimo anno del suo regno decide di dare inizio a una straordinaria impresa di conquista di territori fino al Medioriente, che ha però anche un importante risvolto perché la conquista delle terre implica anche una missione spirituale, la conversione degli infedeli. Sorretto dal *sanctum brachium*, cioè dall'appoggio divino, *Karolus* riesce ad arrivare a Gerusalemme dove, santificato, muore tra mille prodigi. Da notare la somiglianza con il re Franco descritto da Rupescissa nel *Vade mecum*, descritto come colui che esegue il mandato del *reparator* celeste:

*Intentio duodecima est super reparatione proxima ecclesiasticorum virorum et orbis per celestem Reparatorem propinquum [...] offendentes naturam tradet [i.e. reparator] brachio seculari, ut sacrificentur in igne et purgetur natura [...] Regem Francorum, qui veniet in principio sue creationis ad videndam evangelicam claritatem eiusdem, assumet contra morem alemannice electionis in imperatorem Romanum, cui Deus subiciet generaliter totum orbem, occidentem, orientem et meridiem [...] Hic imperator cognosceat in hoc quod ob honorem sancte corone spinarum Christi, renuet corona aurea coronari; hic imperator sanctissimus erit executor omnium mandatorum Reparatoris predicti. Per illos duos totus orbis reparabitur et ab eis destruetur tota lex macometi et potentia tyrannica; ambo, tam papa quam imperator, Greciam et Asiam personaliter visitabunt, destruent scismata, Grecos liberabunt a Turcis, Thartaros fidei subiungabunt, regna Asie reparabuntur [...] Post novem annos et semis, vel post IX menses vel circa, finiet [i.e. reparator] vitam suam, et imperator post X annos et semis vel circa; ambo miraculis magnis coruscabunt in morte<sup>50</sup>.*

Il *Karolus* fu usato a partire dalla seconda metà del Trecento in Francia per scopi propagandistici, in particolare per sostenere la successione al trono di Carlo VI (1368-1422), che prese il posto del padre Carlo V il Saggio nel 1380, all'età di dodici anni; in questo contesto, la profezia fu usata anche per sottolineare la necessità di superare lo scisma che aveva diviso la Chiesa cattolica a partire dal 1377, una frattura da risanare anche con l'aiuto del potere secolare<sup>51</sup>. Nei decenni seguenti, altri re di nome Carlo si succederanno sul trono di Francia e sul trono imperiale e contribuiranno a tenere viva questa profezia di profezie, insieme a tutta la tradizione di cui è figlia.

## Bibliografia

Aerts – Kortekaas 1998 = W.J. Aerts, G.A.A. Kortekaas (a cura di), *Die Apokalypse des pseudo-methodius. Die älteste Griechischen Lateinischen Übersetzungen*, 2 voll., Lovanio, 1998.  
 Batllori 1955 = M. Batllori, *Dos nous escrits espirotuals d'Arnau de Vilanova*, in *Analecta sacra Tarraconensia*, 28, 1955, p. 57-70.  
 Beaune 1991 = C. Beaune, *De Telesphore à Guillaume Postel. La diffusion du Libellus en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, in G.L. Potestà (a cura di), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Genova, 1991, p. 195-211.

Bignami-Odier 1952 = J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, Parigi, 1952.  
 Brokkaar 2002 = W.G. Brokkaar, *The Oracles of the Most Wise Emperor Leo & The Tale of the True Emperor (Amstelodamensis Graecus VI E 8)*, Amsterdam, 2002.  
 Cervelli 1993 = I. Cervelli, *Questioni sibilline*, in *Studi storici*, 34, 1993, p. 895-1001.  
 Chaume 1947 = M. Chaume, *Une prophétie relative à Charle VI*, in *Revue du Moyen âge latin*, 3, 1947, p. 27-42 [iuxta Dijon, Archives Départementales de la Côte-d'Or, B. 11306].  
 Daniel 2006 = C. Daniel, *Les prophéties de Merlin et la culture politique (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, 2006.  
 DeVun 2009 = L. DeVun, *Prophecy, Alchemy and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, New York, 2009.  
 Donkel 1933 = E. Donkel, *Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesphorus von Consenza, O.F.M.*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 25, 1933, p. 25-104; 26, 1934, p. 282-291 [edizione parziale].  
 Fleming 1999 = M.H. Fleming (a cura di), *The Late Medieval Pope Prophecies. The Genus nequam Group*, Tempe, Arizona, 1999.  
 Guerrini 1992 = R. Guerrini, *Le «Divinae Institutiones» di Lattanzio nelle epigrafi del Rinascimento. Il Collegio del Cambio di Perugia e il pavimento del Duomo di Siena (Ermete Trismegisto e Sibille)*, in *Annuario dell'Istituto storico diocesano di Siena*, 1, 1992, p. 5-38.  
 Guerrini 1997 = P. Guerrini, *propaganda politica e profezie figurate nel tardo Medioevo*, Napoli, 1997.  
 Guerrini 2006 = *Escatologia e gioachimismo in Telesforo da Cosenza*, in F. Troncarelli, *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, Bari, 2006, p. 125-132.  
 Grundmann 1928 = H. Grundmann, *Die Papstprophetien des Mittelalters*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 19, 1929 (ma 1928), p. 77-138.  
 Grundmann 1977 = H. Grundmann, *Liber de Flore. Ein Schrift der Franziskaner – Spirituellen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*, in Id., *Ausgewählte Aufsätze*, t. 2, Stoccarda, 1977 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, 25, 2), p. 101-162.  
 Grundmann 1997 = H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di G.L. Potestà, Roma, 1997.  
 Holdenried 2006 = A. Holdenried, *The Sybil and Her Scribes. Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c.1050-1500*, Aldershot-Burlington, 2006.  
 Holder-Egger 1890 = O. Holder-Egger, *Italianische prophetien des 13. Jahrhunderts*, in *Neues Archiv*, 15, 1890, p. 146-\*\*.  
 Jostmann 2006 = C. Jostmann, *Sibilla Eriethea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert*, Hannover 2006.  
 Lattanzio, *Divinae Institutiones* = Lactantius, *Divinarum Institutionum*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne, Parigi, 1844-1864, VI-VII.  
 Lerner 1991 = R.E. Lerner, *The Prophetic Manuscripts of the «Renaissance Magus» Pierleone of Spoleto*, in G.L. Potestà (a cura di), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989)*, Genova, 1991, p. 97-116.  
 Lerner 1994 = R.E. Lerner, *Illuminated Propaganda: The Origins of the Ascende Calve Pope Prophecies*, in *Journal of Medieval History*, 20, 1994, p. 157-191.  
 Lerner 2009 = R.E. Lerner, *Analecta Rupescissiana*, in *Franciscana*, 11, 2009, p. 1-11.  
 Manselli 1997 = R. Manselli, *L'Anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*, in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma, 1997, p. 469-490.  
 McGinn 1989 = B. McGinn, *«Pastor angelicus»: Apocalyptic Myth and Political Hope in the Fourteenth Century*, in *Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale (Assisi, 15-16-17 ottobre 1987)*, Napoli, 1989, p. 219-251 [anche in B. McGinn, *Apocalypticism in the Western Tradition*, Aldershot, 1994 (Variorum Collected Studies Series 430)].  
 McGinn 2003 = *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. II, B. McGinn (a cura di), *Apocalypticism in Western History and Culture*, New York-Londra, 2003.  
 Miethke 2002 = J. Miethke, *Propaganda politica nel tardo medioevo, in La propaganda politica nel basso medioevo. Atti del XXXVIII convegno storico internazionale di Todi*, Spoleto, 2002, p. 1-28.  
 Millet 2002 = H. Millet, *Il libro delle immagini dei papi: storia di un testo profetico medievale*, Roma, 2002.  
 Monaca 2008 = *Oracoli sibillini*, trad. M. Monaca, Roma, 2008.  
 Paravicini Bagliani 2016 = A. Paravicini Bagliani, *Il bestiario del papa*, Torino, 2016.

- Parke 1988 = H.W. Parke, *Sybil and Sybilline Prophecy in Classical Antiquity*, Londra-New York, 1988.
- Perarnau 1988 = J. Perarnau, *El text primitiu del De mysterio cymbalorum Ecclesiae d'Arnau de Vilanova. En apèndix, el seu Tractatus de tempore adventus Antichristi*, in *Arxiu de textos catalans antics*, 7/8, 1988-1989, p. 7-182.
- Piaia 1999 = G. Piaia, *Interpretazione allegorica ed uso ideologico della prima profezia di Daniele agli inizi del Trecento*, in Id., *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Padova, 1999, p. 136-163.
- Piron 2008 = S. Piron, *Anciennes sibylles et nouveaux oracles. Remarques sur la diffusion des textes prophétiques en Occident, VII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, in S. Gioanni, B. Grévin (a cura di), *L'antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Roma, 2008, p. 259-304.
- Piron 2012 = S. Piron, *Écrire en aveugle: Jean de Roquetaillade ou la dissidence par l'obéissance*, in G.L. Potestà (a cura di), *Autorität und Wahrheit: Kirchliche Vorstellung, Normen und Verfahren*, Monaco, 2012, p. 90-111.
- Piur 1912 = P. Piur, *Oraculum Angelicum Cyrilli*, in K. Burdach (a cura di), *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, vol. II, Berlino, 1912, p. 221-327.
- Porta 2008 = Anonimo romano, *Cronica*, ed. G. Porta, Milano 2007<sup>3</sup>.
- Potestà 1994 = G.L. Potestà, *Dall'annuncio dell'Anticristo all'attesa del Pastore Angelico. Gli scritti di Arnaldo da Villanova nel codice dell'Archivio Generale dei Carmelitani*, in *Arxiu de textos catalans antics*, 13, 1994, p. 287-344.
- Potestà 2007 = G.L. Potestà, *L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Arnaldo da Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 4, 2007, p. 431-464.
- Potestà 2010 = G.L. Potestà, *L'uomo con la falce e la rosa. Dagli Oracula Leonis ai Vaticini pontificum*, in G.L. Potestà (a cura di), *Profezie gioachimite illustrate alla corte degli Estensi*, Modena, 2010, p. 129-179.
- Potestà 2014 = G.L. Potestà, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna, 2014.
- Reeves 1969 = *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969 [con numerose ristampe e edizioni].
- Rehberg 1991 = A. Rehberg, *Ein Orakel Kommentar vom Ende des 13. Jahrhunderts und die Entstehungsumstände der Papstvatizinen. Ein Arbeitsbericht*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 71, 1991, p. 749-773.
- Rusconi 1979 = R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, 1979.
- Sackur 1898 = E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso un die Tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898.
- Tealdi 2015 = Giovanni di Rupescissa, *Vade mecum in tribulatione*, a cura di E. Tealdi, introduzione storica a cura di R.E. Lerner e G.L. Potestà, Milano, 2015.
- Torrell 1990 = J.-P. Torrell, *La conception de la prophétie chez Jean de Roquetaillade*, in A. Vauchez (a cura di), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles). Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles» de l'Université de Paris X-Nanterre (Chantilly 30-31 mai 1988)*, Roma, 1990 (*Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 102, 1990), p. 557-576.
- Tromboni 2013 = L. Tromboni, *La leggenda del secondo Carlomagno. Il percorso di una profezia tra Francia e Italia (secoli XIV-XV)*, in A. Rodolff, G. Garfagnini (a cura di), *Profezia, filosofia e prassi politica*, Pisa, 2013, p. 79-92.
- Vauchez 2005 = Giovanni di Rupescissa, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, édition critique sous la direction d'A. Vauchez, Roma, 2005.
- Verhelst 1976 = Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon tractatus qui ab eo dependunt*, a cura di D. Verhelst, Turnhout, 1976, p. 20-30.
- Verhelst 1988 = D. Verhelst, *Les textes eschatologiques dans le Liber floridus*, in W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen (a cura di), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovanio, 1988, p. 299-305.
- col. 143: *septimam Cumanam [...] eamque novem libros attulisse ad regem Tarquinius Priscum, ac pro eis trecentos Philippeos postulasse; regemque aspernatum pretii magnitudinem, derisisse mulieris insaniam; illam in conspectu Regis tres combussisse, ac pro reliquis idem pretio postulasse: Tarquinius multo magis mulierem insanire putasse. Quae denuo tribus aliis exustis, cum in eodem pretio perseveraret, motum esse regem, ac residuos trecentis aureis emisse*. Cfr. la parte introduttiva di Monaca 2008, traduzione italiana della versione greca antica.
- <sup>3</sup> Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I. I, cap. 6, coll. 141-144. Le dieci Sibille sono: la Persia, la Libica, la Delfica, la Cimmerica nata in Italia, l'Eritrea, la Samia di cui scrive Eratostene, la Cumana detta Amaltea, e la decima la Sibilla Tiburtina; cfr. Guerrini 1992. L'elenco fu ripreso da Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae* (I. 8, 8, 4), cfr. Parke 1988 e Cervelli 1993.
- <sup>4</sup> Piron 2008.
- <sup>5</sup> Edizione in Jostmann 2006, precedentemente Holder-Egger 1890. Si vedano le osservazioni di Potestà 2014, p. 153, n. 20 sui codici usati nelle edizioni.
- <sup>6</sup> Il testo latino è edito da Sackur 1898, consultabile anche sul sito web: [www.archive.org](http://www.archive.org).
- <sup>7</sup> Sulla stratificazione delle versioni e edizioni Brocca 2008, Potestà 2014, p. 86-91, 138-148, Holdenried 2006 sulla tradizione manoscritta latina della Tiburtina.
- <sup>8</sup> Si veda almeno Reeves 1969, Grundmann 1997, le edizioni dei testi a cura di Potestà, e gli studi di A. Patschovsky.
- <sup>9</sup> Su Giovanni di Rupescissa si vedano almeno Bignami-Odier 1952, Piron 2012, la parte introduttiva di Vauchez 2005, Lerner 2009 come supplemento per le fonti del *Liber ostensor*, Lerner in Tealdi 2015.
- <sup>10</sup> Tealdi 2015, Prologo, p. 217-218.
- <sup>11</sup> Cfr. Potestà in Tealdi 2015, p. 41-44, sulla differenza dai profeti biblici, Torrell 1990.
- <sup>12</sup> Vauchez 2005, IX, 1, p. 509.
- <sup>13</sup> Vauchez 2005, IX, 15, p. 516.
- <sup>14</sup> Si veda ad esempio Piaia 1999.
- <sup>15</sup> Aggiungiamo che la terminologia usata in questi passi viene considerata da DeVun 2009 parte di un lessico alchemico presente in diversi luoghi dell'opera di Rupescissa.
- <sup>16</sup> Per cui vedi *infra*.
- <sup>17</sup> Vauchez 2005, IX, 2-3, p. 509-510. Il corsivo è presente nell'edizione per distinguere la citazione dal testo di Giovanni.
- <sup>18</sup> Potestà 1994, al quale rimandiamo per queste considerazioni, contiene estratti della *Responsio*, così come Batllori 1955; Lerner 1991.
- <sup>19</sup> Potestà 1994, p. 308.
- <sup>20</sup> Edizione Perarnau 1988-1989.
- <sup>21</sup> Potestà 1994, p. 317.
- <sup>22</sup> Ez 4, 6: *Et cum compleveris haec, recumbes super latus tuum dextrum secundo et assumes iniquitatem domus Iudae quadraginta diebus; diem pro anno, diem, inquam, pro anno dedi tibi*.
- <sup>23</sup> Sul calcolo arnaldiano si veda Potestà 2007.
- <sup>24</sup> Cfr. Manselli 1997.
- <sup>25</sup> *Ita quod in MCCXCVIII anno unctus revelabitur*. Trascrizione parziale di Grundmann 1977, secondo il codice Arras, Bibliothèque Municipale, 138, ff. 85r-186v. La citazione è a p. 153.
- <sup>26</sup> McGinn 1989; Potestà 2014, p. 171.
- <sup>27</sup> Cfr. Potestà 2014; McGinn 2003 raccoglie definizioni e coordinate per orientarsi nella tradizione escatologico-apocalittica medievale. Si veda anche Rusconi 1979.
- <sup>28</sup> Rimandiamo al volume di Daniel 2006 per la tradizione profetica legata a Merlino.
- <sup>29</sup> Gli *Oracula* erano dedicati a sovrani orientali, ma in Occidente furono utilizzati come vaticini papali. Cfr. Paravicini 2016, p. 250-253, Potestà 2014, p. 159 e ss. Ed. diplomatica in Brokkaar 2002.
- <sup>30</sup> Per cui cfr. Millet 2002.
- <sup>31</sup> Edizione Fleming 1999.
- <sup>32</sup> Si veda Potestà 2010.
- <sup>33</sup> Paravicini 2016, cap. XIV.
- <sup>34</sup> Rehberg 1991. La versione contiene solo sei vaticini.
- <sup>35</sup> Ha fatto il punto sulla questione Lerner 1994, rimettendo in discussione quanto affermato da Grundmann nel 1928. Anche Giovanni di Rupescissa cita e commenta l'*Ascende calve*, elemento che ha aiutato la datazione della raccolta. Cfr. anche Potestà 2010.
- <sup>36</sup> Il codice è consultabile all'interno del progetto *Colori on line* della Biblioteca Riccardiana, all'indirizzo web: <http://www.riccardiana.firenze.sbn.it/colorionLAB>.
- <sup>37</sup> Tealdi 2016, *Prologo*, p. 219.
- <sup>38</sup> Per cui cfr. *infra*.
- <sup>39</sup> Alcune parti sono edite in Donkel 1933 che ha condotto uno studio sulla tradizione manoscritta.

## Note

<sup>1</sup> Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 397-398. La citazione è presa da Monaca 2008, p. 6.

<sup>2</sup> Così racconta Lattanzio (250-317 d.C.), *Divinae Institutiones*, I. I, cap. 6, *De divinis testimoniis et de Sibyllis et earum carminibus*,

<sup>40</sup> Cfr. Guerrini 1997 e 2006; Donkel 1933; Beaune 1991 per la tradizione quattrocentesca.

<sup>41</sup> Donkel 1933, p. 300.

<sup>42</sup> Cfr. Le vicende di Cola di Rienzo sono narrate nella *Cronica* dell'Anonimo romano, ed. Porta 2007.

<sup>43</sup> Edito in Piur 1912.

<sup>44</sup> Cfr. Potestà 2014, cap. X.

<sup>45</sup> Vauchez 2005, IV, 39-42, p. 158-161; *ibid.*, VIII, 167; VIII, 177.

<sup>46</sup> La prima attestazione nota è edita in Chaume 1947.

<sup>47</sup> Cfr. Sackur 1898.

<sup>48</sup> Edizione Aerts – Kortekaas 1998.

<sup>49</sup> Edito in Verhelst 1976.

<sup>50</sup> Tealdi 2015, int. 12, p. 242-243.

<sup>51</sup> Cfr. Tromboni 2013; Potestà 2014, p. 202-204.

---

# L'ange comme être politique et parlant

Ghislain Casas

---

**Abstract:** Man is not the only political and speaking being that medieval thought was interested in. The angel may also be considered as a political and speaking being. Yet, whereas the link between political life and linguistic faculty seems obvious in the human case, it is far from being clear when it comes to the angel. Discussions about *locutio angelica* and reflexions on *hierarchia* constitute, indeed, very different collections. This paper tries to ask, by considering more particularly the case of William of Auvergne and of Peter of John Olivi, why the political question and the linguistic question do not manage to connect in medieval angelology.

**Keywords:** angel; politics; hierarchy; society; city-state; language; power; communication; transmission; illumination.

L'homme est-il le seul animal politique et parlant ? Est-il le seul vivant qui soit doué de la faculté du langage et dont l'existence prenne la forme d'une vie politique ? C'est ce qu'affirme Aristote dans le livre I de la *Politique*. C'est aussi ce qu'ont répété ses commentateurs médiévaux. Il existe pourtant dans la culture médiévale une autre figure qui semble répondre aux deux critères qui sous-tendent l'anthropologie aristotélicienne : celle de l'ange. En effet, l'ange représente à la fois un être de langage et un être politique. Cependant, les penseurs médiévaux n'ont jamais envisagé les anges à partir de l'anthropologie aristotélicienne et n'ont jamais systématiquement confronté celle-ci avec l'angéologie<sup>1</sup>. Nous voudrions essayer de comprendre pourquoi l'angéologie médiévale n'a jamais donné lieu à une définition de type aristotélicien de l'ange comme être politique et parlant. Notre propos s'appuiera sur deux auteurs – Guillaume d'Auvergne et Pierre de Jean Olivi<sup>2</sup> – dont les points de vue différents sur la question permettent de mettre en évidence pourquoi l'anthropologie politique aristotélicienne et l'angéologie n'ont pas trouvé à s'articuler.

## Politique et langage

La chose a de quoi surprendre : alors que l'ange présente à la fois les caractéristiques de l'activité linguistique et de la vie politique, il n'a jamais été envisagé selon les catégories développées par l'anthropologie politique aristotélicienne. En quel sens l'ange est-il un être linguistique ? En quel sens est-il un être politique ?

Les théologiens médiévaux ont développé une réflexion intense au sujet du langage angélique (*locutio an-*

*gelica*)<sup>3</sup>. Ce qu'ils nomment ainsi ne renvoie pas, ou pas principalement, à l'usage que font les anges du langage pour transmettre des messages aux hommes, mais à une forme de langage plus originale et sans doute moins conforme à l'idée que l'on se fait d'eux, à savoir, celle qu'ils utilisent pour communiquer entre eux. Rares, en effet, sont les versets bibliques qui indiquent que les anges parlent les uns avec les autres. Pourtant, à partir de ces quelques exemples, les théologiens ont estimé qu'il existait probablement un langage angélique et ont essayé d'en penser la nature. Il ne saurait en effet s'agir d'un langage similaire à celui des hommes. Car si les hommes ont recours au langage, c'est avant tout parce que leur condition corporelle leur impose d'utiliser un moyen sensible pour se communiquer leurs pensées. Ce qu'un homme pense ne peut être immédiatement transmis à un autre, cela suppose d'être exprimé de façon matérielle, sous la forme d'un signe sensible – le plus souvent un son vocal. Or, les anges sont des êtres spirituels, c'est-à-dire incorporels. Ils n'ont donc, *a priori*, aucun besoin du langage – si par langage on entend la manifestation sensible de pensées en elles-mêmes immatérielles. On voit là en même temps en quoi la définition anthropologique du langage est tout à fait inadaptée à l'angéologie et quelle est la difficulté à laquelle se heurtent les théologiens. Il s'agit de penser un mode de communication dont la raison et l'utilité sont loin d'être évidentes. Si l'homme a besoin du langage pour communiquer ses pensées par-delà l'obstacle du corps, en quoi l'ange, dont l'existence est intégralement spirituelle, aurait-il besoin d'un langage ? En quoi consiste le parler d'un être immatériel ? Si le problème du langage humain consiste à articuler la pensée et la parole, le problème du langage angélique est presque inverse : il s'agit de distinguer la pensée et la parole.

Les commentateurs modernes y ont vu une forme de langage mental<sup>4</sup>. S'il y a bien une ressemblance entre l'idée médiévale de *locutio angelica* et l'idée moderne de langage mental, il n'en demeure pas moins que ce que cherchaient à penser les théologiens médiévaux n'était pas les opérations de l'esprit, mais la façon dont communiquaient des êtres immatériels, mais distincts les uns des autres et pris dans des rapports linguistiques. Autrement dit, le langage angélique ne représente pas une simple abstraction, une sorte de logique de la pensée, mais participe d'une forme de vie à part entière. C'est une activité communicationnelle qui témoigne d'une existence plurielle ou collective. En ce sens, on serait tenté de dire qu'il y a quelque chose de politique dans le langage des anges, puisque les anges par leur activité linguistique montrent qu'ils appartiennent à une forme d'organisation collective.

C'est ce que confirme un autre lieu commun de l'angéologie médiévale : le thème de la cité céleste ou de la cité angélique. Les théologiens se sont toujours représentés que les anges formaient une cité (*civitas*). Il ne fait aucun doute pour eux que la vie politique ne se limite pas à la terre, mais qu'elle s'étend aussi aux cieux. La vie politique des anges a d'ailleurs une valeur exemplaire par rapport à celle des hommes. Les théoriciens médiévaux du pouvoir ont toujours eu le regard tourné vers les cieux et c'est en imaginant la cité angélique qu'ils ont élaboré les modèles sociaux et politiques qu'ils ont tenté d'appliquer au monde des hommes<sup>5</sup>. À cet égard, la notion la plus importante de l'angéologie politique médiévale est sans doute celle de hiérarchie (*hierarchia*). Elle provient d'un terme grec, forgé par le ps.-Denys l'Aréopagite, qui signifie « pouvoir sacré (*sacer principatus*) », comme ne cessent de le rappeler les commentateurs médiévaux. C'est donc une notion originellement théologique. Ou plutôt théologico-politique, car elle sert précisément à penser l'exercice du pouvoir selon l'articulation des hiérarchies angéliques et des hiérarchies humaines, sans qu'on sache jamais lesquelles servent de modèle aux autres. L'idée de hiérarchie ne sert cependant pas simplement à sacraliser le pouvoir, mais bien à le conceptualiser. Une hiérarchie est une forme de pouvoir qui articule, selon la définition canonique qu'en donne le ps.-Denys, l'ordre, l'activité et le savoir<sup>6</sup>. Le pouvoir hiérarchique consiste en une structure, des opérations et des contenus. Autrement dit, la question du pouvoir n'est pas ici celle de sa légitimité, mais plutôt celle de sa nature : de la façon dont il se dispose et s'exerce et de ce qu'il transmet. Entre les différents ordres angéliques, entre chaque niveau de la hiérarchie, le pouvoir circule en même temps que le savoir. L'exercice du pouvoir relève donc de la transmission et de la communication. La politique, même chez les anges, est bien une affaire de langage.

Pourtant, les théologiens médiévaux n'ont jamais – ou presque – fait le rapprochement entre la question politique et la question linguistique. Les réflexions sur la *locutio angelica* et les réflexions sur la *hierarchia* demeurent chez les penseurs médiévaux – ainsi que chez leurs commentateurs modernes – des questions séparées. L'angéologie politique et la linguistique angélique sont des disciplines différentes. L'anthropologie politique aristotélicienne aurait pu servir à les unir. Il ne paraît pas difficile de transposer à l'ange, au moyen peut-être de quelques rectifications, ce que dit Aristote de l'homme comme être politique et parlant. Pourtant les penseurs médiévaux ne l'ont jamais fait. Ce n'est pas faute d'avoir connu les textes aristotéliciens. On pourrait penser que la séparation universitaire entre la philosophie et la théologie aurait rendu impossible un tel rapprochement. Cependant, les catégories aristotéliciennes sont très largement utilisées dans l'angéologie scolastique. Si l'on ne peut se l'expliquer pour des raisons philologiques, c'est donc qu'il y aurait des raisons théoriques au parallélisme strict entre les questions sur le pouvoir et les questions sur le langage dans l'angéologie médiévale.

Nous voudrions essayer de voir, à partir des exemples de Guillaume d'Auvergne et de Pierre de Jean Olivi, comment l'articulation qui aurait dû se faire entre politique et linguistique, entre une doctrine du pouvoir et une

théorie du langage, ne s'est pas faite. Le choix de ces deux auteurs, parmi tant d'autres, s'explique par le fait que leurs considérations sur la *locutio angelica* se trouvent au cœur de réflexions sur la hiérarchie angélique – dans la section du *De universo* consacrée à l'angéologie pour le premier et dans le commentaire sur la *Hiérarchie céleste* pour le second. À cet égard, ils représentent des exceptions, mais leurs propos permettent néanmoins d'éclairer plus largement le champ de l'angéologie médiévale.

### La hiérarchie comme modèle communicationnel

Guillaume d'Auvergne est l'un des premiers penseurs à s'être intéressé à la question du langage des anges. Il aborde la question au chapitre CLI du *De universo* (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>), dans une partie de l'ouvrage consacrée à l'angéologie et plus particulièrement à l'organisation hiérarchique du monde angélique. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un commentaire au sens technique, Guillaume ne fait que commenter la *Hiérarchie céleste* du ps.-Denys l'Aréopagite. Or, le thème du langage des anges n'appartient pas à la pensée dionysienne. Comment se fait-il que Guillaume l'envisage dans le cadre d'un commentaire du texte dionysien ? C'est qu'il essaie de comprendre ce qui constitue, selon le ps.-Denys, l'opération principale des anges, à savoir, l'illumination (*illuminatio*). On appelle « illumination » l'opération par laquelle un ange communique avec un autre pour lui transmettre la lumière spirituelle (*lux spiritualis*). Guillaume essaie donc de comprendre comment les anges s'illuminent les uns les autres.

Il n'est pas possible à la lumière du soleil de briller moins qu'elle ne brille, ou de retenir certains de ses rayons, mais comme sous l'impulsion et la violence de la bonté divine, elle diffuse partout autour d'elle sa lumière au maximum de sa luminosité. Ces substances lumineuses, quant à elles, pour autant qu'elles le veulent et dans la quantité qu'elles veulent, diffusent les lumières des révélations : de la même façon elles retiennent aussi, et chacune dispose pleinement de sa luminosité en son libre pouvoir. Un exemple de cela serait que quelqu'un ait un livre composé de nombreux volumes et de pages, en ayant la pleine puissance de l'ouvrir et de le fermer, et de l'ouvrir pour regarder certaines pages, ou certaines lignes, et d'en montrer ce qu'il voudrait, autant qu'il voudrait, et aussi souvent qu'il voudrait. Chacune de ces substances est à vrai dire un livre spirituel, portant les inscriptions lumineuses des sciences naturelles, c'est-à-dire, celles qui ont été inscrites et induites en elles à leur propre création, et semblablement des sciences divines, c'est-à-dire celles qu'elles ont reçues en plus de l'illumination, à savoir, par inscription de la création, de la largesse de la bonté divine. Quand elles le veulent, elles s'ouvrent, et permettent aux spectateurs de lire en elles, ou plutôt elles concèdent, pour ainsi dire, quelle ligne ou quelle phrase elles veulent, selon leur commandement, et selon le bon vouloir du créateur, sans lequel, et en-dehors duquel, elles ne font absolument rien, et elles sont en tout point comme des miroirs matériels et visibles ; ce sont à vrai dire des miroirs très clairs des choses visibles et invisibles, dans la mesure déterminée pour elles par le créateur béni, des images très lumineuses, exhalant ou reflétant, cependant dans la mesure de leur pouvoir ou de leur liberté, en sorte qu'en elle personne ne puisse voir plus qu'elles ne veulent.<sup>7</sup>

Afin d'expliquer la spécificité de l'illumination spirituelle, Guillaume la compare avec le phénomène physique de

la diffusion de la lumière. Alors que le soleil brille au maximum de sa luminosité, les substances spirituelles ou lumineuses que sont les anges peuvent faire varier leur luminosité et éclairer plus ou moins. Pour comprendre ce que seraient de telles substances lumineuses, il faudrait s'imaginer des livres qui pourraient s'ouvrir et se fermer comme ils le veulent, afin de faire voir ou faire lire la page ou la ligne qu'ils souhaitent. De façon très moderne, Guillaume imagine des écrans lumineux, images ou miroirs, qui envoient des signaux lumineux. Leur communication consiste en un échange réglé de signaux lumineux.

Cette image tout à fait surprenante de la communication n'a à peu près rien à voir avec le langage humain. L'activité communicationnelle angélique n'est pas la traduction linguistique d'un contenu de pensée. Au contraire, c'est un dévoilement direct. Chaque ange possède un stock d'informations, qu'il peut décider de montrer ou non, en totalité ou en partie. Les anges ne parlent pas, ils montrent. Le problème de la communication angélique n'est pas de surmonter ce qui fait obstacle à la transmission de l'information, mais au contraire d'opacifier les échanges, de régler les degrés de luminosité et de transparence, afin de faire circuler l'information de façon ordonnée. Le langage angélique n'est pas une activité expressive, mais régulatrice.

Ce modèle communicationnel va de pair avec une structure hiérarchique. La transparence absolue des échanges mettrait tous les anges sur le même plan. Or, ceux-ci ne sauraient avoir accès aux mêmes informations. Il faut donc qu'ils puissent en retenir certaines, ne pas les divulguer, et n'envoyer que les signaux ou les messages qu'ils souhaitent communiquer. Les degrés de diffusion de l'information – de la lumière spirituelle – correspondent aux niveaux hiérarchiques des différents locuteurs, c'est-à-dire à des degrés de supériorité et d'infériorité. Si la communication angélique procède par opacification et raréfaction de l'information, c'est parce qu'elle est une opération de hiérarchisation.

Le lien entre langage et hiérarchie apparaît clairement dans un commentaire que fait Guillaume à propos de la définition dionysienne de la hiérarchie :

Pour revenir au point que je traitais auparavant, où je disais que cet homme saint et sage, lorsqu'il disait dans son discours [*Hiérarchie céleste*, III, 1], que la hiérarchie est un ordre divin, une science et une action, cela devait être entendu au sens où l'ensemble de ces esprits bienheureux, et leur pouvoir le plus sacré, est une société divinement ordonnée, ordonnée dans la distribution splendide des dons, et dans la constitution harmonieuse des grades, par déférence pour le créateur, selon la proportion des dons, c'est-à-dire, des sciences et des vertus, dont ils sont illuminés par lui, et selon la convenance des offices, auxquels ils sont préposés. Ce qu'il appelle « science » et « action » relève de cet ordonnancement ; ils sont en effet ordonnés dans cette science ou cette sagesse, et celle-ci en eux, certains connaissent beaucoup de choses les uns avant et mieux que les autres, et d'après cet ordre, ils reçoivent au sujet des secrets et des desseins du créateur des révélations avant et de façon transparente que les autres, qui cependant se manifestent aux autres selon le bon vouloir de celui-ci, par qui elles sont faites. C'est qu'insinue le discours du prophète, où il est dit que le séraphin criait à un autre [Is 6, 2-3] [...].<sup>8</sup>

La hiérarchie est à la fois un ordre (*ordo*), un savoir (*scientia*) et une action (*actio*). Que signifie cette triple définition ? Guillaume propose une explication claire : la hiérarchie est une société divinement ordonnée (*divinitus ordinata societas*). L'ordonnement hiérarchique se fait selon la proportion des dons (*congruentia donorum*) et la convenance des offices (*decentiam officiorum*), c'est-à-dire selon les degrés de savoir dont disposent ses membres et les fonctions auxquelles ils sont préposés. Le savoir et l'action sont corrélés : chaque ange sait ce qu'il doit savoir en fonction de ce qu'il doit faire et ne peut faire que ce que son savoir lui permet. La relation entre les deux est circulaire. L'ordre hiérarchique est fonctionnel, précisément parce qu'il est produit par la communication inégale des informations. Inversement, tous les anges n'ont pas accès aux mêmes informations et avec le même degré de clarté, parce que tous ne sont pas préposés aux mêmes fonctions. Guillaume met explicitement en rapport la définition dionysienne de la hiérarchie et le verset d'Isaïe (6, 3) où il est dit que les séraphins se parlaient les uns aux autres (*clamabant alter ad alterum*). La hiérarchie est affaire de langage, parce que c'est le langage qui permet d'organiser la distribution hiérarchique du savoir et de l'action<sup>9</sup>. En effet, le langage n'est pas secondaire par rapport à la hiérarchie : c'est en lui que se nouent l'ordre, le savoir et l'action. Précisément parce que le langage est illumination, c'est-à-dire transmission de la lumière divine.

Le terme *societas* ne signifie pas « société » au sens moderne. On ne saurait parler, pendant la période médiévale, de « la » société. Il faudrait plutôt l'entendre au sens d'une « association »<sup>10</sup>. La cité angélique ne forme pas à proprement parler une association, mais une organisation collective hiérarchique ou hiérarchisée<sup>11</sup>. En ce sens, la hiérarchie n'est pas un modèle social, mais un mode d'exercice du pouvoir. Ce que donne à voir la hiérarchie angélique n'est pas tant une société idéale, qu'une forme parfaite ou pure du pouvoir. C'est-à-dire une répartition ordonnée, et en l'occurrence inégale, de l'accès au savoir et des possibilités d'agir.

La *locutio angelica* forme donc un dispositif de pouvoir. Le langage n'est pas un mode d'expression neutre, mais une procédure de mise en ordre des contenus de savoir et des possibilités d'agir, par laquelle se constitue une hiérarchie. S'il y a bien un lien clair et explicite entre la parole et le pouvoir, entre le langage et la politique, on n'est toutefois très loin du modèle aristotélicien. Ce qui est politique ici est de l'ordre du gouvernement et de l'exercice du pouvoir. Que Guillaume n'ait pas utilisé l'anthropologie politique d'Aristote dans le cadre de son angéologie s'explique donc pour deux raisons. La première est historique et philologique : il n'avait pas accès au texte aristotélicien, puisque la traduction de la *Politique* par Guillaume de Moerbeke date de 1260, c'est-à-dire une trentaine d'années après la rédaction du *De universo*. La deuxième raison est théorique : le modèle dionysien de la hiérarchie n'a à peu près rien à voir avec le modèle aristotélicien de la cité. L'usage du langage dans le cadre de la cité vise à la discussion à propos du bien commun et non à la circulation hiérarchique du pouvoir. Même si Guillaume avait pu avoir accès au texte aristotélicien, ce-



lui-ci ne lui aurait sans doute pas été d'une grande utilité pour commenter l'angéologie dionysienne.

La réflexion sur le langage des anges aurait dû donner lieu à une réflexion sur la dimension politique du langage. Or elle ne l'a pas fait. Au contraire, les développements ultérieurs de la question ont peu à peu mis de côté le problème de la hiérarchie, pour privilégier une conception plus horizontale du langage angélique. Il n'est pas évident de comprendre d'où vient cette conception, ni pourquoi les théologiens ont cherché à penser le langage angélique en-dehors du schéma hiérarchique, alors que ce schéma lui-même n'a jamais été remis en question.

On pourrait faire l'hypothèse que c'est parce que le paradigme aristotélicien a dominé toute réflexion sur les rapports entre langage et politique<sup>12</sup>. Ce paradigme n'a cependant jamais été importé dans l'angéologie. Ce n'est donc pas au profit d'une réflexion de type aristotélicien que le modèle hiérarchique a été abandonné pour penser le langage angélique. La question est plus enchevêtrée encore. Nous voudrions essayer de voir quelle est la signification « politique » de la *locutio angelica*, dès lors qu'elle ne s'inscrit ni dans le modèle dionysien, ni dans le modèle aristotélicien.

### La naturalisation du langage

Pierre de Jean Olivi met clairement en évidence, dans son commentaire de la *Hiérarchie céleste*, la différence entre une conception hiérarchique de la communication et ce qu'on pourrait à proprement parler appeler « langage ». Cette distinction prend la forme d'une opposition entre *locutio* et *illuminatio*.

Il reste encore, en huitième lieu, à rechercher si leur parole est la même chose que l'illumination. (...)

Il faut dire qu'il y a une parole qui peut proprement être dite illuminer celui à qui elle s'adresse, et une autre qui ne peut l'être si ce n'est selon quelque chose. En effet, quand la parole est telle et d'une telle efficacité que celui à qui elle s'adresse est élevé par elle et aiguë à percevoir de façon plus claire et plus copieuse certaines vérités de science ou de sagesse, alors cette parole peut être dite illuminant et éclairant son auditeur, l'illumination peut être dite créée par cette parole, et de la sorte, un ange supérieur peut parler à un inférieur et non l'inverse, si ce n'est dans la mesure où cet inférieur serait en quelque chose supérieur à l'autre. Quant au contraire par la parole, l'esprit de l'auditeur n'est pas élevé ou informé d'un contenu de science ou de sagesse, comme cela arrive quand un idiot montre par le verbe et le signe une chose particulière, par exemple une pierre ou un fruit à son maître, une telle parole n'est pas dite illuminer au sens propre, bien que sous un certain aspect elle puisse en quelque sorte l'être, pour autant que par elle quelque chose de sensible est montré.

Au sujet de la citation de Denys, il faut dire en outre que dans ce contexte toute illumination ou manifestation est appelée par lui « parole »<sup>13</sup>.

Toute parole n'est pas une illumination parce que toute parole n'implique pas une relation de supériorité et d'infériorité. Certaines paroles illuminent, parce qu'elles élèvent ceux à qui elles s'adressent. De telles paroles sont non seulement porteuses d'un contenu de science ou de sagesse, mais elles provoquent une transformation de ce-

lui à qui elles s'adressent. Ce sont ces paroles qu'on nomme « illuminations ». L'illumination est la relation de communication entre un supérieur et un inférieur, au sens où elle met en jeu l'écart entre le supérieur et l'inférieur dans sa forme même. Il est toujours possible qu'un supérieur et un inférieur discutent, voire même qu'un inférieur apprenne quelque chose à un supérieur, comme quand un idiot montre un objet à son maître. Il ne s'agit cependant pas d'illumination, même dans ce dernier cas, car le supérieur n'est « illuminé » que relativement à quelque chose. L'illumination, au contraire, fait exister les positions de supériorité et d'infériorité. Ce n'est pas le simple fait d'enseigner quelque chose à quelqu'un, mais l'acte par lequel on dit à quelqu'un quelque chose qui l'élève et qui le met donc dans une situation d'infériorité par rapport à celui qui l'élève. Illuminer ne signifie pas rendre l'inférieur supérieur, mais précisément approfondir la relation entre le supérieur et l'inférieur, intensifier en quelque sorte l'écart qui les sépare. L'illumination n'est donc pas une simple parole qui s'échange entre un inférieur et un supérieur, elle n'est pas non plus une parole porteuse d'un enseignement, mais elle est la distribution linguistique des positions de supériorité et d'infériorité. L'illumination est la parole hiérarchique par excellence.

Cette distinction entre *illuminatio* et *locutio* n'est pas propre à Olivi. On la trouve chez de nombreux théologiens<sup>14</sup>. Par exemple chez Albert le Grand, chez qui elle prend un sens particulier.

Il faut dire que tous parlent à tous. Mais autre chose est de parler simplement en vue de l'interprétation des concepts : cela relève de la nature des anges, et ne concerne pas la distinction entre assistants et ministres. Autre chose est de parler en vue de l'illumination : l'illumination est en effet la lumière descendant de Dieu par les théophanies : par elles l'ange est purifié de l'habitus de la dissimilitude, et il est éclairé par la lumière divine, par laquelle il est porté à la similitude avec la lumière divine et il est perfectionné par reconduction et conversion.

Il faut donc dire que tous parlent à tous selon un parler simple et naturel, qui est l'interprétation des concepts, mais les supérieurs parlent aux inférieurs selon un parler qui relève de l'illumination. Selon ce parler, Denys dit que « la loi divine est de reconduire les intermédiaires par les premiers, et les derniers par les intermédiaires »<sup>15</sup>.

Albert admet que tous les anges parlent avec tous les anges – et non seulement les anges de même rang entre eux. Il y a cependant deux régimes de paroles : la communication de concept et l'illumination. La première forme de parole est naturelle. En effet, la communication d'un esprit à l'autre de ce qu'il pense relève de sa seule nature spirituelle. L'ange, en tant qu'il est un pur esprit, peut transmettre ses concepts à un autre ange ou interpréter ceux qui lui sont transmis par un autre. En tant qu'il est un ange cependant, c'est-à-dire un messenger divin, il parle aussi sur le mode de l'illumination. Celle-ci consiste dans la transmission des théophanies et implique une transformation morale de celui qui est illuminé. L'illumination est toujours en même temps une purification et un perfectionnement.

Ce sont bien deux régimes de parole distincts. Le premier renvoie au plan de la nature alors que le second renvoie à celui de la hiérarchie. Albert distingue ici l'ange

comme simple esprit ou comme simple intelligence et l'ange comme messenger et membre de la hiérarchie, au moyen de la distinction entre deux actes de parole différents<sup>16</sup>. Encore une fois, c'est par son activité de transmission de la science que l'ange s'inscrit dans un certain ordre. La hiérarchie est précisément la sphère qui se constitue et s'ordonne par les opérations d'illumination. Penser un autre régime de parole angélique revient à soustraire la parole à la sphère hiérarchique, c'est-à-dire à la naturaliser. La parole, au sens simple du terme, quand elle ne relève pas de l'illumination, est une parole naturelle. La distinction entre *locutio* et *illuminatio* opère donc une naturalisation de la parole.

Qu'est-ce qu'une parole naturelle ? C'est une parole qui émane de la nature même des êtres, qui ne met en œuvre que leurs puissances naturelles de penser, de parler, de s'exprimer. Dire ce que l'on pense est ce qu'il y a de plus naturel. Cela ne suppose aucune détermination supplémentaire de ce que l'on est. Il n'y a pas besoin pour s'exprimer d'être quelqu'un de particulier, d'occuper telle ou telle position, de s'adresser à quelqu'un de particulier, etc. Cela peut se faire de façon naturelle. Une parole naturelle, dans ce contexte, serait donc une parole abstraite de toute dimension pragmatique, de tout enjeu de pouvoir, de tout rapport de force. À commencer par la hiérarchie. C'est dire que la hiérarchie est bien une détermination pratique des êtres et non pas un ordre naturel. Comme le dit explicitement Albert, la hiérarchie est une structure politique.

À ce qui est objecté en premier, il faut répondre qu'il n'est pas tout le temps vrai que la multiplication qui est sous un commun non contracté selon la matière se fait par la différence spécifique ou essentielle. Cela est vrai cependant dans les choses logiques et naturelles. Pour ce qui est des choses civiles, cela n'est pas vrai. Dans les choses civiles en effet, la multiplication se fait selon les ministères par l'ordination de ceux qui s'y connaissent en politique. Comme il est souvent dit, la distribution du règne céleste est plus semblable aux choses politiques et civiles qu'elle ne l'est aux choses logiques et naturelles : le signe en est que le règne des cieux est aussi appelé cité<sup>17</sup>.

Albert cherche ici à distinguer deux modes de multiplication des êtres, pour penser, encore une fois, la différence entre les simples intelligences et les anges. Contre la thèse selon laquelle les anges appartiendraient à des espèces différentes, parce qu'ils ne peuvent s'individuer par la matière et que la seule différence qui existe en eux est la différence spécifique, il fait valoir un autre mode de multiplication ou de différenciation des êtres. C'est celui qu'on trouve dans la sphère politique – mais Albert pense ici à l'ordre hiérarchique. L'ordre politique est établi en fonction des ministères, c'est-à-dire des devoirs, des compétences, des activités. Les distinctions civiles ne sont pas plus individuelles qu'elles ne sont spécifiques : ce sont des distinctions purement pratiques, non naturelles. Or, c'est ainsi que sont distingués les anges dans la hiérarchie. En effet, le règne des cieux forme une cité (*civitas*).

Si la parole hiérarchie est bien une parole politique, un acte qui met en jeu des rapports pratiques et des relations de pouvoir, la parole naturelle est une parole dépolitisée. Elle s'accomplit selon une logique naturelle, hors de toute considération pratique ou politique. La distinction

entre *locutio* et *illuminatio* opère donc une dépolitisation de la parole.

L'angéologie d'Albert le Grand a une influence forte sur celle d'Olivi<sup>18</sup>. Peut-on penser que la distinction entre les deux régimes de parole angélique a le même sens chez Olivi que chez Albert ? Nous voudrions tenter de montrer que la *locutio angelica* pour Olivi n'est ni une parole hiérarchique comme chez Guillaume, ni une parole dépolitisée comme chez Albert. Ou plutôt, qu'elle dépolitisée en tant qu'elle n'est pas hiérarchique, mais que cela n'en fait pas pour autant une parole simplement naturelle.

### La naissance de la société

La conception du langage angélique proposée par Olivi rappelle beaucoup celle de Guillaume d'Auvergne. Comme chez Guillaume, le langage est un processus d'ouverture et de fermeture des anges les uns par rapport aux autres. Il ne s'agit pas d'une langue à proprement parler, mais d'un partage d'informations par un jeu de régulation de l'accès aux contenus des uns et des autres.

En effet, la hauteur de la liberté et de la propriété [de soi-même], la noblesse de pouvoir conserver le secret, et la singularité du fait d'être une personne ou la consistance singulière ainsi que la grandeur et la profondeur de la nature intellectuelle réclament qu'ils puissent se fermer au regard d'autrui.

Ces mêmes raisons réclament qu'ils puissent néanmoins s'ouvrir, mais ils ne peuvent faire l'un et l'autre, à moins de pouvoir se rendre, selon différentes dispositions, ouverts et fermés, ou pénétrables et impénétrables.

A cela aide également la considération des différents mouvements de notre cœur dont nous faisons en nous l'expérience intérieure, quand nous nous efforçons d'ouvrir notre cœur à nos amis ou de le cacher et l'éloigner de nos ennemis. En effet, quand nous tentons de nous ouvrir, nous sentons en nous une certaine extension spirituelle de notre cœur vers autrui, à tel point que nous sentons qu'il en résulte dans notre corps, aussi bien dans nos sentiments intérieurs qu'à l'extérieur dans nos sens et nos gestes certaines ouvertures et extensions proportionnelles. Inversement, en nous éloignant d'un ennemi, nous sentons un mouvement spirituel du cœur de sens opposé, selon un mode d'éloignement et de fuite, et de rassemblement et de fermeture, d'où résulte dans notre cœur certaines dispositions affectives proportionnelles et d'une certaine façon semblables. Il n'y a donc aucun inconvénient à admettre chez les anges, intellectuellement, quelque chose de ce genre. Et par de telles extensions ou rétractations, je ne veux pas dire que la pensée ou l'affect se sépare de la racine du cœur ou s'éloigne de ses objets, mais que ce cœur ou sa puissance, pour autant qu'ils sont à la base de ces pensées ou affects, s'étendent et s'appliquent parfois à un ange extérieur, ou s'écartent au contraire de lui, de même que, par exemple, une main qui tient une pomme ou dans laquelle est imprimée une figure, tantôt s'étend et s'ouvre à l'œil, à la main ou au goût de l'autre, tantôt se retire et se referme.

Si tu demandes dans quel espace se meut alors le cœur et sa puissance, ou de quel lieu ils se retirent, et si toute sa substance se retire du lieu où elle était ou si elle y laisse l'une de ses parties en s'étendant vers les autres, on peut dire que ces mouvements sont virtuels. Il existe en effet deux mouvements chez les substances spirituelles, l'un par lequel toute leur substance va d'un lieu à un autre lieu, et l'autre par lequel la pointe, le regard virtuel ou les intentions de leurs puissances sont projetés ou di-

rigés ici ou là vers leurs différents objets, comme nous en faisons l'expérience en nous, non seulement quand nous sommes en train de penser ou voir différentes choses, mais aussi bien au début de l'entrée dans le sommeil, quand nous sentons les intentions des sens intérieurs et extérieurs se retirer vers l'intérieur, et à l'inverse au moment du réveil, [quand nous les sentons] s'étirer virtuellement vers l'extérieur<sup>19</sup>.

Olivi cherche à penser le langage des anges à partir d'exemples empiriques, qui, bien qu'insuffisants, permettent de se faire une idée de ce que serait un langage immatériel. Il s'agit de transposer sur un plan immatériel les phénomènes d'opacité et de transparence. De même que certains corps peuvent être appréhendés par le regard seulement en surface ou bien à l'intérieur, de même, les substances spirituelles peuvent s'ouvrir plus ou moins. On retrouve ce phénomène dans ce qu'Olivi appelle « l'ouverture du cœur ». On sent, selon qu'on se trouve en présence d'un ami ou d'un ennemi, une certaine disposition affective de plus ou moins grande ouverture, qui est comme un mouvement d'extension du cœur vers autrui ou un mouvement de fermeture du cœur sur lui-même. Le langage angélique fonctionne selon de tels mouvements d'ouverture et de fermeture, d'extension et de rétraction. Olivi précise simplement que ces mouvements sont virtuels (*virtuales*). On pourrait penser, encore une fois, à la façon dont l'esprit se projette vers tel ou tel objet de pensée, ou à la façon dont les sens, juste avant de dormir ou au moment du réveil, se ferment ou s'ouvrent aux perceptions. Les intentions (*intenciones*) de l'esprit ou des sens sont des mouvements virtuels d'ouverture et de fermeture. Le langage angélique peut être pensé comme un ensemble de mouvements similaires : de dilatation ou d'enroulement virtuels.

Comme chez Guillaume d'Auvergne, le langage ne consiste pas en un échange de paroles ou de signes, mais en une application (*applicatio*) virtuelle et mutuelle des anges les uns aux autres. C'est-à-dire en un ensemble de rapports réglés par des degrés de transparence et d'opacité, d'ouverture et de fermeture. Comme chez Guillaume, ce qui est en jeu est la liberté des locuteurs et leur possibilité de garder des secrets (*tenere secretum*) et la juste distribution des connaissances et des informations selon les degrés de proximité et d'éloignement des différents ordres angéliques. Cependant, Olivi semble moins insister sur la structure hiérarchique de la communication, que sur la façon dont elle met en rapport des personnes singulières (*personalitatis singularitas*). La nécessité de conserver les secrets semble être moins liée à l'ordre de la hiérarchie qu'à la liberté et à la propriété de soi (*altitudo libertatis et dominii*). Malgré la ressemblance entre les deux modèles – et sans doute leur lien historique – celui d'Olivi adopte une autre perspective éthique et politique. Il concerne moins l'ordre hiérarchique entre les individus que les rapports mutuels d'amitié et d'inimitié entre les personnes singulières. C'est ce que semblent indiquer aussi les images sur lesquelles s'appuient l'un et l'autre modèle : non plus les livres et les miroirs qui se réfléchissent une lumière raréfiée, mais les cœurs et les sens qui s'ouvrent les uns aux autres et s'enroulent mutuellement.

Cette orientation éthico-politique apparaît plus explicitement dans la réponse qu'Olivi adresse à ceux qui voudraient que les anges ne puissent pas communiquer de fa-

çon immédiate, mais seulement par l'intermédiaire de signes.

Mais ceux-ci préjugent de la liberté des anges parlants, et de leur désir naturel de s'entraîner parfaitement, de leur société parfaite et joyeuse et de leur clarté intellectuelle.

- De la liberté des locuteurs, car il est bien plus libre de pouvoir communiquer des deux façons dites que d'une seule ; et ce n'est pas une moindre liberté de pouvoir découvrir en présence à autrui son intériorité que de pouvoir la maintenir close.

- Du désir naturel de s'entraîner, car il est certain qu'il appartient à la nature de l'amitié parfaite de pouvoir atteindre et se joindre à ce que l'on aime le plus chez son ami, c'est-à-dire le cœur et l'amour de cet ami. C'est ainsi que nous voyons, parmi nous, que les amants s'efforcent, autant qu'ils le peuvent, de déverser leur cœur ou leurs sentiments dans le cœur de leur ami, et réciproquement, et puisque, tant qu'ils sont ici-bas, ils ne peuvent le faire pleinement, ils le font par des corps intermédiaires, autant qu'ils le peuvent.

- De la société parfaite, car la société parfaite des amis requiert une vie commune et une jouissance mutuelle de chacun, qui ne sera jamais parfaite à moins qu'ils ne voient de façon visible leurs visages intérieurs et qu'ils ne goûtent par expérience leurs amours intérieures, et qu'ils n'embrassent intérieurement leurs cœurs par les accollements les plus intellectuels<sup>20</sup>.

Olivi adresse quatre arguments à ses contradicteurs : celui de la liberté, celui de l'amitié, celui de la société et celui de la clarté intellectuelle. À l'exception du dernier, qui est de nature épistémologique, ses arguments s'appuient sur une certaine idée des personnes et des relations interpersonnelles. Olivi se représente une société d'anges libres et liés par l'amitié, dont le langage est un moyen de faire exister ces liens affectifs. Parler sert sans doute à pouvoir conserver des secrets, mais c'est surtout pour pouvoir les partager avec ceux que l'on aime. Le langage représente une perfection dont les anges doivent être pourvus, car la société angélique est une société parfaite (*perfecta societas*). La société parfaite ne correspond cependant pas à l'ordre parfait de la hiérarchie, dans lequel chacun se trouve à la place qui lui est assignée selon ses capacités et ses fonctions, mais à un ensemble de liens libres et amicaux qui peuvent se déployer librement dans la parole et l'ouverture des cœurs les uns aux autres.

Comme Guillaume d'Auvergne, Olivi parle de *societas*. Comme nous l'avons vu, le terme *societas* ne signifie pas à proprement parler « société », mais plutôt « association ». L'un et l'autre ne parlent donc pas vraiment de « la » société, au sens moderne du terme, mais plutôt de modes d'association, de types de relation, de formes d'organisation collective. La hiérarchie en est un, qui regroupe les individus par classes et qui les répartit selon des critères fonctionnels. Elle forme un dispositif de pouvoir, non seulement parce qu'elle lie les individus les uns aux autres par des rapports de pouvoir, de supériorité et d'infériorité, mais aussi parce qu'elle vise l'exercice du pouvoir, la diffusion et l'exécution des ordres. Olivi pense évidemment que les anges forment une hiérarchie. Néanmoins, le type d'association qu'il se représente quand il envisage la question du langage angélique n'est pas une hiérarchie, mais ce qu'on pourrait appeler une société libre. La *societas* angélique imaginée par Olivi ne ressem-

ble-t-elle pas alors à ce qu'on appelle, en des termes modernes, une société ? C'est-à-dire un ensemble de personnes qui se rapportent librement les unes aux autres, par des liens d'amitiés et d'inimitié.

Certes, les liens interpersonnels d'amitié ne suffisent pas à faire une société, au sens moderne du terme. Ce qui est remarquable ici, c'est l'opposition entre la *hierarchia* et la *societas*. Alors que chez Guillaume d'Auvergne, la hiérarchie était envisagée elle-même comme une *societas*, Olivi utilise ce terme pour décrire un autre type de rapports entre les anges. Qu'une telle « société » s'invente dans une réflexion sur le langage n'est pas un hasard : la dimension politique de l'angélogologie est dominée par le concept de hiérarchie et un théologien comme Olivi ne saurait songer à réfuter « politiquement » la structure hiérarchique. Or, les théologiens s'accordent à dire qu'il existe deux régimes de parole chez les anges : un régime hiérarchique et vertical, qui est celui de l'*illuminatio*, et un régime interpersonnel et horizontal, qui est celui de la *locutio* à proprement parler. C'est l'idée d'un langage dans lequel ce sont les cœurs qui s'expriment et qui ne passe pas par les voies de la hiérarchie, qui permet d'imaginer des relations non hiérarchiques. Loin donc d'opposer un modèle aristotélicien à un modèle dionysien, c'est-à-dire une certaine idée de la politique à une autre, Olivi imagine une certaine idée de la société, qu'il distingue de la hiérarchie. Comme si, dans les ombres de la hiérarchie, existait un autre type de relations entre les personnes, qui ne peut s'établir que dans un langage non-officiel, affranchi des rapports de pouvoir. Comme si, en même temps que l'angélogologie médiévale posait les fondements de ce qui sera plus tard l'État, s'inventait aussi et parallèlement ce qu'on appellera la société<sup>21</sup>. De même qu'il existe deux niveaux de langage, il existe deux formes d'organisation collective qui leur correspondent : le gouvernement hiérarchique et la société libre. Ce ne sont pas deux réalités distinctes, mais deux modalités politiques et linguistiques qui affectent conjointement les mêmes êtres<sup>22</sup>. Il ne s'agit pas de chercher à voir dans la société angélique l'ancêtre de la société moderne, mais plutôt d'observer le processus par lequel la réflexion sur le langage en vient à distinguer deux significations différentes de ce qu'on pourrait appeler, au sens large, « le politique ». La *locutio angelica* montre en effet que le langage n'est pas seulement politique, mais aussi social.

## Bibliographie

### Sources

- Albert le Grand 1884 = *Summa theologiae*, in B. Alberti Magni... *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, Parisiis, L. Vivès, 1890-1899 (1884).  
 Albert le Grand 1891 = *De causis et processu universitatis*, in B. Alberti Magni... *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, Parisiis, L. Vivès, 1890-1899 (1891).  
 Albert le Grand 1894 = *In II sententiarum*, in B. Alberti Magni... *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, Parisiis, L. Vivès, 1890-1899 (1894).  
 Albert le Grand 1968-1972 = *Super ethica*, éd. W. Kübel, Münster, Aschendorff, 1968-1972.  
*Summa Halensis*, 1924-1979 = Doctoris irrefragabilis Alexandrie de Hales Ordinis minorum Summa theologia, éd. B. Klumper, B. Marrani et P. M. Perantoni, Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegi s. Bonaventurae, 1924-1979.  
 Ps.-Denys l'Aréopagite 1970 = Ps.-Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste*, éd. G. Heil, trad. G. de Gandillac, Paris, 1970.

Guillaume d'Auvergne 1674 = De universo, Ilae partis pars II in Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis... *Opera omnia*..., t.1, Paris, Andream Pralard, 1674

Olivi 2003 = Pierre de Jean Olivi, *Lectura super librum De angelica hierarchia*, éd. S. Piron, in « Petrus Johannis Olivi. Quaestio de locutionibus angelorum », *Oliviana* [En ligne], 1, 2003, URL : <http://oliviana.revues.org/27>.

Thomas d'Aquin 1888-1889 = Sancti Thomae Aquinitatis *Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889.

### Études

Agamben 2008 = G. Agamben, Le règne et la gloire, Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement, *Homo Sacer*, II, 2, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, 2008.

Agamben – Coccia 2009 = G. Agamben, E. Coccia (éd.), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicenza, 2009.

Chrétien 1979 = J.L. Chrétien, *Le langage des anges selon la scolastique*, dans *Critique*, 35, 1979, p. 674-689.

Coccia 2011 = E. Coccia, *Societas*, dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattoni (éd.), *Mots médiévaux offerts à ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 681-690.

Faes de Mottoni 1995 = B. Faes de Mottin, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe : lettura di angelologia*, Naples, 1995.

Foucault 2004 = M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cours au Collège de France (1978-1979), éd. M. Senellart, Paris, 2004.

Luscombe 1980 = D.E. Luscombe, *Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century*, dans A. Zimmermann (éd.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin-New York, 1980, p. 1-19.

Luscombe 2008 = D.E. Luscombe, *The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, dans I. Iribarren, M. Lenz (éd.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry, Their Function and Significance*, Aldershot-Burlington, 2008, p. 15-28.

Kobusch 2008 = T. Kobusch, *The Language of Angels: on the Subjectivity and Intersubjectivity of Pure Spirits*, dans I. Iribarren, M. Lenz (éd.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry, Their Function and Significance*, Aldershot-Burlington, 2008, p. 131-142.

Nederman 1988 = C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, dans *Journal of the History of Ideas*, 49, 1988, p. 3-26.

Briguglia-Nederman 2013 = G. Briguglia, C.J. Nederman, *Imaginare el politico nel medioevo*, dans *Storia del pensiero politico*, 3, 2013, p. 363-366.

Panaccio 1997 = C. Panaccio, *Angels' talk, mental language, and the transparency of the mind*, dans C. Marmo (éd.), *Vestigia, Imagines, Verba, Semiotics and logic in medieval theological texts (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> century)*, Turnhout, 1997, p. 323-335.

Panaccio 1999 = *Le Discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, 1999.

Perler 2008 = D. Perler, *Thought Experiments. The Methodological Function of Angels in Late Medieval Epistemology*, dans I. Iribarren, M. Lenz (éd.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry, Their Function and Significance*, Burlington, 2008, p. 143-153.

Piron 2008 = S. Piron, *Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius*, dans I. Iribarren, M. Lenz (éd.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Burlington, 2008, p. 29-44.

Röling 2008 = B. Röling, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Leiden-Boston, 2008.

Röling 2012 = B. Röling, *Angelic Language and Communication*, dans T. Hoffmann (éd.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden-Boston, 2012, p. 223-260.

Rosier-Catach 2006a = I. Rosier-Catach, *Le parler des anges et le nôtre*, dans S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese (éd.), *Ad ingenii acutionem*, *Studies in honour of Alfonso Maierù*, Louvain la Neuve, 2006, p. 377-401.

Rosier-Catach 2006b = I. Rosier-Catach, *«Solo all'uomo fu dato di parlare». Dante, gli angeli e gli animali*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, 3, 2006, p. 435-465.

Rosier-Catach 2009 = I. Rosier-Catach, *Une forme particulière de langage mental, la locutio angelica, selon Gilles de Rome et ses contemporains*, dans J. Biard (éd.), *Le langage mental du Moyen âge à l'âge classique*, Louvain-la-Neuve, 2009, p. 61-93.

Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, dans J.-F. Genet (éd.), *La légitimité implicite*, vol. I, Paris, 2015, p. 225-243.

Suarez-Nani 2002 = T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris, 2002.

Vallentin 1908 = B. Vallentin, *Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate (bis auf Thomas von Aquino)*, dans K. Beysig, F. Wolters, B. Vallentin, F. Andreae (éd.), *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre. Zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers und zum Gedächtnis des 24. Juni 1908 seines siebenzigsten Geburtstages*, Berlin, 1908, p. 41-120.

## Notes

<sup>1</sup> Albert le Grand et Gilles de Rome font exception à cet égard. Sur ce point, voir Rosier-Catach 2006a (en particulier p. 459-460). Il ne s'agit pas, cependant, d'un traitement systématique de la question politique.

<sup>2</sup> Nous remercions Constantino Marmo de nous avoir suggéré le rapprochement entre ces deux auteurs.

<sup>3</sup> Sur ce thème, cf. Chrétien 1979 ; Faes de Mottoni 199 ; Suarez-Nani 200 ; Rosier-Catach 2006b ; Kobusch 2008 ; Roling 2008 et 2012.

<sup>4</sup> Sur ce point, cf. Panaccio 1997 et 1999 ; Perler 2008. Dans une perspective tout à fait différente, Rosier-Catach 2009.

<sup>5</sup> Sur l'angéologie politique médiévale, cf. Vallentin 1908 ; Luscombe 1980 et 2008 ; Agamben 2008 (en particulier p. 223-252) ; Agamben-Coccia 2009 (en particulier l'introduction d'E. Coccia, p. 435-513).

<sup>6</sup> Cf. Ps.-Denys l'Aréopagite 1970 (III, 1, p. 87).

<sup>7</sup> Guillaume d'Auvergne 1674, IIa Ilae, cap. CLL, p. 999c – 1000e : *Non enim est in potestate solaris lucis, ut minus luceat, quam lucet, vel ut aliquem ex radiis suis retineat, sed quasi impetu, et violentia divinæ largitatis toto posse luminositatis suæ lumen circumquaque diffundit. Istæ vero luminosæ substantiæ prout volunt, et quantum volunt, lumina revelationum infundunt : similiter et retinent, et luminositatem suam habet unaquæque plenissime in libera potestate sua. Hujusmodi autem exemplum est in eo, qui tenet librum multorum voluminum, atque foliorum, habens plenissimam potestatem aperiendi illum, atque claudendi, et aperiendi illum ad inspectionem unius folii, vel unius versiculi, et ostendendi in eo, quicquid voluerit, et quantum voluerit, et quoties. Unaquæque namque hujusmodi substantiarum verus liber spiritualis est lucidissima inscriptionis scientiarum naturalium, hoc est, quæ in ipsa creatione sua eidem inscripte sunt, et inditæ, similiter, et divinalium, hoc est earum, quas super illuminationem, sive inscriptionem creationis, divinæ bonitatis largitione receperunt. Quantum igitur voluerint, se aperiunt, et aspicientes in se legere permittunt, vel potius concedunt, quod est dicere, quot versus, seu sententias voluerint, ex jussione scilicet, et beneplacito creatoris, sine quibus, et extra quæ, nihil omnino faciunt, et sunt ex omni modo, sicut specula materialia, et visibilia ; sunt revera specula clarissima visibilia, et invisibilia juxta quod mensuravit eis creator benedictus, imagines lucidissime redolentia, sive reddentia, verumtamen eousque suæ potestatis, ac libertatis, ut in eis nemo videat nisi in quantum ipse voluerint.*

<sup>8</sup> Guillaume d'Auvergne 1674, IIa Ilae, cap. CXLIII, p. 990 aH-bE : *Revertar igitur ad id, in quo eram, et dicam quæ iste vir sanctus, et sapiens, cum dixit in sermone suo, quia Hierarchia est divinus ordo, et scientia, et actio, hæc intellexisse videtur, quia cætus ille beatissimorum spirituum, et sacratissimus principatus est divinitus ordinata societas, ordinata inquam pulcherrima distributione donorum, ac decentissima constitutione graduum, ad obsequia creatoris, juxta congruentiam donorum, hoc est, scientiarum, et virtutum, quibus illustrati sunt ab eodem, et juxta decentiam officiorum, quibus ea præditi sunt. Quod vero dixit scientia, et acti, ad hanc ipsam ordinationem pertinet ; in ipsa enim scientia, vel sapientia ordinati sunt, et ipsa in illis multa enim alii aliis, et prius et melius cognoscunt, et de ipsis secretis, atque consiliis creatoris juxta hunc ordinem aliis, et prius, et clarius revelationes recipiunt, quas interdum aliis innotescunt juxta beneplacitum ipsius, a quo fiunt. Et hoc insinuat ille sermo Propheticus, quo dictum est, quia Seraphim clamabat alter ad alterum [...] .*

<sup>9</sup> Sur le lien entre langage, secret et hiérarchie, voir Faes de Mottoni 1995 (p. 253-254).

<sup>10</sup> Sur le sens du mot *societas*, cf. Rosier-Catach 2015.

<sup>11</sup> Sur ce point, cf. Coccia 2011.

<sup>12</sup> Les penseurs médiévaux ont évidemment connu d'autres modèles politiques que celui d'Aristote. Sur ce point, cf. Nederman 1988 ; Brugnola-Nederman 2013.

<sup>13</sup> Olivi 2003 : *Dicendum quod est locucio que proprie potest dici illuminans eum cui fit et est locucio que non potest hoc dici nisi solum secundum quid. Quando enim locucio est de talibus et talis efficacie, quod ille cui fit per hoc elevatur et acuitur ad aliquas scientiale seu sapientiales veritates clarius et copiosius percipiendas, tunc illa locucio potest dici illuminativa et clarificativa audientis illam, potest dici illuminatio creata a locutione illa et hoc modo potest superior angelus loqui infe-*

*riori et non econverso, nisi forte pro quanto ille inferior esset in aliquo superior illo. Quando vero per locucionem non elevatur nec informatur mens audientis ad aliquid scientiale seu sapientiale, sicut fit quando aliquis ydiota ostendit verbo et signo aliquam rem particularem, utpote lapidem vel pomum suo magistro, tunc talis locucio non dicitur proprie illuminativa, quamvis secundum quid, in quantum scilicet per eam aliquid quasi sensibiliter ostenditur, possit hoc aequaliter dici. Ad illud tamen Dionysii ultra hoc dicendum quod omnis illuminatio vel manifestatio vocatur ibi ab eo locucio.*

<sup>14</sup> Par exemple, *Summa Halensis* 1924-1979 (inq. 2, tract. 3, sect. 2, q. 1, tit. 3, cap. 5, p. 196-197) ; Thomas d'Aquin 1888-1889 (q. 107, art. 2, p. 489-491).

<sup>15</sup> Albert le Grand 1894, tract. IX, q. 35, m. 4, p. 383b-384a : *Dicendum, quod omnes omnibus loquuntur. Sed aliud est loqui simpliciter ad interpretationem conceptus : hoc enim est de naturalibus Angelorum, et non pertinet ad distinctionem assistentium et ministrantium. Et aliud est loqui ad illuminationem : illuminatio enim est lumen per theophantias descendens a Deo : et his purgatur Angelus a dissimilitudinis habitu, et illustratur divino lumine, quo ponitur in similitudinem luminis divini, et perficitur per reductionem et conversionem. Dicendum ergo, quod omnes omnibus loquuntur locutione simplici et naturali, quæ est interpretatio conceptuum : sed superiores inferioribus loquuntur locutione ad illuminationem pertinente. Secundum hanc enim locutionem dicit Dionysius, quod « lex divinitatis est per prima media, et per media ultima reducere.*

<sup>16</sup> Sur cette distinction structurante chez Albert, cf. *Super ethica*, lib. VI, lect. 8 (1968-1972, p. 446) ; *De causis et processu universitatis*, lib. I, tract. 4, cap. 8 (1891, p. 431) ; *Summa theologiae*, II, tract. II, qu. 7 (1884, p. 132) ; *In II sententiarum*, dist. 3, art. 3 (1894, p. 65-66).

<sup>17</sup> Albert le Grand 1884, tract. II, q. 8, p. 138a : *Ad id ergo quod primo objicitur, dicendum quod non semper est verum, quod multiplicatio quæ est sub uno communi non per materiam contracto, sit per speciem, vel per essentialem differentiam : sed in logicis est verum, et in naturalibus. In civilibus autem non est verum. In civilibus enim multiplicatio est ad ministeria per ordinationem politici sapientis : et sicut saepe dictum est, distributio regni coelestis magis similis est politicis, et civilibus, quam sit logicis et naturalibus : cujus signum est, quod regnum coelorum etiam civitas vocatur.*

<sup>18</sup> Sur ce point, cf. Piron 2008.

<sup>19</sup> Olivi 2003 (trad. S. Piron, revue par G. Casas) : *Nam altitudo libertatis et dominii et nobilitas possendi se tenere secretum et personalitatis singularitas seu singularis consistentia et intellectualis nature magnitudo et profunditas clamant quod ipsi possint se claudere alieno aspectui. Supradicte vero rationes clamant quod possint se nihilominus aperire, sed utrumque horum non possunt nisi secundum varias sui dispositiones possint se reddere pervios et impervios seu penetrabiles et impenetrabiles. Item ad idem iuvat consideratio diversorum motuum cordis nostris quos in nobis intime experimur, quando vel ad amicos nos nitimur eviscerare, vel ab emulis cor nostrum nitimur occultare et elongare. Nam quando nitimur nos eviscerare sentimus in nobis quandam spiritualem protensionem cordis nostri ad alterum, et hoc in tantum quod sentimus quod ex hoc resultant in corpore nostro tam intra in visceribus quam extra in sensibus et gestibus quedam proportionales aperciones et protensiones. Econverso vero in recessu ab inimico sentimus spiritualem motum cordis in oppositum, scilicet per modum elongacionis et fuge, ac per modum recollecionis et clausure, ita quod in cordibus nostris resultant alique affectionales dispositiones illis proportionales et aliquo modo consimiles. Nihil igitur inconveniens si in angelis intellectualiter aliquid tale detur. Nec per huiusmodi protensiones aut retractaciones intelligo cogitatus vel affectus a radice cordis discedere, aut a suis obiectis recedere, sed quod ipsum cor seu eius potentie prout subsunt talibus cogitatus et affectibus, protendunt et applicant se aliquando ad aliquem angelum exteriorem, aliquando vero retrahunt se ab eo, ut verbi gratia, si manus cum pomo quod tenet vel cum aliqua figura sibi impressa, aliquando se protendat et apperiat ad alterius oculum vel manum vel gustum, aliquando vero ab illo se retrahat et concludat. Quod si querat per quod spacium movetur tunc temporis cor et potentie eius, aut a quo loco recedunt et an tota substantia a statu in quo erat recedat vel dimissa una sui parte ibi protendat alteram ad alios, dici potest quod iste mociones virtuales sunt. Est enim in substantiis spiritualibus duplex motus et ad presens unus est quo tota eorum substantia de uno loco vadit ad alium locum, alius est quo acies et virtuales aspectus seu intentiones suarum potentialium hac vel illac ad diversa obiecta prohibentur seu diriguntur, sicut experimur in nobis, non solum quando ad varia cogitanda vel videnda movemur, sed etiam quando in inicio ingressus in sompnum sentimus intentiones sensuum interiorum et exteriorum retra-*

*hi ad interiora, in hora vero excitationis sentimus eas virtualiter protrahi ad exteriora.*

<sup>20</sup> Pierre de Jean Olivi, 2003 (trad. S. Piron, revue par G. Casas) : *Sed et isti preiudicant libertati angelorum loquentium, et naturali desiderio perfecte se coamantium, et eorum perfecte et iocunde societati, et utriusque intellectuali claritati. Libertati quidem loquentis, quia longe liberius est posse utrumque predictorum quam alterum solum, nec minoris libertatis est sua interiora posse alteri presentialiter aperire, quam posse ea claudere sibi. Naturali vero desiderio se coamantium quia constat hoc esse de natura perfecte amicitie posse, scilicet intimari et intime iungi ei quod in amico pre ceteris amat, hoc autem est cor et amor sui amici. Unde et in nobis videmus quod amantes quantum possunt, gestiunt suum cor seu viscera sui cordis refundere in cor amici et e converso, et quia dum hic sunt, non possunt hoc ad plenum, faciunt hoc per corpus intermedium prout possunt. Perfecite etiam societati quia perfecta societas amicorum requirit mutuum convictum et mutuum sui ipsorum fruicionem que perfecte nunquam erit nisi visibiliter videant suas facies interiores et nisi experimentaliter gustent suos interiores amores et nisi per intellectualissimas adhesiones utriusque corda se intime amplexentur.*

<sup>21</sup> Sur la hiérarchie angélique comme modèle de l'État, cf. Vallentin 1908.

<sup>22</sup> On pourrait dire de la *societas* angélique ce que Foucault dit, dans un tout autre contexte, de la société civile : c'est une « réalité de transaction », c'est-à-dire une réalité qui naît précisément d'un rapport de pouvoir, à l'interface entre ceux qui l'exercent et ceux qui le subissent. Sur ce point, cf. Foucault 2004 (p. 300-301).

---

# Faire société avec les démons ? Le magicien et la question du pacte aux derniers siècles du Moyen Âge

Julien Véronèse

---

**Abstract:** This paper intends to confront the theology of the magic pact with demons such as it is defined in the XIVth century by the inquisitor Nicholas Eymerich – one of the best advocates of the qualification of magic as heresy – with the way the contemporary texts of ritual magic defined for their part the relationship between the magician and the devils. Indeed, the magic books that Eymerich seems to know quite well give to see a much more complex reality than the manichean vision of the theologians between the demonic worship of the apostate magician and the divine worship of the christian believer. The magician who addresses the devils by words and signs is the initiator of a true pact with God, who is the only One who can delegate to him the *potestas ligandi* necessary to subdue the evil spirits. This pact is based on his faith and on his spiritual purity. But at the same time, and without systematic mind, he turns to practices, such as the sacrifices, which draw a more ambivalent relationship with the spirits and seem *de facto* to define a kind of secondary pact. Obviously, this type of practices could only feed the traditional negative vision of magic shared by the theologians and the inquisitors at the end of the Middle Ages.

**Keywords :** magic; heresy; demons; invocation; conjuration; exorcism; pact; oath.

La tradition chrétienne latine, aussi bien théologique qu'hagiographique, fait volontiers du *magus* l'un des agents qui permettent aux démons, si ce n'est d'affirmer pleinement leur domination sur le monde, du moins de soustraire, souvent en les trompant, les fidèles du vrai culte voué à Dieu. Dans le contexte polémique lié à l'essor du christianisme, Simon *magus* (Act 8, 5-25), soutenu par les démons dans sa capacité à réaliser des prodiges, incarne ainsi l'adversaire par excellence du Christ et de ses miracles véritables<sup>1</sup>, ou, selon les *Recognitiones* pseudo-clémentines, de l'apôtre Pierre<sup>2</sup>. Chez saint Augustin comme Isidore de Séville, le magicien, qui n'est guère distingué du devin, est l'instigateur d'un culte superstitieux et idolâtre assimilé au paganisme qui éloigne de Dieu et construit à l'inverse « des pactes d'alliance fondés sur des signes », « un pacte de société diabolique », ou encore « une alliance funeste entre les hommes et les mauvais anges » dans l'espoir d'en tirer un pouvoir supérieur aux capacités humaines. Isidore en particulier, dans ses *Étymologies*, assimile les *magi* aux *malefici* qui répandent le mal et nuisent aux hommes en les tuant « par

la violence de leur enchantement » ; ils sont aussi ceux qui, à la manière des *necromantici*, offrent du sang en sacrifice aux démons<sup>3</sup>. On connaît par ailleurs toute l'importance du pacte magico-diabolique dans la célèbre légende de Théophile, diffusée en Occident par de nombreuses versions à partir du VIII<sup>e</sup> siècle et popularisée à compter du XII<sup>e</sup> siècle et surtout du XIII<sup>e</sup> par la statuaire, les vitraux et l'iconographie des manuscrits : Théophile, déçu de ne pas avoir obtenu l'office épiscopal qui lui était promis, est séduit par un *magus* ou un *maleficus* juif qui l'introduit, par sa connaissance des mots efficaces, auprès du diable et de sa cour. Contre l'apostasie de sa foi et un pacte formalisé par une charte parfois rédigée à l'aide de son propre sang, Théophile se donne à son nouveau maître et obtient l'honneur qui lui manquait ; mais bientôt pris de remords et inquiet pour son salut, il fait pénitence et est miraculeusement sauvé par la Vierge, qui arrache la charte ou le chirographe des mains du diable<sup>4</sup>. Décalque abominable de l'hommage féodal, entériné ou non par écrit, le pacte avec le diable guette l'homme superstitieux, curieux ou assoiffé de pouvoir, à la manière encore du savant Gerbert d'Aurillac qui n'aurait dû son extraordinaire savoir et son élévation à la papauté (Sylvestre II, 999-1003) qu'à un tel accord, selon une légende noire largement diffusée par Guillaume de Malmesbury et Vincent de Beauvais<sup>5</sup>. Réversible dans le cas de Théophile, pouvant parfois mener celui qui le contracte à la mort, il est fondé sur les signes qu'utilisent, pour lui-même ou pour un tiers, le *magus* ou l'*incantator*, et notamment sur les mots, parfois étranges, que celui-ci prononce pour se lier volontairement aux démons.

Ce motif très répandu également dans la littérature exemplaire est l'objet d'évolutions notables à partir du XIII<sup>e</sup> siècle et notamment d'une forme de dramatisation qui apparaît pleinement au XIV<sup>e</sup> siècle lorsque la magie et le *maleficium*, parfois mobilisés (ou supposés l'être) dans le jeu politique, sont progressivement placés sous le sceau de l'hérésie. L'argument du pacte démoniaque, fondateur d'un pouvoir ou d'une autorité dévoyée, devient, parmi d'autres, un élément quasi incontournable de la polémique politique et de sa traduction sur le terrain judiciaire, dans une stratégie de diabolisation et d'« hérétisation » de l'adversaire, qui lèserait *a minima* la majesté de Dieu et risquerait d'entraîner à sa suite la société chrétienne dans l'abîme<sup>6</sup>. Cette mutation, qui précède puis accompagne le processus de qualification juridique de la magie comme fait hérétique à compter du pontificat de Jean XXII (1316-1334)<sup>7</sup>, est due à la conjonction de plusieurs facteurs qui ont concouru, depuis le XII<sup>e</sup> siècle, à des degrés divers, à

renforcer la menace induite par les magiciens et leur art diabolique (et à travers eux les démons) pour le corps social en général et l'élite religieuse et politique en particulier. Parmi ceux-ci, on peut citer : l'essor des « sectes » hérétiques dont la diabolisation par l'Église, sur fond d'inquiétude eschatologique, a renforcé la nécessité d'une éradication par la mise en place d'une inquisition, en même temps qu'elle a contribué à accroître l'opposition entre l'Église et la *domus diaboli*, dont le magicien était finalement, par la théorie du pacte, l'un des agents traditionnels<sup>8</sup> ; les débats autour de la nature contractuelle ou ministérielle des sacrements et de leur pouvoir pour construire, sous l'égide du clergé, les liens d'une société chrétienne unie et bien ordonnée, et à terme la question corollaire et inquiétante de la construction de (pseudo)-pactes sacramentels avec le diable par le biais de certaines pratiques magiques (notamment le baptême des images)<sup>9</sup> ; ou encore les développements notables de l'angéologie scolastique qui ont eu pour conséquence une réflexion plus approfondie sur la puissance démoniaque et ses rapports (de plus en plus réels ou matériels) avec les humains, et présidé ainsi à l'essor d'une véritable démonologie au sein de laquelle la théologie du pacte magique a pris toute sa place<sup>10</sup>. La question du lien entre le magicien et les démons est devenue d'autant plus d'actualité à compter du XIII<sup>e</sup> siècle qu'on assistait dans le même temps à la diffusion, parfois massive, d'une multitude de traditions de magie savante – pour l'essentiel importées puis objet de réécritures et d'adaptations dans le monde latin – qui formulaient la possibilité d'exploiter efficacement les capacités des esprits et notamment des démons<sup>11</sup>. Au-delà de la curiosité pour des savoirs condamnés par les principaux théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle – Guillaume d'Auvergne et Thomas d'Aquin en tête –, des lettrés pouvaient désormais mettre en pratique les rituels prescrits par ces sources nouvelles, y compris parfois dans le cadre curial, menaçant ainsi potentiellement les fondements du pouvoir ou renforçant la crainte d'une subversion de l'ordre au moment même où les grandes monarchies construisaient leur souveraineté. La qualification de la magie comme hérésie au XIV<sup>e</sup> siècle, bien qu'elle ne soit pas unanimement acceptée, montre bien le nouvel enjeu dont le pacte diabolique est désormais investi, notamment pour la papauté et pour l'Église, avant même que ce dernier n'acquière encore davantage de poids au XV<sup>e</sup> siècle lorsqu'est défini l'« imaginaire du sabbat » et se met en place la répression judiciaire des « nouvelles » sectes de sorciers<sup>12</sup>. Le « nigromancien », par les mots mystérieux qu'il prononce, par les gestes sacrilèges qu'il opère, par le mal qu'il produit, par le fait qu'il parle aux démons, participerait, avec d'autres hérétiques, à la création d'une société vouée au « prince de ce monde », dont le pouvoir et la majesté paraissent s'accroître toujours davantage<sup>13</sup>. La question reste de savoir jusqu'à quel point les termes du discours théologique et juridique concernant le pacte magico-diabolique, par définition très polémiques, et ceux qui définissent les modalités du rapport entre le *magister* et les démons au sein des traditions de magie elles-mêmes se rencontrent. Si les théologiens privilégient de fait une lecture résolument démonolâtre de l'ensemble des pratiques magiques d'invocation afin de les rejeter sans distinctions<sup>14</sup>, il reste à apprécier plus finement la façon dont les

pratiques magiques, et notamment les pratiques de magie rituelle démoniaque, formalisent *elles-mêmes* de leur côté les rapports entre le praticien et les esprits. L'objectif est ici de confronter le point de vue normatif qui circule au XIV<sup>e</sup> siècle sur ceux que l'on appelle volontiers les « invocateurs de démons », relativement connu et prévisible même s'il est loin d'être monolithique (I), à ce qu'enseignent les sources, à la fois diverses et ambivalentes, qui fondent la pratique magique savante des derniers siècles du Moyen Âge et qui sont moins familières des historiens médiévistes. Nous verrons qu'à un niveau général le magicien chrétien, loin d'être un suppôt de Satan, se veut au contraire, dans la lignée de Salomon, le détenteur d'un pouvoir sacré fondé directement en Dieu, capable à ce titre de modifier le cours de la nature. Appartenant ou non au clergé, il exerce, à la manière d'un exorciste, son pouvoir de lier et contraindre fermement les démons en vertu de la puissance divine qui lui est déléguée. Par son savoir et sa vertu, il apparaît comme un médiateur privilégié du sacré (II). Un tel positionnement, formulé parfois de manière très polémique, ne pouvait être considéré, on l'imagine aisément, que comme une transgression inacceptable du monopole ecclésiastique en matière d'accès au sacré – surtout à une période où de nombreuses sectes hérétiques contestaient l'Église militante et son ministère. Il ne pouvait qu'inciter les plus ardens défenseurs de l'autorité ecclésiastique à renforcer – notamment par la qualification d'hérésie – une tendance à la diabolisation de la figure du magicien établie de longue date par la tradition chrétienne. Il n'est toutefois pas le seul argument contre lequel pouvait se déployer la polémique ecclésiastique. Dans certains cas en effet, les textes montrent que le conjurateur établit avec les démons une relation de communication moins unilatérale ou verticale que celle qui est généralement définie. Certains aspects du *modus operandi* qui peuvent lui être imposés – par exemple la réalisation de sacrifices – viennent *de facto* biaiser le postulat, pourtant fermement défendu, selon lequel le maître assoit exclusivement son pouvoir sur la peur qu'il suscite – et Dieu à travers lui – chez ses interlocuteurs démoniaques<sup>15</sup>. Le don aux démons, parmi d'autres éléments problématiques, ne pouvait que nourrir à peu de frais le discours des censeurs sur l'idolâtrie des « invocateurs de démons » et sur le pacte que ceux-ci nouent de manière invétérée avec les forces du mal (III).

\* \* \*

Il ne saurait être question ici de procéder à un tour d'horizon exhaustif de la théologie du pacte lié aux pratiques magiques et divinatoires à l'âge scolastique. Les cas de Guillaume d'Auvergne, qui renvoie le premier à un certain nombre de textes de magie nouvellement introduits en Occident et oppose le pacte sacramentel divin au pacte magique démoniaque, ou encore de Thomas d'Aquin, qui formule la partition entre pacte explicite et pacte tacite pour rendre compte de la variété des pratiques magiques et divinatoires, ont été bien étudiés<sup>16</sup>. Nous nous placerons quelque peu en aval, à la période charnière du XIV<sup>e</sup> siècle, au moment où la magie « destinative », dans tous les cas démoniaque du point de vue des censeurs, intègre progressivement le champ de l'hérésie, en partant de la doctrine d'inspiration thomiste formulée par



l'inquisiteur catalan Nicolas Eymerich († 1399). Son célèbre *Directorium inquisitorum* (1376) comporte une question (II, 43) exclusivement dédiée aux « invocateurs de démons », fameuse notamment parce qu'elle est le seul texte à citer la bulle *Super illius specula* (1326-1327) du pape Jean XXII contre les invocateurs de démons et leurs pratiques hérétiques qui induisent un « traité avec la mort et un pacte avec l'enfer<sup>17</sup> » (*cum morte foedus ineunt et pactum faciunt cum inferno*). Mais le catalan est également l'auteur d'un important et volumineux traité, toujours inédit, le *Contra christianos demones invocantes* (1359), qui a largement servi de matrice au texte de 1376 et qu'il a rédigé, alors qu'il était encore un jeune inquisiteur, pour défendre sa juridiction face aux officialités et aux entraves judiciaires de la couronne royale d'Aragon<sup>18</sup>. La doctrine du dominicain sur la magie est intéressante pour notre propos dans la mesure où elle défend activement, dans la lignée du carme catalan Guido Terreni consulté en 1320 par le pape, la qualification comme fait hérétique<sup>19</sup>. Mais Eymerich, qui manie la théologie et le droit canon, n'est pas qu'un théoricien ; il a lui-même traduit devant la justice inquisitoriale un nombre non négligeable de nigromanciens, dont il a pu au passage, comme il l'affirme dans son traité, recueillir les confessions et consulter les livres avant de les brûler<sup>20</sup>. Il cite notamment des *Tabule Salomonis* en sept livres capables de faire jurer les démons convoqués de dire la vérité et qui sont pleines de la puissance de Lucifer<sup>21</sup> – identifiables peut-être à la version du *Liber Razielis* en sept livres placée sous le patronage d'Alphonse X de Castille (quoique ce texte de magie angélique issu de la tradition juive ne se caractérise pas à proprement parler par son caractère démoniaque ni luciférien<sup>22</sup>), voire à une vaste compilation de magie rituelle semblable à celle à laquelle fait sans cesse référence le clerc catalan Bérenger Ganell dans son extraordinaire *Summa sacre magice* (1346)<sup>23</sup>. Il renvoie par ailleurs à un *Thesaurus nigromancie* attribué à Honorius le Nigromancien, qu'il faut probablement identifier au *Liber sacratus sive juratus* placé sous l'autorité fictive d'Honorius de Thèbes, un texte qui circule dans les premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle et se présente comme une compilation de livres salomoniens où se mêlent magies angélique et démoniaque<sup>24</sup>. Cela n'atténue évidemment pas la vision idéologiquement biaisée qu'il peut donner des *artes magice*, dont il se fait fort de prouver le caractère résolument démonolâtre et hérétique, mais il fait malgré tout preuve, en homme de terrain, d'une volonté d'affiner la typologie des pratiques que les livres de magie enseignent à leurs utilisateurs et des formes de pacte qu'elles induisent.

Comme le laisse entendre le titre de son traité, Eymerich entend centrer son propos sur la notion d'*invocatio*, autrement dit sur les modalités de la communication humaine avec la sphère spirituelle. Après trois courts chapitres consacrés à la notion d'hérésie, il en vient véritablement à son propos à partir d'un quatrième chapitre intitulé *Invocans demones si hereticus in re est*. *Invocacio* est dérivé du verbe *in-vocare*, qui signifie appeler quelqu'un qui est éloigné dans le but d'implorer son aide ou de solliciter sa protection (*auxilium* ; *patrocinium*<sup>25</sup>). L'*invocatio* comme processus de communication met en jeu l'invocateur (*invocans*), l'invoqué (*invocatus*), un mode

d'invocation et une finalité. L'invocateur (ou locuteur) agit lorsqu'il souffre d'un manque (de savoir, de pouvoir, d'argent, etc.) qu'il pense pouvoir être comblé ou dont il pense pouvoir être libéré par un autre ; l'invoqué (ou allocutaire) l'est dès lors que l'invocateur croit fermement que le destinataire de l'invocation a la puissance (*potencia* ; *virtus*) nécessaire et incoercible pour lui apporter l'aide dont il a besoin. L'invocation, dans son mode, exige humilité (*cum humiliacione*) dans les prières (*oraciones*) et les supplications (*obsecraciones*), et dans sa fin, la reconnaissance sans réserve de la puissance de l'allocutaire et une ferme croyance dans le fait qu'il peut mieux qu'un autre réaliser l'effet attendu<sup>26</sup>. Dans le cas où l'invocation est adressée à Dieu dont la puissance est par définition sans limites, l'on se place évidemment dans le cadre d'un culte légitime. En revanche, lorsque le locuteur sollicite la puissance du démon (naturellement supérieure à celle de l'homme<sup>27</sup>) pour subvenir à ses besoins à l'aide d'*oraciones* et d'*obsecraciones* qui témoignent d'une forme de révérence et de soumission, l'on se situe dans l'erreur doctrinale (si l'on croit notamment *in corde* que le démon a une puissance et des facultés équivalentes ou supérieures à celles de Dieu, ou encore qu'il peut faire le bien<sup>28</sup>) et dans le cadre d'un culte idolâtre et hérétique *in ore vel opere*<sup>29</sup>. Dans le concert des pratiques magiques et divinatoires, l'*invocatio* peut être explicite (*expresse*), lorsque le démon est directement appelé par son nom (*invocando ex nomine* ; *ex intencione expresse et ex proprio nomine*) pour qu'il apparaisse, réponde aux questions de l'invocateur (notamment sur l'avenir) ou satisfasse ses désirs (*voce, motu vel quovis signo seu modo alio respondendo*) ; dans ce cas, l'invocateur agit en toute connaissance de cause et le pacte est exprès. Mais l'*invocatio* peut également être implicite (*non expresse* ; *invocando tacite* ; *non expressa demonum invocacio*) lorsque l'invocateur se livre à des pratiques ou utilise des signes qui induisent, pour être efficaces, l'intromission occulte des démons ; dans ce cas, l'intention du locuteur n'est pas (forcément) de pactiser délibérément (*non ex invocatis intencione*) ; toutefois, conformément à la typologie thomiste, il s'engage, le cas échéant sans le savoir du fait de la tromperie et de l'activité masquée des démons, dans un pacte tacite, lorsque par exemple il recourt à l'astrologie judiciaire ou à la géomancie<sup>30</sup>. Dans tous les cas, il y a pacte, qu'il soit intentionnel ou non de la part de l'invocateur, qui, comble de la tromperie diabolique, peut contracter dans l'ignorance ou contre son gré. S'il n'y a pas adhésion volontaire et opiniâtre, pourrait-on objecter, alors il ne peut y avoir hérésie<sup>31</sup>. Toutefois, pour Eymerich, il y a toujours, dans des configurations variées, hérésie *in mente et/ou factum hereticale*, voire au minimum suspicion véhémente d'hérésie dans le cas où le pacte est tacite<sup>32</sup>. L'inquisiteur insiste particulièrement sur le fait que les démons aiment plus que tout recevoir les « honneurs divins » – autrement dit les actes de latrerie qui, avec les sacrements, sont fondateurs de la *religio christiana*, dans la mesure où ils manifestent et réitèrent un choix (*reelectio*), une volonté de soumission et une alliance (*religacio*) à la fois individuelle et collective avec Dieu<sup>33</sup> –, et c'est à cette condition particulièrement sacrilège qu'ils acceptent (*optemperare*), en vertu de leur supériorité ontologique, d'apporter leur aide néfaste, no-

tamment à ceux qui les sollicitent expressément. Sont mis en avant en particulier les *actus latrie exteriores* – les seuls « faits » dont peuvent juger pleinement les juges ecclésiastiques – au nombre de douze, parmi lesquels on trouve l'adoration (qui présuppose révérence et prière), le vœu, le serment, l'adjuration, l'invocation, la bénédiction, la gémulation, la prostration, le jeûne, la fumigation, l'immolation et l'exercice de la vertu<sup>34</sup> ; autrement dit à la fois des actes de langage et des gestes qui confirment l'engagement volontaire de l'invocateur envers son maître. Or, selon le dominicain, certains livres de nigromancie, notamment ceux attribués à Salomon, montrent que ces différents honneurs sont offerts aux démons et témoignent du pacte exprès noué avec eux. Lorsque les invocateurs de démons offrent ainsi pleinement l'*honor latrie* à leurs interlocuteurs démoniaques, ils se livrent au mode d'invocation le plus grave, qui mène à l'apostasie, à l'infidélité et donc à l'hérésie, éventuellement *in mente seu intellectu* (si leur croyance sur la nature du diable est erronée), dans tous les cas *in facto*. Ils adorent les démons par leurs prières, se vouent à eux, leur prêtent serment d'obéissance, les adjurent en vertu de la puissance de leurs chefs, leur chantent des louanges, s'agenouillent et se prosternent devant eux, jeûnent et se vêtissent de noir ou de blanc en leur honneur, et leur offrent encore fumigations et sacrifices, etc.<sup>35</sup> Deux modes d'invocation supplémentaires sont toutefois distingués pour dessiner un triptyque (*ad modum tripharie*) destiné à épuiser l'ensemble des pratiques magiques. Dans le second, les invocateurs livrent aux démons l'*honor dulie*, celui dévolu en principe aux anges et surtout aux saints<sup>36</sup>. Dans ce cas, même si ce n'est pas précisé, le pacte est sans grand doute exprès du point de vue d'Eymerich, dans la mesure où des *nomina demoniorum* sont employés ; en tout cas, la qualification d'hérésie prévaut entièrement<sup>37</sup>. Enfin, un troisième type d'invocations peut être défini lorsque les nigromanciens se livrent à des faits et gestes qui ne relèvent pas directement des formes de latrie ou de dulie et par conséquent se rapportent moins directement aux cultes que l'Église militante se doit de défendre farouchement, mais qui sont en revanche, pour le juge, emblématiques et reconnaissables du culte qu'ils vouent aux démons dans le cadre de la pratique magique, comme par exemple le fait de réaliser un cercle sur le sol, d'y placer au centre un enfant médium et à proximité de lui un support réfléchissant destiné à favoriser la venue d'une vision divinatoire, autant de procédés bien attestés dans les *experimenta* de magie rituelle<sup>38</sup>. Dans ce cas, la nature – expresse ou tacite – du pacte dont ces actes sont les signes n'est pas précisée. Le texte lui-même est ambigu, puisque si les gestes sont privilégiés ici, la locution explicitement adressée aux démons, opérée à l'aide du livre que lit le nigromancien, y est *in fine* associée. En tout cas, si l'hérésie manifeste n'est pas toujours certaine (dans la mesure notamment où un acte de langage ne vient pas toujours déclarer l'intention et/ou la croyance de l'opérant), la suspicion véhémente d'hérésie est elle *a minima* établie<sup>39</sup>, ce qui légitime la justice de l'Église à intervenir afin qu'aucun cas ne lui échappe.

Au cœur de la question de l'invocation se place plus largement celle, cruciale, du rapport hiérarchique qui est noué avec les démons, qui sont par nature supérieurs aux

hommes, selon une démonologie qui reproduit celle de Thomas d'Aquin. Ce point est abordé en fin de traité, dans une partie intitulée *Inpugnaciones et ad illas responsiones*<sup>40</sup>, dans laquelle Eymerich répond à ceux qui résistent (*adversarii veritatis*), et ils sont nombreux semble-t-il, à qualifier systématiquement comme hérétiques les invocateurs de démons et leurs pratiques et entendent maintenir la charge de simple superstition ou au mieux s'en tenir à la « saveur manifeste d'hérésie<sup>41</sup> ». Les démons peuvent être liés (*constringere* ; *cogere* ; *artare*) *ad modum servorum* affirme-t-il, autrement dit en étant dominés et en état de sujétion, notamment du fait de leur faute et de leur chute<sup>42</sup>. Dieu, le Christ, les anges, les hommes, des mots (*per verba*), des signes (*per caracteres et signa*), des objets artificiels (des instruments de musique telle la cithare), des herbes, des pierres, des parties d'animaux, l'eau bénite ont cette faculté<sup>43</sup>. Les hommes disposent de ce pouvoir lorsqu'ils agissent au nom du Christ, lorsqu'ils utilisent les exorcismes de l'Église, des « caractères » ou des « signes » tels que le signe de croix, voire certaines vertus naturelles pour se protéger ou mettre en fuite le démon. Il s'agit alors de dominer le démon à des fins exclusivement apotropaïques, en mobilisant la puissance divine ou la nature, en aucun cas pour solliciter son intervention. L'on ne se situe donc pas dans le cadre précédemment établi de l'*invocatio*, mais plutôt, lorsqu'il y a locution, d'un commandement, d'une « parole de gronderie » (*sermo increpationis*) pour reprendre la définition isidorienne de l'exorcisme canonique. Évidemment, la frontière entre le licite et l'illicite au sein des pratiques qui lient les démons peut être ténue : le montre notamment, cas intéressant, l'exemple de Salomon, autorité ambivalente s'il en est, puisque le roi sage fait figure d'un côté de bon exorciste préfigurateur du Christ, mais de l'autre d'inventeur des arts magiques et de leurs faux exorcismes. Suivant notamment Thomas d'Aquin, Eymerich se livre à une interprétation assez commune de cette autorité convoitée : lorsqu'il était encore un sage inspiré, Salomon possédait bel et bien cette faculté de contraindre les démons par ses exorcismes *ex virtute divina* ; mais dès lors qu'il a sombré dans l'idolâtrie, il en a fait un usage dévoyé, mêlant à ces derniers sacrifices et révérence aux démons<sup>44</sup>. À l'idolâtrie de Salomon se rattache à n'en pas douter dans l'esprit d'Eymerich les livres salomoniens de nigromancie qu'il cite ou qu'il dit avoir consultés au gré de son activité inquisitoriale et qui eux proposent, contrairement au premier cas, de lier (*constringere*) les démons *ad modum dominorum*, autrement dit en leur rendant des honneurs qui montrent bien qu'on les conçoit comme des maîtres et que l'on se soumet tout entier à leur puissance<sup>45</sup> (qu'on la croit ou non supérieure ou égale à celle de Dieu). Le verbe *constringere*, de nouveau employé pour bien marquer l'opposition rhétorique, paraît assez impropre dans la mesure où il n'y a de fait pas contrainte. Dans ce cas en effet, précise le dominicain, on ne commande pas les démons, mais on les attire, puis on les sollicite au prix d'une révérence qui peut s'exercer selon différents modes. Alors même qu'il connaît la littérature magique, Eymerich n'envisage guère le fait que les magiciens puissent croire de bonne foi contraindre les démons, quitte à préciser que cette supposée contrainte est fautive et est en réalité une stratégie démoniaque destinée à mieux les

tromper<sup>46</sup>. Pour lui, les invocateurs n'ont pas cette circonstance atténuante : d'emblée ils pactisent et s'assujétissent, comme le formule également la bulle *Super illius specula* citée dans le *Directorium inquisitorum*<sup>47</sup>. À ce stade, on retrouve la tripartition déjà évoquée, qui insiste sur l'obéissance vouée aux démons et sur les différentes façons dont l'invocateur se place sous leur *dominium*. Mais celle-ci est en réalité énoncée avec une différence notable : elle ne passe plus par la distinction entre latrerie, dulie et forme indéterminée de culte, mais elle est formulée en se fondant sur le type de signes dont use l'invocateur. Le premier type renvoie aux actes (*facta*) qui font la démonstration évidente de la révérence<sup>48</sup>. On retrouve à ce niveau tout ce qui a trait, parmi les *actus latrerie*, aux marques de l'adoration, mais aussi les pratiques indéterminées mais conçues comme emblématiques du pacte, notamment le fait que le magicien, parmi d'autres sacrifices, livrerait son sang aux démons. Le second type renvoie aux paroles prononcées (*verba*)<sup>49</sup> : des prières, des grâces, des chants de louange adressés aux démons, des conjurations en vertu de leur nom et de leur place dans la hiérarchie démoniaque, des serments dont ils seraient les garants, etc. Mais ce qui retient plus particulièrement l'attention est l'apostasie de la foi chrétienne et son corollaire, le serment d'obéissance et de sujétion prêté au démon placé en définitive au sommet de toute hiérarchie. Le troisième et dernier type renvoie quant à lui aux pratiques d'écriture constitutives de la pratique magique, notamment à l'utilisation de « caractères » symboliques de l'identité démoniaque (leurs sceaux par exemple) et signes de validation du pacte, opposés au « caractère » par excellence de l'appartenance chrétienne qu'est la croix<sup>50</sup>. Et Eymerich une nouvelle fois de renvoyer pour conclure à ses sources, à savoir, au-delà de la tradition théologique elle-même, aux *libri nigromantici*, notamment à ceux attribués à Salomon ou leurs dérivés, et aux confessions judiciaires des nigromanciens<sup>51</sup>. Le dominicain insiste notamment sur le fait que ces livres sont le fruit d'une révélation démoniaque (*ex revelacione et tradicionem demonum*). On peut remarquer au passage qu'il ne se préoccupe que très peu dans son traité de l'usage des sacrements de l'Église en contexte magique, par exemple du baptême des « images » d'envoûtement qui avait focalisé l'attention au moment de la consultation de 1320 initiée par Jean XXII<sup>52</sup>. Cela est probablement dû au fait qu'Eymerich partage avec son maître à penser Thomas d'Aquin une conception ministérielle des sacrements, qui, contrairement à la conception contractuelle sur laquelle se fondait par exemple le franciscain Enrico del Carretto en 1320, limitait davantage la possibilité d'élaborer des formes de pactes ou de contrats sacramentels avec les démons. Pour Eymerich, le pacte ne se joue guère sur ce terrain – ce qui accroîtrait de manière démesurée la puissance reconnue aux démons et ne respecterait plus la *doxa* thomiste en matière démonologique –, mais davantage sur celui des formes de révérence individuelles rendues aux démons, qui mêlent idolâtrie et apostasie, dans une totale inversion de la latrerie chrétienne. Comme il le dit dans une distinction située au cœur de son traité, l'invocateur de démons, lorsqu'il est chrétien, agit toujours *contra suam legem vel sectam*, ce qui vaut aussi, précise-t-il, pour les juifs, les musulmans et, plus étonnant, les païens<sup>53</sup>. Héré-

tiques placés sous la coupe du diable, les *invocatores demonum* indubitablement le sont. Mais s'il semble les considérer comme une catégorie bien définie, Eymerich n'utilise jamais la rhétorique de la secte à leur propos, sans doute du fait que leurs pratiques, fondées sur des textes à l'audience somme toute limitée, gardent dans son esprit un caractère individuel marqué<sup>54</sup>.

\* \* \*

En construisant l'opposition entre d'un côté la religion chrétienne fondée sur la foi en Dieu et des pratiques culturelles d'invocation encadrées par l'Église, et de l'autre la magie démonolâtre, maléfique et hérétique qui participe à la construction d'une société soumise aux démons et orientée vers le mal, Eymerich dénie sans surprise aux magiciens et à leurs pratiques toute appartenance possible à l'*ecclesia* et toute voie de salut. Or, cette vision manichéenne, fondée sur une tradition augustinienne et thomiste renforcée par les évolutions du droit canon, est d'autant plus ferme, résolue et radicale que la littérature magique qui a été conservée et que semble en partie connaître l'inquisiteur donne à voir une réalité beaucoup plus complexe et ambivalente, et par conséquent, à bien des égards, porteuse de davantage de dangers pour les gardiens de la foi.

Les traditions latines de magie savante qui se diffusent en Occident à compter du XII<sup>e</sup> siècle, du fait de leurs origines variées, de leurs évolutions spécifiques et parfois erratiques au sein du monde latin, ou encore de leurs règles particulières de fonctionnement, ne forment pas une catégorie uniforme ; elles ne proposent pas davantage une théorie, ni même une pratique en tout point cohérente et unifiée de la magie. Entre les traditions de magie astrale et les traditions de magie rituelle par exemple, les différences sont considérables, même si des traditions hybrides voient le jour à partir du XIV<sup>e</sup> siècle et si dans les deux cas le principe de la « destinativité » ou de l'adresse à un destinataire intelligent (anges, esprits, démons) prévaut. Au sein même des traditions de magie rituelle dont Salomon est la principale autorité, la variété règne, en particulier au XIV<sup>e</sup> siècle après que certains textes ont déjà beaucoup circulé dans les milieux cléricaux : à ceux qui fondent principalement leur efficacité sur l'invocation des anges, tel l'*Ars notoria* ou le *Liber Razielis*, s'opposent jusqu'à un certain point ceux qui reposent sur la conjuration – et non l'invocation – des esprits ou des démons, tels que la *Clavicula Salomonis* et le *Liber juratus*<sup>55</sup>. Ces traditions de magie rituelle sont par ailleurs christianisées à des degrés variables et évolutifs en fonction de leur origine (parfois obscure) et des versions conservées, ce qui rend toute tentative de généralisation difficile. Cependant, quelles que soient les distinctions que l'on peut opérer dans le détail et si la transgression de la norme reste par bien des aspects une loi du genre<sup>56</sup>, les traditions médiévales de magie savante, notamment de magie rituelle, refusent absolument le principe selon lequel il faudrait, pour être efficaces, renier Dieu (et le Christ) et nouer avec le démon un pacte verbal et/ou écrit conçu comme une marque de sujétion. Au contraire, les textes auxquels se réfèrent Eymerich et d'autres du même type professent à l'envi une soumission pleine et entière à la puissance, voi-

re à la majesté de Dieu. Dans le *Liber Razielis* en sept livres par exemple, qui se rapporte peut-être aux *Tabule Salomonis* mentionnées par l'inquisiteur, la puissance divine est louée dès les premières lignes du prologue<sup>57</sup>. Dans le *Liber juratus* attribué à Honorius, sans doute le *Thesaurus nigromancie* évoqué par Eymerich, on affirme d'emblée, en se plaçant sous l'autorité de Salomon, que « le premier principe est la majesté divine et la vraie invocation est celle qui procède de la foi du cœur<sup>58</sup> ». Cela vaut aussi pour d'autres traditions de nigromancie que le dominicain ne cite pas explicitement, comme par exemple la fameuse *Clavicula Salomonis*, tout entière fruit de la volonté et du pouvoir de Dieu<sup>59</sup>. De manière assez exceptionnelle mais à n'en pas douter exemplaire, on insiste le cas échéant sur le fait que le conjurateur doit refuser l'apostasie, voire l'hérésie<sup>60</sup>, ce qui peut être l'objet d'une mise en scène théâtrale qui confine à l'*exemplum* dans certains *experimenta* où le conjurateur, en fidèle obstiné, repousse le pacte que lui proposent les démons pour accomplir sa volonté. C'est le cas par exemple dans un *experimentum* permettant au conjurateur de parler avec un esprit malin conservé à Florence dans un manuscrit de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, où le maître refuse de réaliser les sacrifices que lui réclament expressément les démons, afin de ne pas renier Dieu et apostasier sa foi<sup>61</sup>. On peut citer aussi une *Ligacio spirituum* conservée dans un autre manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle, d'origine anglaise cette fois, qui illustre elle aussi de manière remarquable ce thème du pacte avorté ou refusé, preuve supplémentaire de l'intériorisation du discours théologique<sup>62</sup>. Quelle plus belle manière de faire la démonstration de sa foi en Dieu que de se refuser expressément au démon que l'on conjure !

De manière générale, ces traditions, quelles que soient leurs spécificités, se définissent toutes comme des secrets divins fruits d'une révélation angélique ancienne (à Adam ou plus couramment à Salomon) qui offrent à celui qui en bénéficie et qui en est digne une voie de retour au mystère divin et donc au salut, ainsi qu'un moyen, sous certaines conditions, de mobiliser l'infinie puissance de Dieu et notamment la force du Verbe créateur<sup>63</sup>. On comprend mieux dès lors pourquoi Eymerich insiste comme d'autres sur l'origine démoniaque des livres de magie<sup>64</sup>. Grâce aux signes efficaces instaurés par Dieu, parfois qualifiés de *sacramenta* du fait de leur caractère mystérieux et incompréhensible, les anges peuvent être sollicités humblement mais efficacement, quand esprits et démons peuvent être soumis afin de faire le bien comme le mal *permittente Deo*. C'est de cette façon que le maître, érigé comme Salomon en homme inspiré, reçoit la maîtrise temporaire du monde et de ses créatures<sup>65</sup>, la grâce d'être transformé par les anges (en étant par exemple le réceptacle d'une illumination)<sup>66</sup>, ou qu'il bénéficie, à la manière du Salomon exorciste reconnu par la tradition chrétienne, de la *potestas ligandi et solvendi*<sup>67</sup> capable de bouleverser la hiérarchie naturelle entre les démons et les hommes. Derrière sa volonté se tient toujours en quelque sorte celle de Dieu. Cette délégation conditionnelle de puissance enfouie dans un temps vétérotestamentaire est, dans le cas des traditions et des *experimenta* les mieux christianisés, accrue par la foi dans le Christ et le recours à la sacralité et à la liturgie de l'Église ; mais ces éléments qui permettent une forme d'adaptation à la norme chré-

tienne ne sauraient effacer pleinement le moment fondateur de la révélation, et il est rare qu'un discours vienne, à la manière de ce que l'on rencontre dans le *Liber juratus* d'Honorius, clarifier partiellement les rapports qu'entretiennent les différences sources historiques de puissance et affirmer notamment la nécessité impérieuse d'être chrétien<sup>68</sup>. Si le « maître » apparaît d'autant plus légitime qu'il utilise un savoir ancien et qu'il s'inscrit dans une longue et prestigieuse lignée de sages et d'élus, il renforce *de facto* son charisme en affirmant sa foi chrétienne<sup>69</sup> et en captant à son profit le pouvoir des clefs, soit en étant prêtre lui-même, soit en recourant au service d'un complice exerçant le sacerdoce (notamment pour consacrer, à l'aide de messes et autres exorcismes, les artefacts nécessaires à la conjuration des démons)<sup>70</sup>. Dans tous les cas, il ne peut bénéficier de la puissance divine que sous réserve d'une foi sans faille en Dieu et dans les *secreta* qu'Il a révélés et institués<sup>71</sup>, ainsi que d'une pureté corporelle et spirituelle qui ne saurait être prise en défaut ; son pouvoir est donc moins ministériel que charismatique. Il doit en permanence faire profession de sa foi et de sa crainte dans le Seigneur<sup>72</sup> et se livrer à un processus pénitentiel qui, outre une ascèse sévère et diverses purifications, peut par exemple impliquer une confession<sup>73</sup>, voire la communion auprès d'un prêtre digne de sa charge<sup>74</sup>. Dans chacun de ces textes, que ce soit comme préliminaire au *modus operandi* ou dans le cours de celui-ci, innombrables sont par ailleurs les prières, les actions de grâce ou encore les bénédictions adressées à Dieu et/ou au Christ, source de toute puissance, auquel on demande le cas échéant protection contre le diable et les démons<sup>75</sup>.

Les textes de magie rituelle dessinent ainsi les contours d'un clergé informel, le cas échéant doté de ses attributs sacerdotaux<sup>76</sup>, dont le pouvoir, fondé sur le livre dépositaire des signes divins, repose avant tout sur le pacte individuel et secret que noue chacun de ses membres avec Dieu, et se trouve renforcé, dans des proportions variables, par l'appartenance aux ordres ecclésiastiques<sup>77</sup> ou par l'usage de la liturgie chrétienne (messes, chants, sacrements, exorcismes, etc.). Dans tous les cas, le magicien proclame résolument son appartenance à l'ordre divin, voire à l'ordre chrétien, ainsi que le revendique à sa manière – c'est-à-dire très virulente et polémique – le prologue du *Liber juratus*, probablement rédigé durant le pontificat de Jean XXII, au moment même où la qualification de la magie comme hérésie était définie et instaurée, ce qui n'a que d'autant plus d'intérêt pour notre propos :

Comme les malins esprits s'étaient réunis en faisant gronder les démons dans le cœur des hommes, en ayant l'intention de pouvoir détruire les choses nécessaires à la fragile espèce humaine, en voulant dominer toute la machine du monde, semer l'hypocrisie et l'envie parmi les hommes et enraciner l'orgueil des évêques et des prélats, ils firent se réunir le seigneur pape et les cardinaux, qui se dirent les uns aux autres : « Le salut que Dieu donna naguère à son peuple est converti en damnation générale par les magiciens et les nigromanciens (*per magos et nigromanticos*). Car lesdits magiciens (*magi*) ont été enivrés et aveuglés par un breuvage diabolique en procédant contre les principes de notre sainte mère l'Église et en transgressant le précepte divin, qui dit : "Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui" [Mt 4, 7-10]. Et en refusant le sacrifice dû à ce même Dieu, ils ont invoqué les démons et leur ont adressé des sacrifices en abusant des noms du créateur, ce qui est

contraire aux préceptes du saint baptême, car il est dit : “Je renonce à Satan et à toutes ses pompes”. Ces magiciens n’ont pas suivi seulement les pompes et les œuvres de Satan mais ils ont aussi provoqué l’erreur du peuple avec des illusions mirifiques en attirant les ignorants, de manière à obtenir la damnation de leur corps et de leur âme. Et comme ils pensent qu’il n’y a rien de mieux à faire que détruire tous les autres arts, il est juste, par conséquent, d’extirper totalement la racine de mort de son tronc et la semence dudit art avec ses adeptes. » Inspirés par le Diable et motivés par l’envie et la cupidité, sous l’apparence de la vérité, ces mêmes [pape et cardinaux] répandirent des choses fausses et absurdes, car il est impossible qu’un homme inique et impur opère sincèrement dans cet art, où l’homme est soumis à une obligation vis-à-vis des esprits, mais où ce sont ces derniers qui sont contraints (*coguntur*), contre leur gré, de répondre aux hommes purs et de satisfaire entièrement leur bon plaisir. Cependant nous ne voulions pas exposer ouvertement les principes de cet art ni la cause de la vérité, et pour cette raison ils nous condamnèrent à mort, nous et l’art magique. Mais nous, connaissant à l’avance ce jugement par la permission divine [...], nous convoquâmes un concile général des maîtres au cours duquel, parmi les 89 maîtres venus de Naples, Athènes et Tolède, nous en avons choisi un nommé Honorius, fils d’Euclide, maître de Thèbes, où il enseignait cet art, afin qu’il soit tenu de travailler pour nous tous sur les choses dessusdites<sup>78</sup>.

Du point de vue du mage chrétien inspiré, c’est la haute hiérarchie de l’Église, corrompue par les démons, qui est dans l’erreur lorsqu’elle condamne les magiciens et leur art et les érige en suppôts de Satan hérétiques qui trompent les fidèles et les entraînent tout droit en Enfer. Les magiciens n’adorent ni ne sacrifient aux démons, pas plus qu’ils ne font de pacte avec eux, mais au contraire, par leur sagesse (*magus latine sapiens dicitur*<sup>79</sup>), leur pureté, leur art et sous l’autorité de Dieu et du Christ, ils contraignent les mauvais esprits à se soumettre à la volonté humaine. Face à des prélats dévoyés, les maîtres, réunis en concile sous l’autorité d’Honorius (qui fait figure de bon pape guidé par l’ange Hocroel), incarnent symboliquement la véritable Église, celle des sages et des hommes spirituels directement liés à Dieu. Lors de cette vénérable réunion est édicté ce qui s’apparente à une constitution ou à un canon, à savoir le *Livre sacré ou juré*, qui rappelle le fondement divin et chrétien<sup>80</sup> d’un art qui non seulement permet à son détenteur de bénéficier du salut, mais aussi, dans ce cas précis, de la vision béatifique *ante mortem*... On se plaît à imaginer Nicolas Eymerich en train de découvrir cet argumentaire, qui, pour polémique qu’il puisse être et à même de lui livrer des motifs tout trouvés pour affermir si besoin était sa volonté d’éradiquer l’imposture, ne travestit cependant pas les grands principes formulés par les traditions de magie rituelle elles-mêmes, à savoir la possibilité de bénéficier d’un accès direct à la Grâce et de transformer ainsi l’homme et le monde. La fiction historique justifie ici la réalité que donne à voir le texte. Par l’intermédiaire du *Liber juratus* conclut-on, toute créature peut être soumise, « à l’exception des neuf ordres des anges », qui, dans la mesure où ils restent dans l’ordre de la Grâce, ne peuvent voir leur libre-arbitre pleinement contraint.

Sur ces fondements dont il ne faut ni surestimer ni sous-estimer la portée et la cohérence, comment se noue la relation avec les démons ou les esprits lorsqu’ils sont les agents principaux des *experimenta* ? Les maîtres mots sont protection et contrainte. La protection du conjurateur

est garantie par des cercles ou des objets qui, dans un lieu désert ou privé, délimitent un espace consacré dans lequel les démons ne peuvent entrer et où se réfugient le maître et le cas échéant ses compagnons (*socii*). Dans la *Clavicula Salomonis*, art du cercle par excellence, le cercle intérieur doit avoir un rayon de neuf pieds et il est bordé de deux autres cercles concentriques disposés chacun à un pied de distance : entre les trois cercles ainsi formés, des inscriptions latines à la gloire de Dieu, des noms divins et des signes de croix sont inscrits, rendant ainsi impossible tout contact entre le conjurateur et les démons qu’il sollicite<sup>81</sup>. Dans le *Liber angelicus*, un texte de nigromancie conservé en une seule version du XV<sup>e</sup> siècle, qui puise à des livres salomoniens tels que l’*Ydea Salomonis* et la *Clavicula*, le maître doit en prime, au sein des cercles, se réfugier sur l’« autel de Salomon », une figure en bois reposant sur quatre colonnes aux angles de laquelle sont placés des cierges marqués de sceaux divins, qui le protègent à la manière d’une barrière de feu<sup>82</sup>. Les vêtements sacerdotaux dont s’affuble parfois le conjurateur, marqués le cas échéant du pentacle de Salomon, de noms divins, voire de l’Évangile de Jean, ont également cette vertu protectrice et défensive qui empêche que les démons ne viennent nuire au locuteur, voire même, peut-on supposer, prendre possession de sa personne, comme l’illustre la tradition de l’*Ydea Salomonis*<sup>83</sup> condamnée en son temps par Guillaume d’Auvergne, ou encore la *Clavicula Salomonis*<sup>84</sup>. La contrainte (*ligacio*) ou l’obéissance est consécutive à l’usage de formules de conjuration, de noms et de signes efficaces par la vertu divine : *Ecce signa et nomina creatoris per que cottidie expavescat et timetis, obedite ergo michi per hec secretissima secretorum!* proclame ainsi le maître de la *Clavicule* au moment où il commence à réciter ses conjurations<sup>85</sup>. Les conjurations latines, comme les formulaires d’exorcisme de l’Église dont elles s’inspirent parfois directement<sup>86</sup>, expriment sans ambiguïté le rapport de force que le magicien-locuteur entend nouer avec les esprits rebelles, parfois dès le titre qu’elles se donnent<sup>87</sup> ; celui-ci s’engage (*exorcizo te/vos ; conjuro te/vos*) avec Dieu (*con-jurare*) face aux démons. Elles rappellent aussi, par l’usage de formules comme *Imperat tibi*<sup>88</sup>, que l’exorciste est traditionnellement considéré dans les sources liturgiques comme un *imperator spiritualis*<sup>89</sup>. Parmi les *vincula* les plus efficaces figurent les noms divins, dérivés plus ou moins directement des spéculations juives sur le nom imprononçable de Dieu, nombreux dans les conjurations latines des traditions salomonniennes<sup>90</sup>, comme par exemple dans le *Vinculum Salomonis*, un texte conservé dans plusieurs manuscrits des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles ainsi qu’au cœur de la *Clavicula Salomonis*, où leur révélation accompagne le cours de l’histoire biblique, notamment néotestamentaire<sup>91</sup> ; ou encore les *verba* qui sont parfois difficilement dissociables des premiers et sont considérés comme le reliquat de la révélation originelle en araméen ou en hébreu fondatrice de la *potestas ligandi*<sup>92</sup>. Mais il faut compter aussi avec les *pentacula*, les *candarie*, les *sigilla* et autres *caracteres* inscrits sur différents supports (notamment des *carte* en parchemin) pour « lier » et « enfermer » (du moins métaphoriquement) les esprits rebelles ou contumaces. Dans le *Liber angelicus*, les démons sont contraints (*ligati ; sigillati*) d’apparaître à l’aide de *sigilla Dei* que le livre et sa *sacra*

*doctrina* offrent à la sagacité du sage ; une fois liés, les anges déchus assument un corps aérien pour se présenter humblement devant le conjurateur<sup>93</sup>. Dans la *Clavicula Salomonis*, qui se veut un art *ad loquendum vel choercendum spiritus*<sup>94</sup>, c'est lorsque l'*exorcisator* découvre les fameux *pentacula* ou *candarie* dessinés sur un morceau de soie qu'il porte sur la poitrine et qui ont été préalablement consacrés à l'aide de messes dédiées au Saint-Esprit et à la Trinité<sup>95</sup> que le chef ou le roi de la troupe démoniaque s'agenouille devant lui et le reconnaît explicitement comme *dominus*<sup>96</sup>. Dans le *Liber juratus*, le maître se doit de construire le *sigillum Dei* qui contient, outre le sceau ou pentacle de Salomon, le « grand nom de Dieu » en 72 lettres ; une fois suffumigé, il livre un pouvoir incommensurable à son détenteur<sup>97</sup>. Ces signes, efficaces contre les possibles agressions des mauvais esprits<sup>98</sup>, scellent symboliquement la charte du pacte divin en vertu duquel la domination du magicien sur les démons et le monde s'exerce. Toutefois, dominer les esprits rebelles ne se fait pas sans peine. Comme son parent l'exorcisme liturgique de dépossession<sup>99</sup>, le théâtre de l'exorcisme magique donne à voir une dramaturgie bien réglée, qui, comme tout rituel, entend garantir de l'imprévu et de ses dangers : le maître, sur sa scène circulaire, parfois murmure, le plus souvent parle fort (*alta voce* ; *firmissa voce* ; *viriliter*), multipliant les gestes théâtraux et les génuflexions aux quatre points cardinaux en même temps qu'il conjure au nom de Dieu ; confiant dans la Providence divine, *vir robustus*<sup>100</sup>, il exhorte et conforte ses compagnons<sup>101</sup>, vite apeurés par la troupe hiérarchisée des démons qui apparaît aux marges de l'espace protégé à la manière d'une *militia* triomphante, à la fois bruyante, facétieuse, carnavalesque, effrayante et monstrueuse<sup>102</sup> ; jaloux de leurs prérogatives, les démons souvent résistent à la multitude de commandements, renforcés parfois de malédictions<sup>103</sup>, que formule l'*exorcisator*, avant finalement de céder devant le pouvoir de celui qu'ils reconnaissent être le valeureux successeur de Salomon<sup>104</sup>. Leur soumission s'accompagne parfois, sur le plan symbolique, de la transformation physique du corps aérien qu'ils assument pour se présenter devant le maître<sup>105</sup>, autrement dit de l'abandon de leur apparence monstrueuse (signe du péché et de leur malignité avérée ou potentielle) pour une forme plus avenante<sup>106</sup> ; elle s'accompagne toujours du silence qui se fait dans leurs rangs<sup>107</sup>, ce qui est assurément pour eux une sorte de torture au vu de leur comportement initial, marqué notamment par le débordement musical. On peut noter toutefois que leur voix rauque reste un marqueur quasi permanent de leur altérité<sup>108</sup>. Une forme de paix s'instaure alors, formulée à une reprise dans la *Clavicula Salomonis* en termes d'amitié<sup>109</sup> – selon une métaphore pour le moins ambiguë en tel contexte –, même si l'idée que le conjurateur domine et enchaîne son interlocuteur démoniaque prévaut nettement. Présents devant le magicien, les mauvais esprits deviennent, lors de l'interrogatoire auquel ils sont soumis, les révélateurs d'une vérité qu'on leur réclame<sup>110</sup>, comme peuvent l'être parfois, dans les récits hagiographiques, les démons expulsés du corps des possédés<sup>111</sup>, ou encore les diables acteurs des mystères de la fin du Moyen Âge<sup>112</sup>. Liés par Dieu, les démons le sont aussi parfois en prime par le serment (*juramentum* ; *sacramentum*) que le conjurateur entend leur faire prêter (notam-

ment sur son livre sacré, ou au nom de Dieu) pour obtenir de vive voix leur consentement à agir conformément à sa volonté, ce à quoi il faut peut-être voir un écho lointain à l'étymologie, voire à certaines pratiques grecques de l'exorcisme<sup>113</sup>. S'il s'agit en principe de confirmer par un lien supplémentaire l'emprise que celui-ci exerce sur eux<sup>114</sup> – selon le principe de saturation ou d'empilement sémiologique caractéristique de cette littérature<sup>115</sup> –, l'on se situe là néanmoins en terrain glissant, comme par exemple lorsqu'il s'agit d'obtenir ledit serment contre le sacrifice d'une huppe<sup>116</sup> ; certes, on mentionne bien la puissance et même la majesté divine et le cas est à notre connaissance assez exceptionnel, mais l'idée d'une alliance avec les démons ou du moins d'un rapport formulé sur le mode du don et du contre-don semble ici, comme dans d'autres cas que nous aborderons plus loin, un fantasme en partie assumé par le magicien<sup>117</sup>. Quoi qu'il en soit, une fois les démons ou les esprits soumis, le monde terrestre et aérien, temporairement, ne leur appartient plus. Dès que la réponse est obtenue ou le service rendu, ils sont priés de s'en retourner en paix<sup>118</sup>. Mais si besoin est, l'usage du signe de croix ou la récitation des premiers versets de l'Évangile de Jean, bien connus pour leur valeur exorcistique et démonifuge, peut aider à les disperser et à les mettre en fuite<sup>119</sup>.

\* \* \*

La profession de foi et la pureté du *magister*, son aversion pour le péché, l'absence avérée de pacte de soumission aux démons et *a contrario* la contrainte implacable que le conjurateur prétend exercer sur eux ne sauraient évidemment faire entrer pleinement les pratiques de conjuration des livres de magie dans la catégorie des pratiques légitimes d'exorcisme – *ad modum servorum* pour reprendre la terminologie d'Eymerich – qui elles aussi, nous l'avons signalé, peuvent être des moments de révélation de la vérité par l'entremise des démons. Même si les unes et les autres entretiennent des liens parfois étroits sur le plan de l'histoire des textes comme de la pratique aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles<sup>120</sup>, trop d'aspects apparaissent dans les *libri nigromantici* comme des défis à la norme ou à l'usage chrétien et comme autant d'arguments tout trouvés pour les tenants du pacte démoniaque, qui n'ont dès lors pas pour unique argument de convertir de manière polémique et systématique, comme s'ils retournaient un miroir, tous les actes de latrie que le magicien opère de bonne foi en signes patents de démonolâtrie<sup>121</sup>. Si ces traditions formulent de manière récurrente la nécessité de préserver le secret pour assurer une transmission exclusive des *secreta* divins entre sages<sup>122</sup>, certaines d'entre elles, comme la très sulfureuse *Clavicula Salomonis*, allouent également une raison moins positive à cette injonction classique : le secret permet plus prosaïquement d'éviter le scandale que ne manqueraient pas de générer certaines des pratiques prescrites, ce qui témoigne, quoique de manière fugace, d'une forme de conscience ou d'intériorisation de la déviance<sup>123</sup>.

Celle-ci concerne potentiellement nombre de points que l'on ne saurait tous énumérer ici : par exemple le fait que le conjurateur recourt à des noms de Dieu non reconnus comme canoniques par la tradition chrétienne<sup>124</sup>, ou le cas échéant à des invocations ou des conjurations en

d'autres langues que le latin (pseudo-araméen, hébreu, grec, ou arabe), particulièrement nombreuses par exemple dans le *Liber juratus*, qui s'apparentent aisément aux *nomina ignota* démoniaques fustigés par Eymerich et plus largement par la tradition théologique<sup>125</sup> ; le fait qu'il conjure des démons qui peuvent parfois être considérés comme neutres ou bons<sup>126</sup>, ce qui contrevient à la doctrine et à la croyance en vigueur dans l'Église de démons résolument mauvais et semble faire écho à certaines erreurs de doctrine que l'inquisiteur catalan impute aux hérétiques invocateurs de démons<sup>127</sup> ; ou encore le fait qu'il peut produire le bien comme le mal, et de fait nuire à quelqu'un (par exemple au pape dans le contexte du premier XIV<sup>e</sup> siècle), et ce en vertu de la permission de Dieu qui érigerait en quelque sorte le magicien vertueux et quasi angélique en agent de Sa justice... Toutefois, si l'on doit s'arrêter sur des éléments bien attestés dans la pratique magique et qui sont objectivement parmi les moins admissibles pour un théologien ou un inquisiteur de la fin du Moyen Âge, on peut mentionner d'une part les sacrifices que doit opérer dans certains cas le magicien, et d'autre part l'usage détourné des sacrements de l'Église auquel il peut se livrer, dans l'espoir d'en capter la sacralité.

Les sacrifices, notamment les sacrifices d'animaux, sont nombreux dans les traditions de magie astrale comme dans celles de magie rituelle<sup>128</sup>. Si leur pratique peut le cas échéant s'intégrer dans un système explicatif de l'efficacité de la magie qui mobiliserait le principe d'harmonie ou de sympathie naturelle, ils ont en général une tonalité toute autre au sein de traditions de magie savante, avant tout destinatives. Sans être systématiques dans les textes et les *experimenta* de magie rituelle de la fin du Moyen Âge tant ils apparaissent subversifs<sup>129</sup>, ils tiennent néanmoins une place qu'on ne saurait minimiser. La *Clavicula Salomonis*, pour reprendre un texte que l'on a déjà beaucoup cité, dédie ainsi un chapitre entier à la pratique des sacrifices, à laquelle est en partie liée celle des fumigations. Dès la rubrique, le texte est on ne peut explicite : il s'agit bien de sacrifier aux esprits ! Voici le passage issu de la seule version latine médiévale conservée, qui mérite d'être cité *in extenso* :

[*rubr.*] *Quomodo oportet sacrificare spiritibus.*

*Capitulum vigesimum qualiter oportet sacrificare spiritibus.*

*In multis artibus oportet sacrificare spiritibus ex diversis sacrificiis. Alii quidem sacrificantur ex avibus nigris sive albis. Alii qui recipiunt munus, caracteres vel scripturas. Aliqui sacrificantur ex potu et cibo, et ista quinque genera sunt hic. Nam ars mayca quinque<sup>130</sup> habet principales partes. Et de illis quinque alii descendunt gradatim. Illi enim qui sacrificantur ex animalibus oportet ut animalia illa cujuscumque condicionis fuerint debent esse virginea, quia libencius accipiunt et obediunt illi qui sacrificantur ex sagwine bestie et aves sint virginee, et quanto res minus corrupta tanto efficacior permanet. Illi enim qui sacrificantur<sup>131</sup> ex muneribus aut scripturis illa munera sint deaurata vel firmissimo colore picta, et antequam porrigantur spiritibus dicatur super illud sacrificium : 'Vobis quibus hoc sacrificium datur, estote parati ad serviendum michi !'*

*Postea fumiga illud sacrificium fumigationibus suprascriptis et aspergas ipsum cum aqua suprascripta et serva ita aptatum quousque porrigere volueris spiritibus sicut in artibus contine-*

*tur. Illis enim qui ex cibo et potu paretur mensa extra circum cum gaisape pane et vino et aqua et gallinis assatis, dicendo :*

*'Ubi estis vos qui estis conjurati ? Ad hoc prandium vel ad hanc cenam venite vel estote parati ad hanc cenam, quia vobis do gratissime.'*

*Postea fumiga fumigationibus suprascriptis et asperge cum aqua suprascripta et ita dicas quousque veniant ad prandium vel ad cenam. Et ita oportet ut penitus hec sacrificia fiant et ipsi promptiores erunt ad serviendum<sup>132</sup>.*

L'*exorcizator* est certes l'homme qui, à un niveau général, commande et contraint brutalement en vertu de la puissance divine. Mais pour mettre les démons à son service, il ne rechigne pas, sans grande cohérence avec ce qui précède si ce n'est celle d'une accumulation toujours plus poussée des moyens, à leur octroyer des dons – notamment des sacrifices d'animaux –, voire à leur proposer de véritables festins en bordure du cercle, comme s'il s'agissait de vulgaires vassaux dont il fallait acheter l'amitié, et récompenser symboliquement la fidélité et les services. La relation verticale entre le maître et les esprits s'en trouve ainsi très nettement atténuée et cette relation fondée sur le don et le contre-don a toutes les apparences d'un pacte féodal, si ce n'est entre égaux, du moins entre amis<sup>133</sup>. L'on se plaît en tout cas à jouer sur les deux registres, conçus comme complémentaires l'un de l'autre, comme on le voit également de manière exemplaire dans le *De officiis spirituum*, un catalogue de démons, dans un chapitre consacré à Béliel<sup>134</sup>. Cela rejoint la nécessité requise par certains *experimenta* du manuscrit de Munich Clm 849 de faire prêter serment aux démons, parfois contre l'échange d'un sacrifice, voire même, dans un *experimentum* divinatoire impliquant un enfant médium, d'un banquet composé d'un bélier<sup>135</sup>. Quant aux « sacrifices » composés de caractères ou d'écritures, ils font allusion à la nécessité pour le magicien d'inscrire sa requête aux esprits ou le but qu'il se fixe sur une *carta* (ou un autre support) à l'aide de sang d'animaux sacrifiés, par exemple de chauve-souris (animal diabolique s'il en est, donc capable de susciter la sympathie des démons) dans la *Clavicula*<sup>136</sup>, ou d'autres animaux qui jouent selon les *experimenta* sur le registre démoniaque (huppe, souris, etc.) ou divin (colombe blanche<sup>137</sup>), comble du sacrilège. Ainsi voit-on par exemple dans une opération visant à rendre une tierce personne démente (voire quasi possédée) conservée dans les manuscrits Munich Clm 849 et Florence Plut. 89 sup. 38, le maître écrire sa requête, ainsi qu'un cercle dédié au démon Mirael bordé des noms de dix autres *demones malignos*, sur un morceau de lin à l'aide de sang de souris, avant de l'enterrer à proximité de la maison de la victime, qui sera ainsi envoûtée<sup>138</sup>. Certes, les démons sont conjurés au nom de la Trinité dans le cours de l'*experimentum*, mais ce type de « charte », qui ne comporte aucun signe ou nom divin, formalise une manière de contrat ou de convention. C'est d'autant plus vrai lorsqu'en plus de leurs noms, il convient d'écrire ou de graver les *caracteres* des démons, qui s'apparentent à des sceaux, comme c'est le cas dans le *Speculum Floron*, un *experimentum* de catoptromancie qu'Eymerich mentionne dans son traité de 1395 contre les astrologues<sup>139</sup> et qui est conservé en deux versions dans le manuscrit de

Munich Clm 849. Le contexte est d'autant plus subversif que la seule conjuration à prononcer est constituée de *verba ignota* prétendument araméens et qu'aucune invocation adressée à la puissance coercitive de Dieu ou du Christ ne vient encadrer le tête-à-tête entre l'*artifex* et le démon<sup>140</sup>. L'ambivalence et l'équivocité, que ne régule aucun esprit de système, sont donc au cœur de ces pratiques de conjuration et d'écriture, comme le montre encore de belle manière un *experimentum* attribué à Michel Scot récemment édité<sup>141</sup>, qui joue un jeu plus que dangereux dans sa façon de formaliser le rapport locuteur/démons. Au cours d'une opération de type incubatoire dont la finalité est la connaissance des arts libéraux, le conjurateur doit envelopper une épée dans un tissu sur lequel il a au préalable dessiné, avec le sang d'une colombe sacrifiée, un cercle comportant au centre son nom et sur le pourtour les noms des rois démoniaques auxquels il s'adresse (Apolin, Maraloch, Berith, Satan, Bélial, Belzebub et Lucifer)<sup>142</sup>, puis il doit s'endormir en ayant placé l'ensemble sous sa tête. Pendant son sommeil, les entités susdites sont supposées apparaître en songe, contraintes par la puissance divine dont on a réclaté initialement l'intervention (*O misericordissime Deus [...] te deprecor tota mentis affectu ut cogas et liges istos [...] demones*), et députer auprès de lui un *magister*, qui sera son enseignant *sine aliqua fallacia*. Mais lorsque le magicien se réveille, il trouve en face de lui un *magister in forma benigna* auquel il est désormais soumis en tant que *discipulus*, et surtout il se voit contraint de reconnaître l'« incompréhensible majesté » des rois des démons par une prière qui exprime à la fois sa foi dans l'immense pouvoir de ces derniers et sa soumission :

*O rex Appolyn, magne, potens et venerabilis, ego famulus et subditus tuus, in te credens et omnino confidens quod tu es fortior et valens. Rogo per incomprehensibilem majestatem tuam, ut famulus et subditus tuus talis, magister meus, debeat ad me venire quam citius fieri potest, per virtutem et potentiam tuam, que est magna et maxima in secula seculorum, amen*<sup>143</sup>.

Une fois cette prière adressée à chacun des souverains démoniaques, le magicien doit réitérer les inscriptions de noms à l'aide du sang de colombe et réciter une supplique adressée à tous les démons (*supplicio vobis, etc.*), en prenant bien garde de ne pas faire le signe de croix, sous peine de grave danger. Ensuite seulement pourra se produire, par l'office du démon-*magister*, la révélation de la connaissance dans l'esprit de l'opérant. Dans ce cas limite, le rapport de force apparaît donc complètement inversé et l'apostasie quasi avérée, comme si le conjurateur était, au sortir d'un rêve porteur de tous les dangers, piégé par ses interlocuteurs et son désir. Si le statut de ce type de récits d'expérience ritualisée reste difficile à apprécier (entre valeur narrative d'un côté et fonction performative de l'autre), voici en tout cas de quoi alimenter l'antienne des théologiens qui veut que les démons font croire au nigromancien qu'il les contraint quand en réalité il n'en est rien et que c'est lui qui est en réalité au bout du compte trompé par eux<sup>144</sup>. Un cran supplémentaire est franchi lorsque le sacrifice est constitué de sang humain<sup>145</sup>, ce qui fait écho au motif exemplaire de la charte diabolique rédigée à l'aide du sang de celui qui se donne à son nouveau maître, que l'on retrouve au XIII<sup>e</sup> siècle dans le miracle

Théophile aussi bien chez Rutebeuf que dans la *Légende dorée* et au XV<sup>e</sup> siècle dans les actes du procès de Gilles de Rais<sup>146</sup>. Mais à notre connaissance, rares sont les exemples que l'on peut mobiliser dans la littérature magique médiévale montrant le conjurateur ou son client offrant son propre sang en sacrifice aux démons<sup>147</sup>.

Le détournement des sacrements, sans être généralisé lui non plus, est un autre aspect de la pratique magique qui nourrit à bon compte le discours des théologiens et des inquisiteurs sur la démonolâtrie opiniâtre des magiciens. Même si elle préoccupe assez peu Eymerich, la question est d'autant plus sensible qu'elle a été placée au cœur du processus de qualification de la magie comme hérésie par Jean XXII. Le baptême des images d'envoûtement est en lui-même assez peu attesté dans les sources latines de magie que l'on a conservées ; mais on en trouve par exemple un très beau cas dans un *experimentum* visant à susciter l'amour d'une femme conservé dans les manuscrits Munich Clm 849 et Florence Plut. 89 sup. 38<sup>148</sup>. Le maître, protégé par un cercle et entouré de deux *socii*, doit réaliser une image de cire coiffée de cheveux appartenant à la victime en réclamant l'aide de Bélial, Astaroth et Paymon ; cette image doit être percée de neuf aiguilles (tête, bras, cœur, nombril, jambes et anus), puis « christianisée » par une triple immersion et la récitation de la formule du baptême lorsque vient le moment de lui donner le nom de la femme visée<sup>149</sup>. Rien ne précise si le maître en question est un prêtre. Le pseudo-baptême permet d'identifier l'image à son prototype, autrement dit ici à la cible féminine ; les différentes parties de la statuette sont ensuite conjurées au nom de la Trinité, de la Vierge et de l'eucharistie.

La *Clavicula* offre aussi des exemples spectaculaires d'usages détournés, voire parodiques des sacrements. Ainsi voit-on le maître se laver à grand renfort d'eau exorcisée, réitérant en quelque sorte son baptême et sans doute le renoncement au diable qui l'accompagne<sup>150</sup>. Il en est de même pour ses compagnons<sup>151</sup>, les enfants médium utiles aux *experimenta* divinatoires, voire même pour une chienne dont la peau servira à faire une *carta* sur laquelle seront inscrits des *karacteres*<sup>152</sup>. Les acteurs doivent par ailleurs, avant de commencer toute opération, se confesser et s'absoudre mutuellement de leurs péchés... *sicut sacerdos sacerdoti*<sup>153</sup> ! L'aide d'un prêtre est pourtant requise dans l'économie du traité, mais uniquement semble-t-il pour consacrer les artefacts nécessaires au *modus operandi* à l'aide de messes, ce qui est en soi un détournement du sacrement de l'ordre<sup>154</sup>. Pour ce qui concerne la préparation du magicien, on semble donc préconiser et mettre en œuvre ici une conception davantage contractuelle que ministérielle des sacrements, ce qui s'accorde avec l'idée générale que le *magister* est un sage qui dialogue avec Dieu avant de parler aux esprits et aux démons<sup>155</sup>.

\* \* \*

La notion de pacte est donc polysémique, complexe et ambivalente dans l'échantillon de textes de magie rituelle sur lesquels nous nous sommes fondés, qui sont eux-mêmes très variés, parfois difficiles d'interprétation, et n'épuisent en rien le sujet. Elle est à ce titre bien différente de l'image démonocentrée qu'en donne la tradition théologique, à la manière d'un Nicolas Eymerich. Selon



les livres sur lesquels il fonde son pouvoir, le magicien a avant tout pour prétention de passer un contrat individuel avec Dieu, par sa pureté et l'usage ritualisé de signes anciennement révélés et par là-même institués, dont la possession vaut en quelque sorte élection ; en vertu d'un langage sacré qui suscite la peur ou la terreur, en vertu aussi de la sacralité de l'Église qui légitime (partiellement) son activité, il espère dominer sans partage les esprits et les démons, qui, s'ils ne sont pas toujours mauvais, sont généralement conçus comme rétifs à son autorité et de ce fait dangereux. Ce mode de gouvernement autoritaire de la société démoniaque, qui est aussi celui de l'exorciste canonique, prévaut dans les sources que nous avons examinées. Toutefois, dans certaines traditions, voire à l'échelle restreinte de la recette ou de l'*experimentum*, il n'exclut pas d'autres modes de relation plus contractuels et pacifiés avec les esprits ou les démons, formalisés le cas échéant par l'écrit. Ces derniers mériteraient, semble-t-il, d'être rétribués pour leurs services. Jusqu'à flirter avec le pacte véritable et l'apostasie ?

## Bibliographie

- Albe 1904 = E. Albe, *Autour de Jean XXII. Hugues Gérard, évêque de Cahors*, Cahors, 1904.
- Baschet 1996 = J. Baschet, *Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge*, dans N. Nabert (éd.), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996, p. 187-210.
- Bataille 1965 = G. Bataille, *Le procès de Gilles de Rais*, Paris, 1965.
- Bock 1941 = F. Bock, *I Processi di Giovanni XXII contro i Ghibellini delle Marche*, dans *Bullettino delle Istituzioni storiche italiane per il medio evo e archivio Muratoriano*, 57, 1941, p. 19-70.
- Boudet 2001 = J.-P. Boudet, *Les condamnations de la magie à Paris en 1398*, dans *Revue Mabillon*, n.s., 12 (t. 73), 2001, p. 121-157.
- Boudet 2002 = J.-P. Boudet, *Magie théurgique, angéologie et vision béatifique dans le Liber sacrorum attribué à Honorius de Thèbes*, dans J.-P. Boudet, H. Bresc et B. Grévin (éd.), *Les anges et la magie au Moyen Âge*, Actes de la table ronde de Nanterre (8 et 9 décembre 2000), *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 114/2, 2002, p. 851-890.
- Boudet 2003 = J.-P. Boudet, « Les *who's who* démonologiques de la Renaissance et leurs ancêtres médiévaux », *Médiévales*, 44, 2003, p. 117-139.
- Boudet 2006 = J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2006.
- Boudet et Théry 2012 = J.-P. Boudet et J. Théry, *Le procès de Jean XXII contre l'archevêque d'Aix Robert de Mauvoisin (1317-1318) : astrologie, arts prohibés et politique*, dans *Jean XXII et le Midi, Cahiers de Fanjeaux*, 45, 2012, p. 159-236.
- Boudet et Véronèse 2006 = J.-P. Boudet et J. Véronèse, *Le secret dans la magie rituelle médiévale*, dans *Il Segreto, Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali*, XIV, 2006, p. 101-150.
- Boudet et Véronèse 2012 = J.-P. Boudet et J. Véronèse, *Si volueris per demones habere scientiam : l'Experimentum nigromantie attribué à Michel Scot*, dans M. Coumert, M.-C. Isaïa, K. Krönert et S. Shimahara (éd.), *Rerum gestarum scriptor. Histoire et historiographie au Moyen Âge*, Paris, 2012, p. 691-702.
- Boudet et Véronèse 2015 = J.-P. Boudet et J. Véronèse, *Lier et délier : de Dieu à la sorcière*, dans J.-Ph. Genet (éd.), *La légitimité implicite. Actes des conférences*, 2010 et 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome, Paris-Rome, 2015, vol. I, p. 87-119.
- Boureau 2004 = A. Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, 2004.
- Boureau 2004b = A. Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (ms B.A.V. Borghese 348)*, Rome, 2004.
- Chave-Mahir 2011 = F. Chave-Mahir, *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, 2011.
- Chave-Mahir et Véronèse 2015 = F. Chave-Mahir et J. Véronèse, *Rituel d'exorcisme ou manuel de magie ? Le manuscrit Clm 10085 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich (début du XV<sup>e</sup> siècle)*, Florence, 2015.
- Coste 1995 = J. Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311). Édition critique, introductions et notes*, Rome, 1995.
- Cohn 2001 = N. Cohn, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Chicago, 2001 (nouv. éd.).
- D'Agostino 2004 = A. D'Agostino, *Il patto col diavolo nelle letterature medievali. Elementi per un'analisi narrativa*, dans *Studi medievali*, 45/2, 2004, p. 699-770.
- Delatte 1957 = L. Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme*, Bruxelles, 1957.
- De Mayo 2007 = T.B. de Mayo, *The Demonology of William of Auvergne. By Fire and Sword*, Lewiston, 2007.
- Dupras 2006 = É. Dupras, *Diabls et saints. Rôle des diables dans les mystères hagiographiques français*, Genève, 2006.
- Flint 1991 = V.I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991.
- Gal et al. 2017 = F. Gal, J.-P. Boudet, L. Moulinier-Brogi, *Vedrai mirabilia. Un libro de magia del Quattrocento*, Rome, 2017.
- Gehr 2011 = D. Gehr, *'Spiritus et angeli sunt a Deo submissi sapienti et puro': il frammento del Magisterium eumantice artis sive scientiae magicalis. Edizione e attribuzione a Berengario Ganello*, dans *Aries*, 11/2, 2011, p. 189-217.
- Gehr 2012 = D. Gehr, *La fittizia associazione del Liber Razielis in sette libri ad Alfonso X il Saggio e una nuova determinazione delle fazi redazionali del trattato, della loro datazione e dell'identità dei compilatori coinvolti*, dans *Viator*, 43, 2012, p. 181-210.
- Grévin et Véronèse 2004 = B. Grévin et J. Véronèse, *Les « caractères » magiques au Moyen Âge central (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 162/2, 2004, p. 305-379.
- Hansen 1963 (1901) = J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Hildesheim, 1963 (1901).
- Hedegård 2002 = G. Hedegård (éd.), *Liber iuratus Honorii: A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, Stockholm, 2002.
- Heimann 2001 = C. Heimann, *Nicolaus Eymerich (vor 1320-1399), praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius. Leben und Werk eines Inquisitors*, Münster, 2001.
- Heintz 1997 = F. Heintz, *Simon « le Magicien ». Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'Antiquité*, Paris, 1997.
- Hopkin 1940 = C.E. Hopkin, *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*, Philadelphie, 1940.
- Iribarren 2007 = I. Iribarren, *From Black Magic to Heresy: a Doctrinal Leap in the Pontificate of John XXII*, dans *Church History*, 76/1, 2007, p. 32-60.
- Kieckhefer 1997 = R. Kieckhefer, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud, 1997.
- Kieckhefer 2010 = R. Kieckhefer, *Witchcraft, Necromancy and Sorcery as Heresy*, dans M. Ostorero, G. Modestin, K. Utz Tremp (éd.), *Chasses aux sorcières et démonologie : entre discours et pratiques (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Florence, 2010, p. 133-153.
- Klaniczay et al. 2001 = G. Klaniczay, I. Kristóf, M.-P. Gaviano, *Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)*, dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56<sup>e</sup> année, n. 4-5, 2001, p. 947-980.
- Klaassen 2013 = F. Klaassen, *The Transformations of Magic. Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, University Park, 2013.
- Leicht 2006 = R. Leicht, *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Tübingen, 2006.
- Omout 1905 = H. Omout, *Mémorial de l'inquisiteur d'Aragon à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 66, 1905, p. 261-268.
- Ostorero 2011 = M. Ostorero, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence, 2011.
- Ostorero 2018 = M. Ostorero, *Des papes face à la sorcellerie démoniaque (1409-1459) : une dilatation du champ de l'hérésie ?*, dans *Aux marges de l'hérésie. Invention, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, F. Mercier et I. Rosé (dir.), Rennes, 2018, p. 153-185.
- Page 2011 = S. Page, *Les sacrifices d'animaux dans le Picatrix latin et d'autres textes de magie médiévale*, dans J.-P. Boudet, A. Caiozzo, N. Weill-Parot (éd.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, 2011, p. 187-211.
- Page et Rider 2019 = *The Routledge History of Medieval Magic*, éd. S. Page et C. Rider, Routledge, 2019.

Pasquini 2013 = L. Pasquini, *Il diavolo nell'iconografia medievale*, dans *Il diavolo nel medioevo. Atti del XLIX Convegno Storico Internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012*, Spolète, 2013, p. 479-518.

Peters 1978 = E. Peters, *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphie, 1978.

Provost 2010 = A. Provost, *Domus diaboli. Un évêque en procès au temps de Philippe le Bel*, Paris, 2010.

Rosier-Catach 2004 = I. Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, 2004.

Rosier-Catach 2005 = I. Rosier-Catach, *Signes sacramentels et signes magiques : Guillaume d'Auvergne et la théorie du pacte*, dans *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, éd. F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette, Turnhout, 2005, p. 93-116.

Rosier-Catach 2014 = I. Rosier-Catach, *Regards croisés sur le pouvoir des mots au Moyen Âge*, dans *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, éd. N. Bériou, J.-P. Boudet et I. Rosier-Catach, Turnhout, 2014, p. 511-585.

Schneider et Cirillo 1999 = A. Schneider, L. Cirillo (éd.), *Les Reconnaissances du pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, 1999.

Texier 1998 = P. Texier, *Orient, Occident : les avatars du pacte diabolique du clerc Théophile*, dans *Anthropologies juridiques. Mélanges Pierre Braun*, Limoges, 1998, p. 777-798.

Veenstra 2012 = J.R. Veenstra, *Honorius and the Sigil of God: The Liber juratus in Berengario Ganell's Summa sacre magice*, dans C. Fanger (éd.), *Invoking Angels. Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, University Park, 2012, p. 151-191.

Véronèse 2007 = J. Véronèse, *L'Ars notoria au Moyen Âge. Introduction et édition critique*, Florence, 2007.

Véronèse 2008 = J. Véronèse, *La transmission groupée des textes de magie « salomonienne » de l'Antiquité au Moyen Âge. Bilan historiographique, inconnues et pistes de recherche*, dans S. Gioanni, B. Grévin (éd.), *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales : textes et représentations, VI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Rome, 2008, p. 193-223.

Véronèse 2010 = J. Véronèse, *Le Contra astrologos imperitos atque nigromanticos (1395-1396) de Nicolas Eymerich (O. P.) : contexte de rédaction, classification des arts magiques et divinatoires, édition critique partielle*, dans M. Ostorero, G. Modestin, K. Utz Tremp (éd.), *Chasses aux sorcières et démonologie : entre discours et pratiques (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Florence, 2010, p. 271-329.

Véronèse 2010b = J. Véronèse, *God's Names and their Uses in the Books of Magic attributed to King Solomon*, dans *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 5/1, 2010, p. 30-50.

Véronèse 2011 = J. Véronèse, *La magie divinatoire à la fin du Moyen Âge : autour de quelques experimenta inédits*, dans *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 21, 2011, p. 311-341.

Véronèse 2012 = J. Véronèse, *L'Almandal et l'Almandal latins au Moyen Âge. Introduction et éditions critiques*, Florence, 2012.

Véronèse 2014 = J. Véronèse, *La parole efficace dans la magie rituelle médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, dans N. Bériou, J.-P. Boudet, I. Rosier-Catach (éd.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 409-434.

Véronèse 2015 = J. Véronèse, *Nigromancie et hérésie : le De jurisdictione inquisitorum in et contra christianos demones invocantes de Nicolas Eymerich (O. P.)*, dans M. Ostorero, J. Véronèse (éd.), *Penser avec les démons. Démonologies et démonologies (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Florence, 2015, p. 5-56.

Véronèse 2016 = J. Véronèse, *Sauts de langues et parole performative dans les textes de magie rituelle médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, B. Grévin, A. Mairey (éd.), *Le Moyen Âge dans le texte. Cinq ans d'histoire textuelle au Laboratoire de Médiévisitisme occidentale de Paris*, Paris, 2016, p. 77-92.

Véronèse 2020 = J. Véronèse, *Salomon exorciste et magicien dans l'Occident médiéval*, dans *Le roi Salomon au Moyen Âge : savoirs et représentations* (Actes du colloque d'Orléans, 18-19 octobre 2018), éd. J.-P. Boudet, J.-Ch. Coulon, Ph. Faure et J. Véronèse, Turnhout, à paraître.

Vincke 1941 = J. Vincke, *Zur Vorgeschichte der Spanischen Inquisition. Die Inquisition in Aragon, Katalonien, Mallorca und Valencia während des 13. und 14. Jahrhunderts*, Bonn, 1941.

Vogel 1963 = C. Vogel, en collaboration avec R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. Le texte*, Vatican, 1963.

Weill-Parot 2002 = N. Weill-Parot, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2002.

## Notes

- <sup>1</sup> Heintz 1997 ; Flint 1991, p. 338-344.
- <sup>2</sup> Schneider et Cirillo 1999, III, 47-49, p. 254-256. Au XIII<sup>e</sup> siècle, dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (*Saint Pierre apôtre*), Simon apparaît même comme une doublure infernale du Christ.
- <sup>3</sup> Boudet 2006, p. 90-91 et 205-210.
- <sup>4</sup> Texier 1998, p. 777-798 ; Klaniczay *et al.* 2001, p. 947-980 ; D'Agostino 2004, p. 699-770 ; Boureau 2004, p. 94-104.
- <sup>5</sup> Boudet 2006, p. 269-270, avec la bibliographie.
- <sup>6</sup> À partir notamment du procès posthume de Boniface VIII entrepris par les juristes de Philippe le Bel : Coste 1995, par exemple fin 1308, p. 385 : *Item erat et fuit idolatra, sacrificans, immolans demoniis et consultans eosdem, et ut ab ipsis responsa et que volebat posset habere, frequentissime ipsis demoniis sacrificabat et immolabat et thurificabat, nunc de incenso, nunc de mirra, nunc de sanguine humano, etiam proprio, nunc de ligno aloë et aliis multis*. Provost 2010, p. 45-104 ; Boudet et Théry 2012, p. 159-236 ; Albe 1904, p. 40-67 ; Bock 1941, p. 19-70, notamment p. 36 ; plus largement sur ces affaires parmi d'autres, Peters 1978, p. 112-137 ; Boureau 2004, p. 31-64.
- <sup>7</sup> Boureau 2004b ; Iribarren 2007, p. 32-60.
- <sup>8</sup> Sans même évoquer le fait qu'hérésie et pacte diabolique font traditionnellement bon ménage dans la littérature antihérétique : Cohn 2001 ; Klaniczay *et al.* 2001, p. 971-972.
- <sup>9</sup> Rosier-Catach 2004, chap. 2 : « Les débats sur le mode d'efficacité des sacrements », p. 99-184 ; Boureau 2004, p. 82-89.
- <sup>10</sup> Ostorero 2011.
- <sup>11</sup> Boudet 2006, p. 119-155 ; Véronèse 2008, p. 193-223. Voir dernièrement les contributions à Page et Rider 2019.
- <sup>12</sup> Ostorero 2011 ; Ostorero 2018, p. 153-185.
- <sup>13</sup> Baschet 1996, p. 187-210 ; Pasquini 2013, p. 479-518.
- <sup>14</sup> Boudet 2001, p. 121-157, ici p. 149 : *Secundus articulus : quod dare vel offerre vel promittere demonibus qualemcunque rem ut adimpleant desiderium hominis, aut in honorem eorum aliquid osculari vel portare, non sit idolatria. Error. Tertius articulus : quod inire pactum cum demonibus, tacitum vel expressum, non sit idolatria vel species idolatrie et apostasie. Error, et intendimus esse pactum implicitum in omni observatione superstitiosa cujus effectus non debet a Deo vel natura rationabiliter expectari. [...] Vicesimus secundus articulus : quod uti talibus et fidem dare non sit idolatria et infidelitas. Error.*
- <sup>15</sup> Sur la *timor* que confessent ressentir les démons, voir par exemple *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, collection privée (ex ms. Amsterdam, BPH, 114), p. 137. Ce vaste traité très bien construit de nigromancie est attesté pour la première fois en 1310 dans le *Lucidator* du médecin Pietro d'Abano. On connaît un certain nombre d'attestations secondaires en Italie, en Allemagne et en Espagne aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : voir Boudet et Véronèse 2006, p. 101-150, ici p. 105-111. Pour une première notice du ms. Coxe 25, témoin essentiel concernant les textes de magie « salomonienne », cf. Véronèse 2012, p. 119-121.
- <sup>16</sup> Parmi de nombreuses références, voir Hopkin 1940 ; Weill-Parot 2002, p. 175-212 et 223-259 ; Rosier-Catach 2004, p. 115-123 ; Rosier-Catach 2005, p. 93-116 ; Boudet 2006, p. 214-234 ; De Mayo 2007 ; Ostorero 2011, p. 223-235.
- <sup>17</sup> Hansen 1963 (1901), p. 5 ; *Directorium inquisitorum Nicolai Eymerici*, Rome, 1578, *II<sup>a</sup> pars, quaestiones XLIII*, p. 239-240 ; Ostorero 2011, p. 236-237.
- <sup>18</sup> Heimann 2001, p. 171-173. Le texte est conservé dans 12 manuscrits.
- <sup>19</sup> Sur la dette contractée à l'égard de G. Terreni : Véronèse 2015, p. 5-56, notamment p. 36-56.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 9 ; voir aussi le fragment de registre tenu par le vicaire général d'Eymerich sur l'inquisition menée dans les diocèses de Gérone, Urgel, Lerida et Vich entre 1365 et 1374, où vingt-six hommes notamment ont été accusés de nigromancie : voir ms. Paris, BnF, nouv. acq. lat. 834, fol. 2r-16v ; Omont 1905, p. 261-268 ; Vincke 1941, p. 162-182 ; Boudet 2006, p. 457-458.
- <sup>21</sup> Mss Escorial, Biblioteca del Monasterio, Z.II.12, fol. 151vb-152ra : *Invocantes namque demones quantum ad modum tripharie variantur, prout in libris nigromanticis apparet, et principaliter in libro qui Salomoni inscribitur, qui Tabule Salomonis intitulantur, super quo jurant demones advocati de dicenda veritate sicut non christiani super quatuor Dei evangelia et judei super legem Dei quam dedit Moysi. In quo libro potestas Luceferi et aliorum demonum mendaciter est inserta et oracione nepharie de demonibus revelare a Lucifero et aliis demonibus exhibende. Apparet autem in libro qui Honorio nigromantici inscribitur, qui Thesaurus nigromancie a nigromanticis appellatur. Quos quidem libros a nigromanticis per me captis avulsi et legi et publice tradidi comburendos ; voir aussi fol. 190rb-va : *Prefati tres modi demones constringendi aliciendo et applaudendo habetur clare ex verbis Augustinis in libro De Doctrina christiana et De Civi. Dei, et ex libris magicarum arcium, et**

*perfeccius omnibus habetur ex libris septem qui Salomoni inscribuntur, qui Tabule Salomonis vulgariter appellantur, in quibus ex revelacione et tradicionem demonum virtutes pre maxime eorundem mendaciter inseruntur et multa nephanda et manifeste hereticalia inscribuntur* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 103va et 124ra.

<sup>22</sup> L'identification semble confirmée par un passage du traité plus tardif d'Eymerich contre les astrologues (1395) ; mais le texte reste ambigu (*super librum et tabulas Salomonis seu Rasielis seu nigromanticorum consilio demonum compositorum*) : Véronèse 2010, p. 271-329, ici p. 309. Sur cette version du *Liber Rasielis* conservée dans deux manuscrits latins médiévaux, voir Boudet 2006, p. 195-197 ; Leicht 2006, p. 257-294 ; Gehr 2012, p. 181-210.

<sup>23</sup> La *Summa sacre magice*, constituée de cinq livres, est conservée de manière partielle dans le ms. Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel, 4<sup>o</sup> astron. 3. Ganell. Elle se fonde sur différentes sources, se réfère à de multiples reprises à une *Magica Salomonis* divisée en sept livres, dont l'existence réelle pose toutefois question, puisqu'elle n'est pas attestée par ailleurs.

<sup>24</sup> Hedegård 2002. Une version plus ancienne du *Liber juratus* que celle éditée par Hedegård a été aussi l'une des sources de la *Summa* de Ganell, comme l'a montré Veenstra 2012, p. 151-191, notamment p. 168.

<sup>25</sup> Mss Escorial cit., fol. 129rb-va ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 91ra. À propos « des énoncés au moyen desquels le locuteur s'adresse à un allocataire pour l'inciter à agir », cf. Rosier-Catach 2014, p. 518-520.

<sup>26</sup> Mss Escorial cit., fol. 130ra-b ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 90va.

<sup>27</sup> Mss Escorial cit., fol. 133vb ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 93va.

<sup>28</sup> Voir la démonologie d'inspiration thomiste : mss Escorial cit., fol. 130vb-133va ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 92ra-93va.

<sup>29</sup> Mss Escorial cit., fol. 134ra ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 93vb.

<sup>30</sup> Mss Escorial cit., fol. 134rb-135vb ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 93vb-94vb.

<sup>31</sup> Voir le premier chapitre où l'hérésie est définie comme un choix d'opinion volontaire et opiniâtre : Mss Escorial cit., fol. 120rb-121ra ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 86ra-va.

<sup>32</sup> Pour le détail de l'argumentation : Véronèse 2015.

<sup>33</sup> Mss Escorial cit., fol. 142vb-144vb, notamment fol. 144va : *Latria enim secundum Ydisorum [...] est nomen grecum et significat servitutem. Religio autem est nomen latinum et dicit religacionem vel reeleccionem, et quia populus christianus Christi cultui servitute, religacione et reeleccione ut predictum est dedicatus est [...]* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 98vb-99vb.

<sup>34</sup> Mss Escorial cit., fol. 146va-151rb ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 100vb-103rb.

<sup>35</sup> Mss Escorial cit., fol. 152rab : *In predictis enim et aliis nonnullis libris et inquisitionibus aparet quod quidam demones invocantes manifeste exhibent honorem latrie demonibus invocatis, ut pote eis sacrificando, adorando, oraciones execrabiles effundendo, se demonibus devovendo, obedienciam promittendo, aliquid se facturum per talem vel talem demonem jurando, per nomen alicujus superioris demonis istum quem invoca[n]t adjurando, laudes demonum vel cantus in eorum reverenciam promittendo, genua flectendo, prostraciones faciendo, castitatem pro demonis reverencia vel monito observando, jejunando vel carnem suam alias macerando, vestibis nigris vel albis pro demonis reverencia ac artis monito induendo, per caracteres et signa et ignota nomina obsecrando, luminaria accendendo, thurificando de ambra, ligno aloes et similibus aromaticis subfumigando, aves vel animalia alia immolando, sanguinem proprium ex se <emittere> procurando, aves vel alia animalia seu eorum partes comburendo, sal in ignem mittendo, holocaustum de quovis faciendo* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 103va.

<sup>36</sup> Mss Escorial cit., fol. 152rb-va : *Quidam autem demones invocantes exhibent demonibus invocatis non honorem latrie sed dulie, ut pote nomina demoniorum inter nomina spirituum beatorum vel sanctorum in suis quibusdam nephariis oracionibus immiscendo, mediatores in illis oracionibus a Deo exaudiendis ponendo, cereos accendendo et Deum per eorum nomina vel merita obsecrando. Hec enim predicta et multa alia execrabilia in predictis libris inveniuntur consulta, in quibus honor dulie demonibus exhibetur* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 103vb.

<sup>37</sup> Ms. Escorial cit., fol. 167va.

<sup>38</sup> Mss Escorial cit., fol. 152va : *Quidam autem demones invocantes quedam faciunt invocando, in quibus non aparet clare quod honorem nec latrie nec dulie exhibeant demonibus invocatis, ut circulum in terra describendo, puerum in circulo ponendo, speculum, ense, amphoram in terram vel aliud corpus parvium coram puero statuendo, ipso nigromantico librum tenente et legente et demonem invocante et similia multa, ut predicta ars et talium multorum confessio satis docet* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 103vb. Sur des *experimenta* divinatoires de ce type dont témoigne déjà en son temps Jean de Salisbury dans son *Policraticus*

(v. 1157), voir notamment Kieckhefer 1997 ; Véronèse 2011, p. 311-341.

<sup>39</sup> Ms. Escorial cit., fol. 177rb : *Tercius punctus est hujus terciæ conclusionis principalis, quod tales predicti et taliter demones invocantes esto quod non judicetur heretici, sed de heresi suspecti, quod non leviter, sed vehementer suspecti de heresi sunt habendi. Quod autem ita sit patetur quadrupliciter. [...]*

<sup>40</sup> Ms. Escorial cit., fol. 178va et suiv.

<sup>41</sup> Conformément à la bulle d'Alexandre IV (1260) qui, en matière d'affaires de magie, entendait strictement limiter les interventions de l'inquisition à celles qui avaient saveur manifeste d'hérésie (*nisi manifeste saperent heresim*).

<sup>42</sup> Ms. Escorial cit., fol. 187ra : *Primus modus est constringendi eos ad modum <servorum>. Servi enim et subjecti sunt, ut antedictum est, et hoc ratione culpe [...]*

<sup>43</sup> Ms. Escorial cit., fol. 187rb-189ra. Parmi les *res naturales* démonifuges, voir notamment fol. 189ra : *Sexto per avium partes. Nam cor vulturis ligatum in pelle leonis vel vulpis fugat demones secundum Plinium propter figurativas significaciones*. L'autorité de Pline semble sauver cette recette qui pouvait potentiellement s'apparenter à une forme de sacrifice.

<sup>44</sup> Ms. Escorial cit., fol. 184va-b et surtout fol. 188rab. Dans la lignée de Salomon et du Christ, les bons exorcismes sont ceux ordonnés par l'Église : *Et per exorcismos etiam repelluntur ab Ecclesia ordinatos*. Sur Salomon et les exorcismes, voir Chave-Mahir 2011, p. 73-78 ; Chave-Mahir et Véronèse 2015, p. 104-107 ; Véronèse 2020, à paraître.

<sup>45</sup> Ms. Escorial cit., fol. 189va-b : *Secundus modus demones constringendi est ad modum dominorum, ut constringantur non compescendo nec compellendo jugo vel mandato, sed eos alliciendo et obsecrando, honorem eis et reverenciam latrie vel dulie exhibendo, quos honores sibi demones summe cupiunt exhiberi et hujusmodi per artes magicas tantummodo exercentur*.

<sup>46</sup> Boudet 2001, p. 150 : *Decimus septimus articulus : quod per tales artes demones veraciter coguntur et compelluntur et non potius ita se cogi fingunt ad seducendum homines. Error*.

<sup>47</sup> Hansen 1963 (1901), p. 5 : [...] *pro re foetidissima foetidam exhibent servitutem [...]*

<sup>48</sup> Ms. Escorial cit., fol. 189vb-190ra : *Primo quid factis, scilicet demones adorando, prostraciones in eorum reverenciam faciendo, genua flectendo, alias carnes macerando, vestibis nigris vel albis pro artis magice monito induendo, se in aqua lavando, sanguinem ex proprio corpore cultis effundendo, crines vel unguis corporis comburendo, aromata thurificando subfumigando, sal in ignem mittendo, aves vel alia animalia immolando vel comburendo, holocaustum de quovis alio faciendo, quo quemlibet alter facto demoni sacrificando, predicti enim honores sunt Deo exhibendi et sic dicuntur honores latrie vel sanctis propter Deum, et sicut dicuntur honores dulie, quibus demones summe alliciuntur. [...] Ideo gaudent demones quando sibi hujusmodi reverencia exhibetur*.

<sup>49</sup> Ms. Escorial cit., fol. 190ra : *Secundo modo demones constringuntur alliciendo eos verbis, scilicet eis oraciones fundendo, gracias agendo, per eorum nomina vel virtutes obsecrando, eis devovendo se obedienciam et subjectionem eis promittendo, per virtutem suorum superiorum demonem conjurando, fidem Christi abnegando et demoni juramento firmando, per demonem jurando, mediatores inter Deum et nos statuendos, Deum seu sanctum fore demonem acclamando, cantus vel laudes in eorum reverenciam decantando, predictis et aliis multis modis tantummodo Deo vel sanctis exhibendis demones alliciuntur, ut in doctrinis magicis clare patet*.

<sup>50</sup> Ms. Escorial cit., fol. 190rb : *Tercio alliciuntur signis et caracteribus, ut pote circulis, triangulis, quadrangulis, lineis et figuris aliis, in quantum in eis aliquid designatur quibus demones collaudantur. Unde sicut catholici Christum obsecrant per signum sancte crucis : 'Libera nos Deus noster et per passionem et crucem tuam libera nos, Domine', non ratione crucis, sed passionis Domini et redemptionis in ea explete, ita magi et hujus heretici demones obsecrant per hujusmodi caracteres et signa demoniorum ex pacto tacite vel manifeste inito, in quibus caracteribus virtutes magne demonum mendaciter designantur, quibus laudibus alliciuntur*.

<sup>51</sup> Ms. Escorial cit., fol. 190rb-va.

<sup>52</sup> Boureau 2004, p. 82-86.

<sup>53</sup> Mss Escorial cit., fol. 130vb : *Prima distinctio est ex parte demonem invocantis et est hec quod demones invocans interdum est christianus, interdum judeus, interdum agareus vel sarracenus, interdum paganus, quilibet horum predictorum potest contra suam legem vel sectam facere et errare et demones invocare* ; Paris, BnF, lat. 14533, fol. 91vb.

<sup>54</sup> Kieckhefer 2010, p. 133-153, notamment p. 136 et 145.

<sup>55</sup> Pour une approche générale, voir Boudet 2006, p. 145-155 et 351-393.

<sup>56</sup> Voir *infra*.

<sup>57</sup> *Liber Razielis*, ms. Vatican, BAV, Reg. lat. 1300, fol. 1r : *Prout dicit Salomon in Libro sapientie : Omnis sapientia et omnis scientia et omnis pietas et omne donum perfectum et bonum descendit et provenit ab illo qui vivit et regnat sine principio et sine fine, qui est Pater et Dominus verus et creavit omnia visibilia et invisibilia ad libitum voluntatis sue. [...]*.

<sup>58</sup> *Liber iuratus Honorii*, Prol., III, 2-3, p. 65 : *Nota quod primum principium est divina majestas et est invocacio vera a fide cordis procedens et est opera justa efficacia ostendens. Dixit Salomon : 'Unus est et solus Deus, sola virtus, sola fides', a quo unum opus, unum principium. L'autorité du Christ y est par ailleurs la seule reconnue dans ce texte aux accents très polémiques : voir *infra*.*

<sup>59</sup> Boudet et Véronèse 2006, p. 111-113 et 146-148 (édition du prologue).

<sup>60</sup> Ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 260r, dans un passage qui est issu de la *Summa sacre magice* (1346) de Bérenger Ganell : *Veruntamen in hac arte et in hac lege sunt aliqua prohibentia et reprehendentia in ea aptitudinem hominis [...]. Quarum prima est dissidentia anime ; secunda est edificatio cordis ; tertia est apostatio (sic) [...]. Undecima excommunicatum esse ; duodecima hereticus in lege sua et fide Christi que est melior omni alia. Voir Gehr 2011, p. 189-217, ici p. 213-214 (dans l'édition du texte).*

<sup>61</sup> Ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 127r : *Et ipsi [spiritus] dicent : 'Sacrifica nobi<s> et tuum Deum delinquas, ut nos faciamus vellem tuum !' Tu autem respondeas et dicas, videlicet : 'Negare Deum nostrum nolimus'.*

<sup>62</sup> Ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 91v : [...]. *Et si forte dicent tibi : 'Linque domum tuam' vel postulant te aliquid et volunt dicere : 'Sanctifica nobis et adimplebimus omnia precepta tua et desiderium tuum', responde sic eis : 'Nolo relinquere Dominum Deum meum, sed ego serviam ei omni tempore gracia sua nec faciam aliquid quod potest eum gravare, quia Deus meus est unus, videlicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Et in ejus, scilicet Trinitatis nomine precipio vobis quod obediat michi per potentissimum et coroboratum nomen Dei El forte et admirabile et in nomine Pneumaton et Agla et omnia sancta nomina Dei michi cognita et incognita. Sur ce ms., cf. Klaassen 2013, p. 134-155, et l'édition à venir préparée par Hélène Colleu dans le cadre d'un doctorat à l'université d'Orléans.*

<sup>63</sup> Véronèse 2014, p. 409-434, notamment p. 412-415.

<sup>64</sup> Sur ce point, voir aussi Boudet 2001, p. 150 : *Quatuor decimus articulus : quod Deus per se immediate vel per bonos angelos talia maleficia sanctis hominibus revelaverit. Error et blasphemia. [...]. Sextus decimus articulus : quod ideo artes prefate bone sunt et a Deo, et quod eas licet observare, quia per eas quandoque vel sepe evenit, sicut utentes eis queunt vel predicunt, vel quia bonum quandoque provenit ex eis. Error.*

<sup>65</sup> *Liber Razielis* (IV, *Liber temporum*), ms. Vatican, BAV, Reg. lat. 1300, fol. 81r-85r, sur la faculté de « lier » les éléments et les créatures à l'aide des noms de Dieu et des anges qui les gouvernent.

<sup>66</sup> Véronèse 2007.

<sup>67</sup> Kieckhefer 1997, n° 31, p. 256-276, édition des deux versions du *Liber consecrationum* conservées dans le ms. Munich, BSB, Clm 849 ; ici p. 267.

<sup>68</sup> *Liber iuratus Honorii*, Prol., III, 16-26, p. 66 : *Solus igitur christianus potest in hac visione et in omnibus aliis veraciter operari. Le même passage disqualifie les magi païens (qui n'ont jamais pu contraindre les esprits du fait de leur idolâtrie) et juifs (qui eux y sont parvenus avant de perdre leur pouvoir avec l'avènement du Christ). Voir aussi ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 259v, dans le passage cité *supra* : *Et licet in generali sit numerus de omni homine tali [i.e. homines sapientes et puros], tamen in presenti constat esse numerum de homine christiano ab hoc : quia nulla perfecta puritas, aut perfecta sapientia est, nisi in christiana fide : quia voluit Christus dicere in Evangelio quando dicit : 'Gratias ago tibi Pater rex celi et terre qui abscondisti hec a sapientibus, scilicet aliarum legum [...].' Item dicit sanctus Honorius quod ad adventu Christi citra solus christianus in hac arte et in aliis scientiis credentis sive operibus spiritualibus veraciter operatur. Voir Gehr 2011, p. 211-212.**

<sup>69</sup> Ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 81r : *Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est in isto opere ut teneat catholicam fidem [...].*

<sup>70</sup> Boudet et Véronèse, 2015, vol. I, p. 87-119. C'est le cas dans la *Clavicula Salomonis*, où les marques de l'appartenance chrétienne sont particulièrement nombreuses.

<sup>71</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 1, ms. Coxe 25, p. 112-113 : *Nota quod obscuritates et impedimenta que sunt scripta in hoc opusculo sunt propter exorcisatores qui non habent rectam fidem cum qua omnia secreta se-*

*cretorum que instructa sunt in fide maxima habentur [...]. fidelibus vero qui super talibus artibus habent maximam fidem et parva custodia et veris preceptis artis non est necesse sollempnitate horarum ita fortissime invenire sed bona fide sicut melius poteris facere opus tuum et fides tua te in omnibus adjuvabit, quia in omnibus rebus non tantum in istis fides operatur.*

<sup>72</sup> *Liber iuratus Honorii*, I, xcvi, 2-3, p. 108 : [...]. *et semper cogitet et deprecetur Dominum de suorum absolutione peccatorum, quia justus etiam debet timere, quia qui non timet, non diligit, testante Salomone et dicente : 'Initium sapientie timor Domini', unde quilibet debet timere, quia nemo ex sua condicione vel dignitate meretur vel consequitur gloriam vel salutem nec potest videre Deum absque gracia salvatoris.*

<sup>73</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 78 : *Post hoc incontinenti in terram prostratus ad celum manibus elevatus tali modo confiteatur altissimo creatori dicens : [rubr.] Confessio : 'Confiteor tibi, Deo Patri celi et terre, tibique bone et benignissime Jhesu Christe una cum Spiritu Sancto coram sanctis angelis tuis et coram majestatem et crucem tuam presentem coram me et in peccatis post baptismum natus sum et in peccatis nutritus et in peccatis post baptismum usque in hanc horam conversatus sum. Confiteor etiam, quia peccavi in superbia tam visibilibus quam invisibilibus, in vana gloria [...]'.* Cette formule, à la leçon parfois problématique ici, est dérivée de la tradition du *Pontifical romano-germanique* (XCIX, 50a) : Vogel 1963, t. II, p. 16-17. Voir aussi *Clavicula Salomonis*, II, 4, p. 118-120 ou encore la collection d'*experimenta* du ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 49r-50v : *Confiteor tibi, Domine Jhesu Christe, quia ego peccavi [...].*

<sup>74</sup> *Liber iuratus Honorii*, I, LII, p. 92, mais à la condition que l'opérant ne fasse pas le mal.

<sup>75</sup> À titre d'exemples, voir *Liber Razielis* (IV, *Liber temporum*), ms. Vatican, BAV, Reg. lat. 1300, fol. 78v-79r : *Ista est oratio quod debes dici in principio cuiuscumque operis istius libri et dicere antequam facias aliquid de operibus istius libri [...]. [B]enedictus sit et est Creator et benedictum nomen suum altum super omnem benedictionem et laudationem, quia nomen tuum sanctum est in te Creator, et nomen tuum preciosum, sanctum et mundum et bonum ante omnia fuit et semper, et omnia finirent excepto nomine tuo, et exercitus ignis et flamme collaudant nomen tuum, et animalia sanctitatis sanctificant nomen tuum, et omnes angeli collaudant nomen tuum [...].* ; Kieckhefer 1997, n° 31, *Liber consecrationum*, p. 256-276 ; *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 77-78 : *Domine Jhesu Christe Filii Dei vivi, qui illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum illumina civitatem cordis mei et accende in me ignem tui amoris sanctissimi, dona michi fidem rectam caritatemque perfectam et reliquas virtutes per quas intelligam timorem et amorem et precepta tua in omnibus observare et michi cum extrema dies finisque vite mee advenerit, munda cor meum a delictis omnibus, angelus pacificus me assumat, de potestate diaboli me eripiat, ut merear in sanctorum tuorum consortio in perpetua requie [...]. Omnipotens sempiternus Deus, Pater omnium creaturarum, pietas tua veniat super me, quia per te, Domine, creatus sum, deprecor te, Domine Jhesu Christe, ut me defendas de adversariis meis et secundum pietatem tuam confirma me ac sub manu tue potentie protegas me, tibi, Domine, commendo animam meam et corpus meum, quia in nullum spem habeo nec haberem nisi in te [...]. Pie et exaudibilis Domine Deus noster Jhesu Christe, clemenciam tuam cum omni supplicatione deponco, ut per interventionem beate Marie semper virginis matris omniumque sanctorum angelorum, patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martirum, confessorum, virginum, viduarum, monachorum, heremitarum et omnium supernorum ecclesie tue sancte catholice augeas pacem rectoribus nostris [...].*

<sup>76</sup> Ceux auxquels fait allusion Eymerich *supra*. Voir *Clavicula Salomonis*, II, 2, ms. Coxe 25, p. 115 : *Postea in aqua ista lava te totum et induas prope carnes vestes lineas albas. Post hoc abstergeat se ad minus per tres dies ab omni immundicia et turpiloquio, ut infra de jejuniis [...].* ; *Liber iuratus Honorii*, I, Cl, 20, p. 113 : *Tunc indutus cilicio et nigris vestibus chorum intret, in quo sedeat ; Summa sacre magice*, ms. Kassel 4° astron. 3, lib. 2, tract. 1, cap. 3 « De vestibus », fol. 31v : *Item universale ad invocandum spiritus est habere vestes tales quales decet artem. De quibus ait Salomon in 7° suo biblo, quod sint nigre vel albe [...].* L'un des exemples les plus spectaculaires se trouve dans la version de l'*Ydea Salomonis/De quatuor annulis* conservée dans le ms. Florence, BNC, II.iii.214, fol. 26v-29v, citée dans Boudet 2006, p. 145-148. Voir *infra* note 83.

<sup>77</sup> À titre indicatif, parmi les 26 hommes accusés de nigromancie par Eymerich entre 1365 et 1374 figurent une quinzaine de clercs (cf. référence *supra*).

<sup>78</sup> *Liber iuratus Honorii*, Prol., I, 1-15, p. 60-61 ; la traduction française est celle de Boudet 2002, p. 851-890, ici p. 856-857.

<sup>79</sup> *Liber iuratus Honorii*, Prol., III, 28-29, p. 66.

<sup>80</sup> *Liber iuratus Honorii*, I, XII, p. 74 : *Credo in Deum, Patrem omnipotentem, creatorem celi et terre, et in Ihesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine, passus sub Poncio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad celos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam eternam. Amen.*

<sup>81</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 8, ms. Coxe 25, p. 124-125, avec la *figura circulatorum*. Pour de nombreux autres exemples, voir Kieckhefer 1997, parmi les planches ; *Ydea Salomonis*, ms. Florence, BNC, II.iii.214, fol. 29r ; ou encore *Liber iuratus Honorii*, p. 130-144.

<sup>82</sup> *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 3-40, ici p. 18 : *Soraticum Salomonis est quadratum ad modum are et vocatur ara Salomonis et est de genere unius ligni quod vocatur cir, et istud soraticum etiam paratum sit ut sancta ara de albissimis gazapis, et hec ara in quatuor columpne vel de eodem genere factis componi debet. Et hic est modus et forma prefati soratici. In captivitate soratici magister stare debet cum circumdatus sit igne, ita ut in unoquoque angulo sit cereum, unum nomen librorum cere virginie et sunt cerei sigillati et depicti cum stilo ereo de istis quinque sigillis et illorum quinque nominibus ut ignis non possit eos comburere nisi tantum est, id est in qua nulla sit sigillacio.*

<sup>83</sup> *Ydea Salomonis*, ms. Florence, BNC, II.iii.214, fol. 27v-28r pour la construction de la couronne, qui porte notamment, outre des extraits des Évangiles et des noms de Dieu, l'inscription *Rex, ego sum fortis, sicut leo ad pugnandum contre demones*, au milieu de laquelle il faut en prime inscrire le *pentaculum Salomonis*. Les gants doivent porter également le *pentaculum*, ainsi que l'inscription emblématique du rapport instauré avec les démons : *Ego hec vos conjunctos teneo, non potestis nocere michi*. Voir aussi le *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 16.

<sup>84</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 80 : *Finita oratione exorcisator ambabus manibus ad modum crucis se super pentacula ponat. Unus sociorum semper teneat librum coram magistro. Magister respiciat in aerem a quatuor mundi partibus. 'Domine Deus meus, esto michi turris fortitudinis a facie inimicorum spirituum malignorum.'*

<sup>85</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 81.

<sup>86</sup> Chave-Mahir et Véronèse 2015, p. 137-139.

<sup>87</sup> Ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 43v : *Constriccio atque conjuracio obediencialis : O vos spiritus, per virtutes quas habeatis, obediat michi per potentissimum et corroboratissimum nomen Dei El forte et admirabile [...] et in virtute bonorum nominum Dei mei Ihesu Christi precipio vobis et precipiam sine mora facere ea que officii vestris sunt deputata [...].*

<sup>88</sup> Kieckhefer 1997, n° 32, *Conjuracion de Satan-Mirage*, p. 278-279 ; ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 25v-26r.

<sup>89</sup> Chave-Mahir 2011, p. 59.

<sup>90</sup> Véronèse 2010b, p. 30-50.

<sup>91</sup> Chave-Mahir et Véronèse 2015, p. 118-127 et 150-165 (édition du texte).

<sup>92</sup> Véronèse 2014, p. 416-422, et 2016, p. 77-92.

<sup>93</sup> *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 3-40, ici p. 15-16 : *Hoc est sigillum virtuosum 'fortitudo fortis' per quod ligatur ad se et in se et constringit omnes in hunc talem locum jocundum ad obediendum magistro et sociis in omnibus preceptis et judiciis, et nullus imperatorum et regum et principum et illorum famulorum potest ad illorum regna redire neque magistrum neque socios offendere in forma turpissima venire aut apparere, nec fulmina nec tonitrua nec pluvias nec tenebras nec terrorem aut pavorem facere, nec cum strepitu advenire aut stare possunt, sed statim omnes recipiunt aereum corpus humanam speciem et angelicam cum vultu angelico et vestimenta angelica et omnia vestimenta secum defert, et saltatores et joculatores cum magna alacritate ante magistrum et ad jocundum gladii circulum veniunt. Tunc magister precipiat omnibus, ut cum pace et silencio sedeant, et statim fiet.*

<sup>94</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 1, ms. Coxe 25, p. 111.

<sup>95</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 3, ms. Coxe 25, p. 100.

<sup>96</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 97 : *Hoc completo videbis venire spiritus et dominos ipsorum sicut imperatores qui intrant civitates, [...] ultimo veniet rex ipsorum [...]. Cum viderit exorcisator aperte ipso domino, discooperiat pentacula que sunt super pectus ejus de panno serico vel unde stant aperte quando dicitur conjuracio et ostendant dicta pentacula et signa ipsi domino et ipse coram te genuflectetur et dicit : 'Domine, quid vis et ad quid me vocare fecisti ?'*

<sup>97</sup> *Liber iuratus Honorii*, p. 67-71, ici I, IV, 59-63, p. 71 : [...] *hoc sacratissimum nomen ac sigillum tuum benedicere et consecrare digneris, ut per ipsum te mediante possim vel possit talis N. celestes convincere potestates, aereas et terreas cum infernalibus subjugare, invocare, trans-*

*mutare, conjurare, constringere, excitare, congregare, dispergere, ligare ac ipsos innocuos reddere, homines placare et ab eis suas petitiones graciosius habere, inimicos pacificare, pacificatos disjungere, sanos in sanitate custodire vel infirmare, infirmos curare, homines judices in placito placatos reddere, victoriam in omnibus optinere, peccata carnalia mortificare et spiritualia fugare, vincere et evitare, divicias in bonis augmentare, et dum in die judicii apparebit a dextris tuis cum sanctis et electis tuis, tuam possit cognoscere majestatem.*

<sup>98</sup> Ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 23v, où une figure associe un *sigillum Dei* à des *sigilla Salomonis contra nocumenta diaboli*.

<sup>99</sup> Chave-Mahir 2011, p. 178-221.

<sup>100</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, p. 136.

<sup>101</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 76 sq ; *Liber iuratus Honorii*, CXXXII, p. 137 : *Hoc facto dicat [magister] sociis quod non timeant. ; CXXXII, 45-46, p. 141 : Set operans providus loquatur sociis dicens : 'Noli timere. Ecce signum Domini, creatoris nostri. Convertimini ad eum, quia potens est vos eripere de ore malignancium.'*

<sup>102</sup> Outre la *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, p. 136-137, on retrouve notamment cet imaginaire fécond dans les catalogues de démons « salomoniens » en cours d'édition par J.-P. Boudet, notamment dans le *De officiis spirituum* conservé dans le ms. Coxe 25, p. 173-187. Voir p. 178 l'exemple représentatif d'Oriens, l'un des rois démoniaques bien connus de cette littérature : *Apparet enim pulcher in visu et est quasi semiequi. In capite portans splendidam coronam, equitans super elevantem et ante ipsum procedunt semper tube et symphonie et alia diversa genera instrumentorum, et cum aliis magnis tribus regibus pergit si fuerit vocatus. [...]* ; voir aussi Boudet 2003, p. 117-139.

<sup>103</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 97, puis 89 : [*rubr.*] *Conjuracio ignis : Maledicti et blasphemati sitis perpetualiter, in pena eternali et nulla requies sit vobis hora aliqua die neque nocte si statim non eritis obedientes verbis que dicuntur [...] per ista nomina vos maledicimus et privamus et per eorum virtutem in stagnum ignis et sulphuris usque in profundum abissi religamus et eternaliter concremamus. Tunc sine mora curuntur undique dicentes : 'Domine, quid vis precipere fac nos exire de pena' ; Kieckhefer 1997, n° 32, *Conjuracion de Satan-Mirage*, p. 284 : *Eciam te excommunico et maledico tibi et omne illud quod ad te pertinet et confundo [...] ut facias statim, sine aliqua mora, mandatum meum et petitionem quam tibi manifestabo [...].**

<sup>104</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, p. 137 : *Et tunc imperator ipsorum [spirituum] dicit : '[...] Credo quod tu sis de progenie Salomonis aut sociorum suorum'. Les démons, ne pouvant s'opposer à Dieu, abandonnent alors leur mauvaise volonté (malo nostro velle).*

<sup>105</sup> *De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 175-176 : *Veram etiam omnes spiritus infernales et aeree potestates abhorrent et nequeunt venire quando nebulosum est tempus, idcirco quia spiritus carnem et ossa non habent, cum anima exeunt de locis suis et apparent exorcisti possunt aerea corpora sibi assumere [...]* ; *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 15 citée *supra*.

<sup>106</sup> Dans *Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 15-16 citées *supra*, les démons retrouvent temporairement leur forme angélique, sans doute pour marquer symboliquement le fait que, placés sous la domination de Dieu et du maître, ils redeviennent temporairement des messagers de la vérité. Parmi d'autres exemples, voir *De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 179-180, à propos par exemple de Bélial : *Cogit ille Belial virtute divina [...]. Virtute divina apparet eum in angelica specie pulcherrima, ou du démon Barbarius : Barbarius preses magnus est, et apparet in similitudine leonis fortissimi, sed cum ad presentiam exorciste venerit, tunc suscipit humanam formam ; Liber iuratus Honorii, III, CXXXIII, 58, p. 142 : Et statim videbit eos in forma pulcherrima et pacifica dicentes : 'Pete quod vis. Nunc parati sumus quicquid preceperis adimplere, quia nos Dominus subjugavit'. Dans les conjurations, on réclame souvent que les esprits viennent sans difformité : voir *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 93-97, ici p. 93-94 : *Venite et currite sine strepitu et equanimiter venite a quatuor angulis seculi, affabiliter, unanimiter et abiliter, absque ullo terrore nobis imposito, absque ulla deformitate hic ante circulum istum [...], vos potenter ac viriliter conjuramus et exorcisamus, ut [...] cum omni mansuetudine et tranquillitate et non in ira nec in aliqua deformitate ad omnem nostram petitionem et voluntatem pacifice faciendam et sine omni strepitu atque tractabiliter veniat [...].**

<sup>107</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 97 : *Tunc exorcisator precipiat omnia sedari et pacificari et silencium haberi, et renovas fumigationes et facias fraglanciam odoris et cooperi pentacula ; Liber angelicus*, ms. Coxe 25, p. 16.

<sup>108</sup> *De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 179 (Bélial), 183 (Cebores ; Sax) ; les exemples sont plus nombreux dans les *Secreta Cipriani* apparentés aux catalogues salomoniens, conservés dans les mss Cambridge,

University Library, Dd.4.35, fol. 27r-40v, et Oxford, Bodleian Library, Digby 30, fol. 1r-28v (voir transcription de J.-P. Boudet).

<sup>109</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 91 : *Si vero tunc apparuerint vel venerint continue ostende eis pentacula nomini, ipsi tecum loquentur amice ad amicos, pete quid vis et largientur*. Sur cette relation plus horizontale instaurée avec les démons, cf. *infra*.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 97 : [...] *et ineffabiliter et inenarrabiliter et potenter conjuramus, ut ad nos veniat cum licentia et in veritate et non in falsitate ; De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 179, à propos de Belial : *Cogat ille Belial virtute divina [...] sed non per plenam horam stat in veritate, nisi cogatur, ut dictum est*.

<sup>111</sup> Chave-Mahir 2011, p. 228-231.

<sup>112</sup> Dupras 2006, p. 325-351. Signalons au passage que le théâtre des mystères met volontiers en scène le pacte que devins et magiciens initient avec les démons : voir p. 119-124 et 275-278.

<sup>113</sup> Chave-Mahir 2011, p. 14 ; Delatte 1957, p. 142.

<sup>114</sup> Kieckhefer 1997, n° 8, p. 217 : *Qui maximum facient sacramentum ad te venire, d'où découle l'assujettissement des esprits*, p. 218 : *Ego invoco vos per vestram subjectionem michi factam [...]*.

<sup>115</sup> Véronèse 2016, notamment p. 87-88.

<sup>116</sup> Kieckhefer 1997, n° 6, p. 210-211 : [...] *Quibus tu sic dices : 'Volo vobis uppam dare si jurabit ad me venire, faciendo hunc ludum quotiens michi placuerit'. Qui dicent se esse jurare paratos. [Ad] quos librum quandam facias apportare, quem subito apportabunt, et in ipso hoc modo jurare facias : 'Juramus omnes duodecim in hoc sacro libro per illum Deum vivum et verum, qui nos et omnia creavit, et per dominos quos timemus et adoramus, et per legem quam observamus, ad te sine mora venire quocienscumque vocaveris nos [...]'. Et statim jurabunt. Et cum juraverint, dabis ei uppam, quam cum habuerint a te petent licentiam recedendi*.

<sup>117</sup> Il faut rappeler toutefois que la notion d'exorcisme est liée étymologiquement au serment : Chave-Mahir 2011, p. 14-15.

<sup>118</sup> *Clavicula Salomonis*, I, 2, ms. Coxe 25, p. 97 : *Postea dicat magister : [rubr.] Licentia spirituum : 'Unusquisque vestrum ad locum suum revertatur et pax sit inter nos et vos'* ; ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 12r-v et 36v, *Conjuracio licentialis*.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 97 ; ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D.252, fol. 35v.

<sup>120</sup> Voir sur ce point Chave-Mahir et Véronèse 2015, notamment p. 100-130.

<sup>121</sup> Voir *supra* dans le texte d'Eymerich, à propos par exemple des jeûnes auxquels se livrent les « invocateurs de démons » en l'honneur de ces derniers.

<sup>122</sup> Boudet et Véronèse 2015.

<sup>123</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 6, ms. Coxe 25, p. 121 : *Nota ubi de jure debent fieri artes vel experimenta. Debent enim esse loca secreta et absconsa aut deserta, longe ab hominibus et ab habitacione hominum, ubi nulla mulier penitus adeat locum. Fac pulchrum et spaciosum et nitidum locum illum vero absconsom, ut nemoribus et kavernis et in locis inhabitantibus, tamen nitidus sit ille locus. Alioquin in altitudine domorum faciunt et in altitudine montium et in triviis et quadriviis et in silvis et post glareas et in palludibus, post nemora et flumina et locis campestris et in ortis et in viridariis et in plateis et in quocumque habitabili loco fuerint dum tamen secreta fiant, quia divulgata quecumque virtuosa non pariunt sed diminuant virtutes, quia fieri possent in die sicut in nocte, sed ut scandalum evitetur tutius de nocte faciendum*.

<sup>124</sup> Véronèse 2010b.

<sup>125</sup> Voir *supra*.

<sup>126</sup> Boudet 2003, p. 129 ; Ostorero 2011, p. 242-249.

<sup>127</sup> Véronèse 2015, p. 29 ; Boudet 2001, p. 151 : *Vicesimus tertius articulus : quod aliqui demones boni sint, alii benigni, alii omniscientes, alii nec salvati nec damnari. Error*.

<sup>128</sup> Page 2011, p. 187-211.

<sup>129</sup> Ils sont par exemple absents du *Liber juratus* d'Honorius, dont on a vu plus haut les prétentions. Bérenger Ganell de son côté ne leur dédie aucun chapitre dans sa *Summa sacre magice*, comme en témoigne la table des matières, mais il n'exclut pas totalement le don aux démons s'il ne s'apparente pas à ce qu'il considère comme un sacrifice : ms. Kassel cit., lib. 5, tract. 2, cap. 1, fol. 137r-v : *Et si tibi [spiritus/demones] petunt quod sacrifices eis, cave quod non des ei aliquid tui, neque proximi, neque animal vivum, neque panem, neque vinum, quia tunc si das animal mortuum pro justicia laboris dicit Salomon quod non est sacrificium*. Dans le même chapitre intitulé *De docmatibus artis*, Ganell insiste sur le fait que le conjurateur ne doit en aucun cas apostasier sa foi comme pourraient le lui demander les démons.

<sup>130</sup> quicumque ms.

<sup>131</sup> sacrificant ms.

<sup>132</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 20, ms. Coxe 25, p. 135-136.

<sup>133</sup> Voir *supra* à propos du registre de l'amitié présent très ponctuellement dans la *Clavicula*.

<sup>134</sup> *De officiis spirituum*, ms. Coxe 25, p. 179 : *Cogat ille Belial virtute divina. Cum suscipit sacrificia et holocausta et munera, dat ymolantibus sibi ac sacrificantibus verba responsiva, sed non per plenam horam stat in veritate, nisi cogatur, ut dictum est*.

<sup>135</sup> Kieckhefer 1997, n° 6, p. 210-211, cité *supra* n. 116 ; n° 27C, p. 249 : *Postea quere a puero si rex venit. Si non, conjuret iterum puer ut prius. Si venit, dicat puer regi quod descendat de equo suo et faciat afferrī cathedram super quam sedeat. Tunc querat puer a rege si velit comedere. Si dicit quod non, tunc de quo volueris queras. Si dicit quod sic, dicat puer regi quod mittat pro uno ariete ad quemcumque locum voluerit et faciat ipsum excorriari et decoqui, et tunc dicat quod faciat poni mensam, et surgat et lavet manus, et sedeat ad mensam et faciat arietem poni coram se, et cito comedat. Postquam comedit, surgat et accipiat aquam et lavet manus. Postea dicat puer regi quod removeat coronam de capite et ponat manum dextram super caput suum et juret per coronam suam et per ceptum suum et per illud quod tenet sub manu dextra quod veraciter respondeat ad omnes questiones magistrī.*

<sup>136</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 15, ms. Coxe 25, p. 130 : [rubr.] *Capitulum quintum decimum de sanguine vespertilionis et alio sanguine. [...]*

<sup>137</sup> Kieckhefer 1997, par exemple n° 3, p. 199 : *Cum volueris habere amorem a quacumque muliere vis [...], primo debes habere quandam columbam totam albam et cartam factam de cane femina dum est in amore, de qua est habere levissimum. [...] Debes etiam habere calamum aquile. Et in loco occulto accipe dictam columbam et cum dentibus morde eam penes cor ita ut cor egrediat, et cum calamo aquile in dicta carta cum dicto sanguine scribe nomen illius quam vis. [...]. L'experimentum est également conservé dans deux autres versions dans le ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 113r-116v (avec des emprunts à la *Clavicula Salomonis*) et 284v-287r.*

<sup>138</sup> Kieckhefer 1997, n° 2, p. 196-199, avec p. 197 l'inscription : *O Mirael, ablator sapiencie, sciencie, cognicionis, et artis, adsis in sensibus talis, et spiritum facere debeas animo dementem, et planche du cercle dédié aux démons* p. 351 ; ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 290v-292r, avec figure circulaire incomplète.

<sup>139</sup> Véronèse 2010, p. 285 et texte p. 307.

<sup>140</sup> Kieckhefer 1997, n° 18 et 19, p. 692-702 et planche avec les caractères p. 363 ; sur les caractères en contexte magique et leur valeur contractuelle, voir Grévin et Véronèse 2004, p. 305-379, ici p. 322-324 à propos de ce texte déjà mentionné par Michel Scot.

<sup>141</sup> Boudet et Véronèse 2012, p. 691-702. Le texte complet est conservé dans le ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 294v-298r ; une version incomplète du début se trouve dans le ms. Munich Clm 849 : voir Kieckhefer 1997, n° 1, p. 193-196.

<sup>142</sup> Kieckhefer 1997, planche p. 350.

<sup>143</sup> Boudet et Véronèse 2012, édition du texte, § 11, p. 701. Dans le même ordre d'idée, voir Kieckhefer 1997, n° 14 (illusionnisme), p. 232 : [...] *dicas humiliter : 'Gratias tibi ago, Oriens, qui dignum me fecisti in hac parte mea et pro tanta gracia et beneficio meo, et me tibi offero, servire et semper tuis obedire mandatis. Benedictum et laudatum sit semper nomen tuum, regnaturum super omnia secula seculorum. [...]*

<sup>144</sup> Boudet 2001, p. 150, article 17 cité *supra* n. 46.

<sup>145</sup> Kieckhefer 1997, n° 21 (invisibilité), p. 240 et n° 37 (images de nigromancie astrale), ici p. 311 (§ 8 : *Ad malivolenciam et discordiam ponendam inter homines, suffumigations à l'aide de sang humain*) et 313 (§ 4 : *Ad destinandum villam aut locum quem volueris depopulari, usage de peau humaine*).

<sup>146</sup> Bataille 1965, p. 246. Dans le même ordre d'idée, voir aussi *supra* n. 6 à propos des fumigations que Boniface VIII aurait opérées à l'aide de son sang.

<sup>147</sup> Gal et al. 2017, avec édition du ms. Paris, BnF, ital. 1524, daté de 1446, ici dans la *Necromantia*, X, 162, fol. 100r-101r (édition p. 268-269) : *A l'amore, experimento fatto : Togli cera nuova et forma una imagine a similitudine e nome di chi tu ami, et scrive nel fronte il nome tuo, di retro al capo il nome di lei, nel petto Sathan, in le reni Belzebut, nel braccio drito Belzeus, nel sinistro Sesarat. Poi habbi due acugie nuove, l'una ficcha nel mezzo dil petto et l'altra nel mezzo dil capo, in tal modo che passeno fin a l'altra parte, poi mette questa imagine in una bussula nuova, impiandola d'acqua e di sangue tuo. Et di questa congiuratione tre fiata. Ma notte che se de fare solamente in giovedì overo in dominicha quando la Luna è prima. La congiuratione è questa : 'Sathan, Belzebut, Belzei, Sesech, vi congiuro per Belzebut vostro prencipe [...]. Et non la lasciati dormire né vegiar, non mangiar, non bere, né far alchuna buon opra ! Andatevi, apparecchiatevi exequire senz'alchuna dimora, che se nol fareti, vi comando che ardiati nel fuocho eterno per la*

*potenza dil Creatore !' Et questo è di più forti experimenti se drittamente farai.* ; X, 200, fol. 111v-112v (édition, p. 282-283).

<sup>148</sup> Kieckhefer 1997, n° 12, p. 226-228 ; ms. Florence, BML, Plut. 89 sup. 38, fol. 287r-289r. Pour d'autres exemples d'images pour l'amour baptizées, voir Gal *et al.* 2017, p. 277-278, ms. Paris, BnF, ital. 1524, *Necromantia*, X, 181-182, fol. 108r-v.

<sup>149</sup> Kieckhefer 1997, p. 227 : *Sic formata ymagine, christianizes ipsam, inponendo sibi nomen [mulieris] pro qua facis, submergendo ter et dicendo : 'Quomodo vocatur ?', et respondetur : 'N.' Et tu debes dicere : 'Ego baptizo te, N., in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen'.*

<sup>150</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 2, ms. Coxe 25, p. 114-115 : *Et antequam aliquem incipiat de illa arte debet notare exorcisator omnia necessaria que conveniunt in talibus artibus, et cum ita cogitaverit vel notaverit debet intrare exorcisator in camera sua secreta vel in aliquo loco, ita quod nullus sciat ubi sit quod nullus eum possit impedire, et debet se nudum exspoliare et habeat preparatum balneum sive aquam exorcisatam de tali, ut dicitur infra de aqua, et accipiat illam aquam et ponat sibi in sumitate capitis, ita quod descendat usque ad pedes dicendo istam oracionem : 'Domine Jhesu Christe, qui formasti me indignum de terra et miserabilem peccatorem ad similitudinem tuam bene ꝑ dicere et sancti ꝑ ficare digneris hanc aquam, ut sit mundificamentum et salvamentum mei corporis et anime mee, ut nulla fallacia possit in me modo aliquo apparere. O ineffabilis et omnipotens Pater, qui unigenitum Filium tuum a Johanne Baptista baptisari concessisti, licet indignus et contemptus quod aqua ista sit baptismum meum, quod renovatus et mundificatus sim omnibus peccatis meis preteritis, presentibus et futuris, per Dominum nostrum Jhesum Christum'. Postea in aqua ista lava te totum et induas prope carnem vestes lineas albas.*

<sup>151</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 3, ms. Coxe 25, p. 116 : *Et cum fuerint docti sive instructi discipuli magister accipiat aquam exorcisatam et intret in locum secretum et expoliet socios suos nudos et ponat eis super capud dictam aquam quod descendat ad pedes et dicat : 'Renovati et baptisati et mundificati sitis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen, ab omnibus peccatis vestris, et quod omnis virtus altissimi descendat super vos et maneat semper in vobis, ut adimplere valeamus desiderium nostri cordis'.*

<sup>152</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 3, ms. Coxe 25, p. 116 ; II, 16, p. 131-132.

<sup>153</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 4, ms. Coxe 25, p. 118 : *Nota quod tribus diebus ultimis ante incepcionem sis contentus cibo quadragesimali semel in die et melius essent contentus pane et aqua, omnis abstinentia sit in eo, semper dicendo supradictam oracionem. Ultimo vero die quando debet incipere opus sit illa die absque et cibo et potu et vadat ad remotum locum et confiteatur unus alteri sicut sacerdos sacerdoti debent mortem accipere et in fructu penitencie unus absolvat alium aut unusquisque vadat ad remotum locum. Alio die summo mane accipiat confessionem a summo creatore, ut predictum est, ut sequitur : 'Confiteor tibi, Domine Pater celi et terre, tibi que bone ac benignissime Jhesu Christe una cum Sancto Spiritu [...]'.*

<sup>154</sup> *Clavicula Salomonis*, II, 22, ms. Coxe 25, p. 136.

<sup>155</sup> Cette conception dominante du *sacramentum* et du pacte avec Dieu dans les textes de magie rituelle a-t-elle pu influencer sur le débat sacramentel chez les théologiens, notamment au XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque ce type de littérature se diffusait ? A-t-elle pu jouer un quelconque rôle dans la promotion de la conception instrumentale et ministérielle du sacrement, qui permettait de s'en démarquer davantage ? La question, qui rejoint une interrogation d'Irène Rosier-Catach, ne peut guère être tranchée au vu de la documentation, d'autant que les textes de magie conservés datent essentiellement des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles et, comme le montrent un certain nombre d'exemples, ont été l'objet de réécritures permanentes.

---

# Volgarizzare e tradurre. Teoria e lessico di un atto politico

Irene Gualdo

---

**Abstract:** After a brief contextualization concerning the political and cultural role of Albertano da Brescia and his works, with particular regard to his trilogy of moral treatises, this paper examines some of the innovations introduced into Italian vulgar political lexicon by two of the most ancient Tuscan vernacular translations – produced in the second half of the 13<sup>th</sup> century – of those treatises.

Making comparisons with other Medieval thinkers' works, this article discusses a bunch of terms and expressions which convey crucial concepts of the Middle Age political thought and which became part of the Italian language and cultural tradition also due to those vernacular versions.

**Keywords:** Albertanus of Brescia, Italian Communes, Medieval Rhetoric, Moral Treatises, Political Thought, Political Lexicon, Common good.

## La presenza di Albertano da Brescia nella cultura volgare

Esperto di legge (*causidicus*) e letterato laico vissuto tra la fine del XII e la metà del XIII secolo<sup>1</sup>, Albertano da Brescia partecipa attivamente alla vita politica comunale (come giudice e rappresentante del Comune bresciano nei patti della Lega Lombarda del 1226 e del 1231) e coltiva al contempo gli studi letterari, dedicandosi alla stesura di tre trattati morali in latino (il *De amore et dilectione Dei*, scritto durante i mesi della prigionia a Cremona nel 1238<sup>2</sup>, il *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, del 1245<sup>3</sup>, e il *Liber consolationis et consilii*, del 1246<sup>4</sup>) e di cinque sermoni<sup>5</sup>, databili tra il 1243 e il 1250, che rivestono un ruolo importante nel quadro della storia della predicazione dei laici e delle confraternite in età comunale.

La trilogia dei trattati (in particolare il *Liber de doctrina dicendi et tacendi*) ebbe una notevole diffusione su scala europea, come dimostrano l'elevato numero di manoscritti censiti nell'edizione critica di Paola Navone<sup>6</sup> e i precocissimi e molteplici volgarizzamenti. Questi ultimi iniziano a propagarsi in Italia già sullo scorcio del XIII secolo, per l'esattezza tra il 1268 e il 1290, allargando la funzione didattica della produzione trattatistica di Albertano oltre i confini dell'ambito professionale dei podestà e dell'amministrazione comunale a cui l'autore si rivolgeva e coinvolgendo il più ampio ed eterogeneo pubblico dei cittadini, che avrebbe potuto attingere più agevolmente all'opera volgarizzata. Realizzate nello stesso periodo e negli stessi ambienti (tra Francia e Toscana) in cui si svolse l'attività di Brunetto Latini – il quale, non a caso, include in forma compendiarica il *De doctrina dicendi et tacendi* nei capitoli LXI-LXVII del II libro del *Tresor*<sup>7</sup>, da

cui si dirama, per via autonoma e parallela, la cosiddetta *Piccola dottrina del parlare e del tacere*<sup>8</sup> –, le versioni in volgare erano probabilmente indirizzate a destinatari affini ai lettori del Maestro di Dante. Il più antico volgarizzamento italiano a noi noto è attribuibile ad Andrea da Grosseto, che traduce l'intera trilogia di Albertano negli anni sessanta del Duecento, in Francia, seguito a stretto giro dal notaio pistoiese Soffredi del Grazia, che, sempre Oltralpe, allestisce una seconda traduzione nel 1275. A queste due versioni d'autore, la prima più fortunata nella tradizione, la seconda trasmessa da un solo testimone (Biblioteca Comunale Forteguerriana di Pistoia, A 53), seguono almeno due versioni toscane anonime complete<sup>9</sup>, realizzate ancora entro il XIII secolo o nei primi anni del XIV, e numerose altre versioni anonime frammentarie o limitate a uno solo dei tre trattati, talora in forma compendiate, che intrecciano con le più antiche una complessa rete di rapporti, indagata in vari studi recenti<sup>10</sup>, ma non ancora del tutto trasparente.

Già Segre<sup>11</sup>, nel volume *La prosa del Duecento*, intitolava la sezione consacrata ai volgarizzamenti *Traduzioni e imitazioni dal latino e dal francese*, riscontrando che le versioni in volgare sono da considerare spesso come veri e propri rifacimenti dell'originale, ognuno dei quali assume dunque un valore e un significato autonomi: *cosicché* – come ha scritto recentemente Tanzini – «l'opera di volgarizzamento non può ormai essere intesa come una mera trasposizione del testo latino in un contesto meno *litteratus*: volgarizzare è sempre un poco riscrivere l'opera. E dunque, è lecito chiedersi in che misura i nostri testi siano da considerarsi una "riscrittura" di Albertano, secondo le esigenze e le inclinazioni di quell'ambiente. [...] Ad esempio ci si può chiedere quanto i volgarizzatori intendano in senso istituzionale "comunale" i riferimenti che in Albertano restavano a livello di ammaestramento etico»<sup>12</sup>.

## Il contributo dei volgarizzamenti da Albertano al lessico politico in volgare

Considerata la vastità degli argomenti affrontati (ovvero – nell'ordine – l'amore di Dio inteso come la linfa che dovrebbe animare la rete dei rapporti sociali, la disciplina etica della parola e, infine, la promozione della pratica consiliare), non stupisce che i trattati di Albertano siano un ricco serbatoio di terminologia politica. Di conseguenza, anche i loro volgarizzamenti custodiscono un cospicuo patrimonio lessicale nell'alveo del quale è possibile individuare termini di uso comune risemantizzati in chiave di tecnicismi politici e prime attestazioni in volgare che si



diffonderanno rapidamente nella cultura coeva e successiva.

Preliminarmente occorre precisare che ho scelto di circoscrivere il campo di osservazione al volgarizzamento attribuito ad Andrea da Grosseto nel 1268<sup>13</sup> e a quello tradito dal codice Bargiacchi (pisano, anteriore al 1288<sup>14</sup>), sia per ovvie ragioni di priorità cronologica rispetto all'ampio *corpus* di volgarizzamenti italiani delle opere morali di Albertano realizzati tra XIII e XIV secolo, sia perché essi traducono integralmente la produzione trattatistica del giudice bresciano ed è possibile pertanto consultarli avvalendosi di edizioni critiche (sebbene quella del primo non sia recentissima). Non considererò invece il volgarizzamento di Soffredi del Grazia, che risulta mutilo di gran parte del *De amore et dilectione Dei* e non consente perciò un raffronto complessivo con le altre due versioni volgari.

Inoltre, prima di procedere a confrontare le reazioni dei volgarizzatori rispetto agli originali latini, è opportuno ricordare che non è noto a quale ramo della tradizione appartenesse il testo latino da cui essi traducevano, ed è perciò possibile operare un confronto solo con le edizioni moderne dei trattati di Albertano.

Senza l'ambizione di svolgere un'indagine esaustiva, dati gli ampi confini del tema, mi limiterò ad alcuni sondaggi lessicali che mirino a far emergere le innovazioni linguistiche più significative e a iscriverle entro il sistema semantico-concettuale del pensiero politico di Albertano.

Come si evince sin dalle dediche incipitarie, la trilogia è animata dall'esplicito intento politico-pedagogico di *exponere*<sup>15</sup> la dottrina classica e scritturale (come si legge nel *De doctrina dicendi et tacendi: Verum quia verba in hoc versiculo comprehensa ponderosa sunt et generalia, et generalitas parit obscuritatem, ideo illa exponere ac pro modulo mee scientie, licet non ad plenum, proposui dilucidare*<sup>16</sup>; «Et imperò che le paraule comprese in questo verso sono paraule ponderose et gennerale, et la generalità rende oscurità, imperò quelle sponere secondo la qualità dela mia scientia et non pienamente dichiarare a tei de preposto»<sup>17</sup>) per *instruere* e *conformare*<sup>18</sup> (questo l'intento programmaticamente espresso nel prologo del *De amore et dilectione Dei*) il pubblico comunale attraverso la mediazione dei figli dell'autore, diretti dedicatari delle opere, rispondendo così alla necessità dei *multi* che *in dicendo [...] errant*<sup>19</sup>.

Tale intento pedagogico stimola la feconda attività di riscrittura e diffusione in volgare, operazione a sua volta eminentemente politica<sup>20</sup> che si concretizza, tra l'altro, in interventi innovativi, di incremento e adeguamento del testo al nuovo pubblico dei *laici modice literati*<sup>21</sup> a cui i volgarizzamenti sono destinati<sup>22</sup>.

A titolo esemplificativo, è possibile osservare come l'anonimo volgarizzatore pisano del codice Bargiacchi funga pionieristicamente da vettore di una famiglia di termini appartenenti all'area semantica della «comunicazione» (*cumunicamento*<sup>23</sup>, laddove Andrea da Grosseto traduce ancora *communicare* con *convenirsi*) intesa in senso lato («essere in rapporto o in relazione»<sup>24</sup>) e in senso più circoscritto (nell'accezione di «mettersi insieme, sullo stesso piano o in società»<sup>25</sup>). Inoltre, come si evince dai testi di séguito riportati, il termine *scomunica* viene adoperato nell'accezione di 'espulsione dalla comunità

dei *noti*' (nel testo latino, in Andrea da Grosseto «conti», ovvero persone con cui si è in rapporto di confidenza<sup>26</sup>).

<p>Albertano da Brescia, <i>De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae</i>, 2, 5, S. L. Hiltz Romino (a cura di), Ph.D. Diss., University of Pennsylvania 1981, Liber II, Caput V, <i>De amicitia superbi vel perversi vitanda</i>, <a href="http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_PE.HTM">http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_PE.HTM</a>.</p>	<p>Il volgarizzamento dei trattati morali di Albertano da Brescia secondo il « codice Bargiacchi » (BNCF II.III.272), a cura di F. Faleri, in « Bollettino dell'Opera del Vocabolario italiano », 14, 2009, p. 293.</p>	<p>Andrea da Grosseto, <i>Dei trattati morali di Albertano da Brescia</i>, volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto, a cura di F. Selmi, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1873, p. 226.</p>
<p>Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi. Sicut communicabit lupus agno aliquando, sic communicatio peccatorum iusto. Que communicatio est sancto homini ad canem? Venationis leonis honager in heremo; sic pascua sunt divitum pauperes. Et sicut abhominatio est superbo humilitas, sic execratio divitum pauper. Dives commotus confirmatur ab amicis; humilis autem cum ceciderit, expellitur et a notis.</p>	<p>Ongna animale ama lo simigliante a séi, et così ongnomo colui ch'è [55]dl proximo a sé. Sì come lo lupo ale stagione s'acumunerà al'agnello, così lo cumunicatore deli peccati al giuxto, lo qual cumunicamento è tale quale quella del sancto a[l] cane; et come lo cacciatore à leone et l'acino salvatico à l'granaio, così li poveri sono pascimenti deli ricchi. Et sì com'è abominatio ne la humilità alo soperbio, così lo povero, se elli è trovato in fallo dali ricchi, è discacciato e iscumunicato, et se lo ricco fi trovato in fallo contra lo povero, è confermato dali suoi amici, l'umile, quando elli cade, è cacciato.</p>	<p>E secondo che ogni animale ama assomiglianti; e così ogni huomo 'l proximo suo. E secondo che si conviene 'l lupo coll'agnello, così si conviene lo peccatore col giusto; e secondo che le bestie del bosco sono venazione del leone, così sono i poveri de' (l) ricchi; e secondo che l'umilità è abominamento al superbio, così 'l poveri è un fastidio ad ricco. Et quando lo ricco si commoverà sarà confermato dagli amici; e quando l'umile caderà, sarà cacciato da [suoi] conti.</p>

All'incirca negli stessi anni, come sottolinea Enrico Fenzi, Taddeo Alderotti, nell'*Etica volgare*, traduce letteralmente la *comunicatio* della *Summa Alexandrinorum*<sup>27</sup> «comunicazione», nell'accezione di «comunanza», «comune partecipazione a qualcosa sulla quale, aristotelicamente, qualsiasi amicizia si fonda»<sup>28</sup>, termine che lo studioso mette a confronto con quello di *communité* in Brunetto Latini (con cui il Maestro di Dante si riferisce al contempo sia alla perfetta amicizia sociale sia all'assetto istituzionale). Osserva ancora Fenzi che, nel *Tesoretto*,

v. 136 e ss.<sup>29</sup>, Brunetto opera una distinzione tra la naturale amicizia che lega l'uomo al padre e ai parenti e quella, cronologicamente successiva, che lo unisce al «Comuno». Una distinzione che ricorre anche in San Tommaso (*Summa theologiae*<sup>30</sup>), nei termini di *amicitia consanguineorum* e *civilis communicatio*: *amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communicatione civili [...]. In his qui pertinent ad civilem conversationem plus debemus diligere concives [quam consanguineos]*<sup>31</sup>.

Osserviamo come lo spunto terminologico dell'Allderotti corrisponda a un insieme di concetti che si addensano intorno a termini derivati dal latino *communis*, in volgare *comune / comuno*. Questa costellazione di termini viene coerentemente sistematizzata in San Tommaso: la *civilis communicatio* è accostata sinonimicamente alla *civilis conversatio*, quest'ultima propria degli *homines prudentes* e corrispondente, nella *Sententia libri Ethicorum*<sup>32</sup>, a *totum negotium virtutis et politice*. L'Aquinata si serve di un sistema terminologico più strutturato e coerente, in cui la *civilis conversatio* è la declinazione sociale della più antica *conversatio* monastica, caratterizzata dall'*af-fabilitas*<sup>33</sup>. Carla Casagrande e Silvana Vecchio segnalano inoltre che secondo San Tommaso il modello di *conversatio* di Cristo coniuga la dimensione contemplativa con «momenti di socialità e di comunicazione attraverso il doppio registro della predicazione e dell'insegnamento»<sup>34</sup>. Sarebbe lecito, di conseguenza, avvicinare questa *conversatio / communicatio*, che nasce inizialmente nell'ambito del cenobio per poi aprirsi all'esterno con la predicazione, alla comunicazione sociale e politica del cittadino che esprime la propria umanità nel dialogo con i suoi pari all'interno della società civile.

### Vita attiva, vita contemplativa

Tornando ad Albertano, la riflessione sul tema della vita in comune contrapposta a quella contemplativa è terreno fertile tanto per la speculazione morale, quanto per le innovazioni lessicali introdotte dai volgarizzatori.

Ancora nel *De amore et dilectione Dei*, all'inizio del capitolo XXIV del IV libro, *De vita activa et contemplativa*, Albertano insiste sul concetto per cui *Nichil est tam naturale quam consortem nature iuvare*<sup>35</sup> (nel Bargiacchi: «[...] nulla cosa è sì naturale come aiutare l'omo lo consorto dela sua natura, cioè l'uno homo l'altro»<sup>36</sup>). Nel cosiddetto codice Bargiacchi (*Dela vita ativa et contemplativa*, IV, 24)<sup>37</sup> compare la prima attestazione volgare del sintagma *vita contemplativa* (attestato anche nel corrispondente passo – *D'alleggere la buona vita*, cap. XXXIV – dell'edizione Selmi dei volgarizzamenti di Andrea da Grosseto)<sup>38</sup>, nonché le prime attestazioni del sostantivo *consorto*<sup>39</sup> (*consorte* in Selmi)<sup>40</sup> nel significato di «chi ha in comune con altri la stessa condizione»<sup>41</sup>.

Più oltre, sempre nel XXIV capitolo, è interessante osservare l'abbinamento tra gli attributi *contemplativa* e *osiosa*, accanto alla traduzione di *negotiis publicis* con «fatti del comuno» (Bargiacchi) o «faccende comunali» (Andrea da Grosseto).

Albertano da Brescia, <i>De amore et dilectione Dei</i> , S. L. Hiltz Romino 1981, <i>Liber IV, Caput XXIV, De vita activa et contemplativa</i> , <a href="http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_P20.HTM">http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_P20.HTM</a> .	<i>Il volgarizzamento dei trattati morali di Albertano da Brescia secondo il «codice Bargiacchi»</i> (BNCF II.III.272), Faleri 2009, p. 366-367.	Andrea da Grosseto, <i>Dei trattati morali di Albertano da Brescia, volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto</i> , Selmi 1873, p. 373.
<i>De vita activa et contemplativa</i> [...] De vita autem contemplativa, que otiosa sive tranquilla dicitur, idem Tullius dixit, Multi autem et sunt et fuerunt, qui eam, quam dico, tranquillitatem expectantes a negotiis publicis se removerunt, ad ociumque perferunt; in hiis et nobilissimi philosophi longique principes et quidam homines severi et graves nec populi nec principum mores ferre potuerunt, vixeruntque nonnulli in agris delectati re familiari sua, et eorum quidam contenti suo et parvo.	<i>Dela vita ativa et contemplativa</i> [...] Dela vita contemplativa, la quale si dice osiosa et riposata, disse Tullio che molti homini sono et fuono che spectando lo dicto riposo, et per fuggire fatiche, sono partiti dali facti del comuno et fuggiti dal dicto riposo; et molti ne sono stati, sì come li nobili phylozofi et li altri homini gravi, che non àno siguitato li costumi deli populi né deli signori, et molti ne fuono che si dilectòno di vivere delo loro avere stando contenti delo loro pogo.	<i>D'alleggere la buona via</i> [...] De la vita contemplativa, k'è detta vita di riposo, elli medesimo Tullio ne disse: molti furono et sono ke adomandando la vita, ke io dico riposevole, rimossersi de le faccende comunali e fuggiro ad riposo. E in questi e gentilissimi filosofi e grandi principi e aliquanti uomini crudeli e gravi non pottero sofferire li costumi del popolo nè de sengnori, e perciò tutti si dilectaro di vivere ne' campi co le cose loro, e aliquanti ke fuoro di loro fuoro contenti del loro poco.

Nel capitolo precedente del *De amore et dilectione Dei*, Albertano introduce, ricavandola da Goffredo di Winchester (Pseudo-Marziale)<sup>42</sup>, la similitudine della fune grazie alla quale due compagni si possono salvare a vicenda se uno dei due cade: l'immagine appare anche (con una minima variazione) nel *Tesoretto*<sup>43</sup>, proprio laddove Brunetto contrappone il «tirare una fune / di pace e di benfare [...] per comune» alla situazione senza via di scampo della «terra rotta di parte»<sup>44</sup>. Sarebbe evidente la convergenza lessicale tra l'utilità sociale della vita attiva rispetto alla scelta di coloro che sono «partiti dali facti del comuno», cioè dediti alla vita contemplativa e solitaria.

Albertano non prende ancora esplicitamente posizione in favore dell'una o dell'altra opzione, riservando la scelta al lettore e prospettando una doppia strada che conduce alla vita beata<sup>45</sup>; tuttavia ribadisce la centralità di un uso etico della parola in grado di marcare il confine tra inclusione ed esclusione dalla società cittadina, insistendo sulla dicotomia tra *verbum dulce*<sup>46</sup> (*dulce*<sup>47</sup> / *dolce parole*<sup>48</sup>) e *verbum turpe*<sup>49</sup> (*male parole*<sup>50</sup> o *paraule sosse*<sup>51</sup> rispettivamente in Andrea da Grosseto e nel codice Bargiacchi). Le dolci parole favoriscono la costruzione di una rete sociale fondata sull'amicizia (*Verbum dulce multipli-*

*cat amicos et mitigat inimicos*<sup>52</sup>, in volgare «la parola dolce moltiplica gli amici e ad humilia gli nimici»<sup>53</sup>), che è a sua volta la base dell'amicizia *erga omnes*<sup>54</sup>. Al contrario, se non è adeguatamente ammaestrata e disciplinata e il parlante cede all'impulso irrazionale della *voluntas dicendi*, la sua parola si converte in *verba irrationabilia*<sup>55</sup> (nel Bargiacchi *paraule non ragionevole*<sup>56</sup>). Si legge infatti in Albertano: *Et certe cavere debes ne voluntas dicendi in tantum te moveat atque ad dicendum te inducat quod appetitus tuus rationi non consentiat. Ait enim Salomon: «Sicut urbs patens et sine murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere spiritum suum in loquendo»*<sup>57</sup>. Chi non riesce a «domare la lingua»<sup>58</sup> e ad aderire al precetto «costringe lo tuo spirito che non prorompa»<sup>59</sup> finisce per essere un elemento eversivo e distruttivo per la società, ascrivibile a una delle seguenti categorie: la *mulier garrula*<sup>60</sup> (in volgare «femmina favellatrice e garrissaia»<sup>61</sup>) e il *vir linguosus*<sup>62</sup> (l'«homo linguardo»<sup>63</sup>) o *stultus*<sup>64</sup> (in volgare «macto»<sup>65</sup> o «passo»<sup>66</sup>), con i quali è impossibile stringere un rapporto amicale<sup>67</sup>.

Lasciamo da parte la femmina garrula e l'uomo troppo loquace e concentriamoci sull'uomo *stultus*: la categoria dei folli si può ricondurre alla concezione della follia come «percezione ribaltata del bene e del male»<sup>68</sup> espressa in quegli stessi anni da Guittone nella celebre lettera XIV: «Ma a la gran mattezza dei cittadini alpe sono città fatte»<sup>69</sup>. Si noti che, poco più avanti, Guittone associa i «dolci [...] frutti» al «giardino di pace» e i «crudeli e amarissimi» al «deserto di guerra». L'idea – sempre guittoniana – della città come «deserto e bosco» abitata da «orsi e dragoni»<sup>70</sup>, è strettamente collegata al compendio volgare di Taddeo Alderotti<sup>71</sup>. Il folle ribaltamento dei valori civili conduce a una vita bestiale, priva di umanità, come dirà Boccaccio nelle *Esposizioni*: «Bestialità e mattezza si posson dire essere una medesima cosa»<sup>72</sup>. Ma con Boccaccio siamo ormai in un contesto ideologico e storico del tutto nuovo: il suo amico e maestro Petrarca formulerà, nella *Vita solitaria*, un radicale «ripensamento del modello intellettuale che la cultura scolastica aveva espresso»<sup>73</sup>, e addirittura, nella lettera riguardante l'ascesa al Monte Ventoso<sup>74</sup>, arriverà a capovolgere la visione negativa del luogo deserto (dove, si noti, il poeta è *sola videndi cupiditate ductus*), proponendolo come luogo ideale per il recupero dell'interiorità contemplativa.

### Alla ricerca del bene comune

Il concetto di bene comune (*commodum commune*) in Albertano funge da discriminare tra un *modus vivendi* (che può assumere le forme tanto della vita attiva quanto della vita contemplativa) salutare per il Comune e un *modus vivendi* pernicioso, proprio di chi si rivela incapace di moderare gli eccessi nel parlare e nell'agire. Albertano nutre infatti l'etimologia di *commodum* dalle *Derivationes* di Uguccione<sup>75</sup>, che cita e chiosa, appoggiandosi a Cassiodoro per associare ciò che è *commodum* (*cum modo*) e che può essere dato ad altri (*commodatur*) a ciò che è *communis*: *Debet etiam esse commodum moderatum: componitur enim commodum ex «cum» et «modum»*. *Nam ut ait Cassiodorus: «Si commodum mensuram equalitatis excesserit vim sui nominis non habebit. Debet etiam esse*

*commodum naturale et quasi commune, id est cum commo nostro et alieno»*<sup>76</sup>. Nei volgarizzamenti a noi noti, sembra possibile riscontrare uno slittamento lessicale. Andrea da Grosseto segue letteralmente il modello latino traducendo *commodum* con *comodo* e conservando così l'argomentazione etimologica, ma spiega con la glossa «cioè lo guadagno tuo» che viene ripresa e ampliata più oltre: «e 'l guadagno tuo naturale e quasi comune, cioè con tua utilità»; ecco il passo completo: «Anche de' esser lo comodo, cioè lo guadagno tuo, moderato; onde è detto comodo, cioè con modo. Unde disse Cassiodoro: che se 'l comodo passa la misura di quel ch'è convenevole, non può mai esser detto comodo, cioè guadagno. De' anche esser lo comodo e 'l guadagno tuo naturale e quasi comune, cioè con tua utilità e d'altrui, e non con danno d'alcun altro»<sup>77</sup>. Soffredi del Grazia sceglie direttamente *utilitate*: «Anchora de' essere l'utilitate moderata sechondo che dice Chasiodoro: se l'utilitate passa la misura perde la forza del suo nome»<sup>78</sup>; nel volgarizzamento Bargiacchi a *commodum* corrisponde sempre e solo *comune utilità*: «Dè dunqua essere utilità moderata; imperò, sì come disse Cassiodoro, se la comune utilità misura di equalità trapassa, non ritiene la forza del suo nome. Dè dunqua essere la comune utilità naturale et quasi comune con la nostra utilità et con l'altrui»<sup>79</sup>). Il passaggio da *comodo* a *utilità* si giustifica probabilmente in forza del valore formulare che in quegli anni assumono i sintagmi *utilità pubblica*<sup>80</sup> e *bene comune*<sup>81</sup> (contrapposto al *bene proprio*).

La prima interpretazione della nozione di *bene comune* come fondamento della vita comunale è attribuita da Francesco Bruni al domenicano fiorentino Remigio dei Girolami, autore del trattatello *De bono communi* (1301-1302), che «mette avanti alcuni luoghi scritturali sull'argomento della *communis utilitas* e della *superbia* che ne mette in pericolo il conseguimento, facendoli seguire, come è suo costume, dall'*auctoritas* degli *infideles*, cioè dei filosofi pagani»<sup>82</sup>; tra questi ultimi primeggia l'Aristotele dell'*Ethica*, che Remigio legge ovviamente in una traduzione latina e che parafrasa: *Si enim est idem bonum uni et civitati, maiusque et perfectius quod civitatis videtur suscipere et salvare; amabile quidem enim et uni soli, melius vero et divinius genti et civitatibus*<sup>83</sup>. Secondo Bruni, «[...] muove da qui la teoria dell'uomo come animale *politico*: *politico*, come si è già osservato, voleva dire per Aristotele abitante della *polis*, secondo un orizzonte singolarmente vicino alla realtà cittadine del Comune medievale»<sup>84</sup>. Nel *Tresor*, Brunetto Latini, riprendendo la teoria aristotelica delle forme di governo positive dal testo della *Summa Alexandrinorum*, aveva fatto corrispondere la democrazia alla «seigneurie des communes» (che il suo volgarizzatore Bono Giamboni renderà con «principato delle comunitadi») ed esplicita, con un riferimento diretto alla contemporanea esperienza politica italiana, il nesso tra governo del popolo e Comune<sup>85</sup>.

Il collante della vita associata è, per gli autori di trattati politici due e trecenteschi, la virtù della *concordia*, «*uniformis motus plurium voluntatum*»<sup>86</sup>, che per Albertano è – insieme all'*amicitia* – una delle sfaccettature della *benignitas*<sup>87</sup> e viene definita, sulla scorta dei *Moralium dogma philosophorum* di Guglielmo di Conches, «[...] *virtus cives et patriotas in eodem iure et cohabitatione*

*spontaneae vinciens*»<sup>88</sup>. In Andrea da Grosseto, che rende «La concordia è virtù che lega gli cittadini e compatrioti, con una medesima ragione e abitamento, per espontanea volontà», troviamo la prima attestazione volgare del termine *compatriota*<sup>89</sup>, che affianca – rispetto al modello latino – la preposizione *cum* (presente anche in *concordia*) al sostantivo *patriota*, ridefinendone il significato in chiave sociale. Non diversamente leggiamo nel Bargiacchi che «La concordia è virtù per la quale li cittadini in una medesima ragione et insieme vivono»<sup>90</sup>. Brunetto, che – come abbiamo già ricordato – scrive il suo «manuale di formazione dell'uomo politico»<sup>91</sup> negli stessi anni in cui Andrea da Grosseto volgarizza Albertano, nella sua rassegna delle forme di governo si sofferma esclusivamente sul modello italiano, che si distingue dall'alternativa francese «per il suo geloso e cauteloso principio dell'equilibrio dei poteri in nome dell'interesse comune»<sup>92</sup>, definendo la città come «uns assamblens de gens a abiter en un lieu et vivre a une loi»<sup>93</sup> (III 73, 3); analogamente, nella *Rettorica*, 2, sp. 4<sup>94</sup>, traducendo l'anonima *Ars rhetorice*, f. 2v, «*Civitas est collectio hominum facta ad iure vivendum. Unde cives non dicuntur eiusem muri participes se eiusdem iuris*»<sup>95</sup>, scrive che «Cittade è uno raunamento di gente fatto per vivere a ragione; onde non sono detti cittadini d'uno medesimo comune perché siano insieme accolti dentro ad un muro, ma quelli che insieme sono accolti a vivere ad una ragione».

A minacciare la conquista della *communis utilitas* mettendo a repentaglio la sopravvivenza stessa del Comune cittadino è, nelle *Prediche* del domenicano Giordano da Pisa (1260-1311), il perseguimento dell'interesse personale, da cui scaturisce il vizio antitetico alla *concordia*: «Impercioché l'uomo non guata al *ben comune*, ma pure [solo] al *ben proprio*: tanto è il malo amore d'amarsi troppo, che toglie ogni pace. E perché è così distrutta la pace nel mondo, se non per l'amore del *ben proprio*? Se l'uomo amasse il *ben comune* di tutti, oh quanta pace, e quanto bene sarebbe! Ma del contrario nascono tutti i vizii, tutti i mali, e le guerre, e le divisioni, e le discordie, gli odii, le 'nvidie, i micidii, e tutti i mali, e *distruggonse ne le cittadi e le comunanze*»<sup>96</sup>.

La riflessione di Albertano e quella del predicatore domenicano finiscono dunque per coincidere, riconoscendo nella minaccia del bene altrui l'origine delle tensioni sociali interne al Comune, come leggiamo nel cap. IX, l. III del *De amore: Amore itaque Dei et timore tantorum malorum guerram, quantumcumque potes, vitare debes, tua tibi servando et aliis relinquendo sua. Nam ut ait Seneca, "Principium discordie est quod est commune suum facere". Et iterum, "Quietissimam vitam agerent homines in terris, si duo hec verba ante res omnes colerent, scilicet meum et tuum."*<sup>97</sup> (nel volgarizzamento Bargiacchi: «Et dunqua per l'amor di Dio et per tema di tanti mali dèi schifare la guerra, qua[n]tu[n]qua puoi, riservando a te le tuoi cose et lassando le suoi ad altrui; che, sì come disse Seneca, *coninciamento è di discordia fare proprio di quello ch'è comune*. Et in altra parte disse: molto riposa vita menerebbero li homini in terra se queste due paraule bene intendessero, cioè "mio" et "tuo"»<sup>98</sup>). Sembra interessante rilevare come il secondo proverbio pseudosenechiano cui Albertano ricorre per avvalorare la propria tesi verta su un'argomentazione di ordine metalinguistico e

sul vizio che deriverebbe dalla mancata comprensione dei possessivi "mio" e "tuo".

## Conclusioni

Sebbene, come si è osservato in precedenza, la fortuna dei trattati di Albertano in Italia sia dipesa in gran parte dalla loro connotazione etica e pedagogica, è importante al contempo l'indubbio valore politico, che trova riscontro nell'eredità linguistica trasmessa dai molteplici volgarizzamenti e nella lunga vicenda della loro ricezione<sup>99</sup>.

Nel panorama culturale dell'età comunale, le versioni volgari della trilogia di Albertano intessono una fitta rete di rapporti con trattati politici coevi e immediatamente successivi. Si tratta di una cultura ancora prearistotelica<sup>100</sup>, che offre tuttavia alle teorie aristoteliche un terreno fertile in cui innestarsi.

## Bibliografia

### Fonti

- Beltrami *et alii* 2007 = P.G. Beltrami *et alii* (a cura di), *Tresor*, Torino, 2007.
- Bolton Holloway 1981 = Brunetto Latini, *Il Tesoretto (The Little Treasure)*, a cura di J. Bolton Holloway, New York-Londra, 1981.
- Branca 1965 = Giovanni Boccaccio, *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, vol. VI, Milano, 1965.
- Caramello 1962 = Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae cum textu ex recensione Leonina, Pars 2 2*, a cura di P. Caramello, Roma, 1962 [I ed. 1952].
- Cecchini 2004 = Ugucione da Pisa, *Derivationes*, a cura di E. Cecchini *et alii*, Firenze, 2004.
- Ciampi 1832 = *Volgarizzamento dei trattati morali di Albertano giudice di Brescia da Soffredi del Grazia notaro pistojese, fatto innanzi al 1278*, a cura di S. Ciampi, Firenze, 1832.
- Contini 1960 = G. Contini, *Poeti del Duecento*, Milano-Napoli, 1960.
- Faleri 2001 = F. Faleri (a cura di), *Il volgarizzamento Bargiacchi dei trattati morali di Albertano da Brescia*, edizione interna a uso dell'Opera del Vocabolario Italiano, 2001.
- Faleri 2009 = F. Faleri (a cura di), *Il volgarizzamento dei trattati morali di Albertano da Brescia secondo il «codice Bargiacchi» (BNCF II.III.272)*, in *Bollettino dell'Opera del Vocabolario italiano*, 14, 2009, p. 187-368.
- Ferrari 1955 = M. Ferrari (a cura di), *Sermones quattuor*, Lonato, 1955.
- Franceschi 1966 = D. Franceschi (a cura di), *Oculus pastoralis pascens officia et continens radium dulcibus pomis suis*, Torino, 1966.
- Fratres praedicatorum 1969 = Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I-III, *Fratres praedicatorum*, Roma, 1969.
- Hartwig 1974 = Godfrey von Winchester, *Der Liber proverbiorum des Godefrid von Winchester; mit einer Einleitung herausgegeben von Gerhard Hartwig*, Würzburg, 1974.
- Hiltz Romino 1981 = Albertano da Brescia, *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, l. III, cap. XXIV, a cura di S.L. Hiltz Romino, Pennsylvania, 1981, tesi di dottorato rivista per la pubblicazione in internet e consultabile sul sito: <<http://www.intra-text.com/IXT/LAT0673/>>.
- Maggini 1915 = Brunetto Latini, *La Rettorica*, a cura di F. Maggini, Firenze, 1915 (ristampa con prefazione di C. Segre, Firenze, 1968).
- Marchesi 1904 = C. Marchesi (a cura di), *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale. (Documenti ed Appunti)*, Messina, 1904.
- Margueron 1990 = Guittone d'Arezzo, *Lettere*, a cura di C. Margueron, Bologna, 1990.
- Navone 1998 = Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, a cura di P. Navone, Tavernuzze (Fi), 1998.
- Padoan 1965 = Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, in Branca 1965, p. ###.###.
- Panella 1985 = E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune: i trattati politici di Remigio dei Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, Pistoia, 1985.
- Rossi 1933 = Francesco Petrarca, *Le familiari*, 4 voll., a cura di V. Rossi, (vol. IV a cura di U. Bosco), Firenze, 1933-1942.

- Selmi 1873 = Andrea da Grosseto, *Dei trattati morali di Albertano da Brescia, volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto*, a cura di F. Selmi, Bologna, 1873.
- Shaw 2009 = Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di P. Shaw, in *Le opere di Dante Alighieri*, Società Dantesca Italiana, Edizione Nazionale, V, Firenze, 2009.
- Sundby 1873 = Albertano da Brescia, *Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula de Melibeo et Prudentia*, a cura di T. Sundby, Havnæ, 1873.
- Studi**
- Alessio 1979 = G. Alessio, *Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori)*, in *Italia medioevale e umanistica*, 22, 1979, p. 123-169.
- Antonelli – Motolese – Tomasin 2014 = G. Antonelli, M. Motolese, L. Tomasin (a cura di), *Storia dell'italiano scritto. II. Prosa letteraria*, Roma, 2014.
- Artifoni 2009 = E. Artifoni, *Tra etica e professionalità politica: la riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, in Trottmann 2009, p. 403-423.
- Artifoni 2012 = E. Artifoni, *Amicizia e cittadinanza nel Duecento. Un percorso (non lineare) da Boncompagno da Signa alla letteratura didattica*, in Lori Sanfilippo – Rigon 2012, p. 9-30.
- Barbato 2013 = M. Barbato, *Come abbiamo imparato a scrivere in toscano*, in Casanova Herrero – Calvo Rigual 2013, p. 27-38.
- Barca 1995 = D. Barca, *Le traduzioni romanze del 'liber de arte loquendi et tacendi' di Albertano da Brescia*, tesi di dottorato di ricerca in Scienze letterarie (Letterature comparate), V ciclo, Roma, 1995.
- Bruni 2003 = F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, 2003.
- Casagrande – Vecchio 2012 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Dall'aedificatio all'affabilitas. Le virtù della conversazione nella cultura medievale*, in *I Castelli di Yale*, XII, 2012, p. 21-34.
- Casanova Herrero – Calvo Rigual 2013 = E. Casanova Herrero, C. Calvo Rigual (a cura di), *Actas del XXVI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica, (Valencia 2010)*, Berlino, 2013.
- Ciociola 2001 = C. Ciociola (a cura di), *La tradizione dei testi*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, Roma, 2001.
- D'Agostino 2001 = A. D'Agostino, *La prosa delle Origini e del Duecento*, in Ciociola 2001, p. 91-135.
- Faleri 2009 = F. Faleri (a cura di), *Il volgarizzamento dei trattati morali di Albertano da Brescia secondo il codice Bargiacchi (BNF II.III.272)*, in *Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano*, XIV, 2009, p. 187-368.
- Felice 2013 = D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia. Sibi suis amicisque*, Bologna, 2013.
- Fraulini 2013 = F. Fraulini, *Disciplina della parola, educazione del cittadino. Analisi del «Liber de doctrina dicendi et tacendi di Albertano da Brescia»*, in Felice 2013, p. 79-102.
- Frosini 2014 = G. Frosini, *Volgarizzamenti*, in Antonelli – Motolese – Tomasin 2014, p. 17-72.
- Gentili 2011 = S. Gentili, *Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV)*, relazione nell'ambito del convegno *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso Medioevo (Todi, 9-12 ottobre 2011)*.
- Gentili 2014 = S. Gentili, *L'edizione dell'«Etica in volgare» attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in Lines – Refini 2012, p. 2-22.
- Librandi – Piro 2016 = R. Librandi, R. Piro (a cura di), *L'italiano della politica e la politica per l'italiano*, XI convegno dell'Associazione per la Storia della Lingua Italiana (Napoli, 20-22 novembre 2014), Firenze, 2016.
- Lines – Refini 2014 = D.A. Lines, E. Refini (a cura di), *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, Pisa, 2012.
- Lori Sanfilippo – Rigon 2012 = I. Lori Sanfilippo, A. Rigon (a cura di), *Parole e realtà dell'amicizia medievale*, Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXII edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 2-4 dicembre 2010), Roma, 2012.
- Maffia Scariati 2008 = I. Maffia Scariati (a cura di), *A scuola con Ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal medioevo al Rinascimento*, Actes du Colloque (Bâle, 8-10 giugno 2006), Firenze, 2008.
- Papi, Lorenzi 2016 = F. Papi, C. Lorenzi, *Lessico politico in due antichi volgarizzamenti del De regimine principum: le forme di governo*, in Librandi – Piro 2016, p. 163-178.
- Pastore Stocchi 1970 = M. Pastore Stocchi, *Albertano da Brescia in Enciclopedia dantesca*, Milano, 1970, I, p. 96.
- Robiglio 2007 = A. Robiglio, *Appunti sulla conversazione: tra Dante Alighieri e Baldassar Castiglione*, in *Rassegna europea di letteratura italiana*, 29-30, 2007, p. 93-107.
- Segre – Marti 1959 = C. Segre, M. Marti (a cura di), *La prosa del Duecento*, Napoli, 1959.
- Squillaciotti 2007 = P. Squillaciotti, *La tradizione manoscritta delle opere di Brunetto Latini*, in Beltrami et alii 2007, p. XLVII-LIX.
- Torri 1994 = P. Torri, *Edizione critica del volgarizzamento di Brunetto Latini della Doctrina de arte loquendi et tacendi di Albertano da Brescia. Uno scavo sulla tradizione del Tresor*, Tesi di dottorato, 2 voll., Parigi, 1994.
- Trottmann 2009 = C. Trottmann (a cura di), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Roma, 2009.
- Vaccaro 2011 = G. Vaccaro, *L'arte del dire e del tacere. Un censimento dei manoscritti del De doctrina loquendi et tacendi nei volgari italiani*, in *Medioevo letterario d'Italia*, 8, 2011, p. 9-56.
- Varvaro 2004 = A. Varvaro, *Identità linguistiche e letterarie nell'Europa romanza*, Roma, 2004.
- Zinelli 2008 = Zinelli, F., *Tradizione mediterranea e tradizione italiana del Livre dou Tresor*, in Maffia Scariati 2008, p. 35-83.
- Zingarelli 1901 = N. Zingarelli, *I trattati di Albertano da Brescia in dialetto veneziano*, in *Studi di letteratura italiana*, III, 1901, p. 151-192.
- Opere di consultazione**
- GDLI 1961-2002 = S. Battaglia (a cura di), GDLI. *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Torino 1961-2002.
- Bibliografia in rete**
- Corpus TLIO, *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*, <<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>> (ultima consultazione: 24/10/2016).
- Hiltz Romino 1981 = Albertano da Brescia, *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, I. III, cap. XXIV, S. L. Hiltz Romino (a cura di), Pennsylvania 1981, consultabile in rete sul sito: <<http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/>> (ultima consultazione: 09/10/2016).
- Note**
- <sup>1</sup> Non si hanno notizie di Albertano oltre il 1253, come osserva Pastore Stocchi 1970, p. 96.
- <sup>2</sup> Hiltz Romino 1981.
- <sup>3</sup> Navone 1998.
- <sup>4</sup> Sundby 1874.
- <sup>5</sup> Ferrari 1955.
- <sup>6</sup> Navone 1998.
- <sup>7</sup> Squillaciotti 2007; sulla complessa tradizione manoscritta del *Tresor*, v. anche Zinelli 2008.
- <sup>8</sup> Vaccaro 2011, p. 18 e *passim*; per quanto riguarda l'edizione critica del volgarizzamento di Brunetto Latini del *De doctrina*, v. Torri 1994.
- <sup>9</sup> Una versione di area linguistica pisana (datata al 1287-1288 e nota grazie al codice Bargiacchi – Fi BNC II.III.272 – e ad altri tre manoscritti – Fi BNC II.II.23, Rm Bibl. Corsiniana dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Rossi 69, Pr BP Palat. 75), v. Faleri 2009; una versione fiorentina (edita nel 1610 da Bastiano de' Rossi e risalente agli anni settanta del Duecento), v. D'Agostino 2001, 111-113; Barca 1995, p. 51 segnala infine l'esistenza di un rimaneggiamento di area toscana del *De doctrina dicendi et tacendi* all'interno di un manoscritto del *Fiore di viri* (Fi BNC Laur. Gadd. 9).
- <sup>10</sup> Rinvio a tal proposito a D'Agostino 2001; Divizia 2007; Faleri 2009; Vaccaro 2011.
- <sup>11</sup> Segre 1959.
- <sup>12</sup> Tanzini 2012, p. 174; in merito alle ragioni della fortuna dei trattati di Albertano (in particolare del *De doctrina dicendi et tacendi*) in Italia, recepiti principalmente come opere di edificazione personale, v. anche Fraulini 2013, p. 18; la più recente sintesi sui volgarizzamenti si deve a Frosini 2014.
- <sup>13</sup> Selmi 1873.
- <sup>14</sup> Faleri 2009.
- <sup>15</sup> Navone 1998, p. 1, § 7.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, §§ 6-7.
- <sup>17</sup> Faleri 2009, p. 199.
- <sup>18</sup> Hiltz Romino 1981: *Liber I, Incipit liber de amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, <[http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/\\_P1.HTM](http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_P1.HTM)>.
- <sup>19</sup> Navone 1998, p. 2, § 2.
- <sup>20</sup> Bruni 2003, p. 25-35.
- <sup>21</sup> Franceschi 1966, p. 23.

- <sup>22</sup> Varvaro 2004, p. 582.
- <sup>23</sup> Faleri 2009, p. 293.
- <sup>24</sup> Tlio, s.v. *comunicare*, 1.
- <sup>25</sup> Tlio, s.v. *comunicamento*, 1.
- <sup>26</sup> Tlio, s.v. *conto*, agg./s. m., 1.
- <sup>27</sup> Epitome dell'*Etica Nicomachea*, v. Marchesi 1904, p. LXXV e Gentili 2014.
- <sup>28</sup> Fenzi 2008, p. 338.
- <sup>29</sup> Fenzi 2008, p. 327.
- <sup>30</sup> Caramello 1962, ii-ii, q. 26, a. 8, p. 145.
- <sup>31</sup> Robiglio 2007, n. 1, p. 102.
- <sup>32</sup> *Fratres praedicatorum* 1969, ii, *lectio* 3, n. 14.
- <sup>33</sup> Casagrande – Vecchio 2012, p. 30.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 22.
- <sup>35</sup> Hiltz Romino 1981, *Liber IV, Caput XXIV, De vita activa et contemplativa*, <[http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/\\_P20.HTM](http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_P20.HTM)>.
- <sup>36</sup> Faleri 2009, p. 366.
- <sup>37</sup> Tlio, s.v. *contemplativo*, n. 1.2.
- <sup>38</sup> Selmi 1873, p. 372.
- <sup>39</sup> Faleri 2009, 366.
- <sup>40</sup> Selmi 1873, p. 373.
- <sup>41</sup> Tlio, s.v. *consorte*, n. 1.
- <sup>42</sup> Hartwig 1974; Hiltz Romino 1981, *Liber IV, Caput XXXIII, De conversione ad Dominum*, <[http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/\\_P1Z.HTM](http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_P1Z.HTM)>.
- <sup>43</sup> Bolton Holloway 1981, p. 10, v. 163-179: «Ed io, ponendo cura, / tornai alla natura / ch'audivi dir che tene / ogn'om ch'al mondo vene: / nasce primeramente / al padre e a' parenti, / e poi al suo Comune; / ond'io non so nessuno / ch'io volesse vedere / la mia cittade avere / del tutto a la sua guisa, / né che fosse in divisa; / ma tutti per comune / tirassero una fune / di pace e di benfare / che già non può scampare / terra rotta di parte».
- <sup>44</sup> In merito alle lotte di parte e al *bene comune* da Dante a Guicciardini, v. Bruni 2003.
- <sup>45</sup> Artifoni 2012, p. 407.
- <sup>46</sup> Selmi 1873, p. 12.
- <sup>47</sup> *Ibid.*
- <sup>48</sup> Faleri 2009, p. 203.
- <sup>49</sup> Navone 1998, p. 14, §§ 46-47 e *passim*.
- <sup>50</sup> Selmi 1873, p. 12.
- <sup>51</sup> Faleri 2009, p. 204.
- <sup>52</sup> Navone 1998, p. 14, § 40 e *passim*.
- <sup>53</sup> Selmi 1873, p. 12; secondo il codice Bargiacchi: «la paraula dolce multiplica amici e ahumilia li nimici», Faleri 2009, p. 203.
- <sup>54</sup> Artifoni 2012, p. 8.
- <sup>55</sup> Navone 1998, p. 13, § 31.
- <sup>56</sup> Faleri 2009, p. 203; il paragrafo corrispondente non figura nell'edizione Selmi del volgarizzamento di Andrea da Grosseto.
- <sup>57</sup> Navone 1998, p. 6, §§ 17-18.
- <sup>58</sup> *Ibid.*, § 18.
- <sup>59</sup> *Ibid.*, «[...] *vir qui non potest cohibere spiritum suum in loquendo* [...]».
- <sup>60</sup> Navone 1998, p. 26, § 58.
- <sup>61</sup> Faleri 2009, p. 221; Navone 1998, 27, §§ 56-58 «*Item requiras ne de secretis cum ebrioso vel muliere mala loquaris. [...] Et alius dixit: "Garrulitas mulierum id solum novit celare quod nescit"*».
- <sup>62</sup> Navone 1998, p. 24, § 43.
- <sup>63</sup> Faleri 2009, p. 289, in latino *linguosus*; v. Navone 1998, p. 25, §42.
- <sup>64</sup> Navone 1998, p. 24, §§ 35-36.
- <sup>65</sup> Faleri 2009, p. 289.
- <sup>66</sup> *Ibid.*
- <sup>67</sup> *Ibid.*, p. 294.
- <sup>68</sup> Entrambe le citazioni da Gentili 2014, p. 6-7.
- <sup>69</sup> Margueron 1990, XIV, 7, p. 156-162.
- <sup>70</sup> Gentili 2011, p. 379.
- <sup>71</sup> *Ibid.*, p. 379-380, n. 23.
- <sup>72</sup> Padoan 1965, 137374, c. XI, § 57, 551.11.
- <sup>73</sup> Gentili 2011, p. 387.
- <sup>74</sup> Rossi 1933, *Fam.*, IV, 1.
- <sup>75</sup> Cecchini 2004, M 125 *MODUS*, «[34] *Item modus componitur cum con-et dicitur commodus – a – um, idest utilis, bonus, mansuetus, quasi cum modo; [35] unde commodum dicitur id quod commodatur, scilicet id quod nostri iuris est et ad alium temporaliter translatum est cum modo temporis, quamdiu apud eum sit; unde et commodum dictum est quasi cum modo datum, vel ad utilitatem non proprietatem datum*», Vol. II p. 784.
- <sup>76</sup> Navone 1998, p. 28, § 15-17.
- <sup>77</sup> Selmi 1873, p. 28.
- <sup>78</sup> Ciampi 1832, p. 19.
- <sup>79</sup> Faleri 2009, p. 209.
- <sup>80</sup> V. GDLI 1961-2002, s.v. *utilità*, n. 2.
- <sup>81</sup> V. GDLI 1961-2002, s.v. *bene*, n. 5.
- <sup>82</sup> Bruni 2003, p. 41.
- <sup>83</sup> Panella 1985, p. 124.
- <sup>84</sup> Bruni 2003, p. 42. Tuttavia *bene comune* è già nel volgarizzamento francese del *De regimine principum* di Egidio romano e da quello discende nel volgarizzamento senese trådito dal ms. Fi BNC II iv 129 datato 1288, alla cui edizione sta lavorando Fiammetta Papi.
- <sup>85</sup> Papi – Lorenzi 2016.
- <sup>86</sup> Shaw 2009, I, XV, p. 362.
- <sup>87</sup> Hiltz Romino 1981, *Liber IV, Caput X, De benignitate*, <[http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/\\_P1M.HTM](http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_P1M.HTM)>.
- <sup>88</sup> Hiltz Romino 1981, *Liber IV, Caput X, De benignitate*, <[http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/\\_P1M.HTM](http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_P1M.HTM)>.
- <sup>89</sup> cfr. Tlio, s.v. *compatriota*, 1.
- <sup>90</sup> Faleri 2009, p. 356.
- <sup>91</sup> Così Contini 1960 sul *Tresor*, p. 172.
- <sup>92</sup> Fenzi 2008, p. 332.
- <sup>93</sup> Beltrami *et alii* 2007, III, 73, 3, p. 790.
- <sup>94</sup> Maggini 1915, p. 13.
- <sup>95</sup> Alessio 1979, p. 137.
- <sup>96</sup> *Prediche*, ed. Manni, p. 315 (corsivi miei).
- <sup>97</sup> Hiltz Romino 1981, *Liber III, Caput IX, De guerra vitanda*, <[http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/\\_P15.HTM#SS5](http://www.intratext.com/IXT/LAT0673/_P15.HTM#SS5)>.
- <sup>98</sup> Faleri 2009, p. 335 (corsivi miei).
- <sup>99</sup> Fraulini 2013, p. 19, «L'ecclettica capacità di adattamento a differenti usi ed interpretazioni garantisce ai trattati di Albertano fortuna duratura, destinata a protrarsi, come si è detto poc' anzi, fino al XV secolo».
- <sup>100</sup> Artifoni 2012, p. 1; Artifoni 2009, p. 408.

---

# Dai volgarizzamenti agli scrittori: “conversare” nel *Convivio* di Dante

Sonia Gentili

---

**Abstract:** *Conversatio / communicatio* in Middle Ages means not a linguistic, but a moral condivision. By developing this concept of *conversazione*, in the third book of the *Convivio*, Dante reveals to the reader the real essence of Aristotelian knowledge: the Wisdom beloved by Solomon in the Bible. In Aristotelian terms, he says, Love is the «form» of the relationship between man and Knowledge because Wisdom loves the one who loves her (III xi). Thus, the desire for knowledge quoted by Dante at the beginning of the *Convivio* is not a mechanic impulse leading to an actualization of human potential, because the essence of Science revealed in the third treatise is the personal, mutual relationship between the knowing subject and the object known. This radically new essence of Science proposed by Dante is based upon the Love-Knowledge conceived by Saint Paul in I *Cor* 13, 12.

**Keywords:** Dante, translation in vernacular, conversation, communication, lexicography.

Riflettere sull'*Homme comme animal politique et parlant au Moyen âge* vuol dire indagare la relazione medioevale tra due qualifiche – quella sociale e quella linguistica – che caratterizzano l'uomo nella concezione greca e segnatamente aristotelica.

In che modo queste due qualifiche resistono alla pressione culturale di innovazioni antropologiche cristiane come la complessa valorizzazione, in quell'ambito, di dimensioni solitarie ed eremitiche o l'altrettanto complessa riflessione sui limiti del linguaggio in rapporto ad altre, superiori forme di relazione? Il tema è affascinante anche perché smaschera qualche anacronismo: al tempo di Dante persino le parole cui queste qualifiche dell'umano sono affidate recano il marchio semantico di un universo differente dal nostro.

In un articolo del 2007 dedicato alla storia della parola e dell'idea di *conversazione*, Andrea Robiglio ha descritto impiego e significato della parola nel *Convivio* in modo tale che un punto sostanziale rimane da chiarire. Secondo lo studioso Dante

ricorre dapprima al termine conversazione in un senso prossimo a quello dell'antico *conversatio* latino, cioè familiarità, frequentazione, il trovarsi *praesentialiter* in un determinato luogo. Siccome codesto incontro avviene tra gli uomini, vale a dire tra esseri dotati di ragione e di parola, la dimensione comunicativa e lo scambio linguistico non afferiscono solo a un contesto «figurato» (Onder [cioè L. Onder, s.v. *Conversazione* in *Enciclopedia*

*Dantesca*) sono bensì un “accidente proprio”, un aspetto naturalmente pertinente alla conversazione. [...] conversazione significa anche benevolenza: rapporto tra amici, affabilità, scambio di benefici, condivisione degli obiettivi, ricerca del sapere [...]. L'aspetto linguistico si accentua anch'esso: il dialogo non è solo più una virtualità o uno scambio casuale, ma la condizione d'uno scambio ininterrotto, di reciproco aiuto per il conseguimento dell'unico fine: “deliberando, interpretando e questionando”<sup>1</sup>.

Qual è l'esatto significato di *conversatio* in latino? In che modo questo significato è mantenuto o modificato nel volgare di Dante e della sua epoca? Esso implica davvero la dimensione linguistica o l'idea che «lo scambio linguistico» sia «un “accidente naturale”, un aspetto naturalmente pertinente alla conversazione» è dell'interprete? Quest'idea, spiegata da Robiglio in modo elegantissimo ma in fondo tautologico (la *conversazione* avviene tra animali razionali e linguistici, quindi è linguistica), viene proposta tralasciando, per esplicita dichiarazione dell'autore, «approfondimenti di natura filologica, sociologica o letteraria»<sup>2</sup>.

Per chiarire i significati storici (nel latino classico e medioevale; nel volgare duecentesco; nel volgare dantesco) di *conversazione*, proverei invece a partire dall'approfondimento filologico e letterario, oggettiva lacuna degli strumenti critici disponibili al dantista, poiché sebbene non sia vero che nell'*Enciclopedia dantesca* si dà a *conversare / conversazione* una «denotazione esclusivamente verbale»<sup>3</sup> è invece innegabile che anche nella *Dantesca* tale connotazione verbale è attribuita in modo incongruo e sostanzialmente autoschediastico:

Nel significato di “familiarità”, “consuetudine” che porta a conversare con alcuno, “frequentazione” di alcuno, compare soltanto nel *Convivio*, in senso proprio [...]. In contesto figurato, il termine assume la connotazione di “dialogo”, “colloquio”, nella locuzione “aver c.” per “conversare”, “comunicare”, “discorrere”: VI 10 «lo latino non ha conversazione con tanti in alcuna lingua con quanti ha lo volgare di quella, al quale tutti sono amici», e XIII 8 «dal principio de la mia vita ho avuta con esso [volgare] benivolenza e conversazione».

Nei passi del *Convivio* citati in questo brano, *conversazione* non significa “colloquio” ma commercio, rapporto, pratica. Il latino non ha relazione con molti e viceversa Dante ha con la sua lingua materna una lunga pratica e un rapporto affettivo: «benivolenza e conversazione». Torneremo più giù su questa dittologia, ma ora bisogna partire dato lessicale: *conversazione* non ha mai significato linguistico, né nel *Convivio* né nel volgare coevo. Non è

Dante a ricorrere a un significato «latino» e «antico» della parola conversazione, ma l'italiano due-trecentesco a impiegare *conversazione / conversare* in assoluta e totale continuità col significato latino di *conversatio*: quello ampio e all'origine non linguistico di “essere in relazione”.

Secondo i principali lessici *conversor / converso*, verbo composto da *cum + verso*, frequentativo di *verto*, ne reinterpretata in senso iterativo il significato fondamentale di “volgere”, sul piano letterale e metaforico. Tranne il primo, tutti i significati di fondo (“meditare”, “comportarsi”, “frequentare”, “essere insieme”, “coabitare”) coincidono con quello di *simul versare*: far parte di un gruppo. Il sostantivo *conversatio* mantiene immutati i significati del verbo e vale dunque meditazione, comportamento, coabitazione in seno a una società, frequentazione.

Lo spettro semantico di *conversatio / conversari* è sostanzialmente parallelo e omogeneo a quello della famiglia di termini *communicatio / communicari*, appunto nel senso ampio di “essere in relazione”, talché *conversatio* equivale a *communicatio / communitas* nel significato di comunità umana, *civilitas*<sup>4</sup>. La valorizzazione del senso sociale di *conversatio*, già stoica<sup>5</sup>, è continuata in ambito cristiano<sup>6</sup>, specie monastico<sup>7</sup>: nel latino tardo antico e medioevale *conversatio / communicatio* significa soprattutto *commoratio, societas, civilitas*. L'equivalenza semantica tra *civilitas / civilitate* e *conversatio / conversazione* non è dunque una peculiarità di Tommaso d'Aquino e Dante<sup>8</sup>, ma una generale evidenza da dizionario: le due espressioni significano semplicemente la stessa cosa – cioè “comunità”, “società” – sia in latino – la lessicografia medioevale continua a parafrasare *conversatio* con *simul versari cum aliquo*<sup>9</sup> – che nell'italiano antico.

Torniamo ora alla dimensione linguistica: se questa non rientra nel significato della parola, in che modo può costituirne «un “accidente naturale”»? I testi suggeriscono l'esatto contrario, e cioè che lo scambio linguistico è il punto d'arrivo di altri, più immediati e meccanici livelli di relazione.

Lo dimostra un fruitore “tecnico” del lessico politico-morale come Taddeo Alderotti, autore dell'*Etica in volgare* (traduzione rielaborativa della *Summa Alexandrinorum*, epitome dell'*Etica Nicomachea* aristotelica) che è tra le fonti *Convivio*. Qui si impiega *conversatio* nel solito senso di ‘essere in relazione’ per indicare la convivenza sociale nella città e poi anche nell'ambito di un ragionamento specifico sui vari livelli della relazione umana: la dimensione linguistica è considerata qui come uno sviluppo non solo ulteriore e distinto di quella prima dimensione relazionale, ma anche preceduto e fondato dall'amicizia e dall'amore, suo *prius* etico.

Come generica menzione del convivere umano *conversazione / conversare* compare nel brano iniziale dell'*Etica in volgare* in cui si afferma la naturale socialità dell'uomo:

Di due modi del bene. Capitolo III [...] Naturale cosa è a l'uomo ch'egli sia cittadino e conversino gli uomini artefici, e contra la natura degli uomini sì è abitare in solitudine nel deserto e là dove non sieno genti, perciò che l'uomo naturalmente si dilletta in compagnia<sup>10</sup>.

Nel *De vita solitaria* di Petrarca la *conversatio* come *primum* sociale preverbale continua ad essere usata a proposito del principio aristotelico della naturale socialità umana, ribaltato però in chiave paradossale. Visto che l'uomo è un «ferox et cruentum animal», meglio «versari cum ursis et tigris» – “convivere, stare”, non “parlare” – con orsi e tigri:

[...] hi sunt solitudinis inimici [...] quibus in proverbium venit: «Bella res est gentes videre, cum hominibus conversari». Melius equidem videre rupes ac nemora, versari cum ursis ac tigris! Neque enim vile tantummodo fedumque, sed – quod invitus dico quodque utinam non tam late notum experientia fecisset assidueque faceret! – perniciosum quoque et varium et infidum et anceps et ferox et cruentum animal est homo, nisi – quod rarum Dei munus est – humanitatem induere feritatemque deponere, denique nisi de homine vir esse didicerit<sup>11</sup>.

La distinzione tra *conversare* in quanto *primum* sociale dell'essere in relazione, e il parlare in quanto realizzazione virtuosa di questo basilare stare insieme (insomma come scelta etica e non come conseguenza implicita nella razionalità umana) è teorizzata sia nell'*Etica in volgare* che nel *Convivio* dantesco. Iniziamo dal volgarizzamento.

Nell'*Etica in volgare*, come d'altronde nella *Summa alexandrinorum*, suo antecedente latino, la combinazione della *conversazione (societas / conversatio = “relazione sociale”)* ai *parlari (collocutio)* avviene nel brano in cui si riflette più analiticamente sulle «cose che avegnono nelle compagnie», cioè nei fattori di potenziamento o disgregazione delle società. Questo tema, di grande fortuna e di complessa, stratificata origine, dai volgarizzamenti viene trasmesso agli scrittori: è sufficiente, in questo senso, ricordare il grande affresco della disgregazione della città che torna a «deserto e bosco» a causa dell'ingiustizia dei cittadini<sup>12</sup>, di origine non aristotelica ma probabilmente biblica, ripreso da Guittone nella lettera ai fiorentini<sup>13</sup> (scritta a ridosso di Montaperti: 1262/3) proprio da Taddeo (la fonte brunettiana è esclusa: circola dopo il 1266); il principio, privo della potenza dell'immagine, compare anche nel *Convivio* dantesco<sup>14</sup> – l'osservazione è di Irene Gualdo, che ringrazio – e riemerge poi in tutta la sua forza iconica in Cecco d'Ascoli<sup>15</sup>, forse in doppia dipendenza da Guittone (poiché è applicato alla situazione delle città toscane) e dall'*Etica in volgare* (poiché l'immagine è usata in un capitolo intitolato alla giustizia, come accade in Taddeo e Brunetto).

Analizziamo dunque il passo che ci interessa nella *Summa alexandrina* e nelle versioni di Taddeo e Brunetto:

Post hoc dicendum de hiis que in convitiis et societatis et collocutionibus dispositiones; nam in hiis quidem media laudabilia inveniuntur, extrema vero illaudabilia. Et medium quidem in hiis est ut homo affabilem et sociabilem et comunicabilem se exhibeat cui oportet et in quibus oportet et gratia cuius rei oportet et quantum oportet et ut oportet et quando oportet et ubi oportet, et fere dispositio hec similis amicitie existit: diversificatur tamen ab ea eo quod non invenitur inhumanitas vel humanitas et compassio per quam amicitia subsistit; superhabundans autem ab isto est qui indifferenter cuilibet tractabilem se offert tam ignoto quam noto et tam extraneo quam vicino. Et agens quidem hec proprie nature flexibilitatis causa blandus dicitur; emolumenti vero causa hec faciens adulator; deficiens vero tamquam agrestis est<sup>16</sup>.



Delle cose che avegnono nelle compagnie. Cap. XIII. Dopo questo dovemo dicere delle cose le quali avegnono nelle compagnie delli huomini, e nelle conversazioni e nelli parlari. E perciò che tenere lo meço in queste cose sì è cosa da lodare, e tenere li stremi sì è da vituperare, e tenere il meço sì è che l'uomo sia piacevole [28rb] a favellare, e stare e usare colle genti, e sia huomo di bella compagnia, e sia chomunale nelle cose che si conviene, e a chui e quando e quanto e come e perché. §[2] E questa conversatione è quasi simigliante a l'amistà, e vi è differenza in questo, che nell'*amistade* per necessità sì è amore, ma in questa conversatione non è amore, perciò che puote l'uomo bene conversare con l'uomo lo quale non chonosce. E l'uomo lo quale soperchia in queste cose sì è colui lo quale s'inframette e rendesi tractevole più ch'elli non dee coll'uomo strano e coll'uomo che non chonosce, e col vicino e col non vicino. E quello huomo che fa queste cose però che lla natura l'aconcia a ciò, si à nome piacevole. E quelli che 'l fa per chagione di guadagnare sì è detto lusingatore. E l'uomo lo quale viene meno in questa conversatione sì è detto agresto<sup>17</sup>.

Ci paorle de compaignie. Après ce, deviserons des choses qui affient a compaignie de genz et en la conversacion des homes et en lor parleure, por ce que tenir le mi en ces choses fait a loer et tenir les estremités fait a blasmer. A tenir le mi doit l'ome plaisant estre en parler et en demorer avec les genz et en converser entor le gens; et que il soit de belle compaignie et soit comunas as choses qui se conveint, et en maniere et en leuc et en tens qu'il convient. Et ceste conversacions est semblable a amisté, mes tant a de difference, que en amisté covient avoir compassion et humanité de coirage, mes en conversacion nenil, car l'en puet bien converser avec un home que il ne conoist. Et cil qui en ceste chose se desmesure et qui trop s'entremet, se laisse traiter et mener avec les estranges qu'il ne conoist et avec ses voisins et ses non voisins, et se sa nature le trait a ce faire, il est apelés bisplaisant; et celui qui ce fait por gaignier est apelez losengiers; et qui converse et use moins que il ne doit est apelez sauvaige<sup>18</sup>.

Si tratta del brano corrispondente ad *Eth. Nic.* IV, 12, cioè alla virtù dell'affabilità nella relazione sociale, cioè, dice l'originale aristotelico, nel parlare, «nel vivere con gli altri, nel condividere parole e azioni» («In colloquiis autem et convivere et sermonibus et rebus communicare»). Nella *Summa Alexandrina* questa serie diventa: «in convitibus et societatibus et collocutionibus», cioè «nelle compagnie delli huomini, e nelle conversazioni e nelli parlari». Taddeo e Brunetto rendono quindi *societas* con *conversazione / conversacion* mentre *collocutio* corrisponde a *parlari / parleure*. La virtù sociale è una disposizione simile all'amicizia («dispositio [...] similis amicitie») ma senza la comunanza affettiva implicata dall'amicizia («compassio per quam amicitia subsistit»); ne sono estremi viziosi sia quello degli *agresti* che quello degli eccessivamente socievoli che parlano indifferentemente sia con l'amico che con lo sconosciuto («tam ignoto quam noto et tam extraneo quam vicino»; nell'originale aristotelico, *Eth. Nic.* 26b25, «similiter [...] ad ignotos et notos et inconusos id facit [scil. col-loqui]»). La realizzazione media e moralmente virtuosa della socialità è che il grado della relazione sociale sia conveniente al tipo di relazione stessa: «tenere il meço sì è che l'uomo sia piacevole a favellare, e stare e usare colle genti [...] nelle cose che si conviene, e a chui e quando e quanto e come e perché», cioè il *conversare* (“essere in relazione sociale”), l'*usare* (“familiarizzare”, “frequentarsi”) e il *favellare* (“parlare”) trovano la loro massima espressione e il loro fondamento morale

nel grado di affettività che lega gli individui in relazione, poiché solo con gli amici, con cui c'è comunanza affettiva (*compassio / compassione*) e non chi non si conosce.

Per tracciare i rapporti tra latino e volgare, Dante usa i tre gradi di relazione visti nei testi volgari, cioè la *conversazione* (l'essere in relazione), la *familiaritate* (il frequentare; Taddeo: *usare*) e l'*amicizia*. Il latino accede solo, e parzialmente, al grado di base, quello della conversazione con alcuni amici del volgare, ma questo non è sufficiente a farglieli conoscere a farlo diventare perfettamente amico loro:

Onde è manifesto che lo latino non è conoscente de lo volgare. Ancora, non è conoscente de' suoi amici, però ch'è impossibile conoscere li amici, non conoscendo lo principale; onde, se non conosce lo latino lo volgare, come provato è di sopra, impossibile è a lui conoscere li suoi amici. Ancora, senza conversazione o familiaritate impossibile è a conoscere li uomini: e lo latino non ha conversazione con tanti in alcuna lingua con quanti ha lo volgare di quella, al quale tutti sono amici; e per consequente non può conoscere li amici del volgare. E non è contradizione ciò che dire si potrebbe, che lo latino pur conversa con alquanti amici de lo volgare: ché però non è familiare di tutti, e così non è conoscente de li amici perfettamente; però che si richiede perfetta conoscenza, e non difettiva<sup>19</sup>.

Dante invece ha avuto col volgare da sempre *conversazione* (“relazione”), e *benevolenza della consuetudine*, cioè sia la frequentazione che la comunanza affettiva:

Anche c'è stata la benevolenza de la consuetudine, ché dal principio de la mia vita ho avuta con esso benevolenza e conversazione, e usato quello diliberando, interpretando e questionando<sup>20</sup>

La sua è dunque una perfetta amicizia, e comporta una comunicazione verbale conveniente alla relazione, dunque virtuosa. La *collocutio* tra l'*auctor* virtuoso Dante e la propria lingua volgare ha il valore conferitole dall'amicizia e dalla conoscenza, secondo il modello aristotelico del virtuoso nelle relazioni sociali; come coloro che interpretano viziosamente le relazioni sociali e le intrattengono solo «per chagione di guadagnare» (*Etica in volgare*), i cattivi letterati che Dante oppone a se stesso nel *Convivio*, fondano il proprio rapporto col volgare sull'interesse («tengono la cetra per prestarla a prezzo»).

Si deve dunque concludere in primo luogo che in Dante, nella *Summa alexandrina* e nei volgarizzamenti aristotelici qui analizzati, la comunicazione verbale non è significata dalla parola *conversazione*; in secondo luogo, che la *collocutio*, cioè i *parlari*, sono qualificati in modo davvero positivo dall'amicizia. La *conversatio* e la *collocutio* sono condizionali relazionali di base, che assumono un vero valore etico solo se fondate da una comunanza affettiva.

Nel mondo di Dante non si deve confondere la centralità della lingua come tratto caratterizzante della razionalità umana (III vii 9: «solamente l'uomo intra li animali parla, ed ha reggimenti ed atti che si dicono razionali, però che solo elli ha in sé ragione») con una pretesa centralità dello scambio linguistico e della comunicazione verbale tra gli uomini: nel *Convivio* la relazione comunicativa massimamente virtuosa è la condivisione del medesimo amore per la medesima verità divina; nel *Convivio*, nella

*Commedia* e nella *Monarchia* socialità significa adesione al medesimo ordine, cioè partecipazione ad una ordinata gerarchia di arti e di fini per la realizzazione comune del fine virtuoso collettivo che è lo stato. In altri termini, sia sul piano teoretico che su quello politico, la relazione tra gli uomini eticamente più alta non è lo scambio linguistico ma l'adesione condivisa, morale ed affettiva, alla verità del mondo e di Dio, che ne permette il *déroulement* nella storia: questo e non altro è, in definitiva, il senso del discorso sul *genus humanum totum sumptum* della *Monarchia*.

Documento chiarissimo del carattere sostanzialmente affettivo del rapporto tra uomo e verità è la relazione tra uomo e scienza tracciata nel *Convivio*.

L'amore è infatti l'asse su cui Dante integra e riformula il desiderio di scienza tratto dalla *Metafisica*: la scienza aristotelica, di natura logico-discorsiva, è assorbita nella dimensione etica della sapienza cristiana; la natura meccanica dell'inclinazione alla scienza aristotelica è riorientata dalla dimensione personale e affettiva dell'amore per la sapienza biblico. È Dante stesso a dirlo nei capitoli xi-xv del III trattato, dedicati a identificare su base etimologia la filosofia con la Sapienza divina amata da re Salomone.

Lunga e ancora in parte ignota è la via storica lungo la quale, sin da epoca tardoantica, si è consumato l'avvicinamento tra la Sapienza biblica e la filosofia di tradizione classica; certamente la contaminazione iconografica tra Sapienza salomonica e Filosofia boeziana non è rara nei manoscritti biblici<sup>21</sup>. Varrebbe davvero la pena di riprendere questo tema, sbizzato da due pionieri della storia del pensiero medioevale come M.T. d'Alverny ed E. Gilson<sup>22</sup>, ma abbandonato dai loro successori, per cogliere in modo complessivo forme ed esiti dell'accostamento Filosofia-Sapienza. Questo avvicinamento apre ai filosofi medioevali la doppia strada della sovrapposizione e dell'opposizione: si potrebbe supporre ad esempio che gli aristotelici impegnati ad affermare l'autonomia della filosofia siano più inclini ad imboccare la via dell'opposizione, ma solo nuove ricerche sull'argomento chiariranno questo punto. Teniamoci in questa sede a Dante, presso il quale, come si sa, la combinazione tra rivelazione cristiana e filosofia, è un cardine cigolante eppure solidissimo.

Forse favorita dalla fortuna che il sincretismo scritturale-boeziano sembra aver conosciuto nella cultura fiorentina<sup>23</sup>, la combinazione tra filosofia aristotelica e Sapienza biblica attuata nel III trattato del *Convivio* è la più vistosa integrazione del modello boeziano sotto il cui segno, con adattamenti che ho analizzato altrove<sup>24</sup>, Dante pone esplicitamente il proprio incontro con la Donna Gentile nel II trattato.

Sul piano dello svolgimento del discorso dantesco, è la riscrittura della scena boeziana in chiave amorosa ed autobiografica – cioè l'innamoramento di Dante per la donna-filosofia – a motivare la virata dantesca dal desiderio universale di Aristotele all'amore personale di Salomone per la Sapienza<sup>25</sup>. Sul piano concettuale, però, già nel primo trattato l'impulso meccanico per cui gli uomini «hanno loro proprio amore a le perfette e oneste cose» (*Conv.* III iii, 5) si era arricchito dell'intenzionalità personale propria dell'amore cristiano per definire il rapporto

affettivo tra l'uomo e la sua lingua materna, quello tra l'autore e la sua opera, quello tra gli uomini.

Nel terzo trattato, dunque, la scienza non è più solo la meccanica tensione attualizzante della facoltà razionale esposta nel primo trattato, ma una donna amata delle cui virtù si desidera partecipare e con cui si deve instaurare un rapporto di amore reciproco, com'è la Sapienza salomonica. Lo si tace nei commenti, ma sulla fonte salomonica è prevedibilmente costruita anche la canzone *Amor che ne la mente mi ragiona*<sup>26</sup>, i cui principali concetti corrispondono a quelli di *Sap* 8: sia la Filosofia dantesca che la Sapienza sono amate per la loro bellezza da chi parla in prima persona (vv. 33-35: «che 'n sue bellezze son cose vedute / che li occhi di color dov'ella luce / ne mandan messi al cor pien di desiri»; *Sap* 8, 1: «amator factus sum formæ illius») e da Dio che infonde in entrambe nobiltà (v. 27-28: «Suo esser tanto a Quei che lel dà piace, / che 'infonde sempre in lei la sua vertute»; *Sap* 8, 2: «Generositatem illius glorificat [*< εὐγένειαν δοξάζει*] contubernium habens Dei; sed et omnium Dominus dilexit illam»); entrambe sono maestre d'umiltà (v. 70: «esempio d'umiltade; «*sobrietatem* [*< σωφροσύνη*] et prudentiam docet»<sup>27</sup>.

Ora, in questo modello biblico così rilevante per la Filosofia dantesca, i *sermones* della sapienza sono oggetto non di riproduzione linguistica ma di partecipazione amorosa («communicatio [*κοινωνία*] sermonum ipsius») e di amoroso uso, frequentazione («certamen [= “confronto”] loquelae illius»):

[17] *Hæc cogitans apud me et commemorans in corde meo, quoniam immortalitas est in cognatione sapientiae, [18] et in amicitia illius delectatio bona, et in operibus manuum illius honestas sine defectione, et in certamine loquelae illius sapientia, et præclaritas in communicatione sermonum ipsius: circuibam quærens, ut mihi illam assumerem.* [= SEPTUAGINTA, *Sap.* 8, 17-18: 17 ταῦτα λογισάμενος ἐν ἑμαυτῷ καὶ φροντίσας ἐν καρδίᾳ μου ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας 18 καὶ ἐν φιλίᾳ αὐτῆς τέρψις ἀγαθὴ καὶ ἐν πόνοις χειρῶν αὐτῆς πλοῦτος ἀνεκλιπῆς καὶ ἐν συγγυμνασίᾳ ὁμιλίας αὐτῆς φρόνησις καὶ εὐκλεία ἐν κοινωνίᾳ λόγων αὐτῆς περιήειν ζητῶν ὅπως λάβω αὐτὴν εἰς ἑμαυτὸν]<sup>28</sup>

La traduzione CEI rende giustamente *in communicatione sermonum ipsius / κοινωνία λόγων αὐτῆς* con «nella partecipazione ai suoi discorsi»<sup>29</sup>, significato che nel Trecento veniva reso con «comunicazione [=condivisione, compartecipazione] de' suoi sermoni»<sup>30</sup>. Il rischio di tradurre questo concetto secondo l'uso moderna, cioè in senso linguistico ('comunicazione') e non pratico-morale (condivisione) è per noi fisiologico, come sottolinea uno dei maggiori commenti moderni a questo libro biblico<sup>31</sup>.

Dopo aver interpretato su base etimologica la filosofia come «amore a la sapienza» (III xi 8) ed aver identificato esplicitamente quest'ultima con la fonte salomonica, Dante ripete entrambi i concetti qui sottolineati, cioè quello di frequentazione, uso («certamen loquelae illius», e quello di partecipazione («communicatio sermonum illius»): filosofia è «uno amoroso uso di sapienza» (III xii 12; inoltre «filosofia [...] dall'umana intelligenza è *participata*» (*Conv.* III xiii 8).

Come avvengono la «partecipazione» e l'«uso» in cui, a norma di *Sap* 8, 13, consiste l'esercizio della sapienza?

Dopo aver chiarito per via etimologica che la filosofia è amore per la sapienza, ed aver provato in base all'etica aristotelica che l'amore virtuoso è quello disinteressato, Dante cita la reciprocità d'amore tra uomo e scienza affermata dalla Sapienza salomonica (*Prv* 8, 17 «ego diligentes me diligo»); da questa massima deduce che come nell'amicizia la materia è l'operazione buona e la forma il desiderio di essa, così nella scienza la materia è il conoscere e la forma è l'amore:

E sì come intra le spezie de l'amistà quella che per utilitate è, meno amistà si può dicere, così questi cotali meno partecipano del nome del filosofo che alcuna altra gente; [11] perché, sì come l'amistà per onestade fatta è vera e perfetta e perpetua, così la filosofia è vera e perfetta che è generata per onestade solamente, senza altro rispetto, e per bontade de l'anima amica, che è per diritto appetito e per diritta ragione. [12] Si ch'om[ai] qui si può dire, come la vera amistà de li uomini intra sé è che ciascuno ami tutto ciascuno, che 'l vero filosofo ciascuna parte de la sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo, in quanto tutto a sé lo riduce e nullo suo pensiero ad altre cose lascia distendere. Onde essa Sapienza dice ne li Proverbi di Salomone: «Io amo coloro che amano me». [13] E sì come la vera amistade, astratta de l'animo, solo in sé considerata, ha per subietto la conoscenza de l'operazione buona, e per forma l'appetito di quella; così la filosofia, fuori d'anima, in sé considerata, ha per subietto lo 'ntendere, e per forma uno quasi divino amore a lo 'ntelletto<sup>32</sup>.

Qual è il senso del versetto di *Prv* 8, 17, in cui la Sapienza dice di amare chi la ama, e che rapporto ha con la successiva argomentazione dantesca che pone la conoscenza e l'amore in una relazione materia / forma?

Per un lettore cristiano come Dante l'identificazione tra amore e conoscenza di *Prv* 8, 17 deve essere interpretata soprattutto alla luce del sviluppo neotestamentario, che è contenuto nella prima Lettera ai Corinzi. Nella sua celeberrima opposizione tra scienza e carità Paolo oppone in sostanza due diverse concezioni della scienza: quella greca, puro possesso di nozioni, e quella cristiana, in cui amore e conoscenza si identificano. Coloro che credono di conoscere, dice Paolo, non sanno in realtà come si conosce: chi ama Dio è conosciuto da Dio («Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo») e dopo la morte potrà conoscerlo nel modo in cui è stato conosciuto («tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum»)<sup>33</sup>.

Sviluppando la traccia sapienziale, Paolo mette a punto una concezione radicalmente innovativa dell'atto gno-seologico, che risulta al contempo attivo e passivo, in quanto interpersonale e reciproco: amare / conoscere presuppone l'essere amati/conosciuti<sup>34</sup>. Da questo punto di vista, la gnoseologia paolina comporta una strutturale distanza dalle teorie della conoscenza di tradizione greca, centrate sulla distinzione netta tra soggetto e oggetto, poiché presuppone due soggetti/oggetti, ontologicamente fondati dal loro essere soggettività/oggettività in rapporto reciproco. Il desiderio naturale aristotelico è pura potenza del soggetto rispetto ad un oggetto inerte; l'amore / conoscenza cristiano è relazione in atto tra due soggetti, ontologicamente fondati da questa reciprocità di relazione: il caso primo ed esemplare di questa relazione è infatti secondo Paolo il rapporto tra uomo e Dio. La seconda e sostanziale differenza tra desiderio di conoscere aristotelico e amore / conoscenza cristiano risiede nel rapporto tra i

due termini: in sede aristotelica il desiderio è il mezzo – sul piano delle cause è infatti la causa efficiente – che determina il passaggio dalla potenza all'atto della conoscenza; in sede cristiana l'amore si identifica invece con essa, poiché come si spiega nella già allegata lettera di Giovanni, Dio è amore: chi lo ama lo conosce, mentre chi non lo ama non può conoscerlo («qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum, qui non diligit non novit Deum, quoniam Deus caritas est»). È il ragionamento riproposto da Dante: l'amore tra l'uomo e la Sapienza-Filosofia deve essere reciproco («Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, sì che l'una sia tutta amata da l'altra»)<sup>35</sup> poiché la sapienza/amore è essenza divina:

filosofia è uno amoroso uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio, però che in lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto; che non può essere altrove, se non in quanto da esso procede. È adunque la divina filosofia de la divina essenza, però che in esso non può essere cosa a la sua essenza aggiunta<sup>36</sup>.

Il desiderio è non è più, come in Aristotele, causa efficiente o finale; nell'elaborazione paolina e cristiana assunta nel *Convivio* esso è essenza stessa di Dio e della verità. Per questo Dante può definirlo causa formale della scienza: nel *Convivio*, e poi ancor più nella *Commedia*, il desiderio aristotelico che è puro principio di movimento cede il passo all'amore cristiano che è essenza di Dio e fondamento ontologico dell'uomo: la trasformazione del desiderio aristotelico in amore cristiano attuata nel crogiolo dantesco – dal desiderio / amore della scienza nel *Convivio* al desiderio / amore di Dio nel *Paradiso* – consiste semplicemente nella trasformazione di un motore fisico in una essenza ontologica.

Nella dimensione sapienziale assunta da Dante, l'atto conoscitivo non consiste in una nozione, ma in una relazione etica ed affettiva; la comunicazione linguistica si dispiega in uno spazio più esiguo, meno essenziale e meno fondativo di quello occupato da questa condivisione morale della verità.

## Bibliografia

- Albertano 1832 = *Il fiore degli ammaestramenti di Albertano da Brescia volgarizzati da Andrea da Grosseto*, Bologna, 1832  
 Alberto Magno 1987 = Alberto Magno, *Super Ethica Commentum et Quaestiones*, a cura di W. Kübel, Münster. W., 1987.  
 Alberto Magno 1999 = Alberto Magno, *Super Dionysum De ecclesiastica hierarchia*, a cura di M. Burger, Münster. W., 1999.  
 Alighieri 1995 = Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Agno, Firenze, 1995.  
 d'Alverny 1993 = M. d'Alverny, *La sagesse et ses sept filles* [1946], in Ead., *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot, 1993, p. 245-278.  
 Battaglia 1967 = S. Battaglia (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. III, Torino 1967.  
 Bibbia volgare = *La Bibbia volgare*; a cura di C. Negrone, 10 voll., Bologna, 1882-1887.  
 Bonifacio di Winfried 1916 = M. Tangl, *Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus*, Berlino, 1916 (MGH *Epistulae selectae*, vol. I).  
 Capitularia Regum Francorum = *Capitularia Regum Francorum*, ed. A. Boretius e V. Krause, Berlino 1883 (MGH *Leges*, sect. II).  
 Caterina da Siena 1939 = Caterina da Siena, *Lettere*, a cura di P. Micsiattelli, Firenze, 1939.  
 Cecco d'Ascoli 1927 = Cecco D'Ascoli, *L'Acerba*, a cura di A. Crespi, Ascoli Piceno, 1927.  
 Dümmler 1881 = *Poetae Latini aevi Carolini*, a cura di E. Dümmler (MGH *Antiquitates*, vol. 1), Berlino, 1881.

- Fenzi 1975 = E. Fenzi, *Boezio e Jean de Meun. Filosofia e ragione nelle rime allegoriche*, in *Studi di filologia e letteratura dedicati a Vincenzo Perricone*, voll. II-III, Genova, 1975, p. 9-69.
- Gauthier 1951 = R. A. Gauthier, *Maganimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Parigi, 1951.
- Gentili 2012 = S. Gentili, *Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV)*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*. Atti del XLVIII convegno storico internazionale (Todi 9-11 ottobre 2011), Spoleto, 2012, p. 371-390.
- Gentili 2016 = S. Gentili, *Letture dantesche anteriori all'esilio: filosofia e teologia*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura di), *Dante fra il Settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il Settecentenario della morte (2021)*. Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale di Roma (maggio-ottobre 2015), Roma, 2016, t. I, p. 303-325.
- Gilson 1939 = E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Parigi, 1939.
- Guittone 1990 = Guittone d'Arezzo, *Lettere*, a cura di C. Margueron, Bologna, 1990.
- Larcher 1983 = C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 2 vol., Parigi, 1983-1985 («Études Bibliques»), n.s., 1, 2, 3).
- Latini 2007 = Brunetto Latini *Tresor*, a cura di P. Beltrami, Torino 2007.
- Leproux 2007 = A. Leproux, *Un discours de Sagesse. Étude exégétique de Sg 7-8*, Roma, 2007.
- Lehmann – Stroux 1959 = *Mittelateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*. Abkürzungs- und Quellenverzeichnisse begründet von Paul Lehmann und Johannes Stroux, vol. II, Beck, Monaco, 1959.
- Marchesi 1904 = C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medioevale*, Messina, 1904.
- Ottone di Frisinga 1912 = Ottonis Episcopi Frisingensis *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. Adolf Hofmeister, Hannover, 1912 (MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, vol. 45).
- Petrarca 1990 = F. Petrarca, *De vita solitaria*, Buch I, a cura di K.A.E. Enenkel, Leida, 1990.
- Robiglio 2007 = A. Robiglio, *Appunti sulla conversazione: tra Dante Alighieri e Baldassar Castiglione*, in *Rassegna europea di letteratura italiana*, 29-30 (2007), p. 93-107.
- Stotz 2000 = *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*. Zweiter Band: Bedeutungswandel und Wortbildung von Peter Stotz, Monaco, 2000.
- Stotz 2002 = *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*. Erster Band: Einleitung, Lexikologische Praxis, Wörter und. Sachen, Lehnwortgut, Monaco, 2002.
- Ugucione 2004 = Ugucione da Pisa, *Derivationes*, a cura di E. Cecchini, G. Arbizzoni, S. Lanciotti et al., Firenze, 2004.
- Villani 1995 = M. Villani, *Cronica con la continuazione di Filippo Villani*, a cura di G. Porta, Parma, 1995.
- Werminghoff 1904 = Albertus Werminghoff (a cura di), *Concilia aevi Karolini*, Hannover-Lipsia, 1904-1908 (MGH, III).

## Note

- <sup>1</sup> Cfr. Robiglio 2007, p. 100.
- <sup>2</sup> Robiglio 2007, p. 93.
- <sup>3</sup> Robiglio 2007, p. 100, nota 1.
- <sup>4</sup> Secondo il *Thesaurus linguae latinae*, vol. III, s.v. *Communicatio*, coll. 1952-3, *communicatio* vale κοινωνία, *participatio* e *communicare* vale *communem reddere, participare* (ivi, coll. 1954-9; ad es. Ps Aug. *Serm.* 270, 2 «quid est communicare? communem rem tuam facere cum illo qui non habet»). I significati classici sono mantenuti dal latino biblico: Vulgata, *Sap* 8, 18: «communicatio sermonis» (< κοινωνία λόγων, sul cui senso si tornerà tra poco; nell'Itala, *Phil* 3, 10 ad agnoscendum illum et virtutem resurrexerunt eius et communicationem (<κοινωνίαν, Vulgata *societatem*) passionum eius).
- <sup>5</sup> Sen. *Dial.* 9, 3, 7: «Si omnem conversationem tollimus et generi humano renuntiamus vivimusque in nos tantum conversi».
- <sup>6</sup> Nella Bibbia *conversatio* vale comunità: Itala, *Mt* 13, 49: «separabunt malos a iustorum conversatione» (< «ἐκ μέσου τῶν δικαίων, da cui, più letteralmente, la Vulgata: «de medio iustorum»); Itala e Vulgata, *Ef* 2, 12 «alienati ex conversatione Israel (< ἀπὸ τοῦ ἰσραηλίου τοῦ πολιτείας τοῦ ἰσραηλίου»).
- <sup>7</sup> In epoca tardo antica e medioevale (s.v. *conversatio* in Lehmann – Stroux 1959, col. 1824-26) *conversatio* vale 'modo di vivere' (ad es. Bonifacio di Winfried 1916, p. 193, 11: «ut populorum, conversationem et mores, [...] pontificem indicassem»; Ottone di Frisinga 1912, p. 147, 13: «post resurrectionem [...] Domini Pilatus de conversatione [...] eius

[...] Tyberio Caesari scripsit), 'società' (ad es. *Capitularia Regum Francorum* 72, 11: «quod is, qui pastor [...] cuiuscumque venerabilis loci esse debet, magis studet in sua conversatione [= nella sua comunità] multos quam bonos»). Per i significati spirituali e monastici di *conversatio* cfr. anche Stotz 2000, col. 1998, V § 12.5 e Stotz 2002, II § 35, 5. *Communicatio* (col. 996-7) vale *participatio* in senso eucaristico-spirituale, filosofico (ad es. Alberto Magno, *Eccl. hier.* 3, 2 (Alberto Magno 1999, p. 561a, 29: «excommunicatio non opponitur communioni, sed communicationi, quae est in plus quam communio [...], cum communicatio sit in participatione unius cum altero) e politico (= 'communitas', 'societas', come ad es. in Werminghoff 1904, III, p. 772, 2: «communicant sibi invicem omnes fideles per societatem et communicationem spiritus»; Alberto Magno 1987, p. 360, 36: «commutationem operum non existente communicatio civium non erit [...] Omnis civitas est in communicatione»)

<sup>8</sup> Il significato di «convivere, coabitare, stare, vivere, trovarsi in un gruppo, in un ambiente sociale» è la terza accezione registrata in Battaglia 1967, s.v. *conversare*, p. 723), ad es. Villani 1995, p. 73: «Avegnaché per operazione de' Fiorentini la terra di Sangimignano fosse riformata in pace [...], nondimeno nell'intiere dentro era tra loro radicata mala volontà; e non sapeano conversare insieme, e teneano intenebrata tutta la terra». Albertano 1832, p. 20: «per buona conversazione e lunga usanza si conduce [l'amore] quasi in natura» [contr. il latino]; Caterina da Siena 1939, p. 85: «Rinunzia alla conversazione delle creature, perché vede che spesse volte ci sono mezzo tra noi e il Creatore nostro»; nella lingua antica la locuzione in conversazione significa semplicemente «insieme» (Battaglia 1967, p. 724).

<sup>9</sup> Ugucione 2004, p. 1265.

<sup>10</sup> T. Alderotti, *Etica in volgare*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. iv. 274, f. 18ra. Il passo corrisponde a Aristotele 1972, I, 1 97b7: «Perfectum bonum per se sufficiens videtur. Per se sufficiens autem dicimus non ipsi soli viventi vitam solitariam, sed et parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, quia natura civile homo». L'italiano, si è detto, continua non solo il significato latino delle due famiglie *conversare* e *comunicare*, ma anche la loro totale intercambiabilità. *Comunicazione / comunicare* è infatti impiegato nell'*Etica in volgare* con lo stesso significato.

<sup>11</sup> Petrarca 1990, prohem., 9.

<sup>12</sup> T. Alderotti, *Etica in volgare*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. iv. 274, f. V 4, f. 29vb: «Lo vigore dell'aguaglianza sta fermo per lo osservamento delle leggi della città, e le cittadi crescono per lo osservamento delli cittadini della città e abitatori. E li abitatori delli campi creschono simigliantemente, e gli abitatori della città e lle culture de' campi si crescono simigliantemente. [§ 7]. E per le ingiurie le quali si fanno nelle cittadi adiviene tucto il contrario, e a l'ultimo si tornano a deserto e a bosco». Il passo traduce la *Summa alexandrina*, ed. Marchesi, p. 43: «Propter legum civium observantiam consistit vigor equitas et augmentatur numerus civium et crescunt habitationes et in bona consistentia perseverant, et extenditur arborum cultura; propter iniurias vero exuberant opposita predictis contingunt, et tandem habitationes ad heremum rediguntur».

<sup>13</sup> Guittone 1990, XIV, 7, p. 156-162: «O che non più sembrasse vostra terra deserto, che cità sembra, e voi dragoni e orsi che cittadini! Certo, si come voi no rimaso è che membra e fazione d'omo, che tutto l'altro è bestiale, ragion fallita, no è a vostra terra che figura di cità e casa, giustizia vietata e pace, che, come da omo a bestia no è già che ragione e sapienza, non da cità a bosco che giustizia e pace». Cfr. su questo Gentili 2012; Ead., *L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento, a cura di D. A. Lines e E. Refini, Pisa, 2014, p. 2-22.

<sup>14</sup> Dante evoca la rovina delle città a causa delle ricchezze in termini e con lessico parzialmente coincidente con quello dell'*Etica* volgare: «E che altro cotidianamente pericola e uccide le cittadi, le contrade, le singulari persone, tanto quanto lo nuovo raunamento d'aver appo alcuno? Lo quale raunamento nuovi desiderii discuoire, allo fine delli quali senza ingiuria d'alcuno venire non si può» (Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Agno, Firenze, Le lettere, 1995, IV xii. 9). L'immagine generale è meno forte, poiché manca la regressione della città allo spazio selvaggio, sinteticamente e più realisticamente condensata nell'"uccisione" dello spazio sociale, evocato invece con le due parole usate anche nell'*Etica* (*città* e *contrade*); anche il male inferto ai membri della comunità è detto, come nell'Alderotti, *iniuria*. Il motivo del male provocato dalle ricchezze nelle società compare ad esempio nei testi latini e volgari della *Doctrina loquendi ad tacendi* di Albertano da Brescia, ma con lessico diverso: *iactura* in latino (Navone 1998, p. 28-30, §§ 10-19), dampno in volgare (Faleri 2009, p. 209). L'osservazione mi è stata proposta dalla dott.ssa Irene Gualdo, che ringrazio.

<sup>15</sup> Cecco d'Ascoli 1927, II, V: «Guida sancta de queste altre donne / Le to bel ance con la spada nuda / Sono nel mondo perfecte colonne. // desolata terra, o posta a guai, / Che toa bellezza mirando refuda, / Soa trista plaga non sanarà mai. // Verrà 'l diviso, povertate e fame, / Pioverà sangue sopra campi et erbe, / Pararà che 'l celo la vendetta dame. // Seranno li iusti oppresi da tiranni, / Bagnando 'l viso de lacreme acerbe, / Per la tristezza de l'impui affanni. // Però vedemo le città deserte / Con basse mura a l'ombra di boschi, / Che già fo tempo eh' erano ben erte. // Non forno fumiate ne la iusta petra / Come Pistoia, terra di Toschi, / Che peste nascerà de sua faretra».

<sup>16</sup> La *Summa Alexandrina* è edita in Marchesi 1905, alle p. 41-86; il brano qui citato è alla p. 59.

<sup>17</sup> T. Alderotti, *Etica in volgare*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. iv. 274, f. 28ra.

<sup>18</sup> Latini 2007, II, 25, p. 378.

<sup>19</sup> *Conv.* I, vi, 9 (Alighieri 1995, p. 26).

<sup>20</sup> *Conv.* I, xiii, 8 (Alighieri 1995, p. 57).

<sup>21</sup> Ad esempio nella cosiddetta Bibbia di Alcuino, cu cui vedi cfr. d'Alverny 1993, p. 256.

<sup>22</sup> Cfr. ad es. Gilson 1939, p. 116-119. Per i contributi della d'Alverny vedi la nota precedente.

<sup>23</sup> Arrigo da Settimello, vissuto a Firenze e autore del poemetto *Elegia sive de miseria* (1193 c.ca) riprende la filosofia boeziana rappresentandola però nella forma della sapienza scritturale, cioè accompagnata dalle sue figlie che sono le arti liberali, secondo il modello della Sapienza *mater natarum* testimoniato nella poesia carolingia (vedi ad esempio Hibernicus in Dümmler 1881, col. 332)

<sup>24</sup> Cfr. Gentili 2016.

<sup>25</sup> Bisogna tener presente che il libro biblico della Sapienza, di origine giudaico-ellenistica e dunque stilisticamente interno alla tradizione filosofica greca, è sul piano formale un panegirico della sapienza (cfr. Leproux 2007) proprio come lo è il libro boeziano, che mescola tuttavia questo genere con quello della *consolatio* senecana e in generale latina.

<sup>26</sup> Valorizza invece questa fonte Fenzi 1975.

<sup>27</sup> Sull'assimilazione cristiana della temperanza o σωφροσύνη di tradizione greca all'*humilitas* vedi il classico Gauthier 1951.

<sup>28</sup> *Sap.* 8, 17-18.

<sup>29</sup> «Riflettendo su tali cose in me stesso, e pensando in cuor mio che nell'unione con la sapienza c'è l'immortalità [18] e nella sua amicizia grande godimento e nel lavoro delle sue mani una ricchezza inesauribile e nell'assiduità del rapporto con essa prudenza e nella partecipazione ai suoi discorsi fama, andavo cercando come prenderla con me. (*Sap* 8, 18, versione CEI).

<sup>30</sup> *Bibbia volgare*, vol.VI, p. 112: «Nel contendimento del suo parlare è sapienza, e molto grande chiarezza nella comunicazione [=“condivisione”] de' suoi sermoni».

<sup>31</sup> Secondo Larcher 1983, vol II, p. 549, ad l., *koinonia logon autes* è da riportare alla generale immagine nuziale del discorso salomonico, e significa «la “mise en commun” de tout entre époux. Toutefois, le dét. *logon autes* tend à modifier ce sens en suggérant l'Idée de «communication» (cf. Lat.)». La raccomandazione successiva di non tradurre *koinonia* con comunicazione («Cependant, on hésitera à traduire ici *koinonia* par communication car ce sens n'est guère recommandé par l'usage [...] et l'on préfère un terme qui rappelle le thème conjugal de la mise en commun» è corretta solo se non si appiattisce sul senso moderno anche quello del latino *communio* impiegato nelle varie versioni bibliche latine, come Larcher sembra fare: in quel caso *communicatio* vale appunto “messa in comune”!

<sup>32</sup> *Conv.* III xi 10-12 (Alighieri 1995, p. 215).

<sup>33</sup> *ICor* 13, 12: «Scientia inflat, caritas vero aedificat. 2 Si quis autem se existimat scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire. 3 Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo. [...] [13, 12] Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum». I due termini di questa attività/passività, che sul piano ontologico sono compresenti e si fondano reciprocamente, su quello storico ed esistenziale hanno uno svolgimento progressivo: in vita terrena si ama e si è conosciuti (*ICor* 8,1); in vita eterna si amerà e si conoscerà in quanto si è stati amati e conosciuti (*ICor* 13,12).

<sup>34</sup> *I Gv* 4, 7: «4 carissimi diligamus invicem quoniam caritas ex Deo est 5 et omnes qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum 6 qui non diligit non novit Deum 7 quoniam Deus caritas est»; ivi 4, 16: «et nos cognovimus et credidimus caritati quam habet Deus in nobis».

<sup>35</sup> «Questo è quello studio e quella affezione che suole procedere ne li uomini la generazione de l'amistade, quando già da una parte è nato amore, e desiderasi e procurasi che sia da l'altra; chè, sì come di sopra si

dice, Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, si che l'una sia tutta amata da l'altra, per lo modo che detto è di sopra» (*Conv.* III xii 29).

<sup>36</sup> *Conv.* III xii 12.

---

# «Comunicación» y «conversación» en las traducciones españolas de la *Ética Nicomáquea* del siglo XV<sup>1</sup>

Salvador Cuenca i Almenar

---

**Abstract:** One of the aims of this volume is to analyze the vocabulary that belongs to the intersection of the semantic fields of language and politics in the origin of Romance literatures. Our work will weigh the Castilian and Aragonese lexis, by means of the analysis of the meaning of the concepts «comunicación» and «conversación» in three 15<sup>th</sup> century Hispanic translations of *Nicomachean Ethics*: the translation of the milieu of the Marqués de Santillana, the translation of the Príncipe de Viana and the Aragonese *Compendium. Prima facie*, «comunicación» and «conversación» seem to belong to the semantic field of language, however, we will show that none of them had primarily a linguistic meaning and we will conclude that the concept of «comunicación» was used as a synonym to «participación» in a whole and «conversación» as a equivalent of «pasatiempo» and «convivencia».

**Keywords:** Participation, communication, conversation, medieval translation, Aristotle, *Nicomachean Ethics*.

Objetivo del presente volumen es analizar el léxico que surge de la intersección de los campos semánticos del lenguaje y de la política en la etapa de consolidación de los romances bajomedievales. En el paso sin vuelta atrás al vulgar, la arbitrariedad intrínseca del signo lingüístico pone a prueba la solidez del andamiaje conceptual latino. Nuestra contribución evaluará la firmeza del paso ibérico a través del análisis de las traducciones al castellano y al aragonés de los términos *communicatio* y *conversatio* en tres traslaciones del siglo XV de la *Ética nicomáquea*<sup>2</sup>:

- el texto que perteneció posiblemente al entorno del Marqués de Santillana (1396-1458)
- la versión de Carlos de Aragón, Príncipe de Viana (1457)
- el Compendio aragonés, traducido al castellano y al catalán (ca.1463-1464).

*Prima facie*, los términos «comunicación» y «conversación» parecen pertenecer al campo semántico de la actividad lingüística; sin embargo, esta pertenencia es problemática en el origen de nuestros vulgares filosóficos, ya que ninguno de los dos conceptos poseía primariamente un significado lingüístico en los *volgarizzamenti* anteriormente indicados.

El diccionario de la Real Academia nos informa de que «conversación» actualmente significa «la acción y efecto de hablar familiarmente una o varias personas con

otra u otras». Asimismo, añade otras acepciones en desuso como «2. Concurrencia o compañía. 3. Comunicación y trato carnal, amancebamiento. 4. Habitación o morada». Por lo que respecta a nuestros *volgarizzamenti*, la acepción más cercana es la especificada en segundo lugar. En relación con «comunicación», sus primeras acepciones son: «1. Acción y efecto de comunicar o comunicarse. 2. Trato, correspondencia entre dos o más personas. 3. Transmisión de señales mediante un código común al emisor y al receptor». Por tanto, en ninguna de las acepciones recogidas por la RAE se menciona el significado que prevalece en nuestras traducciones, a saber, el de «participación» en un todo.

Respecto a las traducciones de la *Nicomáquea*, por consiguiente, ninguno de los dos términos recibía su carga semántica del campo léxico del lenguaje; ya que «comunicación» la heredaba del campo de la mereología, mientras que «conversación» del de la praxis. La genealogía conceptual se podría trazar del siguiente modo: comunicación > *communicatio* > *κοινωνία*; conversación > *conversatio* > *διαγωγή*. Cabe añadir que el infinitivo pasivo *conversari* también podía verter el verbo *πολιτεύεσθαι* en el sintagma *civiliter conversari*, como después veremos.

1. Con el fin de contextualizar los matices semánticos de ambos vocablos, partiremos de los trabajos realizados acerca de su significado en el laboratorio léxico de la Italia bajomedieval. Resumiremos velozmente las tesis defendidas por Andrea Robiglio y Sonia Gentili para primero contrastar y después enraizar sus conclusiones en suelo hispánico. Según la profesora romana, a lo largo de la época *comunale* (siglo XIII), el nexos entre dimensión lingüística y ámbito político se fortaleció sobre la base de unas fértiles interrelaciones humanas y de una vigorosa vida asociada. Sin embargo, el nexos entre lenguaje y política, tan estrecho en Dante, se debilitaría con el declive *trecentesco* de las organizaciones políticas; tal y como reflejaron autores de la talla de Petrarca y Boccaccio, cultivando una individualidad aurática ante la ruptura de los vínculos sociales de un *mundus* corrupto: el elogio petrarquista de la vida solitaria o la búsqueda de la brigada *de- cameroniana* de un relato y de un refugio rural inasequibles al contagio pestilente. Lejos de este paisaje urbano, desintegrado por la enfermedad y la corrupción política, se solidificaría la acepción lingüística de los términos vulgares derivados de *communicatio* y *conversatio*<sup>3</sup>.

El vigor *comunale* alimentó las ideas del *Convivio*, obra en la que Dante usó el término «conversazione» en un sentido cercano al latino de *conversatio*, es decir, «familiarità, frequentazione, il trovarsi *praesentialiter* in un determinato luogo»<sup>4</sup>. Andrea Robiglio, en cambio infirió que, dado que el encuentro se produce entre los seres racionales dotados de lenguaje, la dimensión comunicativa y el intercambio lingüístico son un aspecto intrínseco de la «conversazione» en Dante:

L'aspetto linguistico si accentua anch'esso: il dialogo non è solo più una virtualità o uno scambio casuale, ma la condizione d'uno scambio ininterrotto, di reciproco aiuto per il conseguimento dell'unico fine: "deliberando, interpretando e questionando"<sup>5</sup>.

Por su parte, Gentili discrepaba de la tesis de la necesidad del carácter lingüístico de la conversación al defender que Dante usaba «conversazione / conversare» con el significado más extendido en el italiano *due-trecentesco*, que coincidía con el sentido latino de «estar en relación». Es más, en relación con los *volgarizzamenti* aristotélicos, «*conversare* non significa mai parlare: non si registra mai una specificazione di questo significato nell'uso di questo verbo»<sup>6</sup>.

Bosquejadas las dos posturas acerca del significado de «conversazione», nuestra contribución deberá inspeccionar si las traducciones hispánicas de la *Nicomáquea* utilizan «conversación» como sinónimo de actividad lingüística o si, en cambio, mantienen el sentido latino amplio de relación social, convivencia y, en particular, de pasatiempo.

2. Saltemos, por tanto, un siglo y un mar para caer al otro lado del Mediterráneo y poder encarar nuestro objeto de estudio. A lo largo del siglo XV, las maniobras de parte de la familia Trastámara conducían el rumbo de las distintas realidades politoculturales hispánicas hacia el mismo destino mediante la unificación dinástica y los enlaces de sangre. Asimismo, los Trastámara utilizaban interesadamente el poder de las otras familias nobles, sacrificándolas en aras de la consolidación del dominio absoluto de la monarquía. Los Mendoza fueron una de estas familias centrifugadas por el proceso moderno de concentración de poder en la monarquía. Por otra parte, los Mendoza, con la figura de don Íñigo López de Mendoza, primer Marqués de Santillana, a la cabeza, fomentaron la adquisición y vulgarización de gran cantidad de obras clásicas, entre las cuales se incluían la *Ilíada* (libros I-IV y X) trasladada por Pedro González de Mendoza a partir de la versión de Pier Candido Decembrio, el *Fedón* de Platón por Pero Díaz de Toledo, la *Vida de Aristóteles* y las *Vidas de Dante e de Petrarca* de Leonardo Bruni y el Valerio Máximo a partir de la translación italiana *De facti e detti degni di memoria*<sup>7</sup>.

Al círculo de los Mendoza pudo pertenecer el MSS / 10268 de la Biblioteca Nacional de España por los indicios encontrados en sus folios iniciales, como una genealogía de la casa de la Vega que hace hincapié en las nupcias de doña Leonor de la Vega con don Diego Hurtado de Mendoza y en su fruto conyugal: don Íñigo López de Mendoza (Schiff 1905: 33-4). También sugiere la posible pertenencia del códice a los Mendoza la procedencia

de la biblioteca de los duques de Osuna y del Infantado, ya que el Marqués de Santillana fue el *capostipite* de la casa ducal del Infantado. El MSS / BNE 10268 contiene dos traducciones castellana de Aristóteles: la *Económica* y la *Ética nicomáquea*, trasladada a partir de la *Translatio lincolniensis* (Cuenca 2015: 151-4). Iniciaremos nuestro análisis en el folio 200r, donde encontramos la traducción del pasaje 1176b de la *Nicomáquea*, que será nuestro primer punto de aproximación a la translación del término *conversatio*, vertido aquí como compañía.

Muchos de los que se muestran felicitados se ynclinan [a] aquestas compañías > *Refugiunt autem et ad tales conversationes felicitantium multi* > καταφεύγουσι δ' ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαγωγὰς τῶν εὐδαιμονιζομένων οἱ πολλοί

Por otro lado, el mismo paso es traducido de forma diferente por Carlos de Viana, un Trastámara desdeñado por su propio padre, Juan II de Aragón. El Príncipe de Viana realiza su trabajo a partir de la versión bruniana y opta por traducir *conversatio* por «delectación», tal como se puede comprobar en el folio 315r del MSS / BNE 6984:

Acórrense a la semejante delectación muchos d'aquellos que se creen ser bienaventurados.

Nos queda por contrastar la versión del Compendio aragonés del pasaje 1176b. El epítome contrae de tal manera el texto aristotélico que difumina la distinción entre *conversatio* y *ludus* al traducir «a muchos de los que son poderosos e ricos e grandes parecen los juegos ser buenos»<sup>8</sup>:

E por aquesto remueve una dubda que a algunos ha parecido que el juego sea felicidad por cubdiarse por sí mesmo, ahun porque muchos tiranos e grandes hombres e ricos siguen los juegos e buscan los que juegan e los favorecen como a virtuosos. E dize que la operación de la virtud en muchas cosas es conferente e laudable e la del juego es por el contrario, car gasta las posesiones e la fama e proviene de la molicie e ignorancia. A lo que dizen porque a muchos de los que son poderosos e ricos e grandes parecen los juegos ser buenos, a esto dize que no se sigue por ser ricos o grandes tener mejor el entendimiento e apetito.

En suma, de la diversidad de las tres traducciones del fragmento 1176b, podemos inferir la rica pluralidad de matices emanada por el vocablo *conversatio*. Podemos concluir que la traducción del entorno de los Mendoza subraya el estar cabe o el estar juntos de la convivencia o *commoratio*, mientras que la del Príncipe de Viana acentúa el sabor de la «delectación» conversacional. Por cierto, podemos observar en este pasaje de Carlos de Aragón, dependiente de la *translatio* bruniana, una de las causas del choque frontal con la *Translatio lincolniensis*, cuya opción de traducir ἡδονή por *delectatio*, fue defendida por Alonso de Cartagena en la *controversia alphonsiana*<sup>9</sup>. De aquí que en los *volgarizzamenti* también se pueda apreciar la toma de partido al reservar el lexema «deleyte» o bien para verter διαγωγή, como el Príncipe de Viana, o bien para verter ἡδονή, como el MSS/ BNE 10268, por ejemplo, en el primer capítulo del libro X.

Pasemos a un segundo fragmento que nos sirva de aproximación a la traducción del concepto *conversatio*; concretamente al capítulo séptimo del décimo libro (1177b) de la *Translatio lincolniensis*, donde aparece el infinitivo pasivo *conversari*. La traducción del entorno de

los Mendoza, sustantiva el sintagma verbal latino *civiliter conversari* al traducirlo por «cosas políticas» en el folio 202v del MSS / BNE 10268:

Manifiesto es que el político non sosiega, ca, más de aquesto, es solícito en las cosas políticas para demandar señoría e honrra o más, ca demanda la felicidad para sí e para los de la çibdad > Est autem et quae politici non vacans et praeter ipsum civiliter conversari acquirens potentatus et honores vel magis et felicitatem ipsi et civibus > ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιημένη δυναστείας καὶ τιμᾶς ἢ τὴν γε εὐδαιμονίαν αὐτῶ καὶ τοῖς πολίταις

Por su parte, la versión del Príncipe de Viana (MSS / BNE 6984, f. 318v-319r) recurre a la perfrasis «trabajo de administrar» como traducción del sintagma *adminstrandis labor* de la *Nova translatio*, en vez del *civiliter conversari* de la *Translatio lincolniensis*:

«D'aquello que en la cosa pública acata es la vida negociosa, allende del trabajo de administrar menesteres e honrras para sí, también causantes (o) ciertamente la felicitad e para sí e para los ciudadanos».

Por otro lado, el *Compendio* aragonés (X, 8) se ciñe a la literalidad y traduce el sintagma verbal *civiliter conversari* > πολιτεύεσθαι por «acciones e conversaciones políticas»<sup>10</sup>:

Las acciones e conversaciones políticas, ninguno no las dessea por trabajar todos tiempos, mas por folgar algunt tiempo.

Esta aparición del sintagma «acciones e conversaciones políticas» no es la única en el *Compendio*, ya que también aparece en el capítulo undécimo del libro décimo correspondiente al paso 1179a:

E por aquesto, Solón e Anaxágoras no pusieron bienaventurado el rico ni el poderoso, mas aquel que moderadamente razonables e medianos bienes posee. E no hay maravilla que a muchos idiotas e populares parezca lo contrario, car aquestos solamente judgan de los bienes que ellos cognoscen. E la auctoridad de aquestos sabios famosos fue mucho creída, porque, seyendo hombres de grant estado, determinaron su vida con poquedad de bienes de fortuna, tomando solamente los que eran a la necesidad e ornato occulto de la vida. E estando apartados de las conversaciones e acciones polít[ic]as fueron dedicados totalmente e vaccaron en la speculación e fizieron aquella vida fasta su fin.

En resumidas cuentas, el sintagma verbal *civiliter conversari* > πολιτεύεσθαι, en el paso 1177b 13-14, ofrece de nuevo una pluralidad de posibilidades vertidas al vulgar de diversa manera, desde la traducción literal del *Compendio* aragonés, a la substantivación «cosas políticas» de la traducción de los Mendoza y a la perfrasis «labor de administrar la cosa pública» de la traslación del Príncipe de Viana. En relación con el paso, podemos resaltar también la preferencia en el círculo de los Mendoza por los términos de raíz griega como «político» en detrimento de los de raíz latina como «civil»; en cambio, la traducción del Príncipe de Viana recurre al sintagma «cosa pública», como eco de la traducción bruniana de la helena *politeía*. Podemos percibir, sin embargo, una cohabitación léxica de estos términos grecolatinos en el comentario toma-

siano del paso de marras, *Sententia libri ethicorum*, lib. 10, l. 11, n. 4:

*hoc manifestum est in actionibus politicis, quod non est in eis vacatio; sed praeter ipsam conversationem civilem vult homo acquirere aliquid aliud, puta potentatus et honores; vel, quia in his non est ultimus finis ut in primo ostensum est, magis est de-cens, quod per civilem conversationem aliquis velit acquirere felicitatem sibi ipsi et civibus, ita quod huiusmodi felicitas, quam intendit aliquis acquirere per politicam vitam, sit altera ab ipsa politica vita; sic enim per vitam politicam, quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.*

3. Pasemos ya a considerar las diversas traducciones de *communicatio* al castellano y al aragonés. Para abarcar filosóficamente la vasta gama de matices léxicos proyectados por el vocablo «comunicación» (*communicatio* > κοινωνία) conviene recordar que es sinónimo de «participación» (*participatio* > μέθεξις), uno de los conceptos más problemáticos y más reinterpretados de la historia del pensamiento europeo. Con el fin de afrontar el problema satisfactoriamente, cada pensador ha dependido no solo de su finura analítica sino también de la claridad de la tradición léxica desde la que lo encaraba. Nuestra diminuta contribución ponderará el bagaje de la tradición hispánica a través de la inspección del pasaje 1102b de la *Ética Nicomáquea* en nuestras tres traducciones del siglo XV. En este paso, un Aristóteles lejano del *De anima* analiza la participación de las distintas potencias en el todo del alma<sup>11</sup>.

Recordemos también que la teoría acerca de las partes y los todos recibe el nombre de mereología y tiene como objetivo identificar qué puede ser una parte; dado que algo es una parte, si y solo si es parte de un todo, la mereología debe especificar qué puede ser un todo<sup>12</sup>. La respuesta más extendida durante la Edad Media es que una parte es algo que es producto de una división o algo que compone otro algo. Paralelamente, un todo es algo que es divisible o un compuesto. Nuestro trabajo analizará las diferentes maneras de entender y traducir la relación que entablan las partes racional e irracional con el todo del alma en el paso 1102b-1103a 10.

El aristotelismo medieval distinguía diferentes relaciones entre el «todo» (*totus* > ὅλος) y la «parte» (*pars* > μέρος), basadas en última instancia en los capítulos 25 y 26 de *Metafísica* V (1023b 12-1024a 10) de Aristóteles y en el *De divisione* (887d-888a) de Boecio. El filósofo romano proclamaba que un «todo» podía ser algo continuo, como un cuerpo o una línea, algo discreto, como una multitud o un montón, un universal o algo que conste de diversas potencias de determinado tipo, como el alma<sup>13</sup>. La clasificación cuatripartita boeciana del todo fue reducida por sus herederos intelectuales a una tripartición: universal, integral y potencial; ejemplo de universal es «animal», de integral «casa» y de potencial «alma»<sup>14</sup>.

Empecemos ya con el análisis del paso 1102b-1103a 10 y de los términos que han vertido los conceptos latinos *communicatio* y *participatio* a los distintos vulgares hispánicos. Desde el punto de vista del contenido filosófico, conviene recordar que el Estagirita pretende ex-



poner en este paso que hay una parte del alma irracional que puede participar de la racional y, por ende, pretende explicar cómo se puede querer aquello que la razón determina<sup>15</sup>. En cuanto a la determinación, la continencia será la encargada habitual de que la sensibilidad obedezca y participe de la racionalidad, esto es, de que comunique con el entendimiento. El último capítulo del primer libro del *Compendio* aragonés resume la posición aristotélica en la *Nicomáquea* del siguiente modo<sup>16</sup>:

Quarta conclusión, que en el ánimo haya dos partes, las cuales si son dos cosas distintas segunt su ser e definición, o si son assí como la concavidad e superficie de la rueda, no es de la presente especulación.

Quanto a lo que conviene saber al moral es que de aquestas dos partes de razón, la una es racional por essencia e la otra racional por participación. E la que es racional por essencia persuadece e convida a la parte inferior al bien.

Por lo que respecta a nuestra investigación, la dicotomía «por esencia / por participación» del *Compendio* aragonés reincide en una dupla neoplatónica vinculada a los comentarios medievales de la *Nicomáquea* a través de las glosas de Eustracio<sup>17</sup>. No obstante, la dicotomía no aparece en el fragmento correspondiente de la traducción latina de las glosas de Eustracio, incorporadas por Grosseteste a su *Translatio*; en cambio, podría provenir de una fuente más cercana, a saber, la *Sententia libri ethicorum* (*lectio* I, 20, 13), donde el Aquinate comenta el paso 1103a 1-10:

*Deinde cum dicit determinatur autem virtus etc., dividit virtutem secundum praedictam differentiam potentiarum animae. Et dicit quod virtus determinatur, idest dividitur, secundum praedictam differentiam partium animae. Cum enim virtus humana sit per quam bene perficitur opus hominis quod est secundum rationem, necesse est quod virtus humana sit in aliquo rationali; unde, cum rationale sit duplex, scilicet PER ESSENTIAM et PER PARTICIPATIONEM, consequens est quod sit duplex humana virtus.*

Después de explicar el pasaje mediante la explicación aragonesa, compararemos seguidamente la traducción de los Mendoza, la latina de Robert Grosseteste y la fuente griega:

E parece manifestamente que ay otra naturaleza de la ánima non razonable comunicada por alguna vía con el entendimiento. > *Videtur utique et alia quedam natura anime irrationalis esse, participans quidem aliquo qualiter ratione.* > ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι τῆς λόγου.

De la traducción de los Mendoza destacamos que recurre al verbo «comunicar» para traducir incluso el *participare* latino, procedente de μετέχω, a partir de lo cual podemos intuir su plena equivalencia. Por su parte, el Príncipe de Viana se mantiene pegado a la literalidad al verter el paso de la siguiente manera (MSS / BNE 6984, f. 46rb):

Véesse una otra natura del ánimo yracional ser participante pero algún tanto de la razón.

Podemos completar el estudio del fragmento con el paso 1102b 28, ya que vuelve a aparecer nuestro doblete léxico, concretamente en el f. 18r del MSS/ BNE 10268:

La non razonable parece que sea de dos especies: la vegetable, la qual nunca COMUNICA con el entendimiento e la concupiscible, generalmente la apetible, COMMUNICA con el entendimiento por alguna vía, según que le obedece e recibe d'él. > *Videtur utique et irrationabile duplex*: Plantativum quidem enim nequaquam COMMUNICAT ratione, concupiscibile vero et universaliter appetibile PARTICIPAT aliquo qualiter secundum quod exaudibile est ei et oboedibile > φαίνεται δὲ καὶ τὸ ἄλογον διπλόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς **κοινωνεῖ** λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν **μετέχει** πῶς, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν

En este paso «comunicación» y «participación» son perfectamente intercambiables tanto en el vulgar como en latín y griego, de aquí que podamos corroborar la hipótesis lanzada anteriormente acerca del significado no lingüístico del verbo «comunicar» en los orígenes del castellano filosófico. Podemos señalar la preferencia de «comunicar» de la traducción del entorno de los Mendoza, mientras que podemos acentuar la primacía de «participar» en la traslación del Príncipe de Viana, en consonancia con su fuente bruniana (BNE MSS / 6984, f. 46vb-47ra):

Véesse, pues la parte yracional ser doble: la una vejectable, non PARTICIPANTE de la razón, la otra concupiscible e del todo cubdiçiante, en tanto PERTICIPANTE de la razón quoanto a ella es obediente e subjecta.

La pugna entre Grosseteste y Bruni también alcanza a nuestro concepto, ya que donde el obispo de Lincoln traducía *plantativum quidem enim nequaquam COMMUNICAT ratione*, el aretino vertía *vegetabile non PARTICEPS rationis*.

Antes de concluir este apartado, indicamos que «comunicación» comparece en el último párrafo del proemio del *Compendio* aragonés, un proemio que tiene las características de un tratado *de divisione philosophiae* y que está colocado como antesala del epítome de la *Nicomáquea*. Subrayamos que el sentido de «comunicación» que predomina en la aparición del proemio se acerca al significado de comunidad política apuntado por Gentili en este mismo volumen.

Terceramente, porque el hombre es animal civil e político, esto es decir que, después de ser racional e conyugal, es dicho animal social, que quiere decir dispuesto e inclinado a convenir con otros et haver práctica e amistat e companyía de gentes. E la sciencia que ordena la tal vivienda es dicha política, car en aquesta sciencia se tracta la causa de la congregación de las ciudades e por qué causa las tales comunicaciones o viviendas se salvan o se corrompen, esto mismo, se tracta de la diversidad de policías e principados e de la bondat e malicia de aquellas<sup>18</sup>.

4. Finalizaremos recordando que el concepto de «comunicación» se usa en nuestras traducciones como sinónimo de «participación» en un todo y «conversación» como equivalente de «pasatiempo» y «convivencia». El análisis del significado que hemos realizado tiene la ventaja de desplegar el abanico léxico de ambos términos, restringido en la actualidad al ámbito de la actividad lingüística. Por ello, esperamos que los historiadores de la lengua completen los vacíos de este trabajo de historia conceptual, conectándolo con los usos generales de los vocablos

de marras en el cuatrocientos. Conviene resaltar, en definitiva, que los fragmentos de los *volgarizzamenti* citados anteriormente adquieren relevancia lexicográfica al proyectarse sobre el trasfondo de los diccionarios etimológicos. Corominas documenta la primera comparecencia de «conversación» en 1438 y de «conversar» en 1495<sup>19</sup>. Por su parte, el *Corpus Diacrónico del Español (CORDE)* fecha en 1495 la primera de las muestras de «conversación» de su repertorio, concretamente en la obra de Juan de Flores titulada *Grimalte y Gradisa*:

Así que aquella cautela que para ti busqué, con aquella engañé a mí mesmo, y esto me fizo buscar maneras a mi partida y, aún más [porque] desto, segund nuestra continua conversación, íbamos el secreto divulgando<sup>20</sup>.

Y vos mirad al vuestro marido, al qual no menos digno de amar que Pánfilo de ser aborrecido meresce, pero ya como enojoso su continua conversación desecháis, no porque lo merezca, mas porque nuestra umana condición pide menospreciar lo que es nuestro y lo que ajeno nos da codicia, aunque sea de condición menor<sup>21</sup>.

Posteriormente, ya en el siglo XVI, comparece en diversos documentos el término «conversación», como, por ejemplo, en la *La espantosa y admirable vida de Roberto el Diablo* de 1509 o en las *Epístolas familiares* de Fray Antonio de Guevara (1521-1543). Por lo que respecta a «comunicación», Corominas data su primera constancia hacia 1440, en la obra de Alfonso de la Torre<sup>22</sup>. En cuanto al *Corpus diacrónico del Español (CORDE)*, las dos apariciones más antiguas del término se hallan en dos escritos de Enrique de Villena: la *Exposición del Salmo Quoniam videbo* de 1424 y la *Traducción y glosas de la Eneida* (Libros I-III) de 1427-1428. El «comunicar» polisémico atraviesa siglos hasta encontrar eco en las obras de Enrique de Villena y en la traducción del entorno del Marqués de Santillana, compañeros de la corte aragonesa de Alfonso el Magnánimo, tío del Príncipe de Viana. Una tarde gris comunica las orillas del Mediterráneo y anuncia tiempo inestable y moderno. Su esencia de brisa no participará jamás del festín oceánico.

## Bibliografía

Arlig 2011 = *Mereology*, en H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht, 2011, p. 763-771.  
 Corominas 1967 = J. Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1967.  
 Corominas – Pascual 1989 = J. Corominas, J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. II, Madrid, 1989 (1a edición 1983).  
 Cuenca 2015 = *Acercamiento a las tres traducciones castellanas del siglo XV de la Ética nicomaquea de Aristóteles*, en *Nova Tellus*, 33-1, 2015, p. 135-155.  
 Cuenca 2017 = *Aristóteles. Compendio de la Ética Nicomaquea*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2017.  
 Flores 1988 = Juan de Flores, *Grimalte y Gradisa*, ed. Carmen Parrilla García, Santiago de Compostela, 1988.  
 Gauthier 1970 = *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, vol. II: *Commentaire*, París, 1970 (1a ed. 1959).  
 Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, 2005.  
 Gentili en prensa = S. Gentili, *Volgarizzare e tradurre (sec. XIII): teoria e lessico di un atto politico*.

González – Moreno – Saquero 2000 = T. González Rolán, A. Moreno Hernández y P. Saquero Suárez-Somonte, *Humanismo y Teoría de la Traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, Madrid, 2000.

Schiff 1905 = M. Schiff, *La bibliothèque du Marquis de Santillane*, París, 1905.

Robiglio 2007 = A. Robiglio, *Appunti sulla conversazione tra Dante Alighieri e Baldassar Castiglione en Rassegna italiana di letteratura europea*, 29-30, 2007, p. 93-107.

Rubio 1995 = J. Rubio Tovar, *Traductores y traducciones en la biblioteca del Marqués de Santillana en Medioevo y Literatura. Actas del V congreso de la AHLM*, coord. J. S. Paredes, vol. 4, Granada, 1995, p. 243-251.

Trizio 2009 = M. Trizio, *Neoplatonic Source-Material in Eustratios of Nicaea's Commentary on Book VI of the Nicomachean Ethics*, en *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, eds. C. Barber, D. Jenkins, Leiden-Boston, 2009, p. 71-111.

## Notas

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe en el proyecto PAPIIT de la Universidad Autónoma de México (Clave: IA40915) titulado «Recepción clásica y modernidad: autores de la Antigüedad clásica en la configuración del pensamiento ilustrado y romántico».

<sup>2</sup> Para una descripción de las características básicas de estas tres traducciones *vid.* Cuenca 2015.

<sup>3</sup> Gentili en prensa.

<sup>4</sup> Robiglio 2007, p. 100.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Gentili en prensa.

<sup>7</sup> Schiff 1905; Rubio 1995.

<sup>8</sup> Cuenca 2017, p. 220.

<sup>9</sup> González – Moreno – Saquero, p. 254.

<sup>10</sup> Cuenca 2017, p. 228.

<sup>11</sup> Gauthier 1970, p. 93-94.

<sup>12</sup> Arlig 2011, p. 763.

<sup>13</sup> *Ivi.*, p. 764.

<sup>14</sup> *Compendium logicae Porretanum* III.1 *apud* Arlig 2011.

<sup>15</sup> Gentili 2005, p. 195.

<sup>16</sup> Cuenca 2017, p. 44.

<sup>17</sup> Trizio 2009, p. 95.

<sup>18</sup> Cuenca 2017, p. 17-18.

<sup>19</sup> Corominas 1967, p. 604.

<sup>20</sup> Flores 1988, p. 55-56.

<sup>21</sup> *Ivi.*, p. 122.

<sup>22</sup> Corominas – Pascual 1989, p. 163.

---

# El *Tratado de los oficios de Roma*: léxico e instituciones de la Antigua Roma en la Península Ibérica (siglo XV)<sup>1</sup>

Juan Miguel Valero Moreno

---

**Abstract:** In this contribution is edited for the first time the *Tratado de los oficios de Roma* (ca. 1440-1450), the only known anonymous Castilian translation of the latin text *Officialium urbis Rome compendium* (ca. 1425-1430), by de jurist David Sottili. Its codicological context, within the manuscript 10171 (Madrid, National Library of Spain), from the library of the Marquis of Santillana, is described. The spanish text is also studied in the cultural, literary and political milieu of Castile ruled by King Juan II.

**Keywords:** ancient Rome, chivalry, humanism, ethics and politics, translation and hermeneutics.

Uh, fun fact, pontificate comes from the Latin word pontifex, which means bridge builder or Pope.

Sheldon Lee Cooper, *The Intimacy Acceleration, The Big Bang Theory*, VIII, XVI

## Puentes

Habría que preguntar a alguno de los tres guionistas de *The Intimacy Acceleration*, por ejemplo a Eric Kaplan, si durante su aprendizaje o enseñanza en humanidades, y en particular de la filosofía, en Harvard, Columbia o Berkeley, tuvo algo que ver con el texto de Papías (o de sus antecedentes o derivados) que se encuentra detrás de la frase que formula el físico teórico Sheldon Cooper en un espacio, el de la *sitcom*, tan distinto al que los lexicógrafos de la Edad Media parecían haber concebido. La supervivencia de esta definición no parece irrelevante. En esta metáfora quedan implícitos campos del conocimiento como la traducción, puente entre lenguajes, y la hermenéutica, puente del sentido que se articula en el lenguaje.

Sin remontarnos más atrás en el tiempo, es probable que la interpretación etimológico-simbólica de *pontifex* que ha llegado hasta nuestros días deba su discreta fama al *Elementarium* de Papías, glosario compuesto hacia mediados del siglo XI cuyo uso fue general durante la Edad Media y que pasó sin dificultades a la era de la imprenta. Allí, *s.v.*, se lee: *Pontifex princeps sacerdotum dictus pontem faciens quasi via sequentium. hic sacerdos maximus [...] antiqtus [sic] pontifices et reges erant*. Con ligeras variantes, la idea se mantiene en las *Derivationes* (ca. 1150-1180) del benedictino Osbern de Gloucester (*dicitur pontifex quasi pontem.i. iter aliis faciens*), en las *Derivationes* (f. s. XII – p. s. XIII) del gramático y jurista Ugucione da Pisa (*quasi pontem idest iter aliis faciens*), o bien

en la última parte del *Catholicon* (1286) del genovés Giovanni Balbi: *quasi pontem vel iter aliis faciens*<sup>2</sup>.

Cualquiera de estas voces, pero con mayor seguridad la de Papías, es la que se encuentra detrás de la definición de pontífice que se lee en el *Tratado de los oficios de Roma*:

los pontífices eran príncipes de los sacerdotes por quanto ellos disponían las órdenes e la religión. E eran llamados pontífices, quasi fazedores de puente o manifestadores de vía e camino por donde fuesen otros que los seguían, según en el comienzo lo afirma Lactancio, ca por esta manera se avría el camino a los cielos. Enpero según afirma Livio, fiel auctor de la *Ystoria romana desde el comienzo de la fundación de Roma*, estos pontífices eran reyes para que abriessen e manifestassen regla de bevir a sus súbditos, non solamente corporal, mas también mental o espiritual.

## Oficios

Este tratado que, según su rúbrica inicial, contiene «la designación de los oficios de Roma e de los nombres de los oficiales de aquella», apenas ha recibido atención. Solo se menciona en las descripciones del manuscrito donde se encuentra, esto es el ms. 10171 de la Biblioteca Nacional de España (fol. 90r-114v). La rúbrica inicial nos informa de que se compiló para un príncipe por David, doctor *in utriusque*, profesión sobre la que se insiste en el *explicit*. Otras menciones marginales aparecen en los estudios que se han ocupado de los textos que acompañan a este tratado<sup>3</sup>. Estos, relevantes para la comprensión del humanismo vernáculo, son, por este orden, las traducciones anónimas castellanas de la *Vida de Aristóteles* y las *Vidas de Dante y Petrarca* de Leonardo Bruni, la traducción castellana de Martín de Ávila de la *Comparación entre Julio César y Alejandro Magno* de Pier Candido Decembrio, la traducción castellana anónima de la *novella* de Seleuco de Leonardo Bruni y el *Tratado de los oficios de Roma*, en traducción anónima. Desde el «Qui est ce David?» de Mario Schiff a la «strana compilazione di David» de Bartoli, por ejemplo, el autor de este tratado ha quedado en la sombra<sup>4</sup>. Sin embargo, su conexión codicológica con un texto de Petrarca, *De viris illustribus*, en un manuscrito facticio de El Escorial<sup>5</sup>, nos permite asegurar que este enigmático David no es otro que el jurista palermitano David Sottili, autor de un texto latino titulado *Officialium urbis Rome compendium* dirigido a Niccolò Speciale, vicerrey de Sicilia por delegación de Pedro de Aragón durante la mayor parte de su mandato, y en contacto con el rey Alfonso el Magnánimo. Este *compendium*

se debió componer, verosímilmente, entre mediados y finales de la década de 1420. La traducción posee una pátina lingüística aragonesa que sugiere vincularla con una composición incial en los territorios italianos o bien ibéricos de los Trastámara aragoneses.

El texto que se lee en el manuscrito 10171 es copia (defectuosa) de un original o intermediario perdido y, a tenor de evidencias textuales y codicológicas, no es anterior, con casi toda seguridad, a la década de 1440. Sin embargo, es precisamente en esta década en la que el *Tratado* adquiere un significado crucial, más allá de su carácter vagamente propedéutico. La limitada ambición del tratado y su posición marginal en el contexto italiano, confieren a este texto, con todo, un notable interés para el historiador del vocabulario político-filosófico. Pienso, por ejemplo, en el aparente carácter neutral que una compilación como esta tiene frente a un proyecto cronológicamente cercano como el de Pier Candido Decembrio, esto es, la *Historia peregrina*, ca. 1430, dedicada al consejero de Filippo Maria Visconti, Niccolò Arcimboldi, cuya tercera sección, *De muneribus romanae rei publicae* se ocupa de la misma materia que el compendio de Sottili, los oficios y oficiales de Roma, seguidos de una escueta selección de biografías de emperadores (César y Augusto) y poetas. Como señaló Viti<sup>6</sup>, el *De muneribus* es contemporáneo del *De magistratibus sacerdotibusque romanorum libellus* de Andrea Fiochi, y próximo a la redacción de una obra de carácter lingüístico y lexicográfico del propio Decembrio de hacia 1433, el *Grammaticon*, donde el léxico de la antigüedad latina tiene un lugar privilegiado. Importa, pues, la conexión de la lengua con la historia, la ética y la política, que de ninguna manera se consideran desligadas de sus principios o étimos.

## Contextos

Las décadas de 1430 y 1440 fueron prolíficas en textos, por lo general breves, cuyo horizonte era la recuperación arqueológica (no en sentido positivista) de la antigua Roma como modelo para el presente en cualquiera de sus derivadas políticas, monárquica o imperial, republicana o comunal. Se trata de un recorrido que, en buena medida, se inicia con la atención de Petrarca al mundo romano y al texto de Livio, *Ab urbe condita* y que culmina con la *Roma triumphans* (1459) de Flavio Biondo, antes de dar paso a los modelos de un nuevo Renacimiento.

En Castilla, y a pesar de una gloriosa tradición hispanorromana, que incluye una generosa nómina de emperadores, poetas y hombres de letras, buena parte de los materiales arqueológicos sobre la Roma antigua y sus instituciones procedían de adaptaciones foráneas. Uno de los casos más tempranos es el de la traducción castellana (ca. 1400) de la versión de las *Décadas* (1355) de Pierre de Bersuire. La traducción francesa iba acompañada de un listado de palabras relativas a las instituciones de la antigua Roma, que también fue recogido en una traducción catalana anónima (ca. 1396)<sup>7</sup>. En la «Declaración de los bocábulos e palabras» que adapta Ayala figuran algunas concordancias léxicas con los términos que también investiga el *Tratado de los oficios de Roma*; así «agüero», «auspicio», «cosa pública», «cohorte», «turma», «estives»

(«tiendas»), «edile currile», «manipularios», «padres», «pretorio», «signa», «volones/velices». También algunos de estos *realia* se encuentran en un *Vocabulario* castellano que se conserva en una copia del siglo XVI y que quizás pueda datarse en la década de 1430<sup>8</sup>. Este vocabulario no tiene por fin específico la antigüedad romana, pero recoge un número significativo de entradas que coinciden con elementos presentes en el *Tratado de los oficios*: «alférez» (= «vexilario»), «cavallero» (= «miles»), «seña» (cf. «signifero»), «vandera» (cf. «draconario»), «duque», «devisa», «pendón», «real», «tributo», «rey», «Roma», «cónsul», «senado» o «dictador».

Lo más llamativo de este *Vocabulario*, de impronta republicana y antitiránica, es su vinculación atmosférica con la *Política* y la *Ética* de Aristóteles, por medio de la importancia que concede en su introducción al hombre como animal racional y al lenguaje como parte sustancial de la política. Un lenguaje artístico, por otro lado, que es capaz de controlar y definir la naturaleza de la vida humana. La combinación entre las virtudes políticas aristotélicas y el enraizamiento senequista de las mismas será característica del pensamiento hispánico del periodo. La siguiente cita del capítulo VI *De la vida bienaventurada* de Séneca es bien significativa: «aquellos hombres que son de muy ruda natura, tan poco saben de si mismos que es razon que los pongamos en cuenta y compañía de los ganados y de los animales brutos...»<sup>9</sup>. Este es el motivo por el que el autor del *Vocabulario* encabezará su texto con la distinción de los oficios y dignidades propios de la caballería: «haré prinçipio en la cavallería, que es cabeza de todos los ofiçios [...] y avida tal consideraçion comenzaré en los vocablos y nombres de las dignidades y ofiçios de la cavallería»<sup>10</sup>.

Frente a los modelos de dominante sapiencial, pues, la conciencia de un oficio como patrón del estado, a cuya cabeza se encuentran el rey y los principales del reino. Estos, sin embargo, en consonancia con lo que se plantea en el *De nobilitate* de Buonaccorso de Montemagno († 1429), traducido al castellano por intermedio de la versión italiana de Angelo Decembrio (*post* 1445) para Íñigo López de Mendoza, han de regirse no solo por la riqueza, el poder y la antigüedad de la sangre o el linaje, sino, en esencia, por un comportamiento sabio, digno y virtuoso<sup>11</sup>:

Gran culpa y vergüença de los reyes y prinçipes, que todo su cuydado y diligencia es en despachar reynos y vivir mas deliçiosa que virtuosa vida, no curando de corregir los viçios que los nobles antiguos romanos en el tiempo que su republica resplandecía por virtudes deputavan y davan çiertos nonbres de los más discretos y virtuosos que fuesen regidores de las costumbres de los hombres reprehendiendo y aun puniendo ellos los viçios y mañas costumbres.

Es esta la función del censor, que se apoya en el *Vocabulario* con la referencia a las *Partidas* de Alfonso X, el código jurídico en el cuerpo del cual (II, XXI) se define la función y oficio de la caballería. Este es el gran modelo castellano que convivirá con las ideas aportadas por la traducción de textos clásicos, franceses o italianos, así como con la tradición de *specula e institutiones* procedentes de la cultura escolástica. En relación con este último corpus conviene subrayar la escritura del *Romuleon* (1362-1363) por Benvenuto da Imola, compendio de his-

toria romana *ad instantiam strenuissimi militis domini Gometii de Albornotio Ispani*, que fue gobernador de Bolonia<sup>12</sup>. Desde la perspectiva humanística plena, parte del *De muneribus* de Decembrio y de su *Grammaticon* sería adaptado al castellano en los folios finales del ms. Add. 21245 de la British Library<sup>13</sup>.

Se trata, como en el caso del ms. 10171 de la BNE, de un códice procedente de la rica biblioteca de Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana. Con esta misma biblioteca o la de sus sucesores y con las personalidades más relevantes con las que Santillana mantuvo trato se conectan, de un modo u otro, los textos más significativos del debate caballeresco del Cuatrocientos castellano, desde una adaptación del *Comuniloquium* de Juan de Gales, el *Tratado de la comunidad*, al *Tratado sobre el título de duque* de Juan de Mena, la anónima *Questión entre dos caballeros*, la versión del *De insigniis et armis* de Bartolo de Sassoferrato, el *Tratado de las armas* de Diego de Valera, el Vegecio y el Frontino ibéricos, las adaptaciones de textos franceses como el *Arbre des batailles* de Honoré Bouvet o el *Quadriologue inventif* de Alain Chartier y, desde luego, el *Doctrinal de caballeros* de Alfonso de Cartagena y la *Questión sobre la caballería* que mantuvieron Cartagena y Santillana en los primeros meses de 1444<sup>14</sup>.

Es el año en que murió Bruní, y el año en que don Íñigo, después de varias desavenencias con el rey de Castilla, se alinea en el bando real frente a los infantes de Aragón y, tras la derrota de los mismos en la famosa batalla de Olmedo de 1445, recibe los títulos de marqués de Santillana y conde del Real afianzando así su posición como uno de los nobles más poderosos del reino. En la misiva enviada por Íñigo López de Mendoza al «sabio e noble perlado» Alfonso de Cartagena, fechada el 15 de enero de 1444, el noble castellano dice que había leído recientemente («otro día») «una pequeña obra de Leonardo de Areçio», cuyo propósito era el «oficio de la caballería», así como su «origene e comienço»<sup>15</sup>. Esta pequeña obra es el tratado *De militia* (1422) de Bruní, que conoció dos versiones castellanas. El manuscrito en que se contiene la versión romance de la que dispuso López de Mendoza es el 10212 de la BNE, donde junto al *Tratado de la caballería* se encuentra una importante selección de cartas de Bruní. Pues bien, de la lectura del *Tratado de la caballería* de Bruní quedó a don Íñigo una duda acerca del juramento o sacramento de los caballeros en Roma, asunto sobre el que el texto bruniano no había satisfecho su curiosidad.

La elección del obispo de Burgos como interlocutor, a pesar de tratarse de un eclesiástico y no de un caballero era, sin embargo, obvia. Su fama como sabio en numerosas disciplinas y como jurista trascendía las fronteras de Castilla. En el momento de la respuesta de Cartagena, el 17 de marzo de 1444, éste dice no conocer el tratado de Bruní: «E yo para esto quisiera ver aquel su tractado como de un discreto orador, mi muy espeçial amigo, con quien por epístolas ove dulce comerçio...»<sup>16</sup>.

Nótese que, a pesar del tono cordial, se hace referencia a Bruní como *orador*, lo que, ciertamente, es un halago, pero también significa la ubicación del canciller de Florencia en el campo *amateur* del conocimiento y en el de la práctica política y diplomática (en este sentido es

usado también *orator*), pero no en el profesional de los *scholastici viri*. Cartagena había tomado contacto con los textos de Bruní a través, justamente, de la oratoria, es decir, de sus versiones de dos discursos de Esquines y Demóstenes y un tratado de San Basilio, que le presentó durante una misión diplomática en Portugal (1427) un jurista formado en Bolonia, Velasco Rodrigues<sup>17</sup>. Los intereses de Bruní y Cartagena se habían encontrado en la redacción de sendas introducciones a la filosofía moral de Aristóteles y, finalmente, en la controversia acerca de la *nova translatio* de Bruní de la *Ética*, que muy pronto triunfó en Castilla<sup>18</sup>.

Desde puntos de vista solo ocasionalmente opuestos, en general paralelos, y en posiciones políticas tan diversas como la cancillería de Florencia y la representación del reino de Castilla, Bruní y Cartagena coincidieron en subrayar y reinterpretar aspectos relevantes de la filosofía aristotélica que, lejos de mostrar un anclaje único en el humanismo italiano (y florentino), eran lugares trillados desde la penetración misma del *Aristoteles latinus* en toda Europa a partir del siglo XIII. A saber, la pulsión innata del ser humano hacia el saber, con que se abre la *Metafísica* 980a, la naturaleza político-social del hombre expresada al inicio de la *Ética a Nicómaco* 1097b (conectada con cuestiones cruciales: el *summum bonum*, la elección entre la vida activa y contemplativa y el tema del *otium* romano o la clasificación de las virtudes y su relación con los sistemas políticos) y la cualidad esencial del hombre como animal racional hablante (*Política* 1253a).

Una de las características de la difusión de estos temas en el Cuatrocientos fue su dimensión pública (cívica y señorial) y su conexión con la retórica, la elocuencia e incluso la ficción como modelo interpretativo y expositivo (que es el caso de la *Novela de Seleuco* de Bruní, un ejemplo claro de ficción útil transportada al mundo antiguo).

Dicho de otro modo, el aristotelismo que impregna todavía el pensamiento del Cuatrocientos es el telón de fondo filosófico sobre el que se proyectan, superpuestos, el modelo de la Antigüedad como cantera para la reflexión sobre el estado y las expectativas del presente en contraste con aquella tradición. La comprensión del mundo antiguo desde el punto de vista de la razón, pero también de sus *realia*, se advierte como condición primordial de una construcción razonable del presente, de la conformación de una humanidad que no haya de renunciar, sin embargo, a los valores adquiridos en el seno de la cultura cristiana, caballeresca y señorial. Véase, por ejemplo, cómo se plasma en Cartagena la invitación a un ocio letrado que sea capaz de elevar al caballero noble, a través del conocimiento, del estado bestial y agresivo, al racional y concorde<sup>19</sup>:

[...] el entendimiento humano que libre se siente, si bien nascido es e non le enbargan las fantasías del çerebro grosero, busca folgança en las cosas intelectuales e non se deña delectar en lo terreno e caduco e común a los animales brutos e mudos; e donde quier que puede algund espaçio de tiempo robar, luego le gasta en cosas loables e dignas de animal razonable [...]

Este era el principio por el que la pregunta de López de Mendoza trascendía del «oficio de la caballería»<sup>20</sup> común, a una caballería sincretismo de los mejores valores roma-

nos y cristianos, basada en las «colupnas de enxemplos antiguos»<sup>21</sup>, pero también en las propuestas de los doctores de la Iglesia y los juristas medievales. Al fin y al cabo, el *sacramentum* del que no había sido buen intérprete el escudriñador de la historia pagana, Bruni, bien podía extraerse de las enseñanzas de Isidoro de Sevilla (*Etimologías* X, 53) o de Vincent de Beauvais (*Speculum historiale* XXIX, CXXXI).

La perspectiva de Cartagena no es anacrónica ni solo escolástica, se atiene a realidades jurídicas y políticas. En su respuesta el pasado, siendo clave, no secuestra al presente, lo ilumina. Para Santillana, que en su *Lamentación de España* había comparado las guerras civiles romanas y la guerra de Troya a la convulsa situación de los reinos ibéricos, en permanente conflicto bélico y lucha intestina (no solo entre reinos, sino también entre familiares directos), la lectura de los clásicos y el estudio de los vicios de los antiguos griegos y romanos (Lucano, que «tan alta e elegantemente ha fablado», la conjuración de Catilina...) <sup>22</sup>, podía ser de utilidad para combatir las «flamas de la yra» de los nobles castellanos y los «debates e bolliçios internos»<sup>23</sup>. Para Cartagena el mundo antiguo era una oportunidad de oro para la concordia, de ahí la importancia que concede al concepto de clemencia y a la necesidad de apartarse de las «contiendas que los romanos çibdanas llamavan» para, una vez unidos los reinos cristianos, dedicarse a la «guerra de moros» y/o «guerra justa»<sup>24</sup>, tal y como una Roma fuerte pudo derrotar en su momento a Aníbal. La respuesta a la cuestión del *sacramentum* es importante, sin duda, pero como forma de incentivar un modelo de caballería *alla romana* sin renuncias a las exigencias de la actualidad y orientada a la convivencia armónica en un reino cuyo príncipe ha de ser fiel administrador de la justicia, los estatutos y las leyes, azote de la corrupción, sabio y recto con sus súbditos, amante de Dios y del rito, garante de la paz del reino.

En este sentido, el *Tratado de los ofiçios de Roma* era un texto en consonancia con los postulados de Cartagena. El modelo de rey que propone ha de ser más justo que la propia justicia: «rey eres si derechamente fazes», dice el *TOR*, para luego aclarar: «Las virtudes reales son prinçipalmente iustiçia e piedat. Enpero según Séneca en el su libro *De clemencia*, la piedat es de loar en los reyes, ca la iustiçia por sí mesma es iusta». La piedad (o mejor clemencia) distingue al rey de la ira del tirano, como certifica el *TOR* citando a Egidio Romano. Imperio de la ley y religión (la *pietas* de Eneas) fueron los principios del pueblo romano. Y en torno al rey una clase bien dispuesta en sus funciones, noble o patricia para dirigir el esfuerzo militar y la conservación del reino, con una precisa división de sus oficiales o funcionarios en la administración y en la guerra. Una sociedad bien organizada que responde a unos intereses comunes, virtuosa, podrá mantenerse a lo largo del tiempo y evitar mirarse en el espejo («miralle») de Roma, que pagó por el efecto perverso de la riqueza acumulada y con ella de la extensión de los vicios, su reducción a la nada.

Pese a conclusiones tan piadosas, a Santillana, representante del estamento más alto de la nobleza española, los discursos arqueológicos le planteaban tantas soluciones como dudas, porque la finalidad de estos textos no se reducía, en efecto, a la aclaración de ciertos vocablos,

costumbres o instituciones de la Antigüedad, sino a ser agentes provocadores de un cambio en el que, aquellos que estaban interesados, esperaban tener algo que ganar.

Este, apenas esbozado, es el contexto en que puede enmarcarse la lectura del *TOR*. Se ofrece por primera vez una transcripción crítica del texto en su versión romance, revisada a la vista del compendio latino de Sottili. La transcripción es muy conservadora, por el interés del texto para la historia de la lengua: se limita a la distinción actual de u/v y la separación de palabras y puntuación según el uso actual. Además de esto, «*commo*» se transcribe “como” y «*muncho*», “mucho”. Se indica mediante [nº.] la división del texto propia del manuscrito<sup>25</sup>.

Este es un tratado en el qual se contiene la designaçión de los offiçios de Roma e los nonbres de los offiçiales de aquella a qué e sobre qué era cada uno dellos deputado e qué es lo que denotava el nonbre de cada un offiçio de aquellos. El qual tratado se muestra aver sido copilado a un prinçipe por alguno que pareçe desearle servir, el qual se llamava David, doctor en utroque iure, e síguese primeiramente un brevezillo prólogo por el tal copilador fecho al prinçipe.

[1] [A] ti, magnífico prinçipe, que por tu alteza real has de dar regla e modo de bevir a todos los offiçiales, deliberé de cop[fol. 90r]lar, aunque en estilo tal qual e en ayuna oraçión o modo de dezir, los nonbres de los offiçios de la çibdat de Roma, otros tienpos prinçesa del mundo universo, según los pude coligir esparzidos por diversas partes en los anales de los antiguos e púselos en los presentes comentariuelos; todavía, enpero, con ánimo sienpre intento a tu serviçio, lo qual deliberé e me dispuse a fazer lo uno porque en el presente tratado se explicará por la signifiçión de los tales nonbres qué es lo que deve seguir o esquivar o fuyr qualquier que sea presidente o tenga offiçio de mando alguno, lo otro por quanto la posteridad o seguitos edades sienpre deve a remedar e seguir los decretos e los estatutos de los mayores e de aquellos que antes fueron en los primeros tienpos. [fol. 90v] Assí mesmo por quanto poco o nada aprovecharían las leyes estableçidas en Roma si non fuessen santos e incorruptos administradores del derecho, los quales muy alta e devidamente promulgaron e decretaron las bivas leyes. E por quanto según dize Aristóteles a Alexandre, en todas las cosas es de guardar diligentemente el orden e devido modo, començaré desde el culto o reverençia, serviçio e onor de los dioses. Ca según la sentençia de Platón, sin el divino culto jamás buen comienço nin buen medio o fyn se puede fazer.

[2] [L]os pontiffiçes eran prinçipales e avían el mayor estado, e assí mesmo tenían cura e cuydado [fol. 91r] de los sacrificiçios de los dioses e de las çerimonias, ca antes que la disposiçión e cura del derecho umano oviesse comienço, el padre Quirino intento a los divinos offiçios tomó las insignias del mayor pontificado. Aquestos tales pontiffiçes eran presidentes e mayores en las aras o altares e en los oratorios domésticos e en los agueros, assí de las animalias como de las aves, e assí mesmo presidían o avían presidençia o mayor acatamiento sobr[e] los otros adevinadores.

[3] [L]os augures o agueros son dichos, e su nonbre es conpuesto de aqueste verbo augu[fol. 91v]ro, el qual es palabra griega, e reduzido al latín e después al nuestro materno vulgar quiere tanto dezir como adevinar, e aquestos tales tomavan e acatavan los agueros en las aves, ca la vana credulidat de los antiguos solía tomar en ellos los senblantes agueros.

[4] [A]vía también otros que se llamavan aursuipçes, los quales esso mesmo se llamavan ariolos, según que en el primero libro faze dellos mençión Valerio Marçial, e eran assí llamados por quanto catavan los agueros en las aras o altares, e también los

catavan en las entrañas de los ganados. Esta arte, según afirma Papias, dízese que uno que se llamó Estrages [fol. 92r] fue el primero inventor de aquella.

[5] [E]ste nombre vate significa profeta, sacerdote o poeta, e dirívasse de aqueste verbo vatiçinor, el qual quiere tanto dezir como adivinar, según desuso es dicho. Quiere esso mesmo dezir profetizar en las aras o conponer e ordenar metros, o en los oráculos o en los libros de las admirativas e mostruosas cosas dar respuesta e abrir la vía a los consultantes o a los que demandan consejo e significación de las tales cosas, según que por los eroycos e altos poetas se dize de Sibila. Assí que los pontífices eran príncipes de los sacerdotes por quanto ellos disponían las órdenes e la religión. [fol. 92v] E eran llamados pontífices, quasi fazedores de puente o manifestadores de vía e camino por donde fuesen otros que los seguían, según en el comienço lo afirma Lactancio, ca por esta manera se avría el camino a los çielos. Enpero según afirma Livio, fiel auctor de la *Ystoria romana desde el comienço de la fundación de Roma*, estos pontífices eran reyes para que abriessen e manifestassen regla de bevir a sus súbditos, non solamente corporal, mas también mental o espirital.

[6] [A]ssí que los reyes fueron los primeros sobre todos los otros que en Roma tovieron e administraron el alto ynperio e fueron llamados reyes por respeto [fol. 93r] de aquesta palabra regir, e çierto es que non rige el que non corrige, assí que faziendo iusta e derechamente se tiene e se posee nonbre de rey, e en errando çierto es que ya el tal nonbre se faze casso irritado e ninguno, çerca de lo qual los antigos usavan de un tal proverbio, el qual Oraçion en sus *Sermones* usurpa, conviene a saber, rey eres si derechamente fazes. Las virtudes reales son prinçipalmente iustiçia e piedat. Enpero según Séneca en el su libro *De clemencia*, la piedat es de loar en los reyes, ca la iustiçia por sí mesma es iusta, ygual e severa o tal que sigue el dever e la verdad. De aquestos reyes el primero fue Rómulo, aquel que fundó a Roma. E quiso que fuesse assí llamada por causa de su proprio nonbre [fol. 93v] Rómulo, según cuenta Eutropio a mill cccc lxxiiij años de la fundación de la çibdat. Este Rómulo, según conviene a rey, amplificó o tendió e enxalcó el pueblo romano por maravillosa manera, primero por leyes e segundamente por religión. Aqueste Rómulo a fin que él assí por çierto ábito e modo de vestir como por las insignias del inperio se fiziesse más de augusto e más noble tomó xij lictores, los quales yvan ant'él, e son assí llamados por este nonbre en la lengua toscana por quanto trayan en las manos cada uno una hacha. Este Rómulo partió las cortes en xxx partes para que en cada una dellas oviessem cura e cuydado de las causas [fol. 94r] e negoçios avenientes; después costituyó çient senadores casi seniores, que quiere dezir más viejos o más añçianos, a los quales por la mucha edat ya el cuerpo non era muy fuerte, pero el ingenio era valiente e firme por sabidoria e por discreçion. Estos, o por la edat o por la semeiança e propiedat de la cura e cuydado que avían fablando yo agora por las palabras de Crispo Salustio eran llamados padres [sic], de los quales después nació e succedió el linaje de los patriçios. Los reyes en griego son llamados basileos o tiranos, e son llamados basileos por causa de aqueste nonbre basin, el qual quiere dezir fundamento, e en esto [fol. 94v] se da a entender que los reyes tienen el fundamento del reyno. Eran esso mesmo los reyes llamados tiranos por causa de aqueste nonbre tirano, que tanto quiere dezir como rey fuerte, e conpónese de aquesta palabra tiros, la qual reduzida a latín e después a nuestro vulgar quiere dezir fuerte, en caso que agora es usurpada esta palabra en mala significación, ca los que iniustamente poseen los reynos son llamados tiranos; por tanto conviene a los reyes usar derechamente e onrrar la iustiçia, ca si en la yra se ençienden e la toman demasiada, según Egidio diligentemente expone en el tractado del *Regimiento de los príncipes*, súbito se convierte en tiranía. Al tiempo que los reyes fa[fol. 95r]lleçian e prendían muerte criávanse en lugar de aquellos çiertos gobernadores e administradores de la iustiçia, los quales presidían en el inperio

fasta tanto qu'el senado por consentimiento del pueblo criava e nonbrava otro rey.

[7] [D]espués de aquesto e desque así fechos [sic] los reyes, fueron constituydos los cónsules, e aquestos eran por número dos, los quales de año en año eran eligidos e puestos, e el uno de aquestos governava e administrava las cosas çeviles tocantes al romano estado dentro los muros de la çibdad, e el otro, el qual se llamava enperador, administrava los actos millitares e los fechos de armas fuera de la çibdad; e eran llamados cónsules por causa [fol. 95v] de aqueste verbo consulo, que quiere dezir aconsejar, e por aquestos tales fue muy acreçentada la república. Enpero por que non adquiriessen nin atraxiesen así todo el real poderío fue decretado e ordenado por ley que se pudiesse dellos apelar al pueblo e que non pudiesen sentençar a muerte çibdadino alguno romano sin mandamiento del pueblo, e solamente les fue dexado que lo pudiesen apremiar e fazerlo prender e traer a la çarçel pública, según que dello se faze mençion en la *Ley de las XII tablas*, de los quales cónsules los primeros fueron Junio Bruto, acreçentador de la libertad, e Valerio, el qual consiguió e alcançó el público nonbre segund que lo dize Floro ystórico el año de cc e xliij después de la fundación de Roma. [fol. 96r]

[8] [L]os procónsules eran inferiores e de más baxo offiçio que los cónsules, e eran llamados procónsules por quanto tenían el lugar e vez de los cónsules, assí como el procurador tiene lugar e vez por aquel que le da su procuración o poder. Otros fueron llamados excónsules, e aquestos eran aquellos que avían tenido el consulado e avían seydo cónsules, e desque ya passado el año de su consulado lo avían dexado avían este nonbre, los quales ordenaron e quisieron los padres que fuessen así mudados a fyn que estando e permanençiendo luengamente en aquella tal dignidad non se levantassen en orgullo e demasiada altivez, antes les fuessen con tenperança socorrido [fol. 96v] súbitamente con otros que los tales magistrados començassen e deviesen de administrar, e aquestos tales eran llamados desinados cónsules. Regnarón los cónsules, según cuenta Orosio en sus *Anales*, cccc lxxvij años.

[9] [C]onseguientemente fueron constituydos los ditadores casi çinco años después que ya passaron los reyes, ca después que la república creçió e se aumentó tanto a que della se avía gran envidia por las partes del mundo, por quanto se levantavan muy a menudo guerras e batallas en diversas provinçias, espeçialmente se levantaron más agras e más ásperas en los confines e partes comarcanas de [fol. 97r] Roma plogo a los senadores ordenar offiçio e magistrado de más presto e más aquexoso poderío, e por tanto ordenaron ditadores, los quales fueron assí llamados como aquellos que eran quasi príncipes e ordenadores, los quales esso mesmo eran llamados maestros del pueblo, e de aquestos non se podía apelar aunque el caso fuesse de crimen e de condenación de muerte, ca también les fue dado acerca dello poderío. Este tal magistrado, por quanto era en él muy alta e gran potestad non se podía tener allende de seys meses, non enbargante que Ysodoro [sic] afirma que se tenía por çinco años. El que era ditador governava la capitania de los cavalleros e [fol. 97v] gente de armas, e el primero de los ditadores que fue criado quando los treynta pueblos de los sabinos que eran çercanos a Roma se conjuraron de venir contra ella por la conquistar fue Valerio según piensan muchos ystoriadores e actores de los fechos passados, enpero según Titu Libio dize, fue otro que se llamó Largio.

[10] [L]os tribunos del pueblo fueron criados casi en esse mesmo tiempo en el monte sacro por alborço e escándalo del pueblo, ca por quanto después de passados los reyes avían falleçido muchos de los padres fueron ordenados xvij años después çiertos populares magistrados, e los administradores de aquellos fueron llamados tribunos [fol. 98r] el qual nombre tribuno les fue impuesto porque el pueblo a la sazón era diviso en tres partes e en cada una de aquellas se criavan los suyos o porque se causavan por el socorso que davan, ca en latín dízese tribuyr por dar.

[11] [D]emás de aquestos ordenó el pueblo e instituyó otros dos officios, e los tenedores de aquellos eran llamados ediles, los cuales tenían el mando en las cosas que se devían fazer e sobre las viandas e vituallas, e aquestos administraban todas las cosas populares, e así mesmo aquestos presidían en los juegos senecos que en Roma se fazían, e fueron también llamados curules por causa de ciertos pueblos de Ytalia [fol. 98v] que se llamaron curros, donde ellos ovieron origen e procedieron según que muchas vezes se lee en las comedias de Plauto e de Terencio.

[12] [A]sí mesmo por decreto e ordenança de los padres fueron constituydos los questores quando el errario, que era aquella casa común que se tenía en Roma adonde se ponían los bienes públicos, comenzava a ser abastada e llena. E aquestos avían cura e cuydado de la pecunia pública e fueron llamados questores por causa de aqueste nonbre o verbo quero, que quiere dezir buscar, adquirir e guardar la pecunia, e para esto se criavan e se instituyan, los cuales eran tantos quantas eran [fol. 99r] las provincias qu'el pueblo romano avía adquirido e ganado.

[13] [C]onsiguientemente fue ordenado pretor por el senado consulto por quanto los cónsules tenían asaz que fazer en los fechos de las batallas e en los comienços e ordenanças dellas, espeçialmente en los logares confines, e non avía quien en la çibdat administrase el derecho e la iustiçia, e fue llamado el tal official pretor, casi estante delante de los otros. Assí mesmo fue llamado urbano por quanto en la urbe, que es la çibdat, dava e administrava el derecho a cada uno. Después, por discurso de tiempo, como non abastasse un solo pretor, por quanto concurrían muchas causas e negoçios de los estrangeros e pelegrinos que venían [fol. 99v] a la çibdat, fue criado otro pretor, al qual llamaron pelegrino, por quanto administrava el derecho entre los estrangeros.

[14] [E]so mesmo fueron por sentençia e ordenança de los padres criados otros officiales que se llamaron çensores, e fueles inpuesto aqueste nonbre por causa de aqueste verbo censeo, que quiere dezir ordenar e establecer, e aquestos avían de iudgar de las costumbres e vida de cada uno, por manera que la çibdat bivía en iustiçia e era tenperada en costumbres, por lo qual fue Catón llamado çensorio, el qual, según las palabras de Çiçero iudgado e avido por sapientíssimo, ca más grave e más ásperamente [fol. 100r] fizo él e administró las batallas que Çipión el Affricano contra los enemigos de Áffrica, según cuenta Séneca en el libro primero *De clemencia*.

[15] [D]espués de aquesto, quando ya la çibdat de Roma era bien abastada e proveyda de muchas provisiones, e como fuesen en ella muchas negoçiaçiones e meneos, tráffagos e diversas cosas, e así mesmo concurríessen a la çibdat muchos pelegrinos e gente estrangera, seyendo conveniente e conplidero el tal magistrado, fueron ordenados ciertos varones que presidiessen e fuessen presentes en el iudgar de los pleitos, así que fueron ordenados en aquel tiempo quatro varones los cuales oviessen cargo e cura de los [fol. 100v] fechos de los varones, primeramente quanto atañía e tocava a la provisión del trigo público, segundamente çerca de las vituallas e subsidios de las legiones de los romanos; non luengo tiempo después fueron criados otros tres varones, los cuales fueron llamados monedales, e aquestos avían cura del aranbre e del oro e de la plata, e de fazer que se fizíessen dello las cosas que se requirían; fueron también criados otros tres varones que se llamaban capitales, e aquestos tenían cargo de la guarda de la cárçel, por modo que si de alguno se devíesse iudgar el qual mereçíesse muerte se iudgasse d'él seyendo ellos presentes; allende de a [fol. 101r]questos fueron ordenados otros cinco varones, los cuales usassen de los magistradgos e officios en Trastiberi.

[16] [D]espués, quando ya el pueblo romano conquistó e traxo a su subiección a Çerdeña, e luego después della a Çeçilia, e consiguientemente en España la provincia de Narbona entre las bueltas que se fizieron en la primera batalla de Áffrica ordenó e instituyó tantos pretores quantas eran las provincias que eran

devenidas a subiección suya, de los cuales pretores la una parte tenía cuydado de las cosas e fechos de la çibdat, e la otra parte tenía el mando en los fechos de las [fol. 101v] provincias. Después de aquesto Cornelio Silla, el qual despedaçó e desmenbró por bandos la república, añadió a estos pretores otros iiii<sup>o</sup> más; después, levantándose en la república otro cruel mostro por poco apagara la libertad que apenas se pudo sostener. C. Çésar añadió, allende de aquestos otros, dos pretores, e otros dos ediles que toviessen cuydado de la çevada, los cuales fueron llamados çereales, e fuéles este nonbre inpuesto por causa de Çeres, que es deessa de las miesses, así que fueron criados xij pretores, de los cuales quitó el uno divo Tito, e divo Nerva añadió [fol. 102r] otro, el qual sentençiasse entr'el fisco e las personas privadas, según que es oy uno que se llama el maestro razonal. Constituyó esso mesmo en la çibdat otro officio, e el official de aquel se llamó preffeto, el qual e su officio era tanto como es en nuestros días el capitán o el procurador del Çésar, el qual cogía las rentas e derechos que al enperador perteneçían de cada un año según que oy fazen los tales procuradores. Avía esso mesmo otro que se llamava preffeto velante o seçerno, compuesto de aqueste verbo çerno, que quiere dezir mirar o acatar, ca los tales preffetos rondavan de noche la çibdat e la guardavan [fol. 102v] que non ardiessen nin pereçíessen por fuego.

[17] [Ç]ésar, por causa del qual todos los enperadores que después d'él fueron successores suyos se llamaron çésares, fue así llamado por causa deste verbo çeso, según Tranquilo Suetonio escribe, el qual verbo quiere dezir ronper o abrir, ca el primero Çésar fue sacado del vientre de su madre e ella fue abierta para que lo sacassen, e los que por tal manera salían a luz e a vida eran llamados çessones e çésares, o fue así llamado Çésar el primero que ovo este nonbre, el qual fue Jullio por quanto nació con la cesarie o con mayor copia de cabellos que otro, [fol. 103r] el qual esso mesmo fue llamado Julio por causa de Yulo, hijo de Eneas, de cuyo linaje e successión procedía, según que se afirma por Iohan Bocaçio en el su libro *De la genealogía de los dioses*, del qual hablando Virgilio dize tales palabras: Julio nonbre departido del grande Yulo, etc. Fue esso mesmo llamado Augusto por causa de aqueste verbo augeo, que quiere dezir acreçentar, e el primero de los enperadores a quien mucho más se dio este nonbre fue Octoviano, el qual poseyó pacifficamente la monarchía, conviene a saber, único e general prinçipado de todo el mundo. Suele enpero conçeçer que los successores reyes usurpen el nonbre del [fol. 103v] primero rey predeçessor de aquellos, así como entre los albanos, que por causa de Silvio todos los reyes de Albania se llaman Silvios, e por lo semeiante es entre los de Persia, que por causa del rey Sarçide se llaman Sarçides los otros reyes, e también en Egipto se llaman Tolomeos, por causa de Tolomeo, e por esta manera es entre los romanos, que todos sus enperadores son llamados augustos, ca por ellos se solía acreçentar la república, el qual nonbre dio primeramente el senado al enperador Otaviano porque así como él acreçentara la tierra fuesse [fol. 104r] también acreçentada por nonbre e por título. Aqueste enperador Otaviano, como una vez fuesse a mirar ciertos iuegos e muy sollenpne entremez que en Roma se fazia, el qual se llamava el entremes e iuegos de los çirçenses, el pueblo romano lo quiso adorar como a dios e le rogavan todos que lo permitíesse e consintíesse e se llamasse señor. E él entonçes como el pueblo, el qual era movido en grandes bozes a esto, non pudiesse oyr lo qu'el enperador les dezía, començóles de fazer señales con el gesto e con las manos reprehendiendo sus lisonjas o adulatorias palabras, dándoles [fol. 104v] a entender que punto non le plazía, e así como aquel que solamente se tenía ser onbre non recebir nonbre de señor, e después el siguiente día redarguyó e increpó gravemente al pueblo por lo que así avían fecho, según lo cuenta Suetonio en el su tractado *De los XII çésares*, e después de aquesto jamás non consintió que solamente sus hijos lo llamassen señor.

[18] [L]os duques en las primeras edades e çerca de los nuestros mayores eran llamados ductores, casi guiadores de las



huestes, ca les parecía ser más conviniente en las batallas [fol. 105r] duque o conductor e guaidor que non rey, çerca de lo qual dize Virgilio el duque Evandro etc., e por tanto los antigos conductores e capitanes de las batallas eran llamados enperadores por causa de aqueste verbo inperar, que quiere dezir mandar, ca ellos mandavan a los cavalleros e a la gente de armas, e después por discurso de tiempo el senado romano ordenó por edito o pública ordenança e decreto, e fizo deffendimiento que este nonbre enperador non se diesses salvo al çésar solo. Quanto toca a este nonbre príncipe al tienpo de agora significca dignidat e orden, según [fol. 105v] que açerca desso se dize por Lucano tales palabras, el príncipe metió e lançó entre las conpañas la ardiente lánpara, e dizesse príncipe casi primero e non porque primero deva tomar.

[19] [T]hetrarca, el qual nonbre es griego, quiere dezir tanto [sic] reduzido en latín, e después en nuestro materno vulgar como persona que tiene la iii<sup>a</sup> parte del reyno, e conpónese aqueste nonbre tetrarca de aqueste vocábulo thetra, que quiere dezir quatro, e de archos, que quiere dezir príncipado, e assí son llamados en Damasco tetrarcas aquellos que poseen grand parte en el reyno. [fol. 106r]

[20] [L]as tribunias de los cavalleros eran assí llamadas por causa deste vocábulo tribu, ca de cada un tribu se eligía el más singular e más apto cavallero que en él era a quien los otros cavalleros acatassen, eran esso mesmo otros que se llaman legados, casi delegados o enviados, los cuales en logar de los cónsules regían los cavalleros en buena ordenança.

[21] [M]iliçia es dicha por causa de los cavalleros, que en latín se llaman milites, e según dize sant Ysidro, dizesse milliçia casi maliçia, la [fol. 106v] qual se conpone de muchos cavalleros.

[22] [M]iles, que quiere dezir cavallero, tanto denota e significca como uno de mill, e es llamado milles aquel que millita o faze exerciçio de armas por orden e devidamente e aún non ha conseguido grado o honor otro alguno. Otros se llamavan eméritos por causa de los sueldos, que non los mereçían [sic]. E assí mesmo avía otros que se llamavan veteranos, los cuales eran los cavalleros ançianos e ya cansados por el arnés e que non eran aptos a las armas, mas después de muchos trabajos que en los actos de la cavallería avían padeçi[fol. 107r]do e sostenido, agravándolos ya la edad, descansavan e reposavan, según lo dizen Oraçio e Juvenal. También avía otros que se llamavan gregarios, como aquellos que eran de la grey de los otros cavalleros. Tirones eran los menos cavalleros mançebos, e los veteranos, según de suso es dicho, eran aquellos que por luengo exerciçio de guerras e de batallas avían padeçido mucho polvo e muchos sudores de sus personas.

[23] [L]a legión contiene en sí vj mill e de lx vj omnes d'armas, e es dicha legión casi eligida o escogida, por quanto se faze e se iunta de escogidos cavalleros. Cada una legión tiene sesenta çenturias e xxx manípulos e ccxx [sic] cohortes e turmas. La çenturia es parte de la hueste repartida en çentenarios de cavalleros. El manípulo es dicho e se faze de cc cavalleros, e es dicho manípulo, en lo qual se denota que aquellos son los que comiençan el primero bolo o el primero bocado e fazen el primero assayo. La turma se faze de xxx cohortes, e cada cohorte tiene quinientos cavalleros. El cuneo tiene mill cavalleros. El ala tiene ccc cavalleros, e es llamada ala por quanto cubre como alas. [fol. 108r]

[24] [L]os maestros de los cavalleros son dichos aquellos que gobiernan dos legiones. Los çilidiartos son aquellos que tenían la presidençia o la administraçión e governança sobre mill cavalleros. Los çenturiones eran aquellos que señoreavan çient cavalleros. Los quinquagenarios eran los que eran puestos por príncipales sobre çinquenta cavalleros, e por semeiante eran llamados decuriones aquellos que presidían sobre diez cavalleros, e también eran llamados por este nonbre aquellos que presidían e tenían el mando e el ordenar çerca de las labranças de la çibdat. [fol. 108v]

[25] [P]rimipilos eran llamados aquellos que en la primera fuente de las azes de las batallas mostravan las pillas, conviene a saber, una estraña manera de armas fechas de astas muy agudas, de las quales armas usavan muy mucho los romanos, onde Lucano en el príncipio de *Farsalia* dize las águilas perseas e las pillas amenazantes contra las pillas, es a saber, astas contra astas. La orden equestre, es a saber, la orden de la cavallería, conpónesse de los equites, que son los cavalleros de aquella.

[26] [E]l real o tiendas de la gente de armas llámase en latín castra, casi [fol. 109r] casta, por quanto ende se castra la luxuria e se deve bevir castamente, según dize Quintiliano en la causa del cavallero Marino. Excubitores son llamados aquellos que fazen las excubias, conviene a saber, las noturnas vigiliás o guardas e velas de la noche. Bolites se llamavan aquellos que eran gente ligera e desenhuelta, casi que bolavan, e aquestos eran çierta gente mançeba que por su ligera [sic] e destreza yvan delante de las azes e de las escuadras de la gente de armas. E quando era menester seguían e yvan en alcançe en pos de los enemigos, e aquestos tales trayan esso mesmo ligeras armas. Otros eran que se llamavan ferentarios, e [fol. 109v] aquestos eran cavalleros bien armados, e eran assí llamados por causa de aqueste verbo ferendo, que quiere dezir traer o soportar, por quanto soportavan bien las armas.

[27] [L]os vexilarios, que en nuestro vulgar dezimos alferes, según diligentemente lo expone Vegeçio en el libro ij *De re militari*, en el capítulo nono, eran aquellos que trayan los pendones o vanderas de la gente de armas, e por quanto los romanos trayan águilas en sus pendones e vanderas, ca estas eran las armas e señal del inperio, llamávanse aquilíferos aquellos [fol. 110r] que trayan los tales pendones. Signíferos eran aquellos que trayan otros estandartes o menores vanderas que eran casi pequeños señales, ca toda turma traya su vandera espeçial. Draconarios eran aquellos que en sus pendones e vanderas trayan dragones pintados, e cada çinturia traya su draconario con çiertas letras que denotavan e demostravan el nonbre de la çinturia, por las quales se conoçían las unas de las otras. Ymaginarios eran aquellos que solían traer las ymajenes de los enperadores o de los triunfantes e vençederos. [fol. 110v]

[28] [T]orcarios dobles o torcarios sinplices o sinplares eran aquellos que trayan çiertos torques o çiertos collares de oro fechos por un reto[r]çido modo, lo qual se acostunbrava dar por honor de virtud a los cavalleros que lo mereçían, a fin que allende de los loores que por sus virtuosas obras avían consiguiessen también provecho. Theserarios eran aquellos que notificavan e denunciavan a la conpañía de los cavalleros e gente d'armas las teseras, conviene a saber, los mandamientos de sus príncipes o capitanes, ca tesera quiere dezir como mandamiento [fol. 111r] de príncipe, según que lo expone Frontino en el terçero capítulo del ij<sup>o</sup> *Libro de los estircagemantes* [sic].

[29] [L]os tubiçenes, que en nuestro vulgar llamamos trompetas, son aquellos que llaman los cavalleros e la gente de armas a las batallas, e assí mesmo fazen otros aptos distintos e diversos sonos por que por el clangor o sonido de aquellos se despierte la virtud de los cavalleros, e assí mesmo se retrayan quando el caso lo requiere, e también por los tales sonos se denotan otros actos que en los [fol. 111v] fechos de las armas conviene de se fazer. Otros se llamavan corniçines, que tocavan otros instrumentos de cuerno, e quando los tales tocavan no denotavan gente de armas, mas solamente tañían por el querer e voluntad dellos, enpero quando quier que las batallas se mezclavan assí los corniçines como los tubiçines, todos tocavan e tañían sus instrumentos. Otros eran que se llamavan buçinadores que tañían bozinas, las quales denunciavan un mortal son, ca toda vez que algún cavallero devía ser condenado a muerte se tañían las tales bozinas por manera que assí en los fechos que tocavan a la guber[fol. 112r]naçión de la çibdat muy dignas e loables ordenanças e estatutos como esso mesmo en los actos militares e obras de cavallería non perdonando a los trabajos nin a las fuerças del cuerpo en las quales los çimbros, los germanos e todos los bárba-

ros despreciavan a los romanos e los tenían en poco, non por astucia o malicia, nin por assechanças, en que según dize Estacio en *Achileydos*, los griegos tienen gran ventaja sobre todas las otras naciones, nin tanpoco por riquezas e grandes averes, en que según dize Ovidio en el su último libro de *Metamorfoseos*, las gentes orientales son más abundantes [fol. 112v], nin tanpoco por muchedunbre de gentes en que Persia e toda Asia son más abondosas, mas solamente obedeciendo los cavalleros a sus capitanes e trabajándose los enperadores de regir, govar e administrar por la militar diçiplina e actos de cavalleria todas las cosas, según que de la severidad de los padres açerca de los fijos se lee en Valerio Máximo de Luçio Torcato, el qual non perdonó la muerte al desobediendo fijo, aunque vencedor e victurioso era, discurriendo e passando con triunfos e victorias todas las regiones resistía el pueblo romano a la envidia del mundo universo, e finalmente [fol. 113r] guardando ellos e anpliando o extendiendo sienpre e guardando la romana república por la qual ninguno que varón bueno fuese dudava disponerse a la muerte, así como el padre por sus fijos en caso que Pirro, rey de los epirotas e el fiero Aníbal e los çinbros e los galos e pueblos de Asia se trabaxasen e se esforçasen por sacudir desechar de sus cervizes el yugo de la servidunbre jamás non se podieron d'él delibrar, nin sobrepujar el pueblo romano fasta venir a aquellos tienpos en los quales la gente romana, dada a muchos viçios, non padeçia [fol. 113v] los remedios de aquellos, e así la abundancia de muchas riquezas e bienes causó e traxo mengua e deffecto de virtudes e de bondades. E aunque ya tarde, enpero la luxuria, la avariça e la envidia, que son estrago e destruçion de todas las çibdades, entraron e acometieron tan crudamente la romana çibdat a que seyendo ella prinçesa de todas las tierras la reduxieron a nada, lo qual deve ser un muy grande enxemplo a las siguientes edades e a nós deve ser miralle en que miremos e nos reveamos cerca de las cosas mundanas por qué vía suçeden.

Feneçe [fol. 114r]

Feneçe el conpendio de los offiçiales de la çibdat de Roma. Conpuesto muy omillmente por David, famoso e sotil doctor en utroque iure. A Dios graçias. Amén. [fol. 114v]

## Bibliografía

Balbi 1460 = Giovanni Balbi, *Catholicon*, Maguncia, Johannes Gutenberg [?], 1460.  
 Bartoli 1992 = L. Bartoli, *Il Marchese di Santillana e la versione castigliana della Novella di Seleuco*, en *Atayala*, 3, 1992, p. 177-196, ref. p. 183.  
 Borsari 2013 = E. Borsari, *Vidas paralelas de Leonardo Bruni*, San Millán de la Cogolla, 2013.  
 Cátedra 1983 = P.M. Cátedra, *Sobre la biblioteca del marqués de Santillana: la Iliada y Pier Candido Decembrio*, en *Hispanic Review*, 51, 1, 1983, p. 23-28.  
*Décadas* 1982 = Pero López de Ayala, *Las décadas de Tito Livio*, ed. C.J. Wittlin, Barcelona, 1982.  
*Décades* 2010 = M. Ferrer Santanach, *La traducció catalana medieval de les Décades de Titus Livi*, Barcelona, 2010 (tesis doctoral).  
 Duval 2001 = F. Duval, *La traduction du Romuleon par Sébastien Marrot*, Ginebra, 2001.  
*Latín y castellano* 1995 = T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte (ed.), *Latín y castellano*, Madrid, 1995.  
 Lawrance 1990 = J. Lawrance, *Humanism in the Iberian Peninsula*, en A.E. Dogman, A. Mackay (ed.), *The Impact of Humanism in Western Europe*, Londres, 1990, p. 220-258.  
 Mazzocchi – Perotti 2004 = G. Mazzocchi y O. Perotti, *La Vida de Aristóteles de Bruni*, en *Cultura Neolatina*, 64, 1-2, 2004, p. 251-284.  
 Mazzocchi – Pintacuda 2001 = G. Mazzocchi, P. Pintacuda, *La versione castigliana quattrocentesca delle Vite di Dante e del Petrarca di Leonardo Bruni*, en L. Rotondi Secchi-Tarugi (ed.), *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed umanesimo europeo*, Milán, 2001, p. 439-489.  
 Mazzocchi 2007 = G. Mazzocchi, *La Comparazione di Pier Candido Decembrio nella traduzione di Martín de Ávila*, en M.N. Muñoz Muñoz (ed.), *La traduzione della letteratura italiana in Spagna (1300-1939)*, Florencia, 2007, p. 183-206.

Osberno 1996 = Osberno, *Derivazioni*, ed. P. Busdraghi et al., Spoleto, 1996.  
 Papias 1836 = Papias, *Elementarium*, ed. A. Mai, *Thesaurus novus latinis*, Roma, Typis Collegii Urbani, 1836.  
 Pisa 2004 = Ugucione da Pisa, *Derivationes*, ed. E. Cecchini et al., Florencia, 2004.  
*Questión* 1985 = Á. Gómez Moreno, *La Questión del Marqués de Santillana a don Alfonso de Cartagena*, en *El Crotalón*, 2, 1985, p. 335-363.  
 Rodríguez Velasco 1996 = J. Rodríguez Velasco, *El debate sobre la caballería en el siglo XV*, Valladolid, 1996.  
 Schiff 1905 = M. Schiff, *La bibliothèque du Marquis de Santillane*, Paris, 1905.  
 Valero Moreno 2014 = J. M. Valero Moreno, *Formas del aristotelismo ético-político en la Castilla del siglo XV*, en D.A. Lines, E. Refini (ed.), *Aristotele fatto volgare: tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, Pisa, 2014, p. 253-310.  
 Villar 1995 = M. Villar, *Códices petrarquescos en España*, Padua, 1995.  
 Viti 1897 = P. Viti, s.v. *Pier Candido Decembrio*, en *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 33, Roma, 1897, p. 488-498.

## Notas

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas* FFI 2014-55902-P (Ministerio de Economía y Competitividad. Gobierno de España).

<sup>2</sup> Respectivamente, Papias 1836, p. 456, s.v. *Pons. tis*; Osberno 1996, p. 541; Pisa 2004, 2, p. 955; Balbi 1460, s.v.

<sup>3</sup> Mazzocchi – Perotti 2004; Mazzocchi – Pintacuda 2001; Borsari 2013; Mazzocchi 2007.

<sup>4</sup> Schiff 1905, n° LIII C, p. 360; Bartoli 1992, p. 183. Se asume la integración de la *Novela de Seleuco* (desgajada de su código original y hoy asignada al ms. 5727 de la BNE) en el ms. 10171, como demostró Bartoli.

<sup>5</sup> Villar 1995, n° 68 (BNE 10171); n° 17 (BEsc d III 9).

<sup>6</sup> Viti 1897.

<sup>7</sup> *Décadas* 1982; *Décades* 2010.

<sup>8</sup> *Latín y castellano* 1995.

<sup>9</sup> *Latín y castellano* 1995, p. 81. Recuérdese que *De vita beata*, junto *De otio sapientis*, fue traducido al castellano para Juan II por Alfonso de Cartagena en 1434 con el mismo título que aparece en el *Vocabulario*. La cita del *Vocabulario* pertenece a V, 2, pero se corresponde con el capítulo sexto de la versión de Cartagena, que sigue casi al pie de la letra, lo que podría significar un *terminus post quem*.

<sup>10</sup> *Latín y castellano* 1995, p. 86.

<sup>11</sup> *Latín y castellano* 1995, p. 101, s.v. «figodalgo». Decembrio, por su parte, identificaba en López de Mendoza la conjunción perfecta entre antigüedad de linaje y las más altas y nobles virtudes, «justicia, piedat e clemencia, fe, liberalidad...» (*apud* Schiff 1905, p. 118).

<sup>12</sup> Ha de recordarse que en algunos manuscritos de la traducción italiana del *Romuleon* figura una lista de definiciones de los oficios y magistraturas de la Roma antigua. Véase Duval 2001. También la atribución del *Libellus augustalis* (ca. 1375-1388), un epitome de los emperadores de Roma desde Julio César, al *authorista* Benvenuto (y a Petrarca en numerosos testimonios).

<sup>13</sup> Cátedra 1983. Este manuscrito contiene la versión castellana (ca. 1446-1452) de Pero González de Mendoza, hijo de Íñigo López de Mendoza, de algunos de los cantos de la *Iliada* de Homero procedentes de los textos latinos de Decembrio (*Vida de Homero* más I-IV y X) y Bruni (fragmentos de IX), además del prólogo del traductor.

<sup>14</sup> Rodríguez Velasco 1996; *Questión* 1985.

<sup>15</sup> Las citas en *Questión* 1985, p. 346-347.

<sup>16</sup> *Questión* 1985, p. 353.

<sup>17</sup> Lawrance 1990, p. 223, n. 8.

<sup>18</sup> Valero Moreno 2014.

<sup>19</sup> *Questión* 1985, p. 350.

<sup>20</sup> *Questión* 1985, p. 347.

<sup>21</sup> *Questión* 1985, p. 349.

<sup>22</sup> *Questión* 1985, p. 349.

<sup>23</sup> *Questión* 1985, p. 348.

<sup>24</sup> *Questión* 1985, p. 351.

<sup>25</sup> Esta transcripción constituye el avance de la edición crítica que estoy terminando. En ella se presentarán el texto latino y el castellano, con anotación detallada de las enmiendas o de los lugares oscuros, así como con la identificación de todas las referencias internas y un estudio histórico filológico.