

I TEMPI E LE FORME / 23

FILOSOFIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca

Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

Area antichistica. MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

Area medievale. MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université Paris I, Panthéon-Sorbonne).

Area moderna. MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Fari-nella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris I, Panthéon-Sorbonne); Sabrina Ebbersmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarria (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

Area contemporanea. MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Sapienza Università di Roma); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III- Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/caroccieditore
www.instagram.com/caroccieditore

Insegnare e disputare

La vita intellettuale e universitaria nel Medioevo

A cura di Elisa Coda

Prefazione di Gianfranco Fioravanti

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà
e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento
di Eccellenza del MIUR per la qualità dei progetti di ricerca

1^a edizione, maggio 2023
© copyright 2023 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Elisabetta Ingarao, Roma

Finito di stampare nel maggio 2023
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-2031-7

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

	Prefazione di <i>Gianfranco Fioravanti</i>	7
1.	The Story of the <i>Questio</i> di <i>Olga Weijers</i>	13
2.	Forme del dibattito filosofico prescolastico: per una preistoria latina della <i>disputatio</i> di <i>Stefano Perfetti</i>	27
3.	La disputa filosofica in età medievale: mondo arabo ed ebraico di <i>Elisa Coda</i>	51
4.	<i>Quaestiones</i> in medicina e alchimia (secc. XIII-XV) di <i>Chiara Crisciani</i>	81
5.	L'articolo nella <i>Summa Theologiae</i> di Tommaso d'Aquino di <i>Onorato Grassi</i>	111
6.	La <i>quaestio</i> dei giuristi nella lunga età del diritto comune di <i>Anna Floris</i>	131

INDICE

Indice dei manoscritti	I43
Indice dei nomi antichi e medievali	I44
Indice dei nomi moderni	I47

Prefazione

di *Gianfranco Fioravanti**

Si dice una banalità osservando come la *questio* sia stato un genere letterario onnipervasivo e centrale di tutta la produzione filosofica, teologica, medica e giuridica del tardo Medioevo in Occidente. Praticato all'interno della istituzione universitaria, per più di tre secoli monopolizzatrice di questi saperi, con il moltiplicarsi degli *Studia* a partire dalla seconda metà del XIV secolo grazie ai papi avignonesi sarebbe diventato il modo comune di fare filosofia in Europa dal Portogallo alla Polonia; il raggiungimento della verità e delle singole verità doveva avvenire in un dibattito ed uno scontro pubblici, che finivano nel corso dei decenni per moltiplicare i problemi piuttosto che le soluzioni, fino a quando non ci fu chi invece pensò di trovare la verità in una solitaria meditazione al tepore di un *poêle en faïence* o nella tranquillità di una tenuta di campagna inglese. È dunque più che comprensibile che la *questio*, la sua storia e le sue caratteristiche siano diventate uno dei campi di ricerca più importanti per gli studiosi del pensiero medievale.

Questo volume contiene una serie di importanti contributi di ricerca in questo campo: le diverse tipologie della *questio* sono magistralmente riassunte da una specialista come Olga Weijers sia diacronicamente nello sviluppo per cui essa si distacca progressivamente dal testo cui inizialmente era collegata, che sincronicamente, nelle sue diverse utilizzazioni (non solo disputa reale collegata ad un corso universitario, ma anche metodo espositivo dei fondamenti di una disciplina oppure struttura di manuali che preparavano gli studenti agli esami dove, appunto, al candidato venivano proposte una o più tesi da disputare). Ma uno dei problemi che questa onnipresenza della *questio* propone è quello della sua nascita: essa appare in una forma che saremmo tentati di dire “perfetta” già alla fine del XII secolo nelle *sententie* di alcuni teologi parigini. E allora ci si chiede: essa, come

* Università di Pisa, gianfranco.fioravanti@unipi.it.

Athena uscita dalla testa di Zeus, non ha avuto né padre né madre o è stato il risultato di un processo? E ancora, è stata una creazione autonoma “latina” o ha avuto precedenti in altre culture con cui i Latini d’Europa hanno avuto rapporti?

Del primo problema si occupa il vasto e documentatissimo lavoro di Stefano Perfetti che mostra come i singoli elementi di cui la *questio* universitaria si compone fossero già presenti nella tradizione, anzi nelle tradizioni culturali precedenti in cui la presenza di formulazioni disgiuntive di un problema, da Aristotele attraverso Cicerone e Seneca arrivava a una precisa definizione in Boezio: *questio* è ogni proposizione dubitativa in cui attraverso il ragionamento si stabilisce la validità di una delle due alternative.

Del confronto tra la *questio* scolastica e la cultura dell’Islam parla invece Elisa Coda presentandoci una affascinante carrellata dei generi letterari caratterizzati da pratiche disputatorie: fin dall’inizio dell’Islam dispute teologiche extra ed intra confessionali, con gli intellettuali cristiani da una parte, e dall’altra tra interpretazioni diverse del discorso del Corano su Dio, dispute tra le varie scuole giuridiche sulla esatta valenza normativa delle affermazioni del Corano e sulla loro applicazione a situazioni non espressamente presenti nel testo sacro. Ma, al di là di una generale pratica della dialettica nei campi più diversi del sapere, maggiore interesse per il problema della *questio* presenta il fenomeno dei cenacoli culturali che Coda presenta in tutte le sue varianti. In ogni caso, siano privati o sponsorizzati dall’autorità politica, essi si caratterizzano per una discussione di problemi filosofici e scientifici che è pubblica e in qualche modo istituzionalizzata, anche se non certo nella forma articolata e permanente che avrà la *questio* nell’istituzione universitaria medievale. Rispetto all’Islam, la presenza di elementi di contatto con la cultura delle comunità ebraiche europee medievali risulta molto meno significativa e soprattutto caratterizzata in maniera unidirezionale, come accesso degli intellettuali ebrei ai testi filosofici della Scolastica, e questo in maniera significativa solo a partire dal XV secolo.

Nell’ambiente italiano e specificamente bolognese, dove medicina e filosofia sono strettamente intrecciate e la teologia ha un ruolo solo periferico, le *questiones* mediche costituiscono il *corpus* più ampio. Di esse parla una specialista come Chiara Crisciani: in maniera convincente ed originale collega la apparizione della *questio* pienamente formalizzata al dibattito se la medicina sia o no una vera e propria scienza, un tema presente in molti maestri di medicina bolognesi a partire dalla fine del XIII secolo (centrale, come sappiamo, è la figura di Taddeo Alderotti). Se la risposta è, come effettivamente è stata, affermativa allora si tratterà di utilizzare gli strumenti

conoscitivi ed anche espositivi della scienza: la formulazione rigorosa dei problemi e l'uso di un'argomentazione altrettanto rigorosa. Così, al tipo di questioni a domanda e risposta, le *Quaestiones Salernitanae*, le *Quaestiones naturales* di Adelardo di Bath, caratteristico del XII secolo (ma che con le domande filosofiche di Federico II a Ibn Sab'īn arriva fino alla metà del secolo seguente), si sostituisce un modello assai più strutturato e maggiormente articolato: un modello in cui la verità non è affidata a un dialogo a due tra maestro (che già la sa) e discepolo (che la apprende) ma diviene in qualche modo partecipata in maniera pubblica; non il *quare* ma il quasi impersonale *queritur*. Crisciani sottolinea come piuttosto diverso sia il caso dell'alchimia giunta al mondo latino come una novità sia di contenuti che di procedimenti. Essa non è stata cooptata tra le discipline istituzionalizzate, oggetto di insegnamento pubblico scandito da tappe temporali in ognuna delle quali esistono testi ufficiali, uguali per tutti, da commentare, discutere e studiare. Il metodo, e forse sarebbe meglio dire i metodi, di apprendimento dell'alchimia rimangono allora quelli del rapporto personale: anche i testi che la tramandano che, mi sembra, rimangono abbastanza fluidi e non disposti in una linea di apprendimento, continuano a presentarsi come serie di domande e risposte tra discepolo e maestro, come resoconto di incontri più o meno inopinati che mettono in grado due esperti dell'arte di scambiare le reciproche conoscenze ed esperienze. L'alchimia ha peraltro dato luogo ad una *questio*. Ma, come fa osservare Crisciani, si tratta di una discussione sul suo valore veritativo, sulla fattibilità delle sue operazioni (dove è centrale il confronto con l'affermazione di Avicenna che è impossibile la trasformazione della natura dei metalli) addirittura sulla sua liceità. Non, dunque, serie di *questiones alchemichae*, ma una vera e propria *Questio de alchimia* che percorre tutto il basso Medioevo, affrontata da teologi (Alberto Magno e Tommaso) e da medici (Gentile da Foligno). Delle sue complesse articolazioni già negli anni Trenta del XIV secolo dava un esaustivo panorama il medico Pietro Bono da Ferrara, in questo caso usando effettivamente le strutture argomentative della *questio*. Ma la discussione si sarebbe protratta fino al XVI secolo, e come ci dice Crisciani, anche le ricerche degli alchimisti continueranno finché alchimia e chimica prenderanno in età moderna strade e obiettivi differenti.

Il contributo di Anna Floris ci fa vedere come nella cultura giuridica italiana, che a partire dalla riscoperta del *Codex giustiniano* si istituzionalizza in un insegnamento dotato di regole precise, ci sia uno sviluppo assai simile a quello rilevato negli altri ambiti del sapere universitario. Inizialmente il modello è anche qui quello di una semplice risposta da parte del

maestro ad un quesito relativo ad un caso giudiziario. Non di rado il sorgere della *questio* è collegato a problemi di esegesi di una parte di testo del *Codex* e la sua struttura può arricchirsi con la presentazione di interpretazioni date da altri quando il caso è divenuto “di scuola”. Anche qui troviamo una progressiva formalizzazione nel senso della presentazione del problema in forma disgiuntiva (*Utrum... an*) e, a partire dai primi decenni del XIV secolo, una sempre maggiore complessità finché, ad esempio in Bartolo da Sassoferrato, il modello della *questio* struttura anche i grandi trattati giuridici. Un processo parallelo a quello che, ad esempio, avviene negli stessi anni in Gentile da Foligno nel campo della medicina. Questa analogia lascia, peraltro, abbastanza indeciso il quesito se sia stata effettivamente la *questio* giuridica il precedente per gli altri campi disciplinari.

Nel suo contributo Onorato Grassi presenta l'*articulus* come lo strumento di organizzazione e di discussione della materia teologica con cui Tommaso può raggiungere la chiarezza, la concisione e l'essenzialità cui mirava la *Summa Theologica*. Una concatenazione di *articuli* in rapporto tra loro, ognuno dei quali manteneva la stessa rigorosa struttura evitava, infatti, la formulazione imprecisa dei problemi e il conseguente moltiplicarsi delle *questiones* tali da distrarre dalla centralità del tema preso in considerazione.

Bisogna riconoscere che questo modello non ha avuto in seguito particolare fortuna, almeno per quello che conosco della cultura medico filosofica delle università italiane: dagli ultimi anni del XIII secolo ai primi del XIV, infatti, le questioni ampliano in maniera significativa il loro armamentario argomentativo (*Videtur quod sic/non, sed contra, ad argumenta*). Sempre maggiori e formulate in maniera sempre più complessa sono le obiezioni rivolte alla soluzione magisteriale. Infatti, la presenza all'interno della comunità medico-filosofica di *magistri* diversi che hanno dato soluzioni diverse allo stesso problema e soprattutto quello che chiamerei uno stratificarsi di queste soluzioni nel tempo finiscono con imporre la discussione di ciò che hanno detto o i colleghi o, più spesso, i predecessori. Questa discussione, spesso, comporterà anche l'esposizione degli *argumenta* che gli altri hanno portato a favore della loro tesi e una loro puntuale confutazione e ci saranno anche dei casi in cui per rendere più inattaccabile la sua soluzione, un *magister*, oltre a rifiutare gli *argumenta* altrui, presenterà egli stesso e combatterà *instantie* contrarie alla sua tesi. Il risultato sembra essere la produzione di testi *monstre* in cui il quesito iniziale dà luogo a una serie di sottoquesiti, che incorporano *advertenda* e *notanda* in cui, a volte, la *questio* diventa una discussione ad *utramque partem* e in cui il maestro sem-

bra essere più interessato a mostrare la sua abilità dialettica che a raggiungere una verità. E non è un caso che lo scontro di argomenti si risolva in una soluzione probabilistica. Questo processo, che sembra in qualche modo analogo allo sviluppo dei commenti aristotelici in “supercommentarii”, meriterebbe di essere approfondito per quel che riguarda le diverse facoltà e le stesse diversità “geografiche”. Quasi sicuramente, però, è una delle cause del discredito e dell’abbandono della *questio* come modo di fare filosofia. Non per nulla il testo in cui sono contenuti i capisaldi della metafisica cartesiana ha un titolo che richiama schemi anteriori e comunque estranei alla scolastica: non *questiones*, ma *Meditationes metaphysicae*.

Avvertenza La grafia mediolatina rispetta in ogni contributo le scelte degli autori. La data di ultima consultazione dei link indicati è il 20 gennaio 2023.

The Story of the *Questio*

di *Olga Weijers**

In the medieval universities three main teaching methods were in use: 1. the *lectio*, or reading and commenting on the basic texts of the curriculum (that could be the grammarian Priscian, the logic or natural philosophy of Aristotle, but also Galen or a juridical text); 2. the *questio*, or questioning of these texts and the problems they raised; 3. the *disputatio*, or organised discussion of such problems. Among the three methods, the first one, the *lectio*, was the oldest, the third one, the *disputatio*, was the most spectacular and influent, but it is perhaps the *questio* by which the most important change intervened. Let us go back to what we know about the beginnings.

I.1

The *questio* before the Age of the University

When studying the method of the *questio* in the Medieval universities, we should bear in mind that this method is an ancient one, but that the specific form of *questio* developed in Medieval university teaching differed in several respects from this ancient tradition. We should also be careful not to confuse the different types of questions.

A first distinction has to be made between on the one hand the question as a short formula followed by a short answer and, on the other hand, the question leading to a discussion. The question-and-answer procedure existed in the Classical and Arab worlds and was adopted early on in the Medieval West (though this didactic procedure is common to many cultures).

For this first type of questions, we can take texts in the field of natural history as an example. Natural history was clearly influenced by the pseudo-Aristotelian *Problemata* ('Problems'), fragments of which were in circulation between the eleventh and thirteenth centuries. These questions

* Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris, olga.weijers@wanadoo.fr.

were gathered together to form compendia. The *Questiones Salernitane* ('Salernitan questions') is the oldest surviving collection and one of the most important; it was composed in Salerno around 1200¹. Although one sometimes comes across objections to the answer proposed, the basic procedure is question-and-answer; this method is found in all disciplines, for example also in theology from the Patristic period onwards.

The other type of questions, the one leading to discussion, stems from the commented reading of the basic texts. In this case the questions are asked when authorities disagree and when there are obscure or ambiguous passages; and dialectics are used as a means of providing an answer. Thus, these questions are concerned with problems of interpretation arising from a text and various possible answers are weighed against each other. The origins of this type of question are not clear. Some believe it to have arisen from the field of Roman law and the Bolognese jurists, already in the late eleventh century. Others argue for it originating in theology. It probably can be explained by a combination of various factors (law, theology and dialectics); however, this is an old and unresolved discussion and, although interesting, we cannot hope to answer it here.

In any case, it is clear that this type of *questio* existed in the twelfth century in the fields of both theology and law. Abelard's famous text *Sic et non*² sets out to contrast authorities, principally the Church Fathers. Abelard discusses different forms of interpretation to resolve the contradictions between them, though without applying here the model of the *questio*. But the *questio* can be found in the writings of other theologians, such as Gilbert of Poitiers, Stephen Langton and Robert of Melun, who all use the particular form of the 'disputed question'. In the work of Gilbert of Poitiers, the *questio* became a dialectical problem employing arguments from two possible stances, a response and the master's solution to the objections. In its most complete form it contains an enunciation of the problem, the taking of a position (introduced, for example, by *et videtur quod non ... quia*, 'and it does not seem ... because'), the formulation of an argument for the opposite position (*oppositum* or *contra*), a solution and, finally, a refutation of arguments against the solution.

This is the basic scheme most often found in the question-form commentaries. Initially this format was often incomplete. For instance, the solution can be implicit and the refutation of the opposing arguments can

1. Lawn (1979).

2. *Sic et non* (Peter Abelard, 1976-77).

follow directly, as occurs in Robert of Melun. But from the very beginning the arguments are often presented in the form of syllogisms, demonstrating the influence of dialectics³.

The disputed question (*questio disputata*) was in use for teaching purposes from the twelfth century onwards: questions were asked, not only about obscure or contradictory passages but also about certain statements, to highlight a problem, with the discussion bringing the various facets of it to the fore. The *questio*, in this way, became a technique, an art of discussion (*ars disputandi*).

The *questio* split from the basic text in stages. Initially a theme deriving from the text was discussed in a special session of the *lectio*. Later, the theme itself was chosen independently of the basic texts, making the separation complete.

Let us now turn to the *questio* in the teaching of the liberal arts. Almost nothing has been written on this subject regarding the twelfth century. We can assume that the *questio*, since it had evolved into a dialectical process, must have existed as part of the teaching of these disciplines. It seems first intended to aid the interpretation of important texts, such as the Bible or the legal authorities, although Aristotle was also thought a primary authority (and later became almost as important as the Bible). As we have seen, the *questio disputata* then became a didactic method that could equally have been used in the teaching of arts. However, this procedure does not seem to have been applied to the explanation of texts on grammar and logic prior to the thirteenth century, since to my knowledge there exist no such commentaries on these texts from then. Questions can be found in the commentaries of that period, but they do not follow the dialectical format we saw applied earlier in the field of theology. Thus, in an anonymous commentary on the *Peri hermeneias* from the mid-twelfth century, the textual explanation is frequently interrupted by objections (followed by responses), though these are not developed further into a discussion⁴.

I.2

The *Questio* at the Faculty of Arts

The method of the *questio* was of course in use in all the faculties (arts, theology, law, and medicine), but I will limit the discussion here to the faculty

3. Weijers (2009).

4. Ebbesen (1993).

of arts, which is the field most familiar to me. The questions that we encounter in the context of the faculty of arts (so from the beginning of the thirteenth century onwards) are neither uniform nor unchanging. We can review several different types (leaving strict chronology aside). We shall first look at the questions contained in the commentaries on basic texts (PAR. 1.2.1), then at those questions as they were treated independently of the text (PAR. 1.2.2), concluding with the questions used as exercises (PAR. 1.2.3) and those that were part of the examination compendia (PAR. 1.2.4).

1.2.1. QUESTIONS IN COMMENTARIES

From the first half of the thirteenth century onwards, the *questio* asked about the text (as part of the *lectio*, the lecture) appears in commentaries from the faculty of arts. Initially, however, the questions are not discussed in a way that follows the argumentative structure of dialectics; the master simply responds to them by providing his own arguments. Let us analyse a commentary by one of the best-known masters, Robert Kilwardby, who wrote a commentary on the *Perihermeneias* sometime around 1240 (there are many other commentaries of this type, such as the *Lectura in librum de anima* by an anonymous master from c. 1245-50)⁵. In Kilwardby's commentary, the master raises objections to Aristotle's text, often in the form of *dubia* (*Sed dubitatur postea de eo quod dicit*; 'But then there is doubt about what he says') and answers them with arguments, but there is no structured dialectical discussion. However, objections raised by students can be found even in these simple *questiones*.

There occurred a transitional phase between this type of commentary and the commentary composed only of disputed questions: in a number of commentaries in the form of *lectiones* we find, in addition to the simple type described above, more complex questions followed by objections which present the arguments according to the dialectical scheme. Let us look at another commentary by Robert Kilwardby, the *Notule priorum*, as an example. In the sections reserved for the *dubia* we find not only short questions (at times grouped together and followed by simple answers) but also questions that are much more complex in their development. These latter questions are argued according to the basic dialectical scheme: formulation of the question; arguments for the two opposing answers; solution, sometimes conceding objections and following these with further

5. Ed. Gauthier (Anonymus, 1985).

refinements of the solution; and, lastly, refutation of the arguments for the opposite position given at the beginning. This pattern recurs again and again in this commentary.

Other cases one might mention include the commentary on the *De anima* by the anonymous master mentioned above. Here too we find questions followed by arguments for two possible answers. The solution may open by conceding objections and continue by refining the solution (as in the Kilwardby example). The arguments for the opposite position are refuted and the author may conclude by summarising his position and adding a few notes.

These then are just two examples of questions disputed according to the dialectical scheme of the *lectiones* commentaries, which mainly contain simple questions and answers. Do such disputed questions in the commentaries of the faculty of arts appear only around 1240? Given the present state of documentation it is hard to say precisely. Even now, little is known of the first decades of the thirteenth century and only a handful of commentaries have been edited. Moreover, as we have just seen, these questions are often concealed among others, which are given a question-and-answer structure. With further study of the texts, it is very possible that questions in dialectical form will be found dating from before the 1240s.

We might also ask why no commentaries written entirely in the form of disputed questions have been discovered in the field of grammar and logic before the 1270s. In the natural sciences this type of commentary had existed at least since the 1240s, as the works of Roger Bacon show. Commentaries are also not the only place where questions are found. There exist for instance certain collections of logical sophisms from the 1240s that include questions already displaying a complex structure. So, the disputed question in the field of logic seems to have had its place in a different context. The tradition of commenting on Priscian's grammar and Aristotle's logic in the form of an exposition followed by simple questions was maintained for a long time. In these disciplines the tradition of textual exposition was long and rich. There were numerous important existing commentaries available, while there was no such tradition for the 'new Aristotle'. There was also a long tradition of questions in the natural sciences and medicine. Here the new method was immediately applied to commentaries on recently available texts, while in grammar and logic it was adopted only later, when these disciplines liberated themselves from their preparatory function and became sciences in their own right.

The commentaries exclusively in the form of disputed questions represent a totally different way of teaching the texts, one where not all the basic text was commented on, but rather some essential points were chosen for discussion using questions. In my opinion, at least two phases can be seen in the evolution of this type of commentary. First, there are commentaries made up of relatively simple questions relating to the text and following it closely: these treated the entire text in the form of questions. One example is the *Questiones supra libros quatuor Physicorum*⁶ attributed to the English master Roger Bacon, who taught in Paris during the 1230s. These questions refer directly to the text ('we ask this with reference to what he [Aristotle] says in the text', 'on what he says' etc.) and they are often followed by additional explanations (introduced by 'it ought to be noted that' etc.). There are questions on every chapter in the correct order. The argumentative structure is often simple, though occasionally more complex (the normal scheme is arguments pro and contra, solution, refutation of the arguments for the opposite position, and, sometimes, *notanda*). These *questiones* are clearly intended to clarify the content of Aristotle's text and not its literal meaning.

This type of commentary differs not only from those in the form of *expositio*, which provide a literal explanation and use only a few questions, but also from some logical commentaries in question form dating from the 1270s, which represent the second phase in the development. This second type consists of more independent questions: although they follow the text, they are not necessarily comprehensive. The questions help to explain the content but they are often only hinted at by the text, or even bear no apparent relation to it. It seems to me that another commentary on the *Physics*, possibly by Roger Bacon again, the *Questiones supra libros octo Physicorum Aristotelis*⁷, is more akin to this type of commentary because the questions rarely seem to relate to the literal sense of the basic text; indeed, they are often rather remote from it. A clearer example appears in Boethius of Dacia's commentary on the *Topics*, dating from around 1270.

Of course, these two phases are not entirely separate in time and sometimes overlap. It was always possible to return to the first type even much later, though the general tendency to move away from it seems to be well defined. In any case, the commentaries in the form of disputed questions represent the master's teaching during his ordinary lessons. They thus reflect exchanges on points arising from the text between the master and his students.

6. Ed. Steele (Roger Bacon?, 1928).

7. Ed. Steele (Roger Bacon, 1935).

1.2.2. QUESTIONS INDEPENDENT OF THE READING OF TEXTS

When the questions are detached from the text and are treated in a special session outside of the *lectio*, we have a *disputatio*. The resulting text which reflects the oral discussion, whether arrived at through *reportatio* (report) or through redaction by the master, constitutes a *questio disputata*. The question is thus in principle separate from the teaching of a text and is the subject of a *disputatio*, an elaborate and regulated discussion involving the master and at least two other persons, one the *opponens* and the other the *respondens*.

It is not always easy to determine whether or not surviving texts reflect a genuine oral disputation. The *questio disputata* became a literary genre enabling the author to deal with a problem in accordance with the rules of dialectics. A text in the form of this type of disputed question is in fact equivalent to a treatise (*tractatus*). There can be no doubt, however, that numerous questions were indeed debated by the masters, either in private (in their own schools) or in public disputations. These masters then wrote up the debates, giving the texts a certain order and uniformity of style. No doubt they often favoured their own conclusions, reducing the length and complexity of the interventions in the first part of the debate.

Leaving aside the disputation, we can note here a further type of question. This was also detached from the basic text but had a very different function: it was used to teach a discipline. An example can be found in the questions in the ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, *lat.* 16609, f. 30r-40r, most likely composed (around 1300) by another important master of arts, Radulphus Brito. The questions deal with arithmetic, geometry, computistics (*computus*) and music. They are preceded by an introduction in which the author talks about the respective standings of the sciences and distinguishes books and subjects which are *de forma* (in line with the curriculum) from those which are not. We are clearly rooted here in the faculty of arts. This is an example of introductory literature which presents the main subjects in an argumentative form using questions.

The opening questions are general in nature, for example ‘can material things be abstracted from perceivable things?’ They relate to the mathematical sciences and the relationships between them. The work then ‘asks questions about these subjects in particular’, firstly on arithmetic and algorism, and then on geometry, finishing with computistics and music. Even if the author sometimes quotes definitions found in the basic texts, his collection of questions is in fact an introductory course to the scienti-

fic subjects, and is not directly linked with the reading of texts. The questions present themselves in the usual dialectical form, reflecting the structure of disputed questions encountered in contemporary commentaries. Other anthologies of basic subjects, such as the *Communia grammatice et logice*, contain simple questions, sometimes organised into a sequence followed by a further series of corresponding answers, and also include some questions with a dialectical structure. In this kind of teaching material, the reading of the basic texts was completely replaced by questions providing a synthesis.

1.2.3. THE QUESTION AS EXERCISE

Questions are also found in exercises. Those called *collationes* consisted of questions discussed in an informal context. We do not know whether this type of exercise existed at the Paris faculty of arts prior to the appearance of the colleges. We can well imagine, nevertheless, that some unofficial sessions of this type could have taken place in the hospices where one master of arts would mentor several young students.

Moreover, the *sophismata* resulting from the official teaching were, at least partly, intended to provide exercise for the students in dialectics. A *sophisma* is not a question in itself but an enigmatic proposition which is subject to an argumentative discussion. Often this proposition is used as a pretext for the discussion of other problems, which are laid down in the form of questions and bear only a tenuous relation to the initial proposition. The discussion of these questions can be fairly complex. Several students can adopt the role of *respondens* one after another and the *opponens* (or the *opponentes* if there were more than one) can counter the solution given by the *respondens*. It seems that the *sophismata* were used as exercises in disputation techniques.

1.2.4. QUESTIONS IN COMPENDIA FOR EXAMINATIONS

Some textbooks seem to have been written to help the students in the preparation for their exams. These textbooks contain 'typical' questions that may have been asked by the examiners. In the *Compendium of Barcelona* or *Guide of the Student*, the questions take the form of objections followed by simple responses, but in the *De communibus artium liberalium*, the questions assume a dialectical structure. Emphasis is laid on the refutation of the objections that could be made by the examiners and not on the deve-

lopment of the thesis in the solution, which is in fact self-evident. There are no, or very nearly no, arguments for the correct answer.

I.3

The Various Types of Questions

In conclusion it is possible to distinguish between several types of questions used in the university texts:

- questions contained in commentaries in the form of expositions, mainly consisting of objections and problematic points. Most of them assumed a question-and-answer form but occasionally the dialectical form is found too;
- questions of commentaries in question form dealing with the content or subject of the text and not its literal meaning. They made use of the dialectical structure of disputed questions;
- independent disputed questions detached from the text, which were either the result of a disputation or represented the equivalent of a treatise;
- questions making up collections which dealt with the subject of a single discipline, in part adopting a dialectical form;
- questions used as exercises for revision of the subject being taught or for practice in disputation techniques; and
- questions in anthologies used for the preparation of exams, which could take either a simple form or be presented in the form of disputed questions.

Thus, the forms and functions of the *questio* within the faculty of arts were diverse. Serving as a method of teaching, practice, interpretation and research, it became ubiquitous, occupying, alongside the *lectio*, a central role.

I.4

The Influence of the Teaching Methods

We should now ask ourselves how the teaching practices, in particular the *questio*, influenced the disciplines themselves. The teaching curriculum was modified during the first half of the thirteenth century and the rules for the reading of basic texts and the conditions for examinations came into being, in short, a structured university curriculum was implemented.

But how did these changes influence the content and character of the disciplines?

It is clear that the teaching methods in use, especially the *questio* and the *disputatio*, affected the evolution of the disciplines. This can be demonstrated by comparing different types of commentaries on the same basic text. We can take, for example, the various commentaries of Robert Kilwardby, Adenulph of Anagni and Boethius of Dacia on the *Topics*, which are quite different in form. While Kilwardby's commentary gives a detailed explanation of the text, accompanied by questions, the second, Adenulph's, offers a paraphrase interspersed with short questions. Both intend to make Aristotle's text clearer. In contrast, Boethius deals not with Aristotle's text in its entirety, but addresses only single points. He presents them in a general form, as basic doctrinal concepts. And finally, the discussion is presented dialectically, highlighting all the facets of the problem and enabling him to teach the doctrine in a reasoned manner by stating the causes.

One can therefore conclude that the changes that occurred in the thirteenth-century commentaries seem to have derived from commentaries in the form of disputed questions: the discipline kept its name, but the content altered. This change is not only formal: there is also a difference in the nature of the questions. Naturally, the commentaries of Avicenna and Averroes played a crucial role in the evolution of academic commentaries, including in terms of their form, but they were by no means the sole element, and references to these Arab philosophers can also be found in commentaries in the form of expositions.

Let us summarise the phases of this evolution. First problems and objections were raised about Aristotle's text. For example, how can the literal content be harmonised with this or that passage? Is he accurate in stating one thing or another? Should a particular subject be dealt with at this point? From this follow questions of another sort, more fundamental questions about essential aspects of the text. For instance, is the proper quality immediate to its subject? Is knowledge of a negation dependent on an affirmation?

It are not necessarily doctrinal theories that arise from these commentaries in the form of disputed questions. In fact, the new doctrines were often already present in the exposition-style commentaries at the beginning of the thirteenth century; the difference lies in the approach. The disputed question or, rather, the dispute on certain questions, not only alters the methods of a discipline, but also its character, setting it apart from the long

tradition of direct explanations of texts. A book by Aristotle along with commentaries by Boethius and Abelard, for example, was still a text simply being re-commented upon, only in greater depth and in more detail. University manuscripts provide numerous examples of this. With commentaries in the form of disputed questions, the text was relegated to a secondary status, allowing masters to deal with the content of the discipline itself.

The disputed question was one of the written forms taken by the *disputatio*, the disputation on questions or problems. These were real or imaginary, trivial or important, but always questions admitting of a yes or no answer, of two opposite solutions. This mechanic, so fruitful at its beginnings, slowly became no more than a mechanic scheme to treat anything, or even to dispute aimlessly and thus became the laughing-stock of humanists. However, the method of the *questio* in interpreting and explaining the basic texts still remained in use for centuries, as Luca Bianchi has amply showed. Thus, we may conclude that the *questio* had a wide and long-lasting influence on intellectual activity in academic circles.

Bibliographical references

WORKS

- ADENULPH OF ANAGNI, *Notule Topicorum*, ms. Cesena, Bibl. Malatest. D.XXVI.3 f. 43-106v.
- ANONYMUS: GAUTHIER R.-A. (ed.), *Anonymi, magistri artium (c. 1245-1250), Lectura in librum De anima [...]*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1985.
- BOETHIUS OF DACIA, *Quaestiones super librum Topicorum*, ed. by N. G. Green-Pedersen, J. Pinborg, Apud librarium G. E. C. Gad, Hauniae 1976.
- Communia gramatice et logice*, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16617 f. 171r-205v.
- Compendium of Barcelona*, in C. Lafleur (éd.), *Le 'Guide de l'étudiant' d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle*, Faculté de philosophie, Université Laval, Québec 1992.
- PETER ABELARD, *Editio super Aristotelem De interpretatione*, in Pietro Abelardo, *Scritti filosofici*, ed. M. Dal Pra, F.lli Bocca, Roma 1954.
- ID., *Sic et non*, ed. by B. Boyer, R. McKeon, The University of Chicago Press, Chicago 1976-77.
- RADULPHUS BRITO (?), *Questiones super algorismum etc. ou Questiones mathematicae*, ms. Bruxelles, Bibliothèque Royale, 3540-47 f. 1-32; ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16609 f. 30r-40r.

- ROBERT KILWARDBY (?), *Commentum in librum Topicorum*, ms. Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conv. Soppr.* B.4.1618, pp. 95-151.
- ROBERT KILWARDBY, *Notule super Perihermenias*, ms. Madrid, Univ. 73 f. 44-66v.
- ID., *Notule Priorum*, ed. Venezia 1516 (Frankfurt 1968) (under the name of Giles of Rome).
- ROGER BACON (?), *Opera hactenus inedita*, vol. VIII: *Questiones supra libros quatuor Physicorum Aristotelis*, eds. F. M. Delorme, R. Steele, Typ. Clarendoniano, Oxonii 1928.
- ROGER BACON, *Opera hactenus inedita*, vol. XIII: *Questiones supra libros octo Physicorum Aristotelis*, eds. F. M. Delorme, R. Steele, Typ. Clarendoniano, Oxonii 1935.

STUDIES

- BARDY G. (1932), *La littérature patristique des Quaestiones et responsiones' sur l'Écriture sainte*, in "Revue Biblique", 41, pp. 210-36.
- BAZÁN B. C. et al. (éds.) (1985), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout.
- BURNETT CH. (ed.) (1993), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg, London.
- CHENU M.-D. (1957³), *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris.
- EBBESSEN S. (1993), *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in Burnett (1993), pp. 129-77.
- FELTRIN P., ROSSINI M. (1992), *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, Bramani Editore, Bergamo.
- GLORIEUX P. (1969), *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de théologie de Paris, au XIII^e siècle*, Vrin, Paris.
- LAWN B. (ed.) (1979), *The Prose Salernitan Questions: Edited from a Bodleian Manuscript (Auct. F. 3. 10)*, Oxford University Press, London.
- ID. (1993), *The Rise and Decline of the Scholastic 'Quaestio Disputata': With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science*, Brill, Leiden-New York-Cologne.
- MAIERÜ A. (1994), *University Training in Medieval Europe*, Brill, Leiden-New York-Köln.
- MARENBOJ J. (1993), *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150*, in Burnett (1993), pp. 77-127.
- WEIJERS O. (1995), *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, Brepols, Turnhout.
- EAD. (2000), *The Evolution of the Trivium in University Teaching: the Example of the Topics*, in *Learning Institutionalized: Teaching in the Medieval University*, ed. by J. H. Van Engen, University of Notre Dame Press, Notre Dame (reprint).

red in *Etudes sur la Faculté des arts au moyen âge*, éd. par O. Weijers, Brepols, Turnhout 2011).

EAD. (2009), *Queritur utrum. Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales*, Brepols, Turnhout.

EAD. (2013), *In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Brepols, Turnhout.

EAD. (2015), *A Scholars' Paradise: Teaching and Debating in Medieval Paris*, Brepols, Turnhout.

Forme del dibattito filosofico prescolastico: per una preistoria latina della *disputatio*

di Stefano Perfetti*

Ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰς τὸ νῦν λεχθὲν ἐπιβλέψας, πότερον περὶ
πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστι τὸ εἰπεῖν ἢ περὶ τινος

Aristoteles, *De partibus animalium*, I, 1, 641a32-34

Si te hic haberem, libenter tecum conferrem quid existimares
esse faciendum: utrum nihil ex cotidiana consuetudine mo-
vendum an, ne dissidere videremur cum publicis moribus, et
hilarius cenandum et exuendam togam.

Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, II, 18, 2

sit quaestio an idem sit animali esse quod vivere, et fiat argu-
mentatio sic: non idem est animali esse quod vivere

Boethius, *In Ciceronis Topica*, PL 64, 1090B

2.1

La storiografia sulla genesi della *disputatio* scolastica e delle sue parti

Le pratiche disputatorie che indichiamo con i termini di *quaestio* e *disputatio* e i generi letterari che ne derivano sono le espressioni forse più caratteristiche dell'università medievale, dal XIII secolo in poi. Vengono alla mente le parole pronunciate da un Étienne Gilson ottantottenne in una relazione tenuta presso la Fondazione Cini di Venezia, nel settembre 1972: «Qual è l'opera più originale, più nuova del XIII e XIV secolo, di cui non si conoscono predecessori né continuazioni? Sono convinto che sia la tecnica intellettuale della *quaestio* scolastica»¹.

Negli stessi anni, ma in circoli culturali e in luoghi del tutto diversi, prendeva piede una tesi pressoché opposta, secondo cui la progressiva for-

* Università di Pisa, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, stefano.perfetti@unipi.it.

1. Gilson (1972, p. 418, trad. mia).

malizzazione della *disputatio*, dapprima nelle scuole del XII secolo e, successivamente, nelle università del XIII secolo e dei seguenti, sarebbe la ripresa di modalità di dibattito già messe a punto nelle scuole giuridico-teologiche del mondo islamico. Questa tesi era stata proposta dall'orientalista statunitense George Makdisi in una serie di pubblicazioni dagli anni Settanta agli anni Novanta del secolo scorso². Il suo punto di partenza era l'ipotesi che i metodi contrastivi dei *pro* e dei *contra* nelle scuole latine del XII secolo fossero stati influenzati da modalità espositive e disputatorie tipiche della *madrassa* islamica, in particolare dalla *munāẓara*, cioè la disputa teologico-giuridica in forma di gara, e dal genere letterario che ne deriva³. In questa prospettiva, a parere di Makdisi, lo stesso genere della *summa* ricalcherebbe le monumentali opere di *fiqh* dell'hanbalita Ibn 'Aqil (1040-1119). Anche l'uso del termine *articulus* corrisponderebbe all'arabo *fāṣl*, considerando che entrambe le parole hanno il significato fondamentale di falange del dito o articolazione/giuntura (e così Makdisi trascura il fatto che già Cicerone, tanto per dirne uno, fa un ampio uso metaforico del termine *articulus*, a indicare le partizioni retoriche di un discorso, o che già Varrone, nel *De lingua latina*, con *articulus* indica il pronome). Anche la *quaestio*, agli occhi di Makdisi, sarebbe la ripresa latina di ciò che in arabo è detto *su'āl* e lo stesso avverbio *utrum* che introduce l'interrogativa disgiuntiva richiamerebbe l'arabo *hal*⁴. Estremizzando comparazioni sempre molto astratte e idealizzate, Makdisi era arrivato ad affermare che il metodo scolastico avesse già pienamente strutturato le sue forme tipiche nel mondo islamico ancor prima che nell'Occidente latino⁵.

In realtà, la storiografia successiva, relativizzando la tesi scolasticocentrica di Gilson e mostrando l'inconsistenza dell'ipotesi "orientalistica" di Makdisi⁶, ha ripreso e sviluppato precedenti ipotesi esplicative.

Che molti tratti della *disputatio* del XIII secolo abbiano antecedenti nella cultura greca e nella cultura latina era stato già pionieristicamente illustrato da Martin Grabmann nella sua monumentale *Storia del metodo scolastico* [*Die Geschichte der scholastischen Methode*] (1906-11)⁷. Nel primo volume, *inter alia*, viene tratteggiata la storia della disputa filosofica, dalla

2. Cfr. Makdisi (1970; 1974; 1976; 1981; 1989; 1990).

3. Su cui cfr. Wagner (1993).

4. Per una sintesi delle teorie di Makdisi cfr. Shah-Kazemi (2012, pp. 8-11).

5. Cfr. ad es. Makdisi (1974, p. 660).

6. Le ricostruzioni di Makdisi sono state definitivamente confutate in Weijers (2013, pp. 264-70).

7. Grabmann (1909-11).

sua matrice nell'Aristotele più dialettico e topico, passando per i neoplatonici e ripercorrendo la letteratura aporetica e controversistica dei Padri della Chiesa fino al VI e VII secolo⁸. Lasciando a un terzo volume, progettato ma non realizzato, la «ulteriore evoluzione nel XIII secolo», nel secondo volume Grabmann esamina «la *disputatio* come esercizio di scuola del XII secolo»⁹. Con uno scavo di erudizione, scoperte codicologiche e analisi testuali decisamente innovative per la propria epoca e fondative per gli studi delle epoche successive, lo studioso tedesco documenta il diffondersi di forme di *disputatio* entro l'insegnamento teologico del XII secolo, dalle *Quaestiones de sacra pagina* di Roberto di Melun (m. 1167) alle *Disputationes* di Simone di Tournai (m. 1201 ca.), passando per molti testi inediti. Prendendo molto sul serio le affermazioni di Giovanni di Salisbury nel suo *Metalogicon* (III, 10), Grabmann si dice convinto che «un metodo della *disputatio* che si basi su regole precise non è pensabile senza una vera conoscenza dell'ottavo libro dei *Topici* di Aristotele. In altre parole, prima che questo testo aristotelico venisse conosciuto non si poté avere [...] quella *disputatio*, regolata da norme precise, quale ci è dato incontrare nella Scolastica avanzata»¹⁰. Così Grabmann ritiene che nemmeno il celebre *Sic et non* di Abelardo (raccolta di affermazioni antilogiche tratte dai Padri) e le pratiche che tale raccolta era destinata a promuovere abbiano introdotto la *disputatio* nelle scuole teologiche, perché altro è la «coloritura dialettica» («*dialektische Färbung*»), condivisa da Abelardo con i precedenti Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux, altro è la *disputatio* vera e propria, il cui metodo verrà sviluppato solo in seguito, «intorno al 1200 (ad es. in Roberto di Courçon, Prepositino <da Cremona> ed altri», «sotto il determinante influsso degli *Analitici*, dei *Topici* e degli *Elenchi* aristotelici»¹¹.

Nella *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* del 1982, Anthony Kenny (autore della sezione sull'origine della disputa scolastica), ritorna sulla tesi grabmanniana per modificarne la prospettiva storica: è vero che la disputa scolastica per alcuni versi ricalca e formalizza metodi dialettici attestati nei *Topici* e nelle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele (presentare una ἀπορία, riportare le tesi contrastanti e risolvere le difficoltà proponendo una nuova formulazione più disambiguata); rimane tuttavia «improbabile che la disputa sia stata pensata in primo luogo per realizzare queste procedure,

8. Ivi, trad. it., vol. 1, pp. 128-44 e *passim*.

9. Ivi, vol. 2, p. 27.

10. Ivi, p. 265.

11. Ivi, pp. 266-7.

dal momento che *essa era in uso nell'Europa medievale ben prima che le idee e i metodi aristotelici fossero pienamente assimilati*»¹². Quest'ultima affermazione spinge a considerare, entro il mondo latino, fenomeni prescolastici di lunga durata, che ebbero luogo ben prima dell'assimilazione dell'intero *Organon* nel XIII secolo. Infatti nella cultura latina ci sono linee di penetrazione del metodo dialettico aristotelico ben anteriori al Medioevo scolastico, iniziate con Cicerone e continuate con Mario Vittorino e con Boezio commentatore dei *Topica* ciceroniani. Su questo torneremo in seguito.

Un'innovativa e ormai imponente storiografia (dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso a oggi), iniziata da Bernardo Bazán, Brian Lawn e Olga Weijers, ma portata a monumentale sviluppo da quest'ultima infaticabile studiosa¹³, ci ha permesso di comprendere che la *quaestio* scolastica è eredità e perfezionamento di pratiche disputatorie molto diverse tra loro, attestate in più settori disciplinari delle tradizioni culturali occidentali. Infatti, oltre ad aver pubblicato studi imprescindibili su struttura, ruolo e protagonisti della *quaestio* universitaria, Olga Weijers ha indagato anche le possibili linee genetiche della *quaestio* scolastica, offrendo una sintesi organica delle sue ricerche in tal senso nella monografia del 2013 *In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*. Convinta che ogni spiegazione in termini di una trasmissione unilineare di modelli antichi (attraverso Cicerone, Agostino e Boezio fino ad Anselmo e Abelardo) sia troppo semplicistica, la studiosa ha privilegiato il modello di un'evoluzione parallela di più forme disputatorie nei diversi settori disciplinari (dialettica, filosofia, teologia, diritto, medicina), destinate poi a confluire, attraverso un processo selettivo, nella *quaestio* scolastica.

Inoltre, secondo una terminologia messa a punto dall'autrice già in studi precedenti¹⁴, Weijers traccia una distinzione tra disputa dialettica (o eristica) e disputa scolastica. Con "disputa eristica" intende ogni esercizio dialettico condotto secondo le regole fissate da Aristotele nel libro VIII dei *Topici* (in cui due opponenti si scontravano a colpi di inferenze, ciascuno con l'obiettivo di portare l'avversario a contraddirsi)¹⁵. Nella cultura tardo-medievale la "disputa eristica" finirà per trovare espressione in campo logico e grammaticale, fino a svilupparsi nel genere delle *obligationes*. Rimane però essenzialmente una pratica, diffusa ma non prescritta o normata dagli

12. Kenny, Pinborg (1982, p. 25, trad. e corsivo miei).

13. Lawn (1993); Bazán (1985); Weijers (1995; 1997; 1999; 2002; 2009; 2013; 2015).

14. Cfr. Weijers (1999).

15. In questo riprende Kenny, che aveva parlato di «eristic joust», intesa come sfida e gara dialettica, in Kenny, Pinborg (1992, p. 25). Cfr. anche Moraux (1968, pp. 277-311).

statuti¹⁶. Invece la “disputa scolastica”, oltre a essere descritta e prescritta negli statuti universitari, non si limita a un contraddittorio tra due oppo-
nenti, ma coinvolge un *magister* (o più *magistri*) e studenti o baccellieri, inoltre ha una struttura ben definita. Infine, ciò che più conta, nella disputa scolastica tutto, anche l’uso di procedimenti dialettici, è finalizzato a determinare e insegnare la verità della fede o la corretta interpretazione di un autore¹⁷. Anche questa distinzione può essere utile per classificare gli antecedenti storici della *disputatio* universitaria, distribuendoli in tradizioni disciplinari e in pratiche formative diverse.

Per completare questa breve panoramica della storiografia, restano da ricordare le tesi di Alex J. Novikoff. Oltre ad alcuni studi specifici sulle pratiche disputatorie in Anselmo e Abelardo¹⁸, lo studioso ha pubblicato nel 2013 una monografia dal titolo suggestivo: *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance*¹⁹. Novikoff, che non è uno storico della filosofia, attraverso un metodo che intreccia storia culturale, storia della mentalità e storia dei generi letterari, ripensa le origini della disputa scolastica come un esito selettivo rispetto alle più ampie tradizioni del dialogo filosofico (a suo parere «la cultura medievale della disputa è, al contempo, un recepire tale tradizione e un allontanarsi da essa»²⁰) e come una diffusione nella “sfera pubblica” di pratiche intellettuali precedentemente confinate negli ambienti chiusi del chiostro. Lo studioso sottolinea come la forma letteraria del dialogo, «originariamente limitata a piccoli circoli intellettuali, a partire dalla fine dell’XI secolo si sia evoluta in più fasi fino a diventare nel XIII secolo una pratica culturale per una più ampia sfera pubblica». Antedatando al XIII secolo la nozione di “sfera pubblica”, che, notoriamente, Jürgen Habermas faceva sorgere con la borghesia del XVII e XVIII secolo, Novikoff utilizza tale sintagma «per indicare uno spartiacque tra il mondo più claustrale e separato del sapere monastico nell’XI secolo e la sfera più pubblica e, appunto, performativa delle dispute universitarie ed extra-universitarie»²¹.

16. Cfr. Weijers (2013, p. 121).

17. Ivi, pp. 121-2.

18. Novikoff (2011; 2014).

19. Anticipata in parte da Novikoff (2012).

20. Novikoff (2013, p. 8, trad. mia). Questa idea, in tutta la sua vaghezza, è recepita anche nella voce *Literary Forms of Medieval Philosophy* della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cfr. Sweeney (2019).

21. Novikoff (2013, pp. 228 e 5, trad. mia). Per un modo più cauto di legare alla *disputatio* scolastica nozioni habermasiane (come l’uso pubblico del ragionamento), cfr. Sère (2011), articolo importante che, inspiegabilmente, Novikoff non considera.

La ricostruzione di Novikoff, più che alle forme di organizzazione testuale e di tecnica argomentativa, mira a un'analisi comparativa ed evolutiva della "cultura della disputa", nelle sue teorizzazioni e nelle sue esecuzioni (lo studioso persegue un «approccio culturale olistico alla disputa», che lo spinge anche ad avventurose analogie con altri ambiti culturali, come la polifonia della scuola musicale di Notre-Dame o l'architettura religiosa romanica e gotica). Ne consegue una ricostruzione erudita, più suggestiva che analitica, in cui alcune idee utili al nostro tema (gli antecedenti della *disputatio* universitaria) risultano inglobate in una più ampia storia "culturale" del dialogo filosofico, dalle origini socratiche fino al XII secolo²². Inoltre è indicativo che l'autore non definisca mai la disputa scolastica e faccia un uso rapsodico e non sostanziale dei risultati delle ricerche sistematiche portate avanti nei tre decenni precedenti da Weijers, Bazán e Lawn (Weijers, per fare un esempio, è citata solo di sfuggita in due note).

2.2

Antecedenti latini di struttura e parti della *quaestio* scolastica

Quali sono, ridotti all'osso, gli elementi strutturali imprescindibili in una *quaestio disputata* universitaria del XIII secolo? Prendendo a modello la struttura-*quaestio* cui si attiene ogni *articulus* della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino (altri autori ricorrono a modelli non troppo diversi), abbiamo quanto segue:

1. il *quesito* iniziale, che esprime il tema di indagine in forma di interrogativa disgiuntiva (*utrum ... an ...*), in modo da ammettere solo due soluzioni opposte valutabili (ad es. «quaeritur utrum mundus semper fuerit an non»: «si chiede se l'universo sia sempre esistito *oppure* no»);
2. una serie di *argomentazioni in contrario*, formalizzate come sillogismi, che potrebbero mettere in difficoltà la soluzione che si intende poi sostenere (tipicamente la serie inizia con *videtur quod non*);
3. il *sed contra*: una prima replica attraverso una citazione autorevole, che va in direzione della soluzione che si intende adottare;

22. Passando sotto silenzio i molti spunti della storiografia, che vanno dai pionieristici Denifle e Grabmann fino agli studi di Lawn, Bazán e Weijers, Novikoff (2013, p. 2) lamenta che nessuno studioso abbia indagato la storia della disputa nei suoi vari rami prescolastici; inoltre trascura le geniali rapsodiche intuizioni circa il carattere agonistico della disputa scolastica formulate nel 1938 da Johan Huizinga in *Homo ludens* (Huizinga, 2002, pp. 182-4).

4. *la soluzione*, o *determinatio*, fissata nella sezione detta *olutio* o *respon-deo*, nucleo principale e decisivo della *quaestio*;
5. *la confutazione* finale *delle ragioni contrarie* iniziali, una per una, alla luce della posizione teorica delineata nella soluzione.

Ora, come è vero che la *quaestio* è la tecnica intellettuale più tipica del XIII e XIV secolo, strutturata in modo isomorfico rispetto a pratiche formative dell'università di allora²³, è però altrettanto vero che quasi tutti i singoli elementi di cui la *quaestio* scolastica si compone sono già attestati nella letteratura precedente di lingua latina, a immagine e testimonianza di pratiche disputatorie di antica tradizione (in ambito retorico, filosofico, teologico, giuridico e medico). L'università del XIII secolo attingerà a questo composito *toolbox* di lunga durata, riorganizzandone e disponendone gli strumenti in una sorta di struttura disputatoria "perfetta", adatta a un'istruzione superiore altamente formalizzata e normata.

Nelle pagine che seguono saranno esaminati alcuni esempi di questi antecedenti nelle tecniche di dibattito e di insegnamento della cultura latina antica, tardo-antica e alto-medievale: procedimenti topici e dialettici, orchestrati da operatori disgiuntivi, che integrano antilogie, analisi concettuale e superamento del quesito iniziale attraverso la ridefinizione semantica. Inoltre, le forme disputatorie non costituiscono necessariamente un genere a sé, ma sono anche diffuse entro molteplici generi letterari diversi, dal trattato filosofico e l'epistolario filosofico classici al dialogo filosofico multistilistico (che, da Cicerone, passa attraverso Agostino, Boezio, Eriugena e oltre).

2.2.1. PROBLEMATIZZARE

ATTRAVERSO L'INTERROGAZIONE DISGIUNTIVA

Nella letteratura filosofica greca e latina, dall'età classica in avanti, conosciamo molti esempi di testi costituiti integralmente da sequenze interrogative, nella forma secca di domanda e risposta²⁴. Questo dispositivo letterario ricalca il dialogo di interrogazione, funzionale all'apprendimento: discepolo verso il maestro, per informarsi, oppure maestro verso il discepolo, per verificarne le conoscenze. Ne sono esempi la ricca letteratura patristica di ζητήματα καὶ λύσεις, domande e soluzioni, su temi di esegesi biblica, che, nella sua linea latina, arriva fino alle *quaestiones* scritturistiche di Alcu-

23. Cfr. Marenbon (2016, pp. 76-7).

24. Cfr. Papadoyannakis (2006); Weijers (2013, pp. 52-4).

no di York²⁵, oppure i quesiti matematici dello stesso Alcuino, cioè le sue *Propositiones ad acuendos iuvenes*, formate da problema, invito a risolverlo («dicat, qui vult ...», «dicat, qui intelligit ...», «solvat, qui potest ...») e soluzione²⁶. Su un piano più filosofico-scientifico possiamo pensare alla ricchissima tradizione che ha veicolato i *Problemata* di Aristotele ed è stata da essi influenzata²⁷, oppure ai questionari sulle dottrine mediche che si svilupparono tra il IX e il XII secolo e che, grazie a successive interpolazioni rispetto al nucleo originario, finirono per formare la raccolta delle *Quaestiones Salernitanae*, compilate da un autore inglese intorno al 1200 e strutturate, appunto, nella forma di domanda e risposta²⁸. Queste, a loro volta, influenzeranno anche formato e contenuti di *quaestiones* dialogate del XII secolo circa la filosofia della natura, come le *Quaestiones naturales* di Adelardo di Bath o il *Dragmaticon* di Guglielmo di Conches²⁹.

Per ricostruire gli antecedenti letterari della *quaestio* scolastica, però, non basta il quesito formulato come artificio didattico-mnemonico solo per introdurre la risposta univoca. Serve un quesito cui seguano soluzioni in conflitto, ciascuna dotata di un proprio corredo argomentativo, ciascuna da soppesare come se avesse una *chance* di riuscita. Rilevante in tal senso è già il sottogenere letterario della *altercatio*, un termine che, nella pratica giuridica romana antica, designava quella parte di una causa penale (*quaestio*) in cui, dopo l'esposizione dell'accusatore e le repliche della difesa, si passava a un dibattito di accuse e repliche su singoli punti³⁰. È, infatti, altamente probabile che la formazione della *quaestio/disputatio* teologico-filosofica scolastica sia stata influenzata anche da modelli della cultura giuridica, sia nella pratica forense sia nelle raccolte didattiche di casi³¹. Del resto, nel XIII secolo, termini come *quaestio*, *disputatio* o *quaestio disputata*, ma anche *determinatio* e *solutio*, facevano in prima battuta pensare alla terminologia giuridico-forense attestata fin dal XII secolo³². Nella vasta produzione dei glossatori del *Corpus iuris civilis* erano minutamente elencate anche le «*dissentiones* che riportavano le opinioni apparentemente in-

25. Cfr. Bardy (1932-33); Perrone (1991; 2019); Volgers, Zamagni (2004); Weijers (2013, pp. 38-9).

26. Alcuino di York, *Giocchi matematici alla corte di Carlo Magno*.

27. Cfr. De Leemans, Goyens (2006).

28. Cfr. Lawn (1963; 1979); Ventura (2004).

29. Cfr. Ventura (2006, p. 117).

30. Cfr. Steel (2017, p. 24).

31. Cfr. Weijers (2013, pp. 88-94).

32. Cfr. Fransen (1985).

conciliabili tra loro degli studiosi del passato. Inoltre producevano delle *quaestiones*, in cui erano forniti gli argomenti per entrambe le parti di una questione particolare e conducevano alla soluzione dell'autore»³³. Anche sul piano terminologico, non dobbiamo dimenticare che *quaestio* (*nomen actionis* del verbo *quaerere*) in latino è in primo luogo un termine giuridico e forense che designa l'indagine giudiziaria, l'inchiesta, o l'interrogatorio. Di qui, spostandosi metaforicamente sul piano del sapere, passa ad indicare l'indagine conoscitiva, il dibattito, la dubitazione problematica.

In realtà, poi, non è necessario andare a cercare gli antecedenti della *quaestio* universitaria solo entro generi letterari integralmente basati su dispositivi di interrogazione. Fin dall'antichità classica, anche il trattato filosofico e l'epistolario filosofico offrivano molti esempi di integrazione tra esposizione dottrinale e interrogazione introdotta anche attraverso dispositivi di biforcazione disgiuntiva ($\pi\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu \dots \eta\grave{\iota} = utrum \dots an$). Ne possiamo vedere un chiaro esempio in una pagina del trattato di Aristotele *Sulle parti degli animali* (I, 1, 641a32-b12), che mostra un'evidente aria di famiglia rispetto alla futura *quaestio* del XIII secolo.

Ci si potrebbe chiedere [$\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\epsilon \delta' \acute{\alpha}\nu \tau\iota\varsigma = quaeritur$], considerando ciò che si è appena detto, se [$\pi\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu = utrum$] spetti alla filosofia della natura trattare dell'intera anima oppure [$\eta\grave{\iota} = an$] solo di qualche sua parte.

[a] Se deve trattare di tutta l'anima, non rimane nessun'altra disciplina oltre la filosofia della natura. Perché l'intelletto ha per oggetto gli intelligibili, dimodoché la conoscenza fisica riguarderebbe tutto (è compito della stessa disciplina occuparsi dell'intelletto e dell'intelligibile, perché sono correlativi, e di ogni classe di correlativi c'è un'unica conoscenza, come è anche per la percezione e i percepibili).

[b] Ma non tutta l'anima è principio di mutamento, né tutte le sue parti, ma ce n'è una, come nelle piante, che è principio di accrescimento, un'altra sensoriale che è principio dell'alterazione, un'altra ancora che è principio del movimento, e non è la parte che pensa: infatti il movimento si trova anche in animali diversi dall'uomo, il pensiero in nessuno.

Dunque [$\omicron\upsilon\acute{\nu} = ergo/igitur$] è chiaro che la scienza naturale non deve trattare di tutta l'anima e che non tutta l'anima è natura, ma solo una o alcune parti di essa.

Inoltre [$\acute{\epsilon}\tau\iota = item$], la filosofia della natura non può trattare di oggetti ricavati per astrazione, perché la natura fa tutto in vista di un fine³⁴.

33. Hoeflich, Grabher (2009, p. 12, trad. mia).

34. Trad. mia.

La formula iniziale «ἀπορήσειε δ' ἂν τις» ricorre spesso in Aristotele, a introdurre vari tipi di dubitazione: «ci si potrebbe chiedere» *perché* (διὰ τί), *come/in che modo* (πῶς oppure τίνα τρόπον), *quale* (ποῖαν), o anche un “se”, o ipotetico (εἰ) o, come in questo caso, disgiuntivo: πότερον seguito da ἢ, *se ... oppure* (corrispondente alla struttura dubitativa disgiuntiva latina *utrum ... an*). Sulla scorta dalle riflessioni teoriche esposte nelle pagine precedenti del trattato, qui Aristotele formula un quesito espresso come un’alternativa: ci si chiede *se* alla filosofia naturale spetti di trattare dell’intera anima *oppure* solo di qualche sua parte/funzione. Poi si passa attraverso due argomentazioni: la prima è una *reductio ad absurdum* (se la filosofia della natura dovesse occuparsi anche della facoltà intellettuale dell’anima, allora tratterebbe anche il suo oggetto correlativo, gli intelligibili, rendendo superflue le altre scienze teoretiche); la seconda, quasi un coagulo tra *sed contra* e *determinatio*, distingue tra livelli vegetativo-sensoriali-motorii, che abbiamo in comune con piante e altri animali, e facoltà specificamente umana del pensiero. Da questa mappa delle facoltà psichiche e dei loro livelli discende la conclusione (οὖν = *ergo/igitur*): la filosofia della natura deve occuparsi solo di quelle parti/funzioni dell’anima che presiedono ai mutamenti del corpo. Appena determinato il quesito, ancora anticipando un costume scolastico, segue a ruota un sub-quesito collegato (ἔτι = *item*), che qui mi sono limitato a citare nella sua enunciazione.

Il quesito disgiuntivo sgorga con naturalezza entro il corso di ogni genere letterario filosofico classico, anche nella letteratura filosofica di lingua latina. Lo può esemplificare questo breve segmento dalle senecane *Epistulae morales ad Lucilium* (II, 18, 2): «Se tu fossi qui, mi confronterei volentieri con te su come ritieni che ci si debba comportare: se (*utrum*) non dobbiamo rinunciare a nessuna abitudine quotidiana oppure (*an*), per non dar l’idea di essere in contrasto con i costumi condivisi, dobbiamo darci ad allegri banchetti e deporre la toga <e indossare il più elegante abito dei Saturnali>». In risposta all’interrogazione disgiuntiva (*utrum ... an*), vengono poi proposte due soluzioni alternative da valutare: dapprima Seneca immagina una soluzione mediana da parte di Lucilio (non comportarsi proprio come la massa, ma nemmeno in modo del tutto diverso); poi suggerisce una soluzione più radicale: sfruttare questa occasione per un comportamento paradossale, cioè astenersi dai piaceri proprio quando tutta la folla ci sprofonda (II, 18, 2-4).

Abbiamo già accennato al fatto che nella cultura di lingua latina, prima della “riscoperta” di Aristotele tra XII e XIII secolo, anche in assenza di una trasmissione diretta dei *Topici* e degli *Elenchi sofistici*, ci sono linee di pene-

trazione del metodo dialettico, avviate da Cicerone e proseguite da Mario Vittorino e da Boezio. Nel prezioso lascito boeziano dobbiamo annoverare non solo la traduzione dei *Topici* di Aristotele (una traduzione che, insieme a quelle degli *Elenchi sofistici* e degli *Analitici primi*, sarà riscoperta solo nella prima metà del XII sec.), ma anche il plesso di opere costituito dal *De topicis differentiis* e dal commento ai *Topica* di Cicerone³⁵. Quest'opera ciceroniana, pensata come guida per la formazione giuridica, faceva confluire aspetti della retorica filosofica greca entro i bisogni della formazione forense (e come tale era entrata nel canone dei libri di formazione delle scuole retoriche romane)³⁶. Però, fin dall'inizio della loro ripresa tardoantica e protomedievale, opere retoriche di Cicerone come i *Topica* e il *De inventione* furono, almeno in parte, ricondotte nell'alveo della filosofia. Ci è pervenuto il commento di Mario Vittorino (IV sec.) al *De inventione*, dove la linea di ragionamento di Cicerone è la base su cui si innestano non solo integrazioni retoriche ma anche approfondimenti filosofici che rivelano l'orientamento neoplatonico dell'autore³⁷. Questo processo di riappropriazione filosofica è ancora più evidente nel commento boeziano ai *Topica* (520 ca.), in cui confluiscono anche le dottrine circa gli schemi argomentativi del coevo *De topicis differentiis*. Severino Boezio non si limita ad esporre e armonizzare le classificazioni ciceroniane e temistiane³⁸, ma «inserisce così tanto materiale basato sull'esegesi aristotelica che il risultato finisce per contenere gli elementi essenziali della tradizione dei *Topici* di Aristotele (e, in effetti, era così che gli studiosi medievali avrebbero letto l'opera)»³⁹. Nel distinguere e definire i ruoli di dialettica e retorica, integrando tradizioni filosofiche e giuridiche⁴⁰, Boezio scolpisce memorabili definizioni:

La quaestio è una proposizione dubitativa. [...] Tutta l'argomentazione mira alla *quaestio*, cioè alla proposizione dubitativa, non al fine di provarla nella sua interezza, ma per stabilire attraverso il ragionamento (*ratione*) una delle sue alter-

35. La prima di queste opere è disponibile anche in traduzione italiana col testo latino a fronte (cfr. Boezio, *Le differenze topiche*), ma è consigliabile anche l'introduzione e l'apparato di commento in Boethius's 'De topicis differentiis'; il testo latino dell'altra opera è edito in Boethius, *Commentarii in Ciceronis Topica* (1833) e in Migne, PL 64; cfr. anche l'ottima traduzione inglese commentata in Boethius, *In Ciceronis Topica* (1988).

36. Leesen (2010, pp. 31-2, 35 [nota 48], 40-1, 321).

37. Cfr. Copeland, Sluiter (2012).

38. Cfr. Martin (2009, p. 78).

39. Ebbesen (2009, p. 38, trad. mia).

40. Weijers (2013, pp. 73-6).

native [...]: nessuno infatti sostiene che il cielo sia e non sia rotondo [...]. Quando si considera una proposizione come “<ci si chiede> se (*utrum*) il cielo sia rotondo oppure (*an*) no”, si deve difendere solo una delle due alternative, quella affermativa o quella negativa⁴¹.

Ma non c'è solo il quadro epistemologico e definitorio. In queste opere Boezio svolge anche innumerevoli ragionamenti “topici” rigorosamente strutturati. Si può portare a esemplificazione un passo dal commento ai *Topica* di Cicerone. Ho disposto il testo in modo che, dopo il quesito iniziale, risaltino i due argomenti [a] e [b] e il commento tecnico a ciascuno di essi [a.1] e [b.1]:

Suvvia, ci si chieda se [*sit quaestio an*] essere animale e vivere siano lo stesso.

[a] L'argomentazione sia svolta così: essere animale non è lo stesso che vivere, perché nemmeno essere inanimato è lo stesso che morire, dato che ci sono molte cose inanimate che non muoiono; infatti è evidente che ciò che non è mai vissuto non può nemmeno morire.

[a.1] Questo, insomma, è il genere inanimato [1090C] delle pietre e dei metalli da fusione ed è assunto nell'argomentazione ma l'argomentazione, anche se in essa risulta incluso il genere, non è fatta a partire dal genere [*ex genere*] ma piuttosto dal contrario [*a contrario*]. Infatti la morte è proprio il contrario della vita, le cose inanimate di quelle animate; ma il morire non è conseguenza dell'essere inanimato, pertanto nemmeno animale è conseguenza del vivere. Dunque questo *locus*, per quanto l'argomentazione contenga un riferimento al genere, non è ricavato dal genere ma dal contrario.

[b] Il *locus* sarebbe “dal genere” se la *ratio* dell'argomentazione derivasse dal genere dell'animale o del vivere [*ab animalis uel a uiuendi genere*], come in un'argomentazione così fatta: l'essere per l'animale è l'essere per la sostanza; il vivere di per sé non è sostanza ma si aggiunge alla sostanza; dunque non sono identici vivere ed essere animale.

[b.1] Così l'argomentazione è dedotta dalla sostanza, ovvero dal genere animale. [1090D] Pertanto questa argomentazione contiene il genere e dal genere è dedotta; nell'esempio precedente, anche se c'è un riferimento al genere, il suo modo di essere viene valutato in un senso ricavato dal contrario. Infatti si deve

41. Trad. mia di Boethius, *In Topica Ciceronis*, PL 64, 1048D-1049A: «Quaestio uero est dubitabilis propositio. [...] Ad quaestionem igitur, id est ad dubitabilem propositionem, omnis intentio dirigitur argumenti, non uero ut totam comprobet quaestionem sed ut partem eius ratione confirmet [...]: nemo enim defendit caelum rotundum esse et non esse [...]. Sed cum ita consideratur “Utrum rotundum sit caelum an non sit” in una tantum consistit quaestionis parte defensio, siue quae affirmat siue quae negat».

sempre tener presente non cosa ci sia nell'argomentazione, ma da che cosa [*ex quo*] sia dedotta l'argomentazione⁴².

È da tener presente che in questo caso siamo in un contesto di riflessione su tecniche forensi. Qui a Boezio, sulla scorta dei *Topica* di Cicerone, non interessa arrivare a una soluzione vera, ma mostrare la maggiore o minore intrinsecità di due modi di rispondere allo stesso quesito iniziale (il primo modo, che non parte dalla natura di ciò di cui si parla ma deduce dal suo contrario, si fonda su un legame molto estrinseco se non equivoco; il secondo, fondato su una proprietà essenziale di ciò di cui si parla, esprime una predicazione *ex genere*, molto più intrinseca). L'aria di famiglia con la successiva *quaestio* scolastica è però nel lessico, nella strutturazione architettonica e nella destinazione all'insegnamento e alla formazione.

Potrebbero essere addotti moltissimi esempi formalmente simili. Ma ciò che abbiamo visto è sufficiente a mostrare come la struttura dubitativa iniziale (*utrum ... an ...*), che richiede successivi argomenti da soppesare per sciogliere la tensione della contraddizione, sia già ampiamente attestata fin dall'età classica, sia nella cultura greca che nell'intera romanità, e poi ampiamente sviluppata nella cultura tardoantica latinofona. Sono modelli che passeranno direttamente alla cultura filosofico-teologica latina dell'alto Medioevo, specialmente dopo la grande riscoperta delle monografie logico-retoriche boeziane che ha luogo dal XI secolo in avanti⁴³.

2.2.2. ARGOMENTAZIONI IN CONTRARIO E INCORPORAZIONE DELLE ANTILOGIE NEL DIALOGO

Possiamo ora vedere alcuni antecedenti della struttura antilogica delle *rationes principales*, degli argomenti in contrario (spesso anche confutati "al volo" da controargomenti del *respondens*), quelli che nella *quaestio* figurano dopo il *videtur quod non* (o *quod sic*) e rappresentano idealmente l'apporto degli *opponentes*.

La presenza di argomenti pro e contro una stessa tesi è ampiamente attestata nel dialogo filosofico. In un continuo interscambio tra tecniche dell'argomentazione forense e tecniche dell'argomentazione filosofica, le istanze di opposizione possono essere espresse in forma ampia e distesa, come nel dialogo platonico o agostiniano, oppure in forma più secca e brachilogica, come nelle tradizioni diatribiche.

42. Boethius, *In Topica Ciceronis*, PL 64, 1090B-D (trad. mia).

43. Cfr. Magnano (2017, pp. 62-5).

La lunga tradizione del dialogo filosofico latino non solo offre ricchissimi esempi fattuali di incorporazione di ragioni contrapposte, cui danno voce i diversi interlocutori, ma offre anche riflessioni sull'importanza del passare attraverso l'antilogia per ricercare la verità.

Già in Cicerone troviamo sia un'evoluta e personale modalità di usare il dialogo come veicolo di riflessione filosofica e come rappresentazione idealizzata di un erudito *otium* con gli amici⁴⁴, sia un esplicito apprezzamento per le tecniche di esposizione antilogica. Nel secondo libro delle *Tusculanae disputationes* Cicerone mette in luce la connessione tra metodo retorico e tecniche dialettiche della filosofia, idealizzando una *koiné* tra Peripato e Accademia:

Mi è sempre piaciuta la consuetudine dei Peripatetici e dell'Accademia di discutere il pro e il contro di ogni tesi [*de omnibus rebus in contrarias partes disserendi*], non solo perché altrimenti non si potrebbe scoprire cosa sia verosimile in ogni ambito, ma anche perché è il migliore esercizio oratorio. Il primo a impiegare questo metodo fu Aristotele e poi i suoi successori. Ai nostri tempi, poi, Filone di Larissa, di cui ho seguito assiduamente le lezioni, ha introdotto l'uso di dedicare alcune ore all'insegnamento della retorica, altre alla filosofia: io, indotto a seguire questa consuetudine dagli amici, ho impiegato in questo modo il tempo a nostra disposizione nella villa di Tuscolo. Così, dopo aver dedicato la mattinata alla declamazione [...], nel pomeriggio siamo scesi nell'Accademia, e lì si è svolta una discussione che non presento in forma narrativa, ma quanto più possibile con le parole esatte con cui abbiamo effettivamente disputato [*eisdem fere verbis, ut actum disputatumque est*]⁴⁵.

Qui, e anche altrove⁴⁶, Cicerone attribuisce all'Accademia un esercizio di dibattito antilogico, con l'esposizione di argomenti pro e contro ad una tesi, e, nel far questo, attribuisce all'Accademia molte pratiche topiche ed elenctiche peripatetiche, quasi nel desiderio di mostrarsi come continuatore di una tradizione comune nella quale egli stesso si era formato⁴⁷.

Ma la presentazione antilogica di tesi in contrasto non basta. Ci si avvicina allo spirito della *quaestio* scolastica nella misura in cui all'obiettivo ciceroniano del verisimile si sostituisce la tensione verso la verità, verso una soluzione che sciogla tutte le ambiguità.

44. Circa i dialoghi di Cicerone e la concezione della filosofia a essi sottesa, cfr. Ruch (1958); Gorman (2005); Schofield (2008).

45. Cicerone, *Tusc. disp.*, II, III, 9 (trad. mia).

46. Ad es. *De Oratore*, III, [21] 80; [27] 107; [36] 145; *De Finibus*, III, [1] 3.

47. Cfr. Ruch (1969); Aubert-Baillet (2014); Bénatouil (2016, pp. 202-4).

Agostino acquisisce e rielabora i metodi ciceroniani in un'ottica di superamento dello stallo scettico⁴⁸. Le pratiche dialettiche e antilogiche sono messe al servizio di una verità superiore, che si apre all'illuminazione divina, dalle premesse dei *Soliloquia* e del *De magistro* fino alle raffinate forme di interiorizzazione delle *Confessiones* (iniziate nel 397 e terminate nel 400). Già in *Soliloquia*, II, 7, 14, quindi in un'opera scritta a Cassiciaco nel 386-7, un Agostino trentatreenne riconosce che «non c'è modo migliore con cui può essere cercata (*quaeri*) la verità che attraverso l'interrogare e il rispondere (*interrogando et respondendo*)». A un certo punto, nel mettere in scena questo cercare attraverso un dialogo con la *Ratio* stessa, l'interlocutore *Augustinus* si rende conto di aver dato in precedenza un assenso affrettato e di non aver ora argomenti per una ulteriore controdeduzione. Nell'invitare l'interlocutore a riconsiderare la questione, la *Ratio* riprende il filo del discorso e distingue lo spirito pacato e intimo dell'interrogazione dei *Soliloquia* dall'eristica pubblica, troppo animosa e causa di rancori:

Infatti non c'è modo migliore con cui può essere cercata la verità che attraverso l'interrogare e il rispondere. Ma è raro trovare un interlocutore che non si vergogni di essere confutato durante una disputa pubblica; per giunta capita quasi sempre che un argomento ben avviato alla discussione sia respinto dal clamore disordinato dell'ostinatezza, anche con una lacerazione di animi, di solito nascosta, ma talvolta anche manifesta; perciò ti è piaciuto ricercare il vero, con l'aiuto di Dio, nel modo, come credo, più pacato e adatto, interrogato da me stessa e rispondendo a me; per questo, se in qualche caso hai fatto delle ammissioni alla leggera, non vi è nulla da temere a ritornare indietro e confutarle⁴⁹.

Nel *De Magistro*, un dialogo scritto nel 389 al rientro a Tagaste, viene messa in scena una discussione elenctica tra lo stesso Agostino e il figlio Adeodato, un esercizio dialettico-confutatorio, in cui fittamente si susseguono i *pro* e i *contra*. Al passo 10, 31, indagando il rapporto tra *signa* e *res*, i due interlocutori intendono stabilire «se niente possa essere insegnato senza

48. Circa il "superamento" agostiniano della dialettica antilogica scettica, cfr. Heßbrüggen-Walter (2005).

49. Augustinus, *Soliloquia*, II, 7, 17; trad. it. (con lievi modifiche) in Aurelio Agostino, *Il filosofo e la fede*, p. 117. Annotando questo brano, il curatore Onorato Grassi opportunamente osserva che «la preferenza, assai evidente nel periodo di Cassiciaco, accordata al dialogo come metodo per raggiungere la verità si riscontra anche in opere non formalmente dialogiche, come ad esempio il *De utilitate credendi* <scritto subito dopo l'ordinazione presbiteriale del 391, a Ippona>, nel quale Agostino costruisce il suo discorso tenendo ben presente il suo interlocutore e le sue possibili domande od obiezioni». Sulle modalità del dialogo interiore in Agostino vedi più di recente Stock (2010, pp. 87-8 e *passim*).

segni» e «se ci siano alcuni segni preferibili alle cose di cui sono segni» («*utrum nihil sine signis possit doceri*» e «*utrum sint quaedam signa rebus quas significant praeferenda*»), in modo che Adeodato non possa «de his dubitare». Adeodato, in realtà, è ancora nel dubbio e Agostino elogia il dubitare metodico del figlio come segno di animo ponderato. A questo, come nel passo precedente dei *Soliloquia*, contrappone il turbamento di coloro che si sentono persi e contrariati «quando le cose che tenevamo ferme con un assenso piano e diretto vengono indebolite da argomentazioni contrarie (*contrariis dubitationibus*)»; per questo, «come è giusto cedere dinanzi a ragionamenti ben considerati ed esaminati (*bene consideratis perspectisque rationibus*), così è pericoloso assumere cose ignote come fossero note»: qualora siano demolite da successivi ragionamenti, c'è il rischio di cadere «in tanto odio o disgusto della ragione da non ritenere di dover dare fede nemmeno alla stessa evidente verità»⁵⁰.

Come si vede chiaramente, anche il dialogo interiorizzato, il *soliloquium*, porta le tracce della disputa esterna, di scuola ed eristica, in cui le tesi contrapposte sono difese con vigore, in un quadro di tensioni ma anche con le opportunità formative ed espositive della dimensione pubblica. Solo che a questo preferisce i tempi lunghi e plastici dell'*otium* e della meditazione privata.

Abbiamo già considerato come Boezio integri tradizione dialettica aristotelica e tecniche forensi romane nella sua produzione topica, fino a definire scopo, carattere e struttura di varie forme di *quaestio* antilogica. Possiamo qui aggiungere che Boezio non era espressione di una cultura di scuola ma di un circolo filosofico-letterario (quello che gravitava intorno al senatore e suo padre adottivo e suocero Quinto Aurelio Simmaco), quindi di un sapere che nasceva anche dalle relazioni interpersonali e che ne recava traccia nelle forme della scrittura. Questo è certamente evidente, in forma idealizzata, negli scambi dialogici della *Consolatio* e nei prologhi molto personali ed esoterici degli *Opuscula theologica*. Ma è significativo che anche il primo commento boeziano alla *Isagoge* di Porfirio sia un dialogo, in cui l'autore «commenta e spiega il testo porfiriano attraverso un dialogo tra se stesso e un amico: nel ruolo di questo amico Boezio introduce, in forma nascente, la figura dello studente che muoverà il dialogo nella *Consolazione*»⁵¹.

50. Augustinus, *De Magistro*, 10, 31; trad. it. (con lievi modifiche) in Bisogno (2014, pp. 191-3).

51. Lerer (1985, p. 31, trad. mia).

Nella *Consolatio* Boezio si pone in dialogo con versioni multiple di sé, facendo interloquire non solo le voci del prigioniero, che nel suo *stupor* ha dimenticato gli insegnamenti filosofici, e di *Philosophia*, che ha preso il posto della *Ratio* agostiniana e guida il dialogo interiore, ma anche i punti di vista espressi attraverso occasionali prosopopee (come quella della Fortuna nella seconda prosa del secondo libro) e, più in generale, attraverso l'incorporazione di argomentazioni espressive di punti di vista da avversare, che vengono rese attraverso virtuosistiche ventriloquie dei due interlocutori. Tutte queste polifonie, pur essendo proiezioni del dialogo interiore di Boezio stesso, danno spazio alla resa mimetica e abbastanza verisimile di argomentazioni in conflitto.

La successiva cultura altomedievale latina ha continuato a rimodellare il genere dialogico, nelle sue varie funzioni: dialettica, eristica, mnemonica e didattica. E le sperimentazioni formali agostiniane e boeziane, che incorporano le antilogie entro formati dialogici, hanno fatto scuola, ulteriormente trasformate, anche in autori successivi, da Eriugena fino al *Secretum* di Petrarca.

2.3

La disputa come tribunale pubblico delle idee

Già da questa presentazione panoramica e parziale, risulta evidente che fin dalla cultura latina tardoantica sono ben attestate molte anticipazioni di quasi tutte le parti e funzioni della *quaestio* universitaria del XIII secolo. Insomma, il punto non è se gli antecedenti ci siano (*an sint*), perché è evidente che ci sono e che sono rimasti disponibili attraverso testi continuamente trasmessi. Si tratta, semmai, di sottolineare il *quomodo*, cioè quale trattamento, quale selezione operi la metodologia scolastica del XIII secolo sulle tradizioni precedenti, in che modo le formalizzi e le ritualizzi.

Prima del XIII secolo non esisteva la *disputatio* formalizzata, perché mancava la standardizzazione su ampia scala delle pratiche scolastiche, normate da statuti (come avverrà solo col diffondersi del modello universitario). Quindi, sia pure in presenza delle ricche fonti tradizionali latine che costituivano l'intero *toolbox* della *disputatio*, si continuava a praticare un misto di formalità argomentativa e anarchismo metodologico globale, che risentiva del mutare dei contesti e degli interessi di maestri e uditori.

Inoltre, deve essere sottolineata maggiormente l'influenza delle pratiche della formazione giuridica sulle altre discipline. Gli studiosi di storia

giuridica medievale hanno da tempo messo in luce la possibilità di un'influenza reciproca tra metodi di disputa teologica, come quelli della scuola di Anselmo di Laon, e formazione del metodo "brocardico"⁵². Il giurista italiano Pillio da Medicina, attivo tra XII e XIII secolo a Bologna e a Modena, nel suo *Libellus disputatorius* aveva fissato tale metodo: anziché glossare le fonti giuridiche, utilizzava massime giuridiche sintetiche, affiancando ad esse *argumenta* (detti *generalia*) pro e contro il principio enunciato. Così, dalla *quaestio legitima* alla maniera di Bulgaro, ancora troppo legata all'interpretazione delle fonti del diritto, si passò a *quaestiones de facto*, vere e proprie *quaestiones disputatae* che gli studenti dibattevano fuori dalle ore di lezione e che vertevano su qualche *casus* controverso. Tali *quaestiones disputatae* davano ampio spazio ad argomentazioni contrapposte, finché il giudice della disputa dava la sua *solutio*, al modo di una sentenza⁵³. Così la disputazione nell'aula scolastica o quella ricostruita sulla pagina rinviavano alla dimensione performativa dell'azione nell'aula giudiziaria.

Anche in ambito filosofico e teologico, la *quaestio* universitaria, specialmente nella sua forma letteraria finale, sembra poggiare sulla consapevolezza di esprimere una struttura disputatoria perfetta, un micro-processo alle idee, equilibrato nelle sue parti ed efficace sia come strumento di esposizione del sapere, sia come strumento di formazione al sapere. Nonostante questa perfezione formale, però, si rimane spesso colpiti dalla secchezza scheletrizzata degli iniziali argomenti in contrario, in cui gli *opponentes* sono ridotti, il più delle volte, a larve sillogistiche. Sembra, insomma, che alla crescita in perfezione e standardizzazione formale faccia da contraltare una marcata riduzione del *fair play* rispetto alle posizioni dell'avversario, una riduzione della solidità argomentativa con cui viene ricostruita la posizione dell'altro.

Commentando una prima versione, breve, di questo saggio, Chiara Crisciani ha sostenuto che la *disputatio* scolastica rappresenti un passo in avanti in direzione dell'imparzialità e dell'oggettività richiesta da un abito mentale scientifico (inoltre, con benevola ironia, ha sottolineato che forse il mio apprezzamento stia troppo dalla parte della dimensione amicale e dialogante del *συμφύλοσοφείν*)⁵⁴. Non ho nessuna difficoltà ad ammettere che ritengo cruciale – non solo per il Medioevo – il nesso tra ricerca filo-

52. Cortese (2014, p. 301).

53. Ivi, pp. 298-302.

54. Questo è avvenuto entro il convegno *Insegnare e disputare. La vita intellettuale e universitaria in età medievale*, tenuto presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa il 25 e il 26 novembre 2019, dal quale il presente volume deriva.

sofica e relazione interpersonale, ovvero la dimensione etica dell'ἐπιστήμη, che conduce a una costruzione sociale del sapere, spesso ottenuta attraverso mediazioni ermeneutiche parziali e provvisorie. Per questo apprezzo il dialogare platonico, ciceroniano, agostiniano e boeziano, dove le dinamiche dell'argomentare e controargomentare sono calate in una contestualizzazione di raffinata σχολή compartecipata, di consapevole sospensione del tempo del *negotium*⁵⁵. Di converso, ho l'impressione che troppo spesso la formalizzazione disputatoria della *quaestio* universitaria, con la regola implicita di presentare gli argomenti degli avversari *de forma*, cioè in un modo sillogistico quanto più possibile schematico, finisca per sostituire all'interlocutore un argomento fantoccio, costruito *ad hoc* per essere confutato. Ma va anche riconosciuto che quanto troviamo scheletrizzato nei testi scolastici a noi pervenuti è il riflesso di atti performativi compiuti pubblicamente nelle università. Così, dietro la deliberata astrattezza formale richiesta dal genere letterario, è possibile immaginare la vivacità delle dispute e il coinvolgimento di chi vi partecipava.

Riferimenti bibliografici

OPERE

- AURELIO AGOSTINO, *Il filosofo e la fede* (Soliloqui, La vera religione, L'utilità del credere, La fede nelle cose che non si vedono), a cura di O. Grassi, Rusconi, Milano 1989.
- Il De magistro di Agostino. *Introduzione, testo, traduzione e commento* di A. Bisogno, Città Nuova, Roma 2014.
- ALCUINO DI YORK, *Giochi matematici alla corte di Carlo Magno. Problemi per rendere acuta la mente dei giovani*, a cura di R. Franci, ETS, Pisa 2005.
- BOETHIUS, *Commentarii in Ciceronis Topica*, in J. C. von Orelli, J. G. Baiter (edd.), *M. Tulli Ciceronis opera quae supersunt omnia*, v, 1, Typis Orellii, Fuesslini et Sociorum, Turici [= Zurigo].
- ID., *In Ciceronis Topica*, trans., intr., and notes by E. Stump, Cornell University Press, Ithaca-London 1988.
- ID., *De topicis differentiis*, trans., intr., and notes by E. Stump, Cornell University Press, Ithaca-London 2004.
- BOEZIO, *Le differenze topiche*, a cura di F. Magnano, Bompiani, Milano 2017.

55. A questo proposito mi fa piacere citare Fioravanti (2009), sulla rappresentazione delle relazioni amicali nei dialoghi di Agostino.

STUDI

- AUBERT-BAILLOT S. (2014), *L'influence de la disputatio in utramque partem sur la correspondance de Cicéron*, in "Vita Latina", 189-190, pp. 21-39, www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2014_num_189_1_1789.
- BARDY G. (1932-33), *La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte*, in "Revue Biblique", 41 (1932), pp. 210-36, 341-69, 515-37; 42 (1933), pp. 14-30, 211-29, 328-52.
- BAZÁN B. C. (1985), *Le questions disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, in B. C. Bazán et al. (éds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout, pp. 15-149.
- BÉNATOUÏL T. (2016), *Structure, standards and Stoic Moral Progress in De finibus 4*, in J. Annas, G. Betegh (eds.), *Cicero's De finibus: Philosophical Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 198-220, doi.org/10.1017/CBO9781139871396.009.
- BISOGNO A. (2014), cfr. *Il De magistro di Agostino*.
- COPELAND R., SLUITER I. (2012), *Marius Victorinus, Commentary on the De inventione, Before 355*, in R. Copeland, I. Sluiter (eds.), *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300-1475*, Oxford University Press, Oxford, pp. 104-25, [doi:10.1093/acprof:oso/bl/9780199653782.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/bl/9780199653782.001.0001).
- CORTESE E. (2014), *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Il Cigno GG, Roma.
- DE LEEMANS P., GOYENS M. (eds.) (2006), *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, Leuven University Press, Leuven, doi.org/10.2307/j.ctt9qdwhv.
- EBBESSEN S. (2009), *The Aristotelian Commentator*, in J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 34-55, [doi:10.1017/CCOL9780521872669.003](https://doi.org/10.1017/CCOL9780521872669.003).
- FIORAVANTI G. (2009), *Gli amici di Agostino*, in "Teoria", 29, 2, pp. 69-78.
- FRANSEN G. (1985), *Les questions disputées dans les facultés de Droit*, in B. C. Bazán et al. (éds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout, pp. 223-77.
- GILSON É. (1972), *Le Moyen Âge comme "saeculum modernum"*, in "Lettere Italiane", 24/4, pp. 413-20.
- GORMAN R. (2005), *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Franz Steiner, Stuttgart.
- GRABMANN M. (1909-11), *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1: *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau

- (trad. it. di M. Candela, P. Buscaglione Candela, *Storia del metodo scolastico*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1980).
- HESSBRÜGGEN-WALTER S. (2005), *Augustine's Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians*, in K. Pollmann, M. Vessey (eds.), *Augustine and the Disciplines: From Cassiciacum to Confessions*, Oxford University Press, Oxford, pp. 184-205, doi:10.1093/acprof:oso/9780199230044.003.0008.
- HOEFLICH M. H., GRABHER J. M. (2008), *The Establishment of Normative Legal Texts: The Beginnings of the Ius commune*, in W. Hartmann, K. Pennington (eds.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, The Catholic University of America Press, Washington DC, pp. 1-21.
- HUIZINGA J. (2002), *Homo ludens*, saggio introduttivo di U. Eco, Einaudi, Torino.
- KENNY A., PINBORG J. (1982), *Medieval Philosophical Literature*, in N. Kretzmann et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism: 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 11-42.
- LAWN B. (1963), *The Salernitan Questions: An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (ed.) (1979), *The Prose Salernitan Questions: Edited from a Bodleian Manuscript (Auct. F. 3. 10)*, The British Academy-Oxford University Press, Oxford.
- ID. (1993), *The Rise and Decline of the Scholastic 'quaestio disputata': With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science*, Brill, Leiden-New York - Köln.
- LEESSEN T. G. (2010), *Gaius meets Cicero: Law and Rhetoric in the Scholastic Controversies*, Martinus Nijhoff, Leiden-Boston, doi.org/10.1163/ej.9789004187740.i-358.
- LERER S. (1985), *Boethius and Dialogue: Literary Method in The Consolation of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- MAKDISI G. (1970), *Madrasa and University in the Middle Ages*, in "Studia Islamica", 32, pp. 255-64.
- ID. (1974), *The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology*, in "Speculum", 49, pp. 640-61.
- ID. (1976), *Interaction Between Islam and the West*, in "Revue des Études Islamiques", 44, pp. 287-309.
- ID. (1981), *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- ID. (1989), *Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West*, in "Journal of the American Oriental Society", 109, 2, pp. 175-82, doi.org/10.2307/604423.
- ID. (1990), *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- MAGNANO F. (2017), cfr. Boezio, *Le differenze topiche*.

- MARENBO J. (2016), *Method*, in P. McCosker, D. Turner (eds.), *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, Cambridge University Press, New York, pp. 74-82, doi.org/10.1017/CCO9781139034159.007.
- MARTIN C. J. (2009), *The Logical Textbooks and Their Influence*, in J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 56-84, doi:10.1017/CCOL9780521872669.004.
- MORAUX P. (1968), *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques*, in G. E. L. Owen (ed.), *Aristotle on Dialectic: The Topics*, Clarendon Press, Oxford, pp. 277-311.
- NOVIKOFF A. J. (2011), *Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation*, in "Speculum", 86, 2, pp. 387-418, doi:10.1017/S0038713410004690.
- ID. (2012), *Toward a Cultural History of Scholastic Disputation*, in "The American Historical Review", 117, 2, pp. 331-64, doi.org/10.1086/ahr.117.2.331.
- ID. (2013), *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- ID. (2014), *Peter Abelard and Disputation: A Reexamination*, in "Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric", 32, 4, pp. 323-47, doi.org/10.1525/RH.2014.32.4.323.
- PAPADOYANNAKIS Y. (2006), *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*, in S. F. Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate, Aldershot, pp. 91-105, doi.org/10.4324/9781315585864.
- PERRONE L. (1991), *Sulla preistoria delle quaestiones nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.*, in "Annali di storia dell'esegesi", 8, pp. 485-505.
- ID. (2019), *Questions and Responses*, in P. M. Blowers, P. W. Martens (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, pp. 198-209, doi: 10.1093/oxfordhb/9780198718390.013.11.
- RUCH M. (1958), *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron: Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (1969), *La disputatio in utramque partem dans le Lucullus et ses fondements philosophiques*, in "Revue des Études latines", 47, pp. 310-35.
- SCHOFIELD M. (2008), *Ciceronian Dialogue*, in S. Goldhill (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 63-84, doi:10.1017/CBO9780511575464.005.
- SÈRE B. (2011), *La disputatio dans l'université médiévale: esquisse d'un usage public du raisonnement?*, in P. Boucheron, N. Offenstadt (éds.), *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 251-75, doi:10.3917/puf.bouch.2011.01.
- SHAH-KAZEMI R. (2012), *The Spirit of Tolerance in Islam*, I. B. Tauris Publishers (in association with The Institute of Ismaili Studies, London), London-New York.

- STEEL C. (2017), *Defining Public Speech in the Roman Republic: Occasion, Audience and Purpose*, in C. Rosillo-López (ed.), *Political Communication in the Roman World*, Brill, Leiden-Boston, pp. 17-33, doi.org/10.1163/9789004350847_003.
- STOCK B. (2010), *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, doi:10.1017/CBO9780511760877.
- SWEENEY E. (2019), *Literary Forms of Medieval Philosophy*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2019 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/medieval-literary/>.
- VENTURA I. (2004), *Quaestiones and Encyclopedias: Some Aspects of the Late Medieval Reception of Pseudo-Aristotelian Problemata in Encyclopedic and Scientific Culture*, in A. A. MacDonald, M. W. Twomey (eds.), *Schooling and Society: The Ordering and Reordering of Knowledge in the Western Middle Ages*, Peeters, Leuven, pp. 23-42.
- EAD. (2006), *Aristoteles fuit causa efficiens huius libri: On the Reception of Pseudo-Aristotle's Problemata in Late Medieval Encyclopaedic Culture*, in De Leeuws, Goyens (2006), pp. 113-44.
- VOLGERS A., ZAMAGNI C. (eds.) (2004), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, Proceedings of the Utrecht Colloquium (13-14 October 2003), Peeters, Leuven.
- WAGNER E. (1993), *Munāẓara*, in P. Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 7, Brill, Leiden, pp. 565-8.
- WEIJERS O. (1995), *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, Brepols, Turnhout, doi:10.1484/M.SA-EB.5.106199.
- EAD. (1997), *La disputatio*, in O. Weijers, L. Holtz (éds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*, Brepols, Turnhout, pp. 394-404, doi:10.1484/M.SA-EB.5.106201.
- EAD. (1999), *De la joute dialectique à la dispute scolastique*, in "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 143, 2, pp. 509-18; poi in Ead., *Études sur la Faculté des Arts dans les universités médiévales: recueils d'articles*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 291-302, doi:10.1484/M.SA-EB.5.106225.
- EAD. (2002), *La 'disputatio' dans les Facultés des arts au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, doi:10.1484/M.SA-EB.5.106207.
- EAD. (2009), *Queritur utrum. Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales*, Brepols, Turnhout, doi:10.1484/M.SA-EB.5.106217.
- EAD. (2013), *In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Brepols, Turnhout, doi:10.1484/M.SFAHI-EB.5.112315.
- EAD. (2015), *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Brepols, Turnhout, doi:10.1484/M.SFAHI-EB.5.112316.

La disputa filosofica in età medievale: mondo arabo ed ebraico

di *Elisa Coda**

In un breve, memorabile saggio del 1981 Pierre Hadot ha delineato la continuità tra le forme della filosofia antica e quelle della filosofia medievale dal punto di vista del metodo. Radicato nella pratica della discussione e quindi nell'oralità, il metodo della ricerca filosofica attraverso la discussione con un interlocutore o un avversario si trasmette alle epoche successive in forme scritte che riflettono e codificano lo scambio dialogico:

Les genres littéraires philosophiques du Moyen Âge reflètent dans une large mesure les formes de l'enseignement oral. Les historiens de la méthode scolastique s'accordent en effet à reconnaître que les pratiques scolaires principales étaient, au moins à partir du XII^e siècle, la *lectio*, c'est-à-dire la lecture commentée de textes faisant autorité, et la *disputatio*, c'est-à-dire la discussion syllogistique se rapportant à une *quaestio*. [...] C'est précisément ce qui explique la continuité profonde qui unit les genres littéraires philosophiques du Moyen Âge à ceux de l'Antiquité. En effet, les formes littéraires philosophiques de l'Antiquité sont, elles aussi, étroitement dépendantes des méthodes de l'enseignement oral et celles-ci ont évolué peu à peu vers un type d'enseignement qui préfigure tout à fait la méthode scolastique. [...] Il est très important de constater que l'enseignement philosophique dans l'Antiquité est dominé par la structure 'question-réponse' (les termes techniques pour désigner ce procédé étaient: *aporiai kai luseis*)¹.

Il metodo che secondo Hadot accomuna antichità e Medioevo ha i suoi presupposti tanto nel dialogo platonico quanto nella posizione aristotelica delle aporie. In età postclassica e tardoantica la tecnica del questionamento formalizzata nei *Topici* e la forma letteraria in cui si esprime per molti secoli la filosofia, cioè il commento, si fondono lentamente tra loro.

* Elisa Coda, MSCA Fellow project THEIA, Centre Jean Pépin UMR 8230, CNRS Paris, elisacoda@gmail.com.

1. Hadot (1982, pp. 1-9, cit. pp. 1-2).

Nous sommes donc ici en présence d'une pratique scolaire qui consiste à chercher la réponse qu'il faut donner à un problème théorique. Mais la question peut aussi se rapporter au sens qu'il faut donner à un texte. [...] Discussion théorique et discussion exégétique se sont ainsi mêlées étroitement et très souvent on a traité des problèmes de fond à propos de problèmes exégétiques².

L'esame della continuità e, al tempo stesso, dell'evoluzione di questa attitudine verso i problemi filosofici, nella quale disputa ed esegesi coesistono, è condotto da Hadot partendo dall'antichità e scendendo verso il Medioevo. La comparazione così ottenuta è tuttora un punto di riferimento negli studi.

Nous avons donc pu distinguer dans l'Antiquité deux grandes formes littéraires: le genre zététique et le genre systématique, le genre zététique se subdivisant en discussion dialectique d'une part et exégèse des textes d'autre part. Nous retrouvons exactement cette classification au Moyen Âge, par exemple dans ce texte de saint Thomas, dans lequel il justifie son projet d'écrire une *Somme Théologique*: 'Dans l'enseignement oral (*traduntur*), les choses qu'il est nécessaire de savoir sont présentées, non pas dans l'ordre propre à la science (*ordo disciplinae*), mais selon les exigences de l'exégèse des textes (*librorum expositio*) ou selon les hasards de la dispute dialectique (*occasio disputandi*)'. L'*occasio disputandi*, c'est la *quaestio disputata*, c'est-à-dire, pour reprendre le vocabulaire aristotélicien, la *thèse* contre laquelle il faut argumenter. [...] Quant à la *librorum expositio*, c'était, dans l'Antiquité, l'explication des textes d'Aristote, ou de Platon, ou de Chrysippe, qui constituait la principale activité d'enseignement. [...] Mais les Sommes médiévales inventent une forme originale par rapport à ces modèles antiques. Elles allient en effet la forme systématique, qui apparaît dans le plan général de l'ouvrage et ses subdivisions, à la forme zététique, qui est conservée dans chaque article, puisque chaque *articulus* est construit comme une *quaestio* particulière et traité selon la méthode dialectique³.

Negli studi degli specialisti di storia del pensiero medievale e di storia dell'istituzione universitaria⁴ si incontra il percorso a ritroso: la storia e l'evoluzione del metodo della *quaestio*, esaminati con grande precisione⁵ e

2. Ivi, p. 3.

3. Ivi, p. 9.

4. Mi limito a indicare due volumi recenti, ampi e molto documentati, in cui si trovano anche i riferimenti ai grandi studi classici degli storici dell'istituzione universitaria del secolo passato: Ferruolo (1985); Gorochoy (2012).

5. Cfr. soprattutto, dopo lo studio fondamentale pubblicato negli anni 1906-11 da Grabmann (1980), Glorieux (1968); Novikoff (2013), e infine gli studi di O. Weijers indicati nel contributo della stessa studiosa in questo volume.

ricostruiti nel dettaglio, ne individuano nelle scuole della seconda metà del XII secolo le origini prossime⁶, e nei modelli tardo-antichi di trasmissione del sapere quelle remote⁷.

La posterità del metodo che Hadot definì “zetetico” non si ritrova esclusivamente nel mondo latino. Tracerò qui una breve panoramica delle altre aree linguistiche che lo adottarono nei secoli che per noi sono quelli del Medioevo, e partirò prima dal mondo arabo; passerò poi al mondo ebraico medievale, esaminando l'adozione della *quaestio* in relazione alla scolastica. Spero così di portare un contributo su due aree e periodi, uno anteriore cronologicamente all'età delle scuole e dell'università, l'altro posteriore, che mostri quanto è stata ampia la diffusione del metodo della disputa nell'ambito delle scienze filosofiche e della teologia.

3.1

La disputa nel mondo arabo

Dalla comune radice antica e tardoantica, con la mediazione cristiana, anche la teologia islamica delle origini trae la disputa (*munāẓara*, *ḡadal*) come fattore di definizione intra-confessionale dell'ortodossia e come strumento di controversia nei confronti delle altre fedi, sia quelle riconosciute come appartenenti al monoteismo che quelle da combattere senza quartiere in quanto dualiste o politeiste⁸. Nella costituzione delle scienze religiose (studio del Corano e creazione delle raccolte di tradizioni profetiche orali)

6. La sintesi di Bazán (1982, pp. 31-49) permette di cogliere in una visione d'insieme tutti gli aspetti principali: «Si le texte est le premier élément de la *quaestio*, le deuxième, également important, c'est la présence d'un maître doté d'autorité intellectuelle et scientifique. Avec la nouvelle méthode prennent naissance les écoles, et la théologie s'élève au rang de théologie rationnelle. Évidemment, un troisième élément est nécessaire pour que ce développement puisse s'accomplir: les instruments de travail scientifique. La *logica vetus* n'était pas suffisante pour expliquer la nouvelle méthode. Ce sont les médiévaux eux-mêmes qui ont forgé leurs propres instruments scientifiques, avec l'apport d'Abélard, de Gilbert de la Porrée, de Robert de Melun, etc. Le *Sic et non* d'Abélard a été signalé, à juste titre, comme l'œuvre décisive dans la constitution de la méthode. Lorsque la *logica nova* fera son entrée, elle demandera de la rigueur syllogistique à l'expression des arguments et des réponses, mais les parties essentielles de la *quaestio* (ainsi que les méthodes anciennes, particulièrement celle des distinctions) demeureront les mêmes» (ivi, p. 33).

7. Mette in particolare rilievo Agostino Rentsch (1990, pp. 73-91); cfr. Novikoff (2013, pp. 34-61), sull'influenza esercitata dal modello agostiniano della disputa contro gli avversari dottrinali su Anselmo e la sua scuola.

8. Van Ess (1977).

e nella strutturazione delle scuole giuridiche si assiste, durante i primi secoli dell'Islam, alla codificazione progressiva della controversia come strumento per far trionfare la propria posizione dimostrando la debolezza di quella degli avversari⁹. Il fenomeno della disputa ha coinvolto pressoché tutte le branche del sapere, tanto da costituire una vera scienza: *'ilm al-baḥṭ wa-l-munāzara* ('la scienza della ricerca e della disputa'). Il termine designa da una parte il dibattito colto, in particolare teologico-giuridico, e dall'altra il genere letterario della controversia (*al-ḥilāf*): la *munāzara* non era solamente importante per il dibattito orale fra dotti, ma influenzava anche la letteratura teologica e quella giuridica. La pratica risale alla nascita dell'Islam: ho accennato prima alle controversie con i dotti delle altre fedi monoteiste (*ahl al-Kitāb*, 'la gente del Libro')¹⁰, ma le controversie si esprimono in dispute, più o meno codificate, anche tra rappresentanti delle diverse tendenze islamiche. Elemento fondamentale della *munāzara* è l'arte della dialettica (*al-ḡadal*), così importante che venivano composte opere dedicate specificamente al suo insegnamento; autori come Ibn al-Rāwandī (IX sec.), al-Qirqisānī (X sec.) e Ibn 'Aqīl si impegnarono in tal senso. La buona capacità di esposizione, fondamentale in una disputa, richiede abilità che vengono elencate: la prontezza nel rispondere (*al-ḡawāb al-ḥādir*), la ricerca dell'espressione rara (*al-lafẓ al-nādir*), l'allusione gradevole (*al-iṣārat al-ḥulwā*), l'evitare la verbosità (*al-ḥaṣw*), la concisione (*īḡāz al-lafẓ*), e tutto ciò deve essere accompagnato da un'abilità decisiva per la vittoria: il saper cogliere il giusto significato (*iṣābat al-ma'nā*)¹¹. La dialettica (*ḡadal*) si sostanzia nell'arte dell'esprimersi (*al-balāḡa*)¹², con la quale interagirà in vari modi la *Retorica* di Aristotele al momento in cui verrà tradotta dal greco in arabo¹³. La questione dell'influenza delle opere di Aristotele sull'elaborazione teorica della dialettica araba è oggetto di un dibattito ancora aperto, complicato anche dal fatto che le opere dello Stagiritico non furono note agli arabi se non dopo la composizione delle opere teoriche sulla natura della dialettica araba. Furono piuttosto, come ho accennato all'inizio, le scuole di retorica ellenistiche e tardo-antiche ad esercitare un'influenza su di essa, tramite l'intermediazione dei Cristiani¹⁴. Soltanto in seguito, la teoria del

9. Belha (2010).

10. Van Ess (1970).

11. Bergé (1979, p. 57).

12. Ivi, p. 397.

13. Vagelpohl (2008).

14. Questa attitudine superconfessionale è stata paragonata a quella dell'umanesimo nel mondo latino da Kraemer (1992, p. 77).

dibattito subì l'influenza della logica e della filosofia aristotelica e la sua codificazione influenzò per lungo tempo le opere teologiche e giuridiche¹⁵.

È tuttavia in un altro contesto, diverso da quello delle scuole religiose e giuridiche, che la disputa assume i caratteri di dibattito su temi filosofici e scientifici che la rendono simile alla *quaestio* universitaria latina. Ciò accade soprattutto in epoca 'abbāsīde. Nella cultura del *mağlis* ('seduta letteraria', pl. *mağālis*) si esprimono al meglio la vivacità e il fervore intellettuale che hanno caratterizzato i primi secoli di questo califfato e che si riassumono nel termine *adab*¹⁶: cultura, buone maniere, 'saper vivere', ma anche codice di valori. Il termine *adab* si può ricondurre a due radici, *da'b* ('costume', 'abitudine') e *'db* ('cosa meravigliosa')¹⁷, che, seppur lontane dal punto di vista semantico, sono in qualche modo ricollegabili tra loro. L'espressione *adab* assume nel corso del tempo significati diversi: in epoca preislamica rimanda all'educazione del carattere, che doveva essere condotta di pari passo all'apprendimento delle conoscenze antiche, consistenti in proverbi, storie, aneddoti e soprattutto tradizioni orali e poetiche. Con l'avvento dell'Islam si accentua il valore etico e morale: l'*adab* giusto e "controllato" comporta, insieme, rigore verso sé stessi e umiltà, rispetto e confidenza per chi è fratello, dedizione totale alla comunità (*umma*), adorazione e timore reverenziale verso Dio. Houari Touati esprime molto bene questa doppia valenza dell'*adab*:

Mais l'*adab* n'est pas qu'une pédagogie ni qu'une connaissance. Il est aussi un code de la civilité et de la bienséance dont les jeunes gens bien nés sont conviés à assimiler les préceptes pour tenir leur rang. L'élite éduquée et cultivée en a ainsi fait l'instrument politique de sa distinction socioculturelle. A la *jafāwa*, l'irascibilité et l'ignorance de la masse mal dégrossie, elle a opposé l'*adab*, le quel est la 'bonne éducation' de ceux qui ne sont que politesse et raffinement¹⁸.

In epoca omayyade l'*adīb* (cultore dell'*adab*) perfetto è colui che eccelle nella conoscenza degli antichi poeti. A partire dal IX secolo, e quindi in era 'abbāsīde, il termine acquisisce una nuova connotazione, che lo accomsta maggiormente al concetto di *humanitas*¹⁹: gli studiosi hanno ricondotto questo mutamento al contatto con le culture straniere. L'*adīb* (o 'uo-

15. Widigdo (2018, pp. 1-24) sostiene che cristiani e musulmani hanno recepito e modificato la dialettica aristotelica, trasformandola in disputa teologica.

16. Gabrieli (1932); Vadet (1968).

17. Gabrieli (1991).

18. Touati (2014, pp. 1-61, cit. pp. 28-9).

19. Gabrieli (1991).

mo colto') 'abbāsīde è ormai il dotto che possiede e accresce una cultura sia sacra che profana, dalla quale si aspetta la perfezione intellettuale. L'*adab* 'abbāsīde si esprime nella raffinatezza dei costumi cittadini: attitudine cortese ed eleganza. Si tratta di un modo d'essere, e la cultura posseduta dell'*adīb* lo rende un uomo eccellente rispetto ai suoi concittadini²⁰. Il suo luogo naturale, per così dire, è il *mağlis*.

Il mondo del *mağlis*, che fa da cornice alle dispute, ci è noto soprattutto attraverso l'opera di un famoso letterato del x secolo, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī²¹. Emergono dal vivido resoconto delle dispute alle quali egli ha partecipato le caratteristiche che distinguono il *mağlis* dalla struttura fondamentale dell'istruzione superiore nel mondo musulmano medievale, la *madrassa*. Il termine *mağlis* (plur. *mağālis*) deriva dalla radice *ğls* che esprime l'azione di 'sedersi'. Il significato traslato di 'cenacolo', 'riunione' o 'consiglio', che designava in epoca preislamica l'assemblea o il consiglio dei notabili della tribù, in epoca 'abbāsīde passa a indicare i cenacoli di intellettuali presenti nei principali centri dell'impero, ma soprattutto a Bagdad, città in cui si concentra il maggior numero di *mağālis*²². La loro fioritura fu favorita da tre condizioni. In primo luogo, la diffusione del sapere²³: i filosofi avevano un loro circolo²⁴, così anche gli astronomi, i giuristi, i teologi, i poeti. In secondo luogo, il "cosmopolitismo" collegato all'idea che la rivelazione coranica non coincidesse completamente e necessariamente con la nascita della lingua araba. La controversia fra i sostenitori della pre-

20. I "pionieri" dell'utilizzo del termine *adab* inteso nella sua connotazione letteraria furono Ibn al-Muqaffa' (m. 756) e al-Ğāḥiẓ (m. 869). Il primo, segretario di al-Mansūr, traduttore di opere letterarie, religiose e scientifiche dal persiano, fu autore di opere di *adab* a scopo educativo nell'ambito politico e amministrativo, rivolte soprattutto a principi, ministri e amministratori: cfr. Gabrieli (1932). Con al-Ğāḥiẓ, prosatore e polemista, l'*adab* divenne la forma in cui fu sistematizzata la conoscenza, una tecnica e un modello composto da temi diversi, trasmessi in una forma e in un arabo elegante ed elaborato, ma sempre corrispondente al testo da comunicare, in modo da presentare argomenti in forma gradevole, consona alla cultura e alla raffinatezza.

21. Si tratta del filosofo e letterato 'Alī b. Muḥammad b. al-'Abbās Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (922-1023). Le opere note di al-Tawḥīdī sono ventidue; di queste non ci è giunta che una parte. Esse sono composte sia in forma di veri e propri libri (*kutub*) che di brevi epistole (*rasā'il*); esse toccano pressoché tutte le discipline coltivate in epoca 'abbāsīde.

22. Touati (2014, pp. 39-61).

23. Sul movimento di traduzione cfr. Gutas (1998); sui centri di cultura cf. i contributi di G. Endress, C. D'Ancona e P. Bettio in D'Ancona (2005, vol. 1, pp. 180-258).

24. La bibliografia sull'argomento è molto vasta; per i fini di questo lavoro mi limito a rimandare ai testi ed agli studi indicati e discussi in Endress (1997); D'Ancona (2005, pp. 282-351).

senza nel Corano stesso di elementi linguistici non-arabi e sostenitori della tesi avversa che fa da sfondo – assieme naturalmente a molti altri fattori – all'avvento degli 'abbasidi riflette l'idea che anche nelle culture diverse da quella islamica e ad essa anteriori siano presenti dei contenuti di valore, da conoscere e integrare alla propria, nata dal Corano. I *mağālis* furono dunque frequentati da persone colte, di ogni fede e provenienti da luoghi diversi²⁵. Infine, fu determinante l'atteggiamento del potere politico verso la cultura e verso gli intellettuali. L'incremento del numero dei *mağālis* nel X e nell'XI secolo, e in particolare il rilievo che essi assunsero nella vita della capitale dell'impero 'abbāsīde durante il periodo buyide (946-1055), facilitarono la realizzazione delle ambizioni di tanti intellettuali grazie alla straordinaria predisposizione dei Buyidi per il sapere e per la sua diffusione. L'atteggiamento favorevole di questa dinastia si 'ita nei confronti delle scienze era dettato da ragioni politiche e in parte anche religiose²⁶. Infine, come testimonia al-Tawhīdī, la competizione fra i vari ministri favorì la diffusione dei *mağālis*²⁷:

E prese inizio con vigore la competizione tra gli emiri delle [varie] fazioni e [tra] i loro ministri per possedere il più altro numero di letterati e di scienziati, e per l'organizzazione di incontri e dispute letterarie e scientifiche²⁸.

Tale desiderio di prestigio fece sì che la cultura e la scienza venissero a costituire una sorta di espressione del potere buyide²⁹; gli intellettuali ricercavano i favori di questo o di quel benefattore per poter sopravvivere alla precaria condizione economica, per raggiungere il successo e la fama. All'interno di tale sistema, il *mağlis* costituiva l'occasione d'incontro tra l'intellettuale e il potere. Il primo dato, quindi, che cattura l'attenzione è la gran quantità di questi incontri, testimoniata anche da al-Tawhīdī. Lo testimoniano due passi di una delle sue opere più importanti, il *Kitāb al-Muqābasāt* (*Il libro delle conversazioni*)³⁰.

25. È importante ricordare che si era in un'epoca in cui dilagava il settarismo religioso, cfr. Laoust (1990).

26. Kraemer (1992).

27. Rowson (1990).

28. Boutabia (2007, p. 41).

29. Kraemer (1992, p. 53).

30. Tutte le citazioni di quest'opera riportate in questo lavoro sono tratte dall'edizione del testo arabo di Husayn (1989).

A questa conversazione abbiamo aggiunto delle parole utili, sparse [qua e là] nel ricordo, non le abbiamo attribuite ad un unico maestro, dato che avvenivano in diversi *mağālis*³¹.

E tutto ciò è avvenuto in diversi *mağālis* dei saggi dell'epoca, nella città della pace [Bagdad]³².

Le denominazioni dei vari gruppi di intellettuali sono diverse: *aṣḥāb al-naḥwiyyin*, 'la comunità dei grammatici', o *aṣḥāb al-ğawāhir*, 'i sostenitori delle teorie atomistiche'; queste denominazioni rivelano uno spirito corporativo che anima la dimensione urbana del sapere³³, sia esso religioso o secolare. I luoghi in cui potevano svolgersi questi incontri potevano essere la moschee (*masāğid*), i mercati (*aswāq*), le biblioteche (*maḥāzin*) e molto spesso le dimore private (*buyūt*) e le corti (*quṣūr al-umarā*)³⁴.

Le citazioni di al-Tawḥīdī e di altri autori sono così numerose che possiamo parlare di un vera e propria cultura dei cenacoli (*adab al-mağlis*) e riconoscervi un aspetto rilevante dell'*adab* stesso: l'usanza del dibattito pubblico, spesso acceso. Sotto il califfato di al-Ma'mūn la scuola mu'tazilita, per difendere e diffondere le proprie tesi teologiche, provò ad affinare la metodologia linguistica e l'utilizzo argomentativo della parola, la qual cosa avrebbe determinato lo sviluppo della scienza della retorica (*'ilm al-balāğā*), la cui maestria era indispensabile per dibattere con gli avversari.

Alcuni incontri saranno stati certamente occasionali, in particolare quelli privati; non così i "*mağālis* di corte". Dalle opere di al-Tawḥīdī emergono due termini, *uns* e *imtā*, quest'ultimo presente nel titolo di una di esse, *Il libro del divertimento e della convivialità (al-Imtā' wa l-mu'ānasa)*³⁵. *Uns* e *imtā*, che si possono tradurre 'intrattenimento' (o 'stare in compagnia') e 'divertimento', mostrano che nel *mağlis* gli interessati alla cultura trovavano un clima amichevole e propenso allo scambio delle idee.

Ricordiamo in questa conversazione cose che abbiamo ascoltato da Abū Sulaymān nelle sedute della convivialità³⁶ e per questo il mio animo, grazie alla tua presenza, si è rilassato per conversare ed intrattenersi³⁷.

31. Ivi, p. 310.

32. Ivi, p. 91.

33. Capezzone (2003, p. 174).

34. al-Faḥūrī (1960, p. 321).

35. Tutte le citazioni di quest'opera sono tratte da Farīd (2006).

36. *Muqābasāt*, in Husayn (1989, p. 263, trad. mia).

37. *Imtā'*, in Farīd (2006, p. 24, trad. mia).

Questi passi e altri che si potrebbero citare suggeriscono come la cultura, nei suoi vari aspetti, fosse diventata un fattore di aggregazione sociale nelle classi elevate³⁸. Le fonti mostrano che la caratteristica che più di tutte rendeva la discussione gradevole era la modalità espressiva dei partecipanti: solo chi padroneggiava la bella espressione era apprezzato dagli interlocutori. Tutti i *mağālis* avevano come scopo unicamente l'intrattenimento? Per rispondere a questa domanda è necessario considerare la natura dei vari incontri. Vi erano, infatti, *mağālis* privati di due tipi: quelli dedicati a specifiche discipline, frequentati dai soli specialisti e quelli, rinomati, che coinvolgevano un più vasto pubblico ed il cui oggetto di discussione non era necessariamente una disciplina padroneggiata da tutti i partecipanti³⁹. Due *mağālis* privati, tra i più frequentati a Bagdad, erano rispettivamente quelli dei filosofi Yahyā ibn 'Adī (m. 974) e Abū Sulaymān al-Siğistānī al-Mantiqī (m. 1000): è grazie alle lezioni tenute da Yahyā ibn 'Adī⁴⁰ nel suo *mağlis* che al-Tawhīdī e il suo maestro al-Siğistānī intrapresero la lettura di testi filosofici greci, di cui lo stesso Yahyā ibn 'Adī era stato traduttore e commentatore. Numerosi intellettuali si formarono nel *mağlis* di Yahyā ibn 'Adī⁴¹. Un altro dei *mağālis* privati rinomati all'epoca era quello di al-Siğistānī, il quale, appunto, teneva all'interno della propria abitazione un *mağlis* frequentato da filosofi⁴², da altri intellettuali come il grammatico al-Andalusī, e spesso anche da estranei⁴³: gli argomenti che vi venivano trattati hanno una grande importanza dal punto di vista filosofico, come si evince anche dalla sola lettura del già ricordato *Libro delle conversazioni*

38. Cfr. *Muqābasāt*, in Husayn (1989, pp. 337-70; alle p. 15, 147, 221, invece, al-Tawhīdī usa il termine *naṣāṭ* – 'divertimento').

39. Cfr. *ivi*, p. 221, trad. mia: «i *mağālis* si tenevano soltanto intorno a tante cose utili, filosofiche e non filosofiche».

40. Dopo la morte del suo primo maestro Abū Biṣr Mattā (m. 940) e dopo aver abbandonato il suo secondo maestro, il filosofo Abū Naṣr al-Fārābī (m. 950) che aveva raggiunto la corte del visir Sayf al-Dawla (m. 942), Yahyā ibn 'Adī, cristiano giacobita, divenne la figura dominante della nuova generazione di filosofi, cristiani e musulmani; egli fu la più alta autorità del suo tempo presso la scuola di logica di Bagdad. Cfr. Kraemer (1992, p. 105).

41. Cfr. *Imtā'*, in Farīd (2005, p. 35, trad. mia): «questa conversazione è avvenuta nel *mağlis* di Abū Sulaymān Muḥammad ibn Ṭāhir ibn Bahrām al-Siğistānī e presso di lui c'erano Abū Zakariyya al-Ṣaymarī, Abū Faṭḥ al-Nuṣṣānī, Abū Muḥammad al-'Arūḍī, al-Maqdisī, al-Qūmsī e Ġulām Zuḥal, ognuno di questi è un'autorità nella sua disciplina».

42. Cfr. *Muqābasāt*, in Husayn (1989, pp. 57-8).

43. *Ivi*, p. 218.

(*Muqābasāt*) di al-Tawhīdī. Oltre al *maḡlis* di Yahyā ibn ‘Adī e quello di al-Siḡistānī⁴⁴, ve n’erano altri, privati, sostenuti da altri intellettuali⁴⁵.

Ai *maḡālis* privati si affiancavano quelli di corte, già diffusi nel IX secolo, sebbene essi siano strati incentivati soprattutto dal decentramento del potere voluto dai vari visir ed emiri nei secoli X e XI⁴⁶. I *maḡālis* di corte, organizzati dai visir e, in certe occasioni, dal califfo stesso, erano più prestigiosi di quelli privati; il dibattito poteva consistere anche in discussioni di argomento letterario, accompagnate da musica, canto di poesie e bevande⁴⁷. Nei *maḡālis* di questa importanza si richiedevano una solida preparazione intellettuale e una capacità di conversazione e di esposizione, soprattutto per gli incontri il cui oggetto di discussione conduceva facilmente i protagonisti a scontrarsi. In caso di scontro, il fine dell’esposizione diventava quello di convincere il pubblico, e così il *maḡlis* finiva per coincidere con la disputa (*munāzara*): queste forme di sedute venivano chiamate *maḡālis al-munāzara* (‘le assemblee della competizione’)⁴⁸. I *maḡālis al-munāzara* erano ricercati dalle corti, che si occupavano di organizzare e stabilire lo scenario del dibattito.

In questo genere di sedute il dibattito si teneva spesso in presenza del califfo o di un visir che poteva eventualmente giocare il ruolo di arbitro. La disputa diventava l’aspetto culminante della dimensione pubblica del lavoro intellettuale, grazie alla quale si sviluppava una stilistica raffinata della domanda e della risposta (*al-masā’il wa-l-aḡwiba*), disciplinata dalle regole

44. Kraemer (1992, pp. 139-41).

45. Per quanto riguarda gli aristotelici del X secolo di Bagdad, conosciamo due *maḡālis* privati patrocinati dai filosofi Abū Zakariyya al-Ṣaymarī e ‘Isā ibn ‘Alī e al-Nuṣṣānī. Bergé (1979, p. 58) cita un giurista di nome al-Tanūhī, contemporaneo di al-Tawhīdī, autore di un *Kitāb niṣwār al-muḥādara wa aḥbār al-muḍākara* (*Il libro della diffusione della conversazione e delle cronache delle dispute*): ciò testimonia l’ampiezza di questo fenomeno culturale.

46. Un criterio importante a cui dovevano attenersi coloro che prendevano parte ai *maḡālis* era la tolleranza e il rispetto verso coloro che non erano di fede musulmana: nessuna discriminazione razziale o religiosa era ammessa. Questi incontri erano caratterizzati dalla presenza di Ebrei, di Cristiani, di Mazdei, di Sabei e di altri esponenti che appartenevano alle varie correnti islamiche.

47. Cfr. Kraemer (1992, p. 58). Uno di questi *maḡlis* di corte fu quello presieduto da Abū ‘Abdallāh al-Ḥusayn ibn Aḥmad ibn Sa’dān, visir al servizio dell’emiro buyyide ‘Aḍud al-Dawla. La vita di questo *maḡlis* è testimoniata dall’opera *al-Imtā’ wa al-mu’ānasa*, commissionata dalla corte del visir: in essa, al-Tawhīdī si impegna a riportare il resoconto delle conversazioni che ebbero luogo tra lui e Ibn Sa’dān, in presenza di altri ospiti, durante 40 *maḡālis*. L’opera, suddivisa in 40 serate (*layla*), mostra come Ibn Sa’dān sia dedito alle scienze.

48. Oppure *maḡālis al-muḡādala* (‘le assemblee dello scontro dialettico’).

della dialettica (*ğadal*)⁴⁹. Lo schema domanda (*su'āl*) e risposta (*ğawāb*), ha influenzato fortemente, nella forma e nella sostanza, pressoché tutti gli ambiti del sapere islamico, tanto da diventare un procedimento letterario: al fine di giustificare in qualche modo la sua opera, un autore, nell'introduzione, dichiara di averla composta per rispondere alle preghiere e alle domande di un'altra persona⁵⁰. In questa stilistica si inserisce anche un'altra opera di al-Tawhīdī (*Kitāb al-Hawāmil wa-l-Šawāmil*), composta assieme al letterato Miskawayh: una parte dell'opera, il *K. al-Hawāmil*, consta di 175 questioni poste a Miskawayh, l'altra parte, *K. al-Šawāmil*, contiene le risposte di Miskawayh. Le questioni poste da al-Tawhīdī sono di carattere diverso tra loro (morale, filosofico, giuridico, politico, psicologico, letterario, linguistico ecc.)⁵¹. Un esempio di dibattito che mostra con chiarezza il fenomeno della *munāzara* e che dà anche un'idea di come si svolgevano i *mağālis* di corte ci è dato da al-Tawhīdī nel suo *Libro delle conversazioni piacevoli* già menzionato sopra; si tratta della celebre disputa che vide fronteggiarsi una delle massime autorità della scuola aristotelica di Bagdad, Abū Bīšr Mattā (cristiano nestoriano, m. 940) e il più celebre grammatico dell'epoca, Abū Sa'īd al-Sirāfi (903-978). La disputa ebbe per oggetto il primato della logica (*al-manṭiq*) oppure della grammatica (*al-naḥw*); si svolse nel 938 (326 dell'Egira), nel *mağlis* del visir Ibn al-Furāt, e vi presero parte eminenti figure del mondo intellettuale e politico. Oltre ai due contendenti, vi furono almeno sedici ospiti – questo è il numero di quelli citati da al-Tawhīdī⁵² – fra cui spiccava il nome di un illustre intellettuale dell'e-

49. Cfr. Capezzone (2003, p. 176).

50. Cfr. Daiber (2013).

51. Amine, Sadr (2000, trad. it. pp. 16-7): «Il genere letterario 'domande e risposte' è ben rappresentato, come tecnica retorica di argomentazione, in molti campi dello scibile medievale in lingua araba quali il diritto, la filologia o ancora le controversie e polemiche religiose con aderenti ad altre religioni o all'interno dell'islam ed è divenuto lo schema usato nei trattati scientifici; pur essendo per lo più mezzo di trasmissione di conoscenze da un maestro ad un allievo spesso anonimo, mostra tuttavia l'importanza dell'elemento dialogico che mira, oltre che a istruire, a persuadere. Lo schema esteriore di questo libro dunque non è nuovo, ma la personalità dei due autori – che non sono maestro e allievo – ne fornisce un'interpretazione originale: i quesiti spaziano, come vedremo, fra temi diversissimi, che vanno dalla logica alla morale e al costume, dalla medicina all'alchimia, dalla lessicografia alla musica alla fisiognomica, inquadrati da due aspetti caratteristici del clima intellettuale in cui questa opera si è formata. Si tratta da un lato dell'eclettico approccio letterario di Tawhīdī, che formula le domande, e dall'altro della solida e rigida impalcatura filosofica di Miskawayh, alla quale è ricondotta ogni risposta».

52. *Imtā'*, in Farid (2006, p. 79).

poca, Abū ‘Amrū Qudāma ibn Ġa‘far, e la presenza di due stranieri, un diplomatico venuto dall’Egitto e il samanide al-Marzabānī⁵³.

La logica veniva concepita dai filosofi come lo strumento scientifico alla base di ogni forma di sapere e come un metodo tramite il quale si rendeva possibile una spiegazione logico-razionale di ogni fenomeno naturale e sovranaturale, quindi anche dello stesso linguaggio. I grammatici arabi, invece, rivendicavano la specificità della loro riflessione linguistica sull’arabo, rifiutando l’idea che essa potesse essere assoggettata alla logica⁵⁴. Malgrado la sua importanza, non mi soffermo sul contenuto e sugli esiti di questa “*quaestio araba*” esemplare⁵⁵. È più importante infatti notare, in conclusione di questa panoramica, che essa – e tutte le altre a cui ho fatto allusione sopra – si svolse in un contesto ben diverso da quello dell’insegnamento superiore istituzionalizzato, la *madrasa*⁵⁶. Sta forse qui la differenza principale rispetto al mondo latino: mentre nelle scuole del XII secolo e soprattutto nelle università del XIII insegnare e disputare sono strutturalmente connessi⁵⁷, nel mondo arabo le due forme di produzione e comunicazione del sapere si divaricano tra loro. Josef van Ess osserva questo fenomeno a proposito della moschea, ma credo che l’osservazione valga in generale per l’istruzione superiore istituzionalizzata nell’Islam medievale:

En général, cependant, on y enseignait les sciences religieuses: l’exégèse du Coran, la tradition prophétique, la jurisprudence, sans oublier les sciences auxiliaires, qui étaient surtout des sciences linguistiques – la grammaire, la lexicographie, la métrique, parfois l’histoire, surtout la biographie du Prophète. Il faut noter des absences spectaculaires: la théologie parmi les sciences religieuses, au moins dans

53. *Ibid.*

54. Mentre per i letterati la saggezza si ottiene per mezzo della poesia e della grammatica, della retorica e dell’eloquenza, per i filosofi, invece, saggio è colui che conosce le condizioni della dimostrazione e le sue regole, che ha acquisito le scienze filosofiche, matematiche, fisiche e teologiche: tutte discipline di cui la logica, nella tradizione aristotelica a cui si richiamano i filosofi dell’Islam medievale, costituisce il criterio.

55. I seguenti studi prendono in esame il senso generale di questa disputa: Margoliouth (1905, pp. 79-110); Mahdi (1970, pp. 51-83); Endress (1986, pp. 238-70); Elamrani-Jamal (1983, pp. 149-73). Nel *mağlis* ciascuno dei due contendenti, in presenza del visir al-Furāt e di altri dotti, argomentava in favore della propria tesi. Questa disputa è riportata nel *Kitāb al-Imtā‘ wa al-mu‘ānasa* (serata 8), trad. it. di C. Ferrari in D’Ancona (2005, vol. 1, pp. 374-8; bibliografia ragionata di testi e studi, pp. 371-4).

56. Sourdrel (1977, pp. 165-84).

57. Bazán (1982, p. 31): «ce processus s’est accompli au sein des universités, c’est-à-dire au sein des corporations de métier où l’enseignement et l’apprentissage, la leçon et l’épreuve de compétence professionnelle, tendent à coïncider dans un même acte ou exercice».

certaines régions et après un certain temps, et la philosophie parmi les sciences auxiliaires. A la différence du christianisme, l'islam finit par mettre l'accent sur le droit canonique plutôt que sur la théologie, et le droit canonique n'avait guère d'emploi pour la philosophie en dehors de la logique⁵⁸.

A questa opinione si contrappone, in certa misura, quella sostenuta da G. Makdisi in una serie di influenti studi. Egli ritiene che il sistema universitario del Medioevo latino, in particolare per quanto riguarda la disputa, abbia preso a modello proprio le procedure per la determinazione dell'ortodossia praticate nelle scuole giuridiche dell'Islam sunnita⁵⁹. Questa visione non ha riscontro storico⁶⁰, ma è interessante notare come anche per Makdisi la disputa – articolata in «academic freedom» e «scholarly consensus»⁶¹ – sia il tratto distintivo della vita intellettuale nel senso che diamo ancora oggi al termine.

3.2

La disputa nel mondo ebraico medievale

Se finora ho tratteggiato la filiazione del modello “zetetico” nel mondo arabo, per completare il quadro vorrei ora presentare brevemente la presenza delle pratiche intellettuali che lo caratterizzano nel mondo ebraico medievale. Anche se l'ermeneutica rabbinica è un terreno lontano dalle mie competenze⁶², una premessa è necessaria. La *discussione* (articolata in domanda-risposta-soluzione) e la *ripetizione* sono caratteristiche peculiari del metodo di insegnamento e di apprendimento ebraico, la cui prassi prevede, inoltre, dalle origini ad oggi, le diatribe tra scuola e scuola, quelle tra

58. Van Ess cit. in Biesterfeldt (2018, pp. 2110-1).

59. Cfr. soprattutto Makdisi (1954; 1976). Una tesi ancora più radicale si incontra nel volume di Beckwith (2012). Prendendo avvio dalle tesi di Makdisi, l'autore sostiene che il metodo scolastico («recursive argument method») abbia avuto origine in Asia centrale: «the recursive argument method has no classical antecedents in the Graeco-Roman world, India, or China. It first appears in Buddhist Central Asia» (ivi, p. 56). L'islamizzazione dell'area permise, secondo l'autore, la recezione di questa pratica, che fu in seguito imitata nelle università latine.

60. Il tema è ampio e richiede una trattazione a parte; è però necessario almeno ricordare che la cronologia della formazione della *quaestio* latina, i cui antecedenti diretti si situano all'epoca di Anselmo d'Aosta (cfr. *supra* il contributo di S. Perfetti, pp. 30-1) basta da sola a smentire la tesi di un prestito dal sistema educativo islamico. Il metodo della *quaestio* si è già formato nel mondo latino prima dei primi contatti con la cultura islamica.

61. Makdisi (1954, p. 177).

62. Dahan (2001; 2009).

maestro e maestro, e infine quelle tra discepolo e discepolo. È connesso alla metodologia di insegnamento delle Scritture nelle *yeshivot* (scuole rabbiniche) anche un particolare genere letterario, attestato nella letteratura rabbinica: le *enumerazioni*⁶³, vale a dire liste di realtà concrete o astratte, che iniziano con un'indicazione numerica circa la natura delle realtà enumerate (ad es.: sette sono le cose da credere, una superiore all'altra; sei cose sono state dette circa l'uomo; quattro sono le tipologie degli uomini ecc.)⁶⁴. Salvo errori da parte mia, gli studi dedicati a questo tipo di prassi scolare, di per sé ben nota, e quelli dedicati alla ricezione del modello "zetetico" greco negli ambienti filosofici ebraici medievali hanno sempre percorso strade parallele, e il possibile contatto tra questi due fenomeni non è stato indagato. Eppure, deve esserci stato, per ovvie ragioni storiche e culturali; questa questione non può essere esaminata qui, e mi limiterò a delineare il tema dei contatti fra la cultura ebraica medievale e la pratica latina della *quaestio*, sullo sfondo della questione storiografica circa il cosiddetto "tomismo ebraico" o *Hebrew Scholasticism*.

La scolastica latina ha avuto un'influenza sul pensiero ebraico medievale e possediamo delle "questioni" scritte in lingua ebraica. Benché, nel suo insieme, questo fenomeno sia ancora poco esplorato, e ancora meno studiato sia l'uso della forma letteraria della *quaestio*⁶⁵ presso gli ebrei, due aspetti di sono stati considerati dagli studiosi⁶⁶; la conoscenza da parte degli intellettuali ebrei dei testi della scolastica latina da un lato, e, dall'altro lato, le reciproche influenze dottrinali tra autori ebrei e cristiani⁶⁷. Come contributo alla panoramica che sto cercando di tracciare, mi sembra im-

63. Goody (1969); Roth (1965); Dahan (2001; 2009).

64. Nella letteratura rabbinica vi sono vari tipi di enumerazioni (esegetiche, in forma di proverbi ecc.) le cui funzioni sono state studiate ampiamente dalla critica, una sintesi degli studi si trova in Morfino (2004).

65. La *quaestio* ad es. non è considerata in Hughes, Robinson (2019).

66. Oltre a quelli menzionati qui, esistono naturalmente molti altri studi significativi che hanno indagato aspetti specifici di questo problema, con particolare riferimento a singoli autori, ma ho scelto di ricordare qui solo alcune delle ipotesi storiografiche che hanno dato una lettura complessiva del fenomeno per i secoli XIII-XVI e relativamente alle aree geografiche che includono Italia, Spagna e Provenza.

67. Nel contesto generale di un tentativo di rafforzare in senso identitario l'orgoglio ebraico, alcuni autorevoli intellettuali ebrei, tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo, hanno sottolineato l'influenza della teologia ebraica sulla scolastica cristiana, e, in particolare di Maimonide su Tommaso d'Aquino. La questione, che esula dagli scopi di questa introduzione, è descritta e inquadrata nel contesto generale della *Wissenschaft des Judentums* da Kohler (2017).

portante individuare le linee storiografiche principali sul tema del rapporto tra scolastica cristiana e pensiero ebraico medievale.

Le traduzioni ebraiche⁶⁸ di opere della scolastica cristiana si collocano quasi alla fine di un processo ininterrotto di trasmissione del sapere filosofico e scientifico⁶⁹ esteso per circa undici secoli, vale a dire lungo un arco temporale che include la tarda antichità⁷⁰, il Medioevo e la prima età moderna⁷¹. La rassegna più completa di cui disponiamo relativamente alle traduzioni ebraico-latine di opere della scolastica si deve a Moritz Steinschneider, in quale pubblicò nel 1893 una sezione⁷² dedicata ai testi filosofici in latino nel suo catalogo delle traduzioni ebraiche medievali, il celebre *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*⁷³. La ricostruzione dei modi, dei luoghi e dei tempi dell'insegnamento, della trasmissione e della traduzione di questi testi permette a Steinschneider di formulare la sua tesi storiografica relativa all'influenza della filosofia scolastica sul pensiero ebraico nel Medioevo. Per lui il pensiero cristiano influisce piuttosto poco sul pensiero ebraico tra il 1250 e il 1350 e le rare eccezioni sono tutte in Italia (ad esempio, Mosè da Salerno, Hillel da Verona, Giuda Romano). L'influenza diventa più forte dopo il 1450 fino quasi alla fine del 1500, in Italia e in Spagna, come conseguenza diretta del progressivo allontanamento degli intellettuali ebrei dalle tesi principali dell'aristotelismo averroista in parti-

68. La storia delle traduzioni ebraiche di testi filosofici greci, arabi e latini, redatte tra il XII e il XV secolo principalmente in Spagna, Provenza ed Italia, è stata oggetto di numerosi studi; cfr. la sintesi di Zonta (2012).

69. D'Ancona (2012; 2015); sulle traduzioni ebraiche Zonta (1996).

70. L'influenza sul pensiero ebraico della filosofia greca e della tradizione greco-araba è anteriore alle traduzioni, cfr. Munk (1927 [1859]), Guttman (1933), Vajda (1947).

71. Sirat (1983-85); Ivry (1990); Tirosh-Rothschild (1997).

72. Cfr. Steinschneider (1893, pp. 461-500). Scoperte successive hanno naturalmente arricchito di alcuni elementi il numero di queste traduzioni, ma non cambiato nella sostanza il panorama, si veda la lista aggiornata per quanto riguarda opere tradotte in ebraico tra il 1450 e il 1500 in Zonta (2008, pp. 484-90).

73. Endress (2011, p. 72): «Lehre, Überlieferung, Übersetzung waren Teil der moralischen oder auch religiösen Pflicht des Bildungsauftrags. ('Es ist besser für dich, eine Drachme als Weber, Schneider oder Zimmermann zu verdienen, als von der Position eines Rabbiners', schrieb Maimonides, der vom Brotberuf des Arztes lebte, an seinen Schüler Josef ibn Yehuda). Weil die großen Gelehrten des mittelalterlichen Judentums diesen ganzen Horizont als ihre geistige Heimat und deren Statuierung in ihrer Sprache als ihr originäre Aufgabe sahen, hat Moritz Steinschneider, der diesen Horizont Schritt für Schritt ausmaß, weit mehr als *Die Juden als Dolmetscher* zu ihrem Recht gebracht. Wir haben in Steinschneiders Werk über *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters* die erschöpfendste und vollständigste Erfassung der arabischen Wissenschaftsliteratur, soweit sie im arabischen Westen bekannt».

colare e, in generale, dall'eredità filosofica della *falsafa*. Steinschneider lega l'esigua influenza della scolastica cristiana sul pensiero ebraico medievale alla scarsa conoscenza del latino e addirittura ad una certa avversione verso questa lingua da parte degli ebrei⁷⁴, e riconduce quest'ultima alle tensioni culturali tra ebrei e cristiani, in cui l'esito ultimo della competizione sul piano teologico si concretizzava spesso in persecuzioni.

Steinschneider prova l'esistenza di contatti tra pensatori cristiani e pensatori ebrei: alcuni testi latini furono tradotti e circolarono tra gli ebrei già nella seconda metà del XIII secolo. Emerge anche una sostanziale differenza nell'accesso ai testi latini da parte degli ebrei nelle tre aree geografiche considerate, Italia, Provenza e Spagna, e il carattere prevalentemente locale della diffusione di queste traduzioni. Nel periodo considerato, la produzione letteraria degli autori e dei traduttori ebrei attivi in Italia tra il 1250 e il 1450 è locale: con pochissime eccezioni, questi autori ebrei non fanno fortuna e tanto le loro opere quanto le loro traduzioni non circolano al di fuori di ambiti ristretti. In Spagna e in Provenza, il mondo ebraico ha accesso, nel periodo considerato, a due tradizioni parallele per la conoscenza del pensiero di Aristotele: quella derivata da Averroè e in misura molto limitata (e quasi esclusivamente indiretta fino al 1450 circa) da testi di autori latini. Un terzo elemento, valido per tutte le aree geografiche considerate, è la lettura costante da parte degli ebrei del *De Causis*.

Georges Vajda⁷⁵ è stato il primo studioso a trovare dei paralleli testuali tra un autore ebreo attivo in Catalogna o in Provenza (Isaac Albalag, XIII secolo) e gli "averroisti" latini (Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia). Giuseppe Sermoneta⁷⁶ procede nello stesso senso a proposito di un autore ebreo italiano, Hillel da Verona (m. 1295 circa) di cui è in grado di provare la dipendenza da Tommaso d'Aquino. Sermoneta elabora così una tesi in parte dipendente e in parte diversa da quella di Steinschneider: egli parla di "tomismo ebraico" e indica con questo termine l'attitudine intellettuale di alcuni pensatori

74. Steinschneider (1893, pp. 461-2): «Man scheute und fürchtete die Sprache der Zerstörer des Tempels, derjenigen, die das Volk Gottes in einen Zustand der Sklaverei und der Ächtung gebracht hatten die es als Gottesmörder betrachteten, die Sprache, in welcher der jüdischen Bibelauffassung und Tradition eine, dem christlichen Dogma angepasste, die *Vulgata*, gegenübergestellt wurde, eine Sprache, in der die schrecklichsten Decrete erlassen wurden».

75. Vajda (1960, pp. 257-61). Vajda illustra in modo decisivo le differenze nella vita spirituale e nel clima intellettuale e teologico che caratterizzava il mondo ebraico e il mondo cristiano e ascrive a questo fattore l'impossibilità per i pensatori cristiani di influire maggiormente sugli autori ebrei.

76. Sermoneta (1979). Cfr. anche Harvey (1999).

ebrei italiani che consultano testi della scolastica cristiana e ne fanno proprie alcune dottrine perché vi trovano una via di accesso all'aristotelismo diversa rispetto a quella aperta dalla *falsafa* arabo-musulmana:

La question est la suivante: jusqu'où la pensée et l'œuvre philosophique de St. Thomas d'Aquin – celui qui, plus que quiconque, représente la pensée occidentale au moyen âge – ont-elles pénétré le monde juif? Jusqu'où les thèses fondamentales du thomisme ont-elles été acceptées par les philosophes juifs? [...] L'histoire du courant thomiste, au sein du judaïsme, commence paradoxalement avant le thomisme lui-même et se situe autour des années des premiers contacts entre les cercles dominicains d'Italie méridionale et les traducteurs juifs qui évoluaient à la cour de Frédéric II et de son fils Manfredi. Ce sont en effet ces traducteurs juifs qui, les premiers, introduiront dans le monde latin la différence entre 'théologues' (*chachamè ha-dath*) et 'philosophes', différence dont les origines remontent au *kalām* islamique. Ils appellent 'théologies' ceux qui interprètent rationnellement les données de la Révélation et 'philosophes' les aristotéliciens de tendance averroïste. [...] Les *trois problèmes classiques* au centre des préoccupations de ces précurseurs du thomisme se résument dans la possibilité de démontrer les points suivants: l'immortalité de l'âme créée, la création ex-nihilo et l'existence de rétributions dans le monde à venir. [...] Pour les philosophes juifs – en particulier ceux qui vivent en Italie vers la fin du XIII siècle – reconnaître le thomisme ne voulait pas dire pour autant qu'ils reconnaissaient les dogmes de la foi catholique (un exemple à ce propos: la censure interne exercée sur les textes de St. Thomas lorsque le traducteur juif rencontre les indices de ces dogmes). En fait, *pour le philosophe juif, le thomisme représentait une interprétation de l'aristotélisme*, interprétation qui, d'une part, reflétait bien plus la vraie pensée du Stagiritte que ne le faisait la réélaboration du Corpus aristotélicien dans l'œuvre de Maïmonide; cette interprétation, d'autre part, conservait plus que chez Maïmonide lui-même les conceptions fondamentales de la croyance d'origine biblique⁷⁷.

Sermoneta insiste sul carattere fortemente locale di questo fenomeno, che ritiene confinato esclusivamente all'Italia. Le tesi di Sermoneta sono spesso trascurate dagli altri studiosi, ma, nel corso degli anni, egli ha studiato anche il lessico⁷⁸ delle traduzioni ebraico-latine di testi della scolastica e ha aperto così un campo di studio ancora oggi molto attuale.

In un saggio ritenuto ancora importante, *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas*, Shlomo Pines propone la sua tesi storiografica relativa al rapporto tra scolastica latina e ebraismo medievale che avrà ampio seguito negli studi successivi: il pensiero ebraico

77. Sermoneta (1976, pp. 130-1); il corsivo è mio. Cfr. anche Sermoneta (1969).

78. Sermoneta (1962); ci sono però alcune eccezioni, ad es. Rothschild (2020).

premoderno non può essere spiegato ricorrendo unicamente ai testi della tradizione ebraica e all'influenza di testi e dottrine della filosofia greca e della *falsafa* arabo-musulmana; si devono, invece, cercare anche influenze dottrinali cristiane in autori ebrei che vivono in terre cristiane:

According to the evidence of the texts, or rather of the vast majority of them, the philosophers whom the Jewish thinkers of this period (extending, approximately, from the thirteenth century to the eve of the expulsion from Spain) quote and explicitly mention by name are – excluding other Jewish thinkers – nearly all Greek or Islamic, known from translations of their works. All philosophical speculation of this period related in the first place, either positively or negatively, to *The Guide of the Perplexed* and to the Averroian commentaries. As the scope of Hebrew philosophical literature was rather limited, every philosopher was expected to be familiar with a considerable part of it and to react to his predecessors' opinions. Thus, for example, Ḥasdai Crescas criticizes the views of Gersonides, though it is clear that in a number of points Crescas' thinking was directly influenced by that of his predecessor, either through agreement or, dialectically, through opposition to, and negation of, it. The impression is thus created that the decisive factors in the development of Jewish philosophy of this period are the succession and continuity (as defined above) of the philosophical dialogue within the ambit determined by the use of the Hebrew tongue. The apparent inference to be drawn from this conclusion would seem to be that during this period no decisive influences entered from outside this framework, that is, from the Christian environment. As already stated, the texts seemingly confirm this assumption, as they do not generally mention the names of scholastic thinkers. Despite this fact, however, it is unreasonable to surmise that individuals who were alive to their foreign environment, who were undoubtedly at home in its vernacular – some probably even knowing Latin – would have been sealed off from the philosophical currents, the problems and the crucial, even occasionally stormy, arguments which engaged that environment. Indeed, proof that Jewish thinkers were substantially nurtured by scholastic ideas is available in certain instances, and in others it is a likely conjecture. [...] I have spoken of the possibility that Scotist scholasticism, Parisian Physics, and other teachings which arose in Christianity at the end of the thirteenth century or later, influenced Jewish thought. I am referring not only to the outright adoption of these teachings (which Jewish thinkers did not generally accept passively but adapted to their own views) but also to the interest displayed by contemporary Jewish thinkers in the new problems under discussion, or in the old problems in a new formulation unfamiliar to the Arabic-Jewish philosophical tradition. These influences were apparently widespread amongst Spanish and southern French Jewry (though, it seems, not in Italy), and the task of future research will be to examine, from this viewpoint, the writings of all Jewish thinkers of those

countries in this and subsequent periods, approximately until the expulsion from Spain⁷⁹.

Ciò che Pines ricerca è una prospettiva diversa dalla delimitazione del pensiero ebraico ad un pensiero che, nel corso delle epoche, si è sviluppato solo al suo interno, senza subire sollecitazioni dai movimenti culturali che circolano, nel corso dei secoli, in ambienti non ebraici. Secondo Pines la filosofia ebraica deve essere collocata nel suo contesto culturale (che risulta da tre fattori: area geografica, questioni interne all'ebraismo, dibattito filosofico) e può essere compresa pienamente solo attraverso l'analisi del modo in cui, nelle varie epoche, gli ebrei hanno confrontato il loro patrimonio culturale con i non ebrei. Pines cerca di dimostrare che alcune fonti fondamentali del pensiero ebraico medievale si trovano anche in testi cristiani; a differenza di Vajda e Sermoneta, non mostra dei paralleli testuali, ma delle affinità dottrinali, in particolare con Duns Scoto, Guglielmo di Ockham e Buridano, con particolare riferimento ad autori di area provenzale e spagnola, Penini Bedersi, Gersonide, Yoseph Caspi e Ḥasdai Crescas. Il suo approccio è stato adottato da altri studiosi, è oggi abbastanza comune e ha dato interessanti risultati⁸⁰, benché non sia unanimemente condiviso⁸¹.

In un imponente volume intitolato *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: A History and Source Book*, il compianto Mauro Zonta presenta un quadro diverso, in cui pensiero cristiano e pensiero ebraico medievale di area spagnola e provenzale e anche italiana, convivono ma senza compenetrarsi fino a quasi alla fine del xv secolo⁸²: eventuali contatti sono stati indiretti (cioè per via orale e non scritta), circoscritti a questo o quel punto dottrinale specifico e hanno dato origine a eco limitate nei vari trattati scritti in ebraico. Il libro di Zonta ha il grande merito di mettere a disposizione degli studiosi alcune questioni inedite in lingua ebraica e alcune traduzioni latino-ebraiche di testi scolastici (Abraham Bibago, Baruch Ibn Ya'ish, Abraham Shalom, Eli Ḥabillo, Giuda Messer Leon). Egli opera così il primo tentativo sistematico di portare alla luce parte del patrimonio letterario scoperto da Steinschneider più di un secolo fa e rimasto in grandissima parte accessibile solo attraverso la lettura diretta dei manoscritti: un patrimonio di testi e di traduzioni senza consultare direttamente i quali,

79. Pines (1967, pp. 2-3).

80. Harvey (1999).

81. Manekin (2012); Zonta (2006, p. 11).

82. Zonta (2006, pp. 3-13).

come Zonta rimarca, non si potrà mai giudicare pienamente il rapporto tra scolastica cristiana e pensiero ebraico medievale.

Il lettore potrà forse orientarsi meglio partendo da alcuni dati. Ripropongo qui, in parte modificato, l'elenco di traduzioni ebraiche di testi latini pubblicato da Zonta, in uno studio intitolato *The Autumn of Medieval Jewish Philosophy: Latin Scholasticism in Late 15th-Century*⁸³ e redatto sulla base di quanto messo a disposizione da M. Steinschneider e da ricerche più recenti:

Adelardo di Bath (XII sec.):

Quaestiones naturales: traduzione parafrastica in ebraico con il titolo *Dodi ve-Nekhdi* (Zio e nipote) oppure *Ha-She'elot* (Domande) da Berekhia ha-Naqdan (XII-XIII sec.)

(Pseudo?) Roberto Grossetesta (Robertus Lincolniensis, m. 1253):

(?) *Summa in octo libros Physicorum*: traduzione ebraica anonima, redatta in Spagna, probabilmente intorno al 1450.

(spurio) *Liber de anima secundum Lincolniensem*: tradotto dallo stesso traduttore anonimo della *Summa in octo libros Physicorum*.

Pietro Ispano (XIII sec., m. 1277 ca.).

Summulae logicae: traduzione parziale di Giuda ben Samuel Shalom (Astruc), fatta nel 1450, in Italia.

Alberto Magno (m. 1280):

Ethica: (liber 1, tr. 1, cap. 5, *decisio quaestionis*) parafrasata da Baruch Ibn Ya'ish (seconda metà XV sec.) nel suo commento all'*Etica Nicomacha*;

De anima: questione della sede dell'anima (liber 1, tr. 2, cap. 16; liber 2, tr. 1, cap. 7), discussa da Baruch ibn Ya'ish nel suo commento al trattato sulle medicine per le patologie cardiache di Avicenna (*Medicamenta Cordialia*, *Kitāb al-Adviyāt al-Qalbiye*), intorno al 1485.

Tommaso d'Aquino (m. 1274):

Sententia libri Metaphysicorum: traduzione ebraica di Abraham ben Yosef Nahmias (Ocana, 1490).

Sententia libri Physicorum: alcune citazioni ebraiche si trovano nel commento a *Phys.* I-III di Judah Messer Leon.

Sententia libri De anima: traduzione ebraica anonima, redatta in Italia prima del 1448; fonte del commento al *De Anima* di Baruch ibn Ya'ish.

Sententia libri Ethicorum: traduzione parafrastica in ebraico di Baruch Ibn Ya'ish nel suo commento all'*Etica Nicomachea*.

83. Zonta (2008).

Quaestiones disputatae de anima (21 questioni): traduzione ebraica di Eli Ḥabillo (XV sec.).

Quaestio disputata de spiritualibus creaturis: secondo Steinschneider, Moses ben Baruch Almosnino (m. 1580) possedeva una traduzione ebraica che attribuiva (erroneamente) a Isaac Abravanel (m. 1508).

De esse et essentia: traduzione ebraica di Eli Ḥabillo.

(spurio) *De animae facultatibus*: traduzione ebraica attribuita a Eli Ḥabillo;

(spurio) *De universalibus* (inc.: «Circa universalia multiplex fuit et diversorum philosophorum opinio [...]»): traduzione ebraica di Eli Ḥabillo.

(spurio) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*: traduzione ebraica anonima precedente al 1462, copiata in un manoscritto della traduzione ebraica delle *Summulae logicales* di Pietro Ispano redatta da Abraham Avigdor.

Alberto di Orlamünde (XIII sec.):

Summa naturalium (Philosophia pauperum): traduzione ebraica di Abraham Shalom (Catalonia, m. 1492 ca.).

Duns Scoto (m. 1308), passi citati in ebraico da Bibago (m. 1488-89) nel suo trattato intitolato *Trattato sulla molteplicità delle forme*.

Alessandro Bonini (Alessandro di Alessandria, m. 1314):

In duodecim Metaphysicae libros expositio: citato in ebraico ma attribuito ad Alessandro di Hales (m. 1254) da Abraham Bibago nel *Trattato sulla molteplicità delle forme*.

Egidio Romano (m. 1316):

De regimine principum: traduzione ebraica parziale, non datata, traduttore anonimo non identificato.

Sententia super libros Physicorum: citazioni nominali di Judah Messer Leon (m. 1498) nel suo commento a *Phys.* I-III.

Raimondo Lullo (Raymundus Lullus, m. 1316):

Ars brevis: traduzione ebraica anonima e non datata.

Antonius Andreae (m. 1320 ca.):

Quaestiones super duodecim libros Metaphysicae: traduzione ebraica di Eli Ḥabillo.

(attribuito a) *Tractatus abbreviatus de modis distinctionum*: parafrasi in ebraico di Eli Ḥabillo nel proemio alla sua traduzione delle *Quaestiones*.

De tribus principiis rerum naturalium: citazioni ebraiche in Eli Ḥabillo nel proemio alla sua traduzione delle *Quaestiones*, e nelle risposte contro Abraham Shalom.

Radulphus Brito (m. 1320 ca.):

Quaestiones super totam artem veterem: utilizzato da Giuda Messer Leon nel suo supercommentario del commento medio di Averroè alle *Isagoge*, alle *Categoriae*.

Giovanni di Jandun (m. 1328):

Quaestiones de anima: traduzione ebraica anonima, forse di Baruch Ibn Ya'ish, redatta prima del 1475.

Quaestiones super libros Physicorum: citazioni in ebraico nel commento a *Phys.* I-III di Judah Messer Leon.

Nicola Bonetus (m. 1343):

Metaphysica: citazione diretta in Abraham Bibago, sia nel suo *Trattato sulla molteplicità delle forme*, sia nel suo supercommentario al commento medio di Averroè alla *Metafisica*.

Walter Burley (1346 ca.):

Expositio super Artem veterem: utilizzato da Giuda Messer Leon nel suo supercommentario del commento medio di Averroè alle *Isagoge*, alle *Categoriae* e al *De interpretatione*.

Expositio super librum Physicorum: utilizzato nel trattato "Conclusioni su *Phys.* 1-5" attribuito a da Judah Messer Leon o a un suo allievo e citato letteralmente da Judah Messer Leon nel suo commento a *Phys.* 1-3; utilizzato anche da Abraham Shalom nelle sue risposte alle domande di Eli Ḥabillo.

Guglielmo di Ockham (m. 1350 ca.):

Summa in Artem veterem: traduzione ebraica dei passi che trattano degli universali (*liber* 1, capp. 14-17) di Eli Ḥabillo, nel 1475;

Expositio super Physicam: citazioni citate da Judah Messer Leon (m. 1498) nel suo commento a *Phys.* I-III, nel libro II; citazioni in ebraico si trovano anche nel *Trattato sulla molteplicità delle forme* di Abraham Bibago (m. 1488-89).

Alberto di Sassonia (m. 1390):

Quaestiones super artem veterem: secondo Zonta sono le questioni citate in ebraico e attribuite ad «Alberto il Moderno» da Eli Ḥabillo nelle sue risposte ad Abraham Shalom.

(pseudo?) Marsilio da Inghen (m. 1396):

Quaestiones veteris artis: traduzione ebraica di Abraham Shalom (m. 1492);

Quaestiones in De generatione et corruptione: Zonta ritiene che questo testo sia quello chiamato «le parole di Marsilio [...] sul *De generatione*» e citato da Eli Ḥabillo in risposta a Abraham Shalom.

Vincenzo Ferrer (m. 1419):

Tractatus de unitate universalis: traduzione ebraica di Eli Ḥabillo.

Paolo Veneto (m. 1429):

Summa naturalium: citazioni in ebraico nel commento a *Phys.* I-III di Judah Messer Leon.

Expositio super octo libros Physicorum necnon super commento Averrois: citazioni in ebraico nel commento a *Phys.* I-III di Giuda Messer Leon.

Logica parva: citazioni in ebraico nel trattato di Judah Messer Leon, *Perfezione della bellezza*.

Gaetano da Thiene (m. 1465):

Recollectae super octo libros Physicorum: secondo Zonta è fonte del commento a *Phys.* I-III di Judah Messer Leon dove sono conservate citazioni implicite.

Giovanni Versoris (m. dopo il 1482):

Quaestiones super libros Physicorum: traduzione ebraica di Eli Ḥabillo, a Monzon, nel 1472.

Quaestiones super libros De caelo et mundo: traduzione ebraica di Eli Ḥabillo, nel 1473.

Quaestiones super libros De generatione et corruptione: traduzione ebraica di Eli Ḥabillo.

Quaestiones super libros De anima: traduzione ebraica di Eli Ḥabillo.

Quaestiones super libros Parvorum naturalium: traduzione ebraica di Eli Ḥabillo.

Quaestiones super libros Ethicorum: traduzione ebraica di Eli Ḥabillo.

Quaestiones super libros Metaphysicae: citate e discusse da Abraham Bibago nel suo *Trattato sulla molteplicità delle forme*.

Petrus Oxomensis (m. 1480 ca.):

Super sex libros Ethicorum: citate e discusse da Baruch ibn Ya'ish nel suo commento all'*Etica Nicomachea*.

Thomas Bricot (m. 1516)

Textus abbreviatus super libris physicorum et tota naturali philosophia Aristotelis: traduzione ebraica di David b. Shoshan b. Samuel ad Avignone intorno al 1492.

Commentando il quadro generale del rapporto scolastica latina e pensiero ebraico medievale, Zonta sottolinea che gli ebrei tradussero principalmente questioni di argomento logico e fisico; fa notare che inizialmente questi testi sono citati soltanto da dotti ebrei attivi in Italia, mentre vere e proprie traduzioni di questioni universitarie compaiono in epoca molto tarda, soprattutto a partire dalla seconda metà del 1400, e fino alla fine del 1500. Zonta ne conclude:

As a matter of fact, none of the fourteenth century Jewish Provençal scholars directly or indirectly involved in this “renewal” refer explicitly to Latin Scholastic sources or use them directly. As a rule, these philosophers show no knowledge of the most important topics discussed in contemporary Scholastic philosophy and science and seem to be acquainted only with some matters of detail. Besides, when they discuss the same topics as their Latin colleagues, they use different methods. For instance – if we exclude some possible echoes in Gersonides – they seem to have totally ignored one of the most important Scholastic methods of discussion: the *quaestio disputata*. The exception is Scholastic logic. Peter of Spain’s *Tractatus or Summulae logicales* were translated into Hebrew more or less literally at least twice during the fourteenth century: by Shemariah the Cretan (ha-Ikriti), a philosopher from Negroponte active in Italy in the first half of the century, and by Abraham Avigdor, a Provençal Jewish author active between 1367 and 1393. [...] However, a fully fledged “Hebrew Scholasticism”—characterised by the production of Hebrew philosophical works that use Latin Scholastic texts, doctrines and techniques in a way that is direct and clearly identifiable, systematic and mostly explicit—does not come into being before the late fifteenth century in Spain and Italy. In its maturity, “Hebrew Scholasticism”, with its extensive use of Aristotelian philosophy (metaphysics, psychology, physics, logic) and Christian theology (studied for the purpose of inter-religious debate), did not influence the whole of contemporary Jewish thought; it seems, however, to have constituted an important branch of it, one parallel to – and no less important than – the ongoing traditions of Jewish “Averroism”, Kabbalah, and religious apologetics⁸⁴.

La scolastica ebraica è quindi un fenomeno che, pur facendo parte della vita culturale ebraica alla fine del Medioevo, non incide su di essa in modo determinante. Alcune domande restano aperte e una è più urgente delle altre. L’utilizzo di testi della scolastica latina da parte di autori ebrei, attraverso citazioni o attraverso traduzioni, testimonia di un interesse verso determinati temi e questioni insegnati nelle università medievali: le ragioni di interesse si spiegano con fattori privati, legati alla personalità di questo o quell’autore ebreo e ai suoi gusti e interessi personali, oppure sono il risultato di spinte interne a determinate correnti di pensiero che attraversano l’ebraismo dell’epoca? Queste “questioni ebraiche” sono, per così dire, un ramo cadetto e molto tardo nella filiazione medievale del modello “zetetico” di cui si è parlato prima, oppure hanno altre origini? Penso che questa domanda stia al cuore dell’interesse che le traduzioni ebraiche di testi latini hanno per lo storico della filosofia e a essa forse, in futuro, nuovi studi daranno una risposta.

84. Zonta (2006, pp. 9 e 13).

Riferimenti bibliografici

- AMINE A., SADRA A. (2000), *al-Hawāmil wa-l-Šawāmil li-abī Ḥayyān al-Tawhīdī wa-Miskawayh*, in *Islamic Philosophy*, Institute for the History of Arabic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt (trad. it. *Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano. Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, Abū 'Alī Miskawayh*, a cura di L. Bettini, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2017).
- BAZÁN B. C. (1982), *La quaestio disputata*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, "Publications de l'Institut d'Etudes médiévales, 2^{ème} s.: Textes, Etudes, Congrès 5", Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 31-49.
- BECKWITH CH. I. (2012), *Warriors of the Cloisters. The Central Asian Origins of Science in the Medieval World*, Princeton UP, Princeton-Oxford.
- BELHA A. (2010), *Argumentation et dialectique en Islam*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain.
- BERGÉ M. (1979), *Pour un humanisme vécu: Abu Hayyan al-Tawhidi*, Institut français de Damas, Dimashq.
- BIESTERFELDT H. H. (Hrsg.) (2018), *Josef van Ess. Kleine Schriften*, 3 voll., Brill, Leiden.
- BOUTABIA A. (2007), *Ahlāq al-wazīrayn li-abī ḥayyān al-Tawhīdī, bayna al-wāqī' wa-l-fann*, al-Maṭba'a wa l-warrāqa l-waṭāniyya, Marrakech 2007.
- CAPEZZONE L. (2003), *Sapere e testualità*, in B. Scarcia Amoretti (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. Le culture circostanti: l'Islam*, Salerno, Roma, pp. 159-97.
- DAHAN G. (2001), *L'Occident médiéval, lecteur de l'Écriture*, Cerf, Paris.
- ID. (2009), *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Droz, Genève.
- DAIBER H. (2013), *Humanism: A Tradition Common to both Islam and Europe*, in "Filozofija i drustvo", 24, 1, pp. 293-310, doi.org/10.2298/FID1301293D.
- D'ANCONA C. (a cura di) (2005), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Einaudi, Torino.
- EAD. (2012), *Le traduzioni in latino e in arabo. Continuità e trasformazioni della tradizione filosofica greca fra tarda antichità e Medioevo*, 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), Officina di Studi Medievali, Palermo, pp. 73-103.
- EAD. (2015), *Aristū 'inda l-'Arab, and Beyond*, in A. Alwishah, J. Hayes (eds.), *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 11-29, doi:10.1017/9781316182109.002.
- ELAMRANI-JAMAL A. (1983), *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin, Paris.
- ENDRESS G. (1986), *Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, 1. *Das Streitgespräch zwischen Abū Sa'īd as-Sirāfi*

- und Abū Bišr Mattā. 2. Yahyā ibn 'Adī über den Unterschied zwischen Logik und Grammatik, in B. Mojsisch (Hrsg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium, 2.-4. Juni 1982*, Grüner, Amsterdam, pp. 163-299.
- ID. (1987), *Die wissenschaftliche Literatur*, in H. Gätje (Hrsg.), *Grundriss der Arabischen Philologie II. Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden, pp. 400-530; rist. *Supplement*, ed. by W. Fischer, Reichert, Wiesbaden 1992, pp. 103-45.
- ID. (1997), *The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in G. Endress, R. Kruk, *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday*, CNWS Research, Leiden, pp. 43-76.
- ID. (2011), *Kulturtransfert und Lehrüberlieferung. Moritz Steinschneider (1816-1907) und "Die Juden als Dolmetscher"*, in "Oriens", 39, pp. 59-74.
- FARID 'A. (2006), *Al-imtā' wa al-mu'ānasa*, Mu'assasat al-kutub al-ṭaqāfiyya, Bayrūt.
- AL-FAḤŪRĪ H. (1960), *Tārīḥ al-adab al-'arabī*, al-Maktaba al-Būlusiyya, Bayrūt.
- FERRUOLO S. C. (1985), *The Origins of the University: The Schools of Paris and their Critics, 1100-1215*, Stanford University Press, Stanford.
- FREUDENTHAL G. (2003), *Gersonide, génie solitaire. Remarques sur l'évolution de sa pensée et de ses méthodes sur quelques points*, in C. Sirat, S. Klein-Braslavy, O. Weijers (éds.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Vrin, Paris, pp. 395-430.
- GABRIELI F. (1932), *L'opera di Ibn al-Muqaffā'*, in "RSO", 13, pp. 197-247.
- GLORIEUX P. (1968), *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de Paris, au XIII^e siècle*, in "AHDLMA", 35, pp. 65-186.
- GOODY J. (1968), *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GOROCHOV N. (2012), *Naissance de l'université: les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v. 1245)*, H. Champion, Paris.
- GRABMANN M. (1980), *Storia del metodo scolastico*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze.
- GUTAS D. (1998), *Greek Thought, Arabic Culture The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*, Routledge, London.
- GUTTMANN J. (1933), *Die Philosophie des Judentums*, E. Reinhardt, München.
- HADOT P. (1982), *La préhistoire des genres littéraires médiévaux dans l'antiquité*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes 25-27 mai 1981*, "Publications de l'Institut d'Etudes médiévales, 2^{ème} s.: Textes, Etudes, Congrès 5", Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- HARVEY W. Z. (1999), *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, Brill, Leiden, doi.org/10.1163/97890004453906.

- HUGHES A. W., ROBINSON J. T. (eds.) (2019), *Medieval Jewish Philosophy and Its Literary Forms*, Indiana University Press, Bloomington, doi.org/10.2307/j.ctvj7wpk5.
- HUSAYN M. T. (1989), *al-Muqābasāt li-abī hayyān al-Tawhīdī*, Dar al-adab, Bayrūt.
- IVRY A. L. (1990), *Philosophical Translations from the Arabic in Hebrew during the Middle Ages*, in J. Hamesse, M. Fattori (éds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, Université Catholique de Louvain-Università degli Studi di Cassino, Louvain-la-Neuve-Cassino, pp. 167-86.
- KOHLER G. Y. (2017), "Scholasticism Is a Daughter of Judaism": The Discovery of Jewish Influence on Medieval Christian Thought, in "Journal of the History of Ideas", 78, 3, pp. 319-40, doi:10.1353/jhi.2017.0020.
- KRAEMER J. L. (1992), *Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study*, Brill, Leiden (1st ed. 1986).
- LAOUST H. (1990), *Gli scismi nell'Islam. Un percorso nella pluralità del mondo musulmano*, a cura di V. Colombo, ECIG, Genova.
- MAHDI M. (1970), *Language and Logic in Classical Islam*, in G. E. Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 51-83.
- MAKDISI G. (1954), *Scholasticism and Humanism in Classical Islam and in the West*, in "JAOS", 100, pp. 175-82; rist. in Id., *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Variorum, Ashgate Publishing Company, Aldershot-Burlington 1984, stessa paginazione.
- ID. (1976), *Interaction between Islam and the West*, in "Revue des Etudes Islamiques", 44, pp. 287-309; rist. in *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Âge. Communications présentées pendant la session des 25-28 oct. 1976*, org. par G. Makdisi, D. Sourdel, J. Sourdel-Homine, Colloques Internationaux de la Napoule, Geuthner, Paris 1977, pp. 297-309.
- MARGOLIOUTH D. S. (1905), *The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar*, in "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland", 37, 1, pp. 79-129.
- MORFINO M. M. (2004), "Moltiplicare la Torah è moltiplicare la vita" (*Pirqué Abot* 2,8). *Maestri e discepoli in alcuni commenti rabbinici*, in "Liber Annuus", 54, pp. 141-234, doi.org/10.1484/J.LA.2.303595.
- MUNK S. (1927), *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Vrin, Paris 1927 (1^{ier} éd. A. Franck, Paris 1859).
- NOVIKOFF A. J. (2013), *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- PINES SH. (1967), *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem; rist. in trad. inglese di A. Ivry, in Sh. Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, ed. by W. Z. Harvey, M. Idel, "The Collected Works of Shlomo Pines", v, Magnes Press-Hebrew University, Jerusalem 1997, pp. 489-589.

- ID. (1976), *Saint Thomas et la pensée juive médiévale: quelques notations*, in G. Verbeke, D. Verhelst (eds.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven University Press-Martinus Nijhoff, Leuven-The Hague, pp. 118-29.
- RENTSCH TH. (1990), *Die Kultur der Quaestio. Zur literarischen Formgeschichte der Philosophie im Mittelalter*, in G. Gabriel, Ch. Schildknecht (Hrsg.), *Literarische Formen der Philosophie*, Metzler, Stuttgart, pp. 73-91.
- ROTH W. (1965), *Numerical Sayings in the Old Testament*, Brill, Leiden.
- ROTHSCHILD J. (2020), *Chapter 18 Hillel de Vérone, traducteur et annotateur du Livre des causes en hébreu, en Italie à la fin du XIII^e siècle*, in D. Calma (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol. 2, Brill, Leiden, pp. 407-54, doi: https://doi.org/10.1163/9789004440685_019.
- ROWSON E. (1990), *The Philosopher as Litterateur: al-Tawhidi and His Predecessors*, in "Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften", 6, pp. 50-92.
- RUDEMAN D. B. (1988), *The Italian Renaissance and Jewish Thought*, in A. Rabil (ed.), *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, vol. 1: *Humanism in Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 382-433.
- SERMONETA G. B. (1962), *R. Hillel b. Šemu'el b. Eli' ezer mi-Weyronah u-mišnato ha-pilosofit* [R. Hillel b. Samuel b. Eliezer da Verona e la sua dottrina filosofica], tesi di dottorato, University of Jerusalem (anno accademico 1961-62).
- ID. (1969), *Un dizionario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- ID. (1976), *Pour une histoire du thomisme juif*, in G. Verbeke, D. Verhelst (eds.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven University Press-M. Nijhoff, Leuven-Den Haag, pp. 130-5.
- ID. (1979), *L'ebraico tra l'arabo e il latino nella trattatistica filosofica medievale: un ponte segnato dal passaggio di due tradizioni terminologiche e culturali*, in AA.VV., *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval, 1-11*, Editora Nacional, Madrid, vol. 1, pp. 145-51.
- SIRAT C. (1983-85), *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés*, CNRS Éditions, Paris (trad. it. di B. Chiesa, *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1990, è stata condotta congiuntamente sull'edizione francese e sulla traduzione inglese rivista e ampliata dall'autrice: Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris 1985).
- SOURDEL D. (1977), *La diffusion de la madrasa en Orient du XI^e au XIII^e siècles*, in *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Âge. Communications présentées pendant la session des 25-28 oct. 1976*, org. par G. Makdisi, D. Sourdel, J. Sourdel-Homine, Colloques Internationaux de la Napoule, Geuthner, Paris, pp. 165-84.
- STEINSCHNEIDER M. (1983), *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Komm. VI. d. Bibliogr. Bureaus, Berlin (rist. Akad. Verlag, Graz 1956).

- TIROSH-ROTHSCHILD H. (1997), *Jewish Philosophy on the Eve of Modernity*, in D. Frank, O. Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London-New York, pp. 499-573.
- TOUATI H. (2014), *Aux origines de l'enseignement en Islam (VII^e-VIII^e siècles)*, in "Studia Islamica", 109, pp. 1-61.
- VADET J.-C. (1968), *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Maisonneuve & Larose, Paris.
- VAGELPOHL U. (2008), *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition*, Brill, Leiden-Boston.
- VAJDA G. (1947), *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Vrin, Paris.
- ID. (1960), *Isaac Albalag: averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Gazâli*, Vrin, Paris.
- VAN ESS J. (1970), *The Logical Structure of Islamic Theology*, in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Islamic Culture*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 21-50; rist. in Biesterfeldt (2018), vol. 1, pp. 238-71, doi:10.1163/9789004336483_025.
- ID. (1977), *Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze*, in *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Âge. Communications présentées pendant la session des 25-28 oct. 1976*, org. par G. Makdisi, D. Sourdel, J. Sourdel-Homine, Colloques Internationaux de la Napoule, Geuthner, Paris, 1977, pp. 23-60, rist. in Biesterfeldt (2018), vol. 2, pp. 911-47, doi:10.1163/9789004336483_068.
- WIDIGDO M. S. A. (2018), *Aristotelian Dialectic, Medieval Jadal, and Medieval Scholastic Disputation*, in "The American Journal of Islamic Social Sciences", 35, 4, pp. 1-24.
- ZONTA M. (1996), *La filosofia antica nel medioevo ebraico*, Paideia, Brescia.
- ID. (2006), *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Springer, Dordrecht (Amsterdam Studies in Jewish Thought).
- ID. (2008), *The Autumn of Medieval Jewish Philosophy: Latin Scholasticism in Late 15th-Century Hebrew Philosophical Literature*, in J. A. Aertsens, M. Pickavé (Hrsg.), "Herbst des Mittelalters"?: Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 474-94, doi.org/10.1515/9783110204544.9.474.
- ID. (2012), *Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table*, in G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 17-73, doi:10.1017/CBO9780511976575.005).

Quaestiones in medicina e alchimia (secoli XIII-XV)

di Chiara Crisciani*

4.1

Medicina

4.1.1. MEDICINA SCOLASTICA

Intorno alla metà del Duecento Ruggero Bacone critica l'ignoranza dei medici suoi contemporanei: tra i principali motivi degli errori in cui incorrono si staglia il fatto, ben evidente a Bacone, secondo cui ora il «vulgus medicorum dat se disputationibus questionum infinitarum et argumentorum inutilium, et non vacat experientie ut oportet»; vero è invece che, solo trent'anni prima, correttamente essi si basavano esclusivamente sull'esperienza, la sola che certifica; ma «nunc per artem topicorum et elencorum multiplicant questiones accidentales infinitas, et argumenta dialectica et sophistica, in quibus absorbent ut sempre querant et nunquam inveniunt veritatem. Inventio enim est per viam sensus memorie et experientie, et maxime in practicis scientiis, quarum una est medicina»¹. Il giudizio di Bacone, impietoso e molto parziale, sicuramente però coglie alcuni aspetti. A metà del secolo, infatti, forse non pienamente a Parigi (dove Bacone ha insegnato alle Arti nella prima metà del secolo), ma certo più consistentemente in Italia, a Bologna e a Padova, la medicina ha conseguito una istituzionalizzazione relativamente stabile nell'università², e i maestri stan-

* Università di Pavia, Dipartimento di Studi umanistici, chiara.crisciani@gmail.com.

1. Bacone, *De erroribus medicorum*, p. 154 [«La folla dei medici si dedica alle dispute di questioni infinte e di argomenti inutili, e non si impegna nell'esperienza, come è necessario»; «ma ora con l'arte dei Topici e degli Elenchi moltiplicano infinite questioni accessorie e argomenti dialettici e sofistici in cui sprofondano, cosicché sempre cercano e mai trovano la verità; la scoperta infatti avviene tramite il percorso dei sensi, della memoria e dell'esperienza, e specialmente nelle scienze pratiche, di cui la medicina fa parte»]; cfr. Pereira (2019).

2. Cfr. O'Boyle (1998); McVaugh (2011); Siraisi (1973, 2001); Jacquart (1998); Duranti (2018).

no dando vita sia a riflessioni epistemologiche importanti circa lo statuto scientifico della disciplina, sia a proposte sulle tecniche opportune di insegnamento e di ricerca.

Circa il primo punto, un dibattito³, assestatosi nella sua soluzione definitiva solo dopo due secoli, già a questa altezza cronologica porta a definire la medicina come un sapere orientato certo a fini operativi, ma che è scienza a tutti gli effetti: la *pars theorica* dipende per i suoi principi dalla *physica*/filosofia naturale, cui dunque la medicina risulta subalternata, e da cui mutua metodi e argomentazioni⁴; ma anche la *pars operativa* o *practica* è scienza, secondo quanto afferma Avicenna nel *Canone*: «Per pratica intendiamo non l'operazione effettiva [...] ma quella partizione della scienza della medicina la cui conoscenza serve ad acquisire un sapere dal quale, a sua volta, dipende la natura e il modo di operare»⁵. E, benché nei livelli epistemologici (*pars theorica*, *practica*, *ars*, atto puntuale concreto singolo) che così si scandiscono tra filosofia naturale e gesto terapeutico sul singolo malato siano individuabili diversi gradi e forme di certezza, e dunque diversi moduli argomentativi, è indubbio che le stesse forme di «ricerca per cause tramite sillogismo dimostrativo» (secondo la definizione di scienza negli *Analitici secondi*) che valgono per altre scienze debbano essere in atto anche nella medicina: «Et in hoc (medicina) differt ab artibus mechanicis, quia ista probat et demonstrat»⁶: così Pietro Torrigiano. Quanto alle tec-

3. Cfr. Agrimi, Crisciani (1988); Jacquart (1993); Siraisi (1981).

4. Un esempio tra tanti: Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, f. 1va: «Proprie loquendo quedam pars medicinalis scientie est vere theorica pure speculativa [...]; theorica medicine quantum ad magnam sui partem est precise quedam pars naturalis philosophie [In senso proprio una certa parte della medicina è veramente teorica, puramente speculativa; l'ambito teorico della medicina, per sua gran parte, è precisamente una certa parte della filosofia naturale]».

5. Avicenna, *Liber canonis*, f. 3r, che Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum controuersiarum*, f. 9Aa, così commenta: «rationabilius tamen ac dulcius censuit Avicenna ponens utramque medicinae partem rationem habere scientiae suo modo [più razionalmente e più acconciamente giudicò Avicenna, quando stabilì che entrambe le parti della medicina, ciascuna a suo modo, avessero lo statuto di scienza]».

6. Torrigiano, f. 8EHa: [E in questo la medicina differisce dalle arti meccaniche, poiché essa prova e dimostra]; cfr. anche Gentile da Foligno, *Expositiones [...] cum textu Avicenne*, f. 3ra; e Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, f. 1vb: «Nam si auctores ponentes in scientiis propositiones eas non exprimunt de necessario, nihilominus eas de necessario intelligunt, aliter non essent propositiones scientificas. Et patet ex iam dictis quod licet scientia aliqua de rebus contingentibus sit pertractans, quia tamen in illis format propositiones de necessario ipsa proculdubio scientie deffinitionem non effugit [Infatti, anche se gli autori che propongono delle asserzioni nelle scienze non le dicono su ciò che è necessario, non di meno le propongono come se lo fossero, altrimenti non sarebbero proposizioni

niche di insegnamento, vale anche in medicina – ed è frequentemente ripetuto – un detto aristotelico: «Signum enim scientis est posse docere»⁷, che viene interpretato quasi esprimesse una equivalenza-sovrapposizione, per cui sapere e insegnare sono più che correlati⁸.

Sono, questi, tra i temi più dibattuti che percorrono i commenti all'esordio della *Tecne* di Galeno⁹, cioè il passo relativo alle tre *doctrinae ordinate* con cui il testo inizia: oltre che come un problema di metodo qui viene indagato il senso di *doctrina* come modo ordinato di insegnare. Pertanto – così ancora Torrigiano – se «scientia è cognitio per demonstrationem», varrà che comunque «per eodem syllogismo docemur et discimus» e «scimus»¹⁰. Per la verità, nei primi commenti alla *Techne*, quelli di Taddeo Alderotti a Bologna e di Pietro Ispano a Siena¹¹ (maestri che partecipano attivamente al processo di istituzionalizzazione della disciplina e sono quindi particolarmente attenti ai modi di insegnamento), sono considerati buoni strumenti scientifico-didattici anche l'*exemplum* e l'entimema¹². Ma già nel *Plusquamcommentum* di Torrigiano, nel *Conciliator* di Pietro d'Abano, e poi nei più tardi commenti alla *Techne* di Ugo Benzi e Iacopo da Forlì non sono più considerati validi, perché si ritiene che essi, più che alla scienza, spettino *ad rhetoricos*, appartengano cioè alla *retorica suadela*, con cui si induce a *credere* e che non porta a *probare*¹³. La stessa *doctrina difinitiva*, giudicata da Galeno ottima per usi didattici, non scompare, ma viene posta in secondo piano, relegata a certe fasi dell'insegnamento o a testi compendiosi, dove può essere utile non il dedurre *per syllogismos et dispendiosos processus*¹⁴, ma invece riassumere rapidamente per meglio schematizzare: non è invece propriamente utile *ad discendum vel ad docendum*, e forse è più adatta nel preparare all'atto concreto terapeutico. Certo, è vero che di rado in medicina si può ricorrere ad una cristallina *demonstratio propter quid, doctrina proprissime*, eccellente sia per la ricerca che per l'in-

scientifiche. E da questo è chiaro che, benché una certa scienza si occupi di cose contingenti, poiché riguardo ad esse formula proposizioni necessarie, senza dubbio dovrà essere definita scienza]».

7. Aristotele, *Analitici secondi*, I, 2, 71b 28-29; Aristotele, *Metafisica*, I,1 981b 7.

8. Bazán *et al.* (1985, p. 23).

9. Ottoson (1984, specie cap. 1); Agrimi, Crisciani (1988, specie cap. 2).

10. Pietro Torrigiano, *Plusquamcommentum*, ff. 1G, 2BC.

11. Per un elenco delle questioni nei loro commenti cfr. Siraisi (1981, pp. 305-410); Salmón (1998).

12. Cfr. Fredal (2020).

13. Cfr. Agrimi, Crisciani (1988, pp. 64-5).

14. Iacopo da Forlì, *Expositio et Quaestiones in Tegni Galeni*, f. 3ra.

segnamento: ma non si deve scordare che per la sua parte teorica la medicina quasi si identifica (ad es. per Iacopo da Forlì) con la filosofia naturale; e che la *demonstratio quia*, la *doctrina* solo *proprie*, è pur sempre una *demonstratio*, anzi è *demonstratio proprissime quoad nos*; questa viene usata appunto in medicina, e più in generale nella «scientia naturalis plus utitur in suis quesitis [...] propter debilitatem nostre cognitionis»¹⁵. Per questo accade che nelle discipline naturali non si accede alla certezza delle matematiche, ma questo incontestabile dato si verifica «non per non esse scibile necessarium ex necessariis [...] conclusum, sed propter non sciri propter quid»¹⁶. E del resto, al riguardo non mancano evoluzioni significative: da Torrigiano, che appunto precisa la predominanza in medicina della *demonstratio quia*, fino a Nicoletto Vernia che – sulla base dell'identificazione che egli sostiene tra filosofia naturale e medicina teorica – esalta la medicina «propter demonstrationis certitudinem; [...] nam ipsa utitur aliquando processus quia, aliquando propter quid», e soprattutto «demonstrando scit se demonstrare»¹⁷.

Infine, a confermare la solidità del binomio *scire/docere* e la strumentazione logico-questionativa che li struttura entrambi, i medici, consci pur sempre anche dell'essenziale fine operativo del loro sapere, affermano che, mentre le parti teoriche e pratiche della medicina-*scientia* sono *docibiles*/insegnabili (e quindi richiedono libri/autori, maestri, curricula ordinati ed esami, e opportune argomentazioni), i livelli per cui la medicina è *ars* o singolare atto terapeutico concreto *docibiles* non sono: sono *assuescibiles* (acquisibili per abitudine) e cioè si apprendono per *usus*, lungo esercizio e frequentazione di operatori già esperti, e solo dopo aver appreso ciò che è *docibile*: sono cioè da trasmettere con metodi loro peculiari¹⁸. Il che vuol anche dire che la medicina operativa, essa stessa *scientia*, come si è visto, è la soglia di tolleranza cui il sistema universitario scolastico si arresta¹⁹: se esistono infatti commenti e questioni anche a importanti testi della medicina operativa; e anche se appaiono raccolte di ricette scritte, di *consilia* e trattati chirurgici destinati in parte anche all'insegnamento, non risultano,

15. Torrigiano, 1557, ff. 5H, 6A.

16. Ivi, f. 3F.

17. Nicoletto Vernia, *Quaestio an medicina nobilior*, ed. Garin (1947), pp. 112, 117: «[a causa della certezza della dimostrazione; infatti essa si serve talvolta della dimostrazione *quia*, talvolta della dimostrazione *propter quid*; e, quando dimostra, sa di farlo]».

18. Cfr. Agrimi, Crisciani (1988, pp. 41-6).

19. Cfr. Baud (1983).

almeno a mia conoscenza, veri commenti o questioni relativi a questi ultimi generi di scrittura²⁰.

4.1.2. QUESTIONI IN MEDICINA

Dato questo quadro e le discussioni che si stratificano su questi temi, non c'è dubbio che Ruggero Bacone abbia visto giusto, anche se i medici da lui criticati sono e saranno più che convinti di conseguire un certo tipo di verità²¹; e però solo lui, nella sua *vis* polemica conservatrice e innovativa ad un tempo, può stupirsi e indignarsi che *questio* e *disputatio* si affermino in medicina tanto quanto in altre forme di sapere universitario-scolastico²²: i presupposti epistemologici e gli strumenti logici aristotelici sono appunto gli stessi per tutti, e sono ben padroneggiati non solo nel contesto italiano, in cui i *curricula* di Arti e medicina sono coordinati²³, ma in ogni scuola di medicina, data la propedeuticità della facoltà di Arti (non però così certa a Montpellier), e visto che Galeno in più opere segnala la necessità della logica per il medico. Solo Ippocrate, per la sua eccellente natura, ha potuto procedere facendone a meno (come, diranno alcuni commentatori medievali agli *Aforismi*, ben si vede dalla struttura disordinata di quest'opera)²⁴. Pertanto, la formula didattica di questioni e dispute si impone dovunque e in ogni facoltà²⁵ come dovere del maestro e esercizio per lo studente, ed è prevista e strettamente regolamentata, anche per la facoltà di Medicina, negli statuti di Parigi, Montpellier e Bologna, anche se si individuano varianti non solo formali di regolamento tra queste diverse sedi²⁶.

Va precisato subito allora che le questioni mediche presentano la stessa struttura e la stessa evoluzione delle *questiones* in altri ambiti disciplinari e in altri commenti, dove cioè si passa da una *lectio* continua, intervallata da

20. Cfr. Crisciani (2002, specie pp. 90-4); Jacquart (2002); si segnala il caso di Giovanni de Saint Amand (*Glosule super Antidotarium Nicolai*, ed. McVaugh, pp. 48-51), per la *Questio famosa* sulla *tyriaca*, che sembra un commento a un ricettario; in realtà è una discussione sul misto, sul rapporto tra arte e natura, sui gradi delle qualità nei medicinali: cfr. Jacquart (1994). Ci sono eccezioni, naturalmente, specie su temi molto rilevanti: cfr. ad es. Arnaldo da Villanova, *Questiones de tyriaca*.

21. McVaugh (1990); Siraisi (1983).

22. Weijers (2009, specie Parte II, *La 'disputatio' à la Faculté de médecine*, pp. 205-42; 1996, specie cap. 5).

23. Crisciani (2016, pp. 37-64, 78-81); cfr. anche McVaugh (2011).

24. Cfr. Jacquart (2017).

25. Cfr. i molti studi di Weijers, tra cui specialmente Weijers (2009, specie Parte II, *La 'disputatio' à la Faculté de médecine*, pp. 205-42; 1996, specie capp. 4 e 5; 2014).

26. Crisciani, Lambertini, Tabarroni (2015); Jacquart (1985, pp. 294-9).

dubia e digressioni questionative, a un “commento per questioni”²⁷; come tutte le altre questioni, anche in medicina esse possono rivestire, oltre a una funzione veramente argomentativa a proposito di opinioni contrastanti o di un effettivo problema, un ruolo puramente didattico-retorico²⁸, essere cioè un modo efficace e convenuto di proporre un tema. In questa uniformità però le questioni mediche hanno forse – e qui mi rifaccio ai resoconti e sintesi di Jacquart e di Weijers – un’origine più composita.

Si può documentare infatti una forte presenza questionativa precedente alla inserzione di *questiones* vere e proprie nel commento in tutte le discipline afferenti alla filosofia naturale, tra cui la medicina: in quest’ultimo caso ci si deve riferire sia alla tradizione dei *Problemata* pseudo-aristotelici, sia allo sviluppo della scuola di Salerno. Quanto ai *Problemata*, tradotti integralmente da Bartolomeo da Messina nel XIII secolo (e commentati poi da Pietro d’Abano), alcuni frammenti di essi circolano già dal secolo XI tramite la *vetustissima translatio*; inoltre, varie fonti latine (adattamenti della ginecologia di Sorano di Efeso, le *Medicinales responsiones* di Celio Aureliano) si presentano, con evidenti fini didattici, come testi di domande e risposte.

Le *Questiones Salernitane*²⁹, conservate da più raccolte, esprimono il fervore della scuola medica di Salerno³⁰ nel XII secolo, che veicola già precoci prospettive aristoteliche³¹, coltiva interessi anatomici e approfondisce fonti arabe tradotte da Costantino l’Africano. Della scuola però conosciamo male l’organizzazione didattica (se mai si è imposta) e le tecniche di insegnamento, non istituzionalizzate: non si può perciò essere certi che le *questiones* esprimessero l’effettivo stile didattico in uso. Di Urso di Calabria, uno tra i maestri salernitani più importanti, l’allievo Gilles de Corbeil ricorda che sapeva risolvere *ambiguos causarum nodos*, e che il suo ingegno non lasciava *indecisa ulla questio*. Talvolta nelle *Questiones* si indicano anche alcune obiezioni alla prima risposta data al quesito (introdotte da *obicitur... solutio*), lasciando supporre così che siano quasi resoconti di una effettiva disputa: comunque, resta che la “risposta” poteva prevedere obiezioni. Sempre all’inizio del XIII secolo (prima del 1240) circolano anche le *Questiones Nicolai peripatetici*³², legate alla prima diffusione di Averroè. I maestri salernitani per altro, dalla seconda metà del XII secolo, struttura-

27. Jacquart (2002).

28. Cfr. Chandelier (2012).

29. Cfr. Lawn (1963; 1993); Ventura (2019).

30. Cfr. Kristeller (1945); Bylebyl (1990).

31. Cfr. Jacquart (1988).

32. *Questiones Nicolai peripatetici*, 1974.

no anche i primi commenti all' *Articella*³³, commenti in cui Bartolomeo da Salerno introduce digressioni questionative come *dubia* circa l'interpretazione del testo: uno stile che all'inizio del XIII secolo è adottato anche a Montpellier da Henri di Winchester.

Decisivi poi per la sistematica aggiunta di questioni (moltissime) ai commenti di testi medici sono i commenti di Pietro Ispano (che ha studiato anche a Parigi) nel suo insegnamento a Siena: le sue *Notule* sull' *Isagoge* di Ioan-nizio sono presentate come *trecenta problemata disputata*, vertenti sia su passi del testo, sia su argomenti che il testo non suggerisce direttamente. Questo stile di commento si afferma dalla seconda metà del XIII secolo a Parigi (con Jean de Saint Amand) e a Bologna (con Taddeo Alderotti nei suoi commenti sulla *Articella*³⁴ e sul *Canone*). Il caso di commenti quasi contemporanei di Pietro Ispano, di Alberto Magno³⁵ e di Gerardo de Breuil al *De Animalibus* (nel programma di studi sia di Artisti che di medici) è particolarmente interessante perchè permette di vedere la quantità e la varietà di temi affrontati, nonchè tracce – e l'intreccio – di antiche questioni salernitane, di *Problemata*, di forme (incerte) di *disputatio*: si è cioè di fronte a generi e a insiemi di questioni ancora abbastanza fluidi e misti, qui del resto imposti anche dalla natura di un testo, il *De Animalibus*, che è quasi cerniera³⁶ tra due livelli disciplinari e tra due tematiche osmotiche. Infine, sono significativi i criteri che Arnaldo da Villanova prescrive per il commento in medicina, secondo cui aspetti dottrinali generali e più specifici rinvii all' *experientia* andrebbero sempre valorizzati, e contemporaneamente³⁷.

33. Cfr. Kristeller (1976); Wallis (2007).

34. Sui testi che costituiscono questa raccolta-canone, le vicende della sua formazione e la sua circolazione complessa cfr. i molti contributi di Tiziana Pesenti e i risultati degli incontri "Articella Studies".

35. De Asua (1977); Nagel (1999).

36. Zuccolin (2019); Perfetti (2009).

37. Per l'integrazione di questi componenti anche e proprio nei commenti medici vedi Arnaldo da Villanova, *Repetitio super Amphorismo 'Vita brevis'*, p. 195 ed. McVaugh: «Perfecta expositio [...] cuiusque documentis consistit in tribus: primum est mentem vel intentionem auctoris explicare, secundum dictorum eius veritatem ostendere, tertium utilitatem documentis manifestare. Primum fit per plenam interpretationem vocum significantium quibus auctor utitur [...]; secundum per claram considerationem rerum significantiarum; tertium fit per congruam applicationem documentis eius ad exercitium artis in qua inuit auditorem [La perfetta esposizione di qualunque testo consiste in tre punti: il primo è spiegare l'orientamento o l'intenzione dell'autore; il secondo sta nel mostrare la verità delle sue affermazioni; il terzo è il rendere chiaro l'utilità del testo. Il primo punto si realizza con una piena interpretazione dei termini di cui si serve l'autore; il secondo tramite

4.1.3. TEMI NELLE QUESTIONI MEDICHE

Ovviamente gli argomenti trattati nelle questioni mediche sono afferenti ai dati e temi della disciplina, e seguono nel loro presentarsi sia i vari testi commentati, che man mano si moltiplicano o sono meglio tradotti in Occidente, sia l'andamento dei contrasti dottrinali che l'evolversi della ricerca comporta, e che sono particolarmente vivaci nelle facoltà dell'Italia settentrionale; non di rado³⁸ temi che paiono esclusivamente interni e tecnici in realtà si sviluppano con tonalità filosofiche molto accentuate, a conferma della stretta e del tutto peculiare unione tra medicina e filosofia che si realizza nelle università italiane³⁹, e che qui sarebbe impossibile analizzare. Basti dire che (ad esempio nelle due raccolte di questioni appena citate) si discute di problemi come la natura del misto; il concetto di *sanitas*, la sua *latitudo* e i rapporti con *complexio*; la natura dello *spiritus* e le analogie e differenze tra quest'ultimo e *calor*; la categoria della relazione (*respectus*) in ambito medico: tutti temi non certo puramente tecnico-precettistici. Si possono comunque segnalare alcuni argomenti di notevole e più generale rilievo filosofico, presenti, e anche trattati per lo più questionativamente, in quasi tutti i commenti medici e in molte questioni isolate, e che sono di "lunga durata".

Innanzitutto: continuamente ripreso è un tema epistemologico cruciale, quello della *scientificità* della medicina, dei rapporti cioè tra medicina e filosofia naturale, ovvero la questione se la medicina sia scienza o no, con i relativi corollari circa il tipo di *subalternatio* con la filosofia naturale, i metodi di ricerca, le forme di verità e certezza conseguibili. Di pari rilevanza e correlata a questa problematica è poi la discussione circa la *specificità* della medicina, destinata cioè a garantire, una volta accertata la razionale scientificità della disciplina, anche la sua relativa autonomia: si dimostra che, dato il suo fine operativo, la medicina dipende ma non si scioglie nella *physica*, così come – per la *subalternatio* che la fonda – non precipita neppure al livello dell'empiria casuale. Si tratta di una delimitazione di confini – verso l'alto e verso il basso – importante per il medico, anche a livello professionale, a cui sono dedicate molte questioni che vertono sulla natura dell'*ars*, sui rapporti tra naturale e artificiale e sulla differen-

una chiara comprensione delle cose cui si riferiscono; il terzo avviene tramite un adeguato riferimento del suo testo all'esercizio dell'arte nella quale egli sta istruendo chi l'ascolta]».

38. Cfr. come esempio Crisciani, Lambertini, Tabarroni (2015); altre questioni mediche in Siraisi (1981) e in Salmón (1998); cfr. anche Crisciani (2010, cap. 6).

39. Cfr. le stime indicate in Jacquart (1985, p. 301).

za tra *expertus* e *peritus*, tutte centrate sul possesso o meno di competenza dottrinale. È chiaro che questa attenzione epistemologica è connessa anche al processo di legittimazione della medicina e d'istituzionalizzazione dell'insegnamento medico, nonché al mantenimento di equilibri accettabili tra le facoltà. Inoltre, tali questioni rappresentano la cornice più appropriata entro cui si può sviluppare il confronto tra posizioni di filosofi (Aristotele *in primis*), di medici (Galeno), di medici anche filosofi (Avicenna): essi, soprattutto su temi di confine – membro egemone, anima, embriologia, e su molti altri temi minori – appaiono spesso in contrasto, e occorre impostare una eventuale *conciliatio*. Se questa è un'esigenza comune a quasi tutti i medici, è messa in atto con particolare incisività nel *De intentione medicorum* di Arnaldo da Villanova⁴⁰, e diventa programma dichiarato nel quasi contemporaneo *Conciliator* di Pietro d'Abano⁴¹. Scartata la tesi secondo cui con il testo di Pietro saremmo di fronte ad una raccolta di quodlibetali (dato l'impianto fortemente strutturato del *Conciliator*, palesemente frutto di un progetto meditato), ogni *differentia* si presenta come una *questio* scandita in quattro passaggi (elencati nel prologo): definizione dei termini in questione; elenco di argomenti contrari alla tesi sostenuta; enunciazione della tesi che si ritiene vera; confutazione⁴². Questo schema sarà seguito dai medici a lungo.

Ancora: meno facilmente percepibile ma pervasivo e di peso consistente è un problema esegetico e innanzitutto filosofico, che percorre del resto lo stesso pensiero biologico aristotelico, e che dunque serpeggia in questioni mediche su tematiche più interne e tecniche: si tratta del relativo sfasamento (che può comportare scarti e frizioni) tra la biologia "metafisica" del *De generatione* e la biologia descrittiva e *historialis* del *De animalibus* e dei *Parva naturalia*⁴³; tutti testi che i medici padroneggiano e usano nelle *questiones* e nei commenti. Questo faticoso tentativo di coordinamento di livelli – che coinvolge tanto artisti che medici, le cui

40. Arnaldo da Villanova, *De intentione medicorum*.

41. Cfr. De Asua (1995); Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum controversiarum*; Jacquart (2016); Boudet *et al.* (2013).

42. Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum controversiarum*, prologo: «In unaquaque similiter differentiarum semper quatuor inquiruntur preter utriusque partis arguta [...] Terminorum dubitati primitus expositio; Secundo quidem quod de ipso fuerit ab aliis presentitum; Tertio veritatis cum eius motivis ostensio; Ac tandem quarto argumentorum solutio».

43. Crisciani, Lambertini, Tabarroni (2015, pp. 398-400); Crisciani (2010, cap. 3, *La dispersione dei filosofi*).

posizioni sarebbero dunque da confrontare meglio⁴⁴ – è un tema abbastanza trascurato a proposito dell'integrazione di Aristotele nel dibattito naturalistico occidentale su cui l'esame delle questioni mediche potrebbe gettare più luce.

Da sottolineare, infine, è l'attenzione delle questioni mediche per la terminologia: se ne è visto un esempio rilevante nel *Conciliator*, dove tale attenzione è viva e prescritta in ogni *differentia*. L'approccio complessivamente semantico è certo proprio dello stile di razionalità scolastico in ogni disciplina, ma le questioni di medicina, e specie proprio negli *Studia* italiani, vi insistono particolarmente e in modo preliminare⁴⁵. Certo ancora, una corretta terminologia è necessaria al medico innanzitutto in ambito pratico-professionale, come sottolinea Gentile da Foligno in un suo *consilium* a proposito di un termine equivoco o mal tradotto: infatti «licet ergo error sit solum in vocabulo, non tamen est parvus, quia ex ipso forsitan resultavit maximus error in opere»⁴⁶. Ma per i medici non è in gioco qui solo una cautela professionale, giacché con definizioni di termini appropriate si stabilisce innanzitutto a quale livello semantico ed epistemologico – quello della filosofia naturale? quello più ristretto e specialistico della medicina? quello più scivoloso e incerto della farmacologia? – la discussione-*questio* intende svolgersi. La decisione al riguardo è essenziale quando un termine sembra assumere significati diversi, segnalando così un contrasto dottrinale tra medici, e soprattutto quando le differenze di senso coinvolgono i rapporti tra medicina e filosofia o si collocano al confine tra i rispettivi ambiti⁴⁷. L'attenzione è così puntuale da indurre Pietro d'Abano, ad esempio, a precisare il senso di un termine se usato dal filosofo o dal medico, e dal medico quando è *speculans* o quando è *operans*; si ripropone così, in scala anche terminologica e in un contesto di discorso puntuale che non è di tipo epistemologico, la più generale questione sui rapporti tra filosofia, *scientia* medica e *ars* terapeutica, che si è visto essere così cruciale e dibattuta⁴⁸.

44. Cfr. Dunne (2002; 2003; 2018); Beneduce (2019); Kouri, Lehtinen (2007).

45. Giorgi, Lambertini, Tabarroni (1994).

46. Gentile da Foligno, *Consilia*, f. 66rb-va «[benché l'errore sia solo in un vocabolo; tuttavia, non si tratta di un errore piccolo, poiché da esso può derivare un enorme errore nell'operare]».

47. Cfr. Crisciani, Lambertini, Tabarroni (2015, pp. 396-8); Weijers (2009, pp. 332-3).

48. Per il periodo successivo cfr. Ventura (2016).

4.2 Alchimia

4.2.1. ALCHIMIA LATINA

L'alchimia invece, che appare in Occidente a metà del XII secolo come un'assoluta *novitas*, che «nondum cognovit vestra Latinitas»⁴⁹, non ha mai goduto di una qualsiasi forma di istituzionalizzazione: e non tanto a causa di pericoli sociali e di falsificazioni che – come sottolineano i critici della grande arte – possono derivare dal suo esercizio; né per le istanze iniziatico-ermetiche che comunque l'alchimia comporta, o per le tonalità soteriologiche e religiose – per noi quasi eterodosse – che talora può assumere⁵⁰; quanto perché quello che l'alchimia prospetta è un sapere che ha nel fare e nei suoi risultati il proprio criterio di verità. Questo “saper fare” non è né empiricistico né arazionale, ma è molto implicato nell'operatività manuale e nel singolare – sia nella fase conoscitiva-esperienziale della raccolta dei dati, sia nella fase dell'*opus* di trasformazione che l'alchimista progetta⁵¹. Esempifico con due sentenze, una di Avicenna nel *Canone* e l'altra tratta dal *De perfecto magisterio*, attribuito anche ad Aristotele: Avicenna, a proposito della scientificità anche della medicina operativa, scrive: «Sed debes scire [...] quod nulla divisionum medicine est nisi scientia; sed una earum est ad sciendum principia et altera ad sciendum operandi qualitatem [...]. Cumque duarum divisionum qualitatem sciveris iam scientiam scientialem et scientiam operativam adeptus eris etsi nunquam operatus fueris»⁵². “Aristotele”, all'opposto, afferma che «Meditatio sine experientia nihil prodest, sed experientia sine meditatione proficit. Unde plus est experientia quam meditatio perquirenda: quiquam igitur experientiam huius artis fuerit assecutus erit in hac arte Philosophus»⁵³. È questa eccedenza, o “surdeterminazione” dell'*experientia*, che fa ostacolo all'immissione dell'alchimia – definita comunque scienza e arte, come la medicina,

49. Roberto di Chester, *Prologo* a Morieno Romano, *Liber de compositione alchimie*.

50. Crisciani (2017); Nummemdal (2013).

51. Crisciani (1998; 2003; 2004).

52. Avicenna, *Liber canonis*, f. 1r: «[Ma devi sapere che ogni parte della medicina è scienza. Una di queste però serve a conoscere i principi, l'altra serve a conoscere i modi di operare. Quando avrai conosciuto queste due, ti sarai impadronito della scienza teorica e della scienza operativa, anche se mai avrai operato di fatto]».

53. Aristotele (pseudo), *De perfecto magisterio*, p. 641b: «[Lo studio senza esperienza non vale nulla, ma l'esperienza senza studio è efficace: perciò è da ricercare più l'esperienza che lo studio: chiunque, infatti, avrà seguito l'esperienza sarà Filosofo in quest'arte]».

e i cui operatori per lo più si dicono appunto filosofi – nei quadri epistemologici e nell'organizzazione istituzionale del sapere naturalistico latino e dell'università che lo produce e trasmette. L'alchimia è dunque fuori dalla forma di insegnamento ordinato in curricula, canonico per la scelta di testi obbligatori e convenuti e sanzionato da esami e licenze⁵⁴: è fuori dunque dall'università.

Non che manchino però suggerimenti degli stessi alchimisti e dati documentari circa il tipo di formazione⁵⁵ che comunque viene previsto in questo che, per essere operativo, non è un sapere che intenda fare a meno di libri, di teorie, di *traditio*, di *auctores*, tutt'altro; e che prevede anche modi specifici di apprendimento. Questi ultimi però sono del tutto informali: incontri, casuali e benedetti, tra due *socii*, che si scambiano opinioni e lavorano concretamente insieme per un certo tratto, superando gli ostacoli che ciascuno aveva incontrato nella sua solitaria ricerca⁵⁶; provvidenziale chiarimento offerto da maestri venerabili a lungo e avventurosamente cercati; meditazioni, in solitario eremitaggio, promotrici di operazioni efficaci e propiziatrici di illuminazioni dall'alto. Corrado di Megenberg⁵⁷ nella sua analisi della *domus scholastica* (l'università) non cita questi modi di apprendimento in quanto tipicamente alchemici, ma noi li riconosciamo, quando egli li evoca – il solitario eremita, il rapporto discepolare a due – come tipi di formazione assolutamente eccentrici e fuori dalla *domus*, cioè dall'università, e li si ritrova appunto nei testi di alchimisti famosi o meno noti. Quanto agli autori venerati – Ermete, “Aristotele”, “Avicenna”, “Geber” –, per l'alchimista non si collocano in un ordinato *curriculum*, e dunque le loro dottrine non si stratificano dando luogo a contrasti o dibattiti. Ciascun operatore si trova pertanto a diretto contatto sia con la intricata selva delle molte autorità, sia con l'*opus* da farsi concretamente, senza la mediazione ordinata di un canone o di percorsi curriculari sanzionati; in

54. Cfr. Baud (1983).

55. Crisciani (1995; 1998).

56. Oltre agli incontri provvidenziali narrati in testi dello pseudo Lullo e dello pseudo Arnaldo, cfr. ad es. Benvenuto da Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comediam*, II, pp. 401-3: «Alchimisti communiter colloquuntur, conversantur simul. Unde, sicut videmus de facto, nulli sunt artifices inter se familiares sicut alchimici: nam si duo sunt in terra statim unus invenit alterum et contrahit societatem secum [Gli alchimisti, di norma, parlano tra loro e si frequentano. Per questo – lo abbiamo visto di fatto – non ci sono altri artefici tra loro così intimi come gli alchimisti: infatti, se due si trovano in un luogo, subito uno trova l'altro e si mettono insieme]»; cfr. anche Crisciani (1995).

57. Konrad von Megenberg, *Werke, Oekonomik (Buch III)*, pp. 17-9 («Capitulum secundum ponens domus scolastice descriptionem»).

questo contesto è l'esperienza, anzi, che più che derivare, nel suo farsi, dalla *traditio*, contribuisce a selezionare gli autori su cui è opportuno fondarsi e da seguire. Non stupisce che in questa situazione manchino quasi del tutto i commenti, o siano anomali quei pochi commenti individuati⁵⁸; e che, a maggior ragione e a mia conoscenza, non si registrino questioni.

E su questa constatazione, non priva certo di significato, il discorso potrebbe chiudersi, se non fosse che invece offre il destro per collegarsi all'evoluzione che si è descritta per la medicina, cui per vari aspetti, ma non tutti, l'alchimia si avvicina⁵⁹. Infatti tra i testi alchemici più venerati non mancano certo, per le difficoltà del progetto alchemico, e come è quasi d'obbligo nel caso di ricerche naturalistiche orientative di operazioni pratiche⁶⁰, tematiche difficili e dubbie che vengono presentate e risolte nella forma di domanda e risposta. Così è per il *Liber de compositione alchimie* di Morieno, testo fondativo, che infatti in un manoscritto è titolato *Interrogationes et responsiones Morieni*: è strutturato dalle domande che re Khālid rivolge a Morieno e dalle parche, caute e graduate risposte di costui, nel corso appunto di un processo di formazione tra venerando maestro e irruente discepolo: un tratto che è del resto tipico di alcuni trattati del corpus ermetico, cui questo testo alchemico per più motivi si avvicina. Non mancano domande e risposte, anzi sono costanti, anche nel *De anima in arte alchimie*⁶¹ dello pseudo Avicenna, testo forse tradotto dall'arabo (l'originale manca) e influentissimo in Occidente: lo saccheggia, ad esempio, Vincenzo di Beauvais⁶² e molto se ne serve Ruggero Bacone. Infine, intende presentarsi come il resoconto di un dibattito tra dotti, riuniti per discutere i principali aspetti dell'*opus* e che si scambiano le rispettive opinioni, talora in conflitto, la *Turba philosophorum*⁶³, anch'essa opera continuamente richiamata per secoli; per non dire che la più parte dei testi alchemici più teoricamente strutturati si presenta come un dialogo tra chi scrive e un discepolo, o il lettore, il *filius carissimus*. Ci si trova insomma con questi testi in una situazione anche più destrutturata di quella che ho presentato come fluida e composita quando ho richiamato i presupposti delle *questiones* mediche, individuandoli nei *Problemata* e nelle *Questiones salernitane*. Del resto, an-

58. Crisciani (2002).

59. Crisciani (2019); Obrist (1993); vedi anche *supra*, nota 51 e *Alchimia e medicina*; più ampiamente cfr. Rampling, Murray Jones (in corso di stampa).

60. Cfr. qui p. 84.

61. Cfr. Avicenna (pseudo), *De anima in arte alchimie*.

62. Moureau (2012).

63. *Turba philosophorum*.

che più tardi, uno stile catechetico a domanda e risposta si ripresenta spesso, ad esempio nelle *Questiones tam essentielles quam accidentales [...] ad Bonifacium VIII cum suis responsionibus* dello pseudo Arnaldo da Villanova⁶⁴, che vere *quaestiones* non sono.

Che dunque la mancata istituzionalizzazione nel caso dell'alchimia abbia sbarrato l'eventuale percorso verso l'argomentazione *per questiones*, conferma il ruolo che essa ha invece avuto per la medicina, ed è del tutto in sintonia con il carattere così decisamente esperienziale e personalistico della ricerca alchemica, non consonante al tipo di istituzioni didattiche che si stanno imponendo. A questo carattere, del resto, va anche ascritta un'esplícita negazione del ruolo e prerogative della logica (così indispensabile invece per i medici), quale si incontra nel *Testamentum* dello pseudo Lullo⁶⁵ (prima metà del XIV secolo): gli alchimisti «non indigent probacionibus logicalibus ... quoniam adhuc, non obstante quod ingenium profundum habeat logicus argumentativum et rationale de rebus extrinsecis, nunquam tamen cum hoc toto quod aliqua ratione que veniat ad sensum poterit directe cognoscere nec iudicare»; «primum ens, quod est terminus materialis in naturali philosophia, mendax homo logicalis clamat genus generalissimum»; «unde decipiuntur logici [non hanno bisogno di prove logiche [...] per questo dunque, nonostante il logico abbia un qualche ingegno profondo, razionale e argomentativo, circa le cose, tuttavia, con tutto ciò, mai potrà conoscere direttamente e giudicare con una qualche ragione ciò che si coglie coi sensi; [...] il primo ente, che è il confine materiale nella filosofia naturale, falsamente il logico lo definisce genere generalissimo; [...] e per questo i logici s'ingannano]»⁶⁶.

4.2.2. QUESTIONI IN ALCIMIA

E tuttavia, di questioni in alchimia si può parlare, e in due sensi e contesti. Da un lato, la stessa alchimia, nel suo complesso, è oggetto di una vera e propria *questio de alchimia*⁶⁷, che si sviluppa nel corso di almeno due secoli e non si chiude certo col Medioevo⁶⁸, ricca di interventi che si rispondono l'un l'altro, di considerazioni a favore o contrarie, a loro volta spesso arti-

64. Arnaldo da Villanova (pseudo), *Questiones tam essentielles quam accidentales [...] ad Bonifacium VIII cum suis responsionibus*.

65. Pereira, Spaggiari (1999); Pereira (1992).

66. Pereira, Spaggiari (1999, pp. 92, 118, 132).

67. Crisciani (1976); Newman (1989).

68. Crisciani (2020).

colate sillogisticamente; d'altro lato, ci sono questioni su argomenti alchemici più interni e tecnici, sia nell'ambito dell'alchimia metallurgica o in quello, in seguito egemone, dell'alchimia medicale: ma, e non sorprendentemente, queste sono tutte sviluppate da studiosi di filosofia – Alberto Magno⁶⁹ ad esempio nel *De mineralibus*⁷⁰ propone alcune questioni –, o, soprattutto, da medici interessati sì di alchimia, e anche molto, ma che forse solo dal XV secolo sono anche effettivi operatori: tutti costoro, comunque sono formati in università. Sicuramente, infine, una migliore conoscenza dei commenti alle *Meteore* gioverebbe ad individuare altre possibili questioni afferenti sia al più generale dibattito sull'alchimia, sia su temi più particolari.

Quanto alla *questio de alchimia*, non è possibile qui illustrarne a pieno l'andamento: basti dire che, in due secoli, vede interventi di filosofi naturali (Timone Giudeo)⁷¹, giuristi⁷², teologi (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino⁷³, Egidio Romano) e uomini di Chiesa (l'inquisitore d'Aragona Nicola Eymeric – fine XIV secolo –, il papa Giovanni XXII), medici (Gentile da Foligno, Henri de Mondeville): questi ultimi sembrano, non per caso, i più aggiornati e interessati in senso favorevole, specie dal XIV secolo in poi, al punto che Frater Efferarius (sec. XIV o XV?) afferma che quasi tutti quelli che si occupano di alchimia sono medici⁷⁴. Sono tutti comunque pensatori "esterni", cioè non alchimisti, in genere poco competenti (a parte Alberto Magno) circa i testi, i fini e le operazioni alchemiche, anche se sono molto interessati all'alchimia per vari motivi.

Il generale andamento e la complessiva *determinatio* della secolare *questio de alchimia* prevedono considerazioni possibiliste (poche), cautelative ma non ostili (specie da parte dei giuristi), decisamente negative (la maggior parte). Questa polifonica *questio* dunque mette in scena, per così dire, sedute del tribunale della *ratio* scolastica che intende disciplinare un sapere anomalo e inquietante. Così lo considera Vincenzo di Beauvais, quando cerca di individuare un'appropriata collocazione per questo sapere, per lui pura arte meccanica. Certo – afferma Vincenzo – l'alchimia pare dotata di *non parva utilitas*, specie per i sussidi che presta alle arti fabrili e alla

69. Kibre (1942; 1980); Calvet (2012); Halleux (1982).

70. Alberto Magno, *De Mineralibus* (1651).

71. Timone Giudeo, *Quaestiones in quattuor libros Metheororum* (1515-18).

72. Johannes Crysippus Fanianus, *De iure artis alchimiae*; cfr. Ganzenmueller (1953); Migliorino (1981); Pochon (2018); Baud (1983).

73. Crisciani (2007).

74. Fater Efferarius, *Tractatus de lapide philosophico* (1647); Crisciani (2019).

medicina (come si è dimostrato nei capitoli dello *Speculum naturale* a ciò dedicati); manifesta però anche *aliquid vanitatis et mendacii*, tratti dunque sospetti e da ben controllare⁷⁵. Si vuole dunque affrontare l'assurdo ossimoro di una disciplina indisciplinabile: infatti si tratta di un sapere che ha un *subiectum* e dispone di molti libri e *auctores*: è dunque effettivamente una disciplina, anche nell'accezione scolastica, ma non pare rientrare né nel settenario delle arti liberali, né nell'enciclopedia naturalistica aristotelica, e rifiuta di ridursi, proprio per le ricche teorie di cui dispone, nel contesto subalterno delle arti meccaniche; e dunque a questa *ratio*, scolastica in senso proprio, che ritiene di aver individuato i limiti, le vane pretese, i falsi risultati e le devianze di questa strana ricerca, non resta che escludere l'alchimia anche formalmente, cioè con l'abbondanza degli argomenti *contra*. Che nessuno pare voler confutare.

Rispondono infatti con argomenti *pro* gli alchimisti, difendendo la loro ricerca? No, o molto poco. Sembra che essi – non certo ignari di queste critiche – si ritengano paghi, coi loro testi ora anche relativamente autonomi dalle fonti arabe, di affermare direttamente lo specialismo sicuro, consapevole e autoreferenziale della loro ricerca. È questo ad esempio il caso della *Summa perfectionis magisteri* (XIII secolo) del Geber latino⁷⁶. Si tratta di un testo assai ampio e articolato, che prevede teoria e pratica, è scritto in linguaggio piano, scientifico e non metaforico, e da alcuni storici è considerato un testo di “chimica”. Nei capitoli introduttivi sono esaminati gli impedimenti o errori che ostacolano sia la comprensione di dottrine che una buona riuscita pratica; molti *impedimenta* elencati da “Geber” sono gli stessi enumerati dagli avversari nelle loro critiche come argomenti *contra* la legittimità dell'alchimia. A questo punto egli pare voler impostare una *questio*: infatti dichiara: «Disputabimus contra ignorantes et sophystas [...] Ponemus igitur omnes rationes illorum et postea ipsas evidentissime destituemus, ita quod prudentibus patefiat aperte nullam illorum sophysmata continere veritatem»⁷⁷; di fatto, e a dispetto dei termini tecnici usati, però, se ciascun *sophysma* è direttamente confutato (in uno stile a “domanda e risposta”), gli argomenti a favore mancano, e, del resto, non sono annunciati: sono costituiti, in realtà, dall'intero trattato che segue questo prologo, in-

75. Vincenzo di Beauvais, *Speculum doctrinale*.

76. Geber (pseudo), *Summa perfectionis*.

77. Ivi, pp. 252-3 ed. Newman: «[Discuteremo contro gli ignoranti e i sofisti [...] Elencheremo infatti tutte le loro ragioni, e poi le confuteremo tutte con molta evidenza, cosicché agli accorti (studiosi) risulti chiaro che i loro sofismi non contengono alcuna verità]».

trodotto così: «Et tunc disputabimus super principia que sunt de intentione nature». Non per niente il medico Pietro Bono, che molto poi si baserà proprio su questo trattato di “Geber”, dichiara che «semper consuetudo fuit facere rationes ad hanc artem destruendum, ad construendum autem nemo consuevit propter difficultatem»; e ricorda che nelle sue esaustive letture alchemiche ha trovato solo passi, anche dello stesso Geber latino o di Morieno, in cui essi «ipsam disputaverunt tamquam potentes hoc, sed valde breviter et obscure, arguentes ad partem negativam et solventes; ad affirmativam autem solum quaedam exempla adducentes, et sermonibus typicis et figuris affirmantes»⁷⁸. L’unico testo in quest’epoca (XIII secolo) che sia di un alchimista e che sia articolato con termini, sillogismi, stile argomentativo e in formale scrittura scolastica sembra allora essere la *Teorica et practica*⁷⁹ del francescano Paolo di Taranto. Si tratta di un trattato che non è certo strutturato in *questiones*, ma in cui un seguito di capitoli introduttivi si dispongono come in una specie di *questio*; questi i titoli: *Rationes contra predicta ponentes obiectionem*; *Rationes adducte contra opposcentes ad dicta*; *Responsio ad obiectiones predictas*. Questo andamento non stupisce, dato che Paolo è *lector* in un convento-*studium* di Minori ad Assisi, e ha dunque una sicura preparazione parauniversitaria: e infatti, Paolo cita anche alcuni suoi scritti “scolastici”: avrebbe steso un commento al *De Anima*, e forse uno al *De Causis*.

Anche da Paolo è affrontato – come è affrontato da altri alchimisti e da filosofi prima e dopo di lui (Vincenzo di Beauvais, Alberto Magno, Ruggero Bacone, Timone Giudeo, Pietro Bono, Arnaudus de Arnaudis, Pomponazzi e altri), ma da lui non in forma questionativa, quello che è senz’altro il nucleo, se non la fonte, della secolare *questio de alchimia*. Mi riferisco al monito avicenniano/“aristotelico” «Sciant artifices alchimie species vero transmutari non posse»⁸⁰, cioè la più dura e radicale critica alle pretese al-

78. Pietro Bono da Ferrara, *Pretiosa margarita novella*, pp. 22b, 9b: «[c’è sempre stata l’abitudine ad elaborare ragioni per distruggere quest’arte, invece nessuno si fece carico di quelle a favore, a causa della difficoltà dell’impresa]; [discussero di quest’arte per quanto potevano, ma piuttosto brevemente e oscuramente, confutando le ragioni contrarie e smontandole; ma, per quanto riguarda le ragioni a favore, hanno addotto solo degli esempi e le hanno espresse con parole particolari e allegorie]»; cfr. Crisciani (1973).

79. Paolo di Taranto, *Theorica et practica*; cfr. le motivate riserve sull’attribuzione di Pereira (2012).

80. Si tratta del testo di Avicenna, ‘*Sciant artifices*’ (*De mineralibus*), ed. Rubino, Pagani, pp. 43-4: «Sciant autem artifices alkimie species vere permutari non posse, sed similia illis facere possunt, et tingere [...] colore quo volunt [...] possuntque plumbi immundities abstergere, verumtamen semper erit plumbum et si videatur argentum, sed obtinebunt

chemiche⁸¹: non posso qui esporre le varie reazioni e risposte a questa così autorevole critica, apparentemente inscalfibile e ben presente ai fautori e oppositori della grande arte; l'autorevole sentenza costituisce comunque il centro di una sottospecie di *questio de alchimia*, in cui, anche qui per secoli, si alternano confutazioni e approvazioni.

Vera eccezione in questo quadro è un breve testo attribuito a Ermete⁸², che propone una difesa molto efficace non solo dell'alchimia, ma di ogni operazione tecnica: vi si assicura che i risultati artificiali perseguiti non sono essenzialmente diversi da quelli che derivano da processi naturali, e lo si dimostra tramite uno schema questionativo. Alcuni manoscritti che riportano questo *Liber Hermetis* (incorporato talora nelle *Interrogationes* di Morieno) sono circolanti nella prima metà del XIII secolo, e il testo – ad avviso di Newman – potrebbe essere una traduzione dall'arabo: il che forse ripropone il tema discusso della origine del modello-*questio*. Al di là di supposizioni, certo comunque è che questo *Liber* è tra le fonti di Geber latino, e dunque di molti degli argomenti dell'intera *questio de alchimia*.

in eo qualitates aliene, ut errent in eo homines [...]. Ceterum, quod differentia specifica aliquo tollatur ingenio, ego non credo possibile et non est, quod una complexio in aliam convertatur, quia ista sensibilia non sunt differentie quibus permutantur species, sed sunt accidentia et proprietates. Differentie autem eorum non sunt cognite, et cum differentia incognita sit, quo modo potest sciri, utrum tollatur necne, vel quo modo tolli possit? Sed expoliatio accidentium ut coloris, vaporis, ponderis, vel saltim diminutio, non est impossibilis [...]. Ceterum, proportio compositionis istarum substantiarum non erit in omnibus eadem. Hec igitur in illam permutari non poterit, nisi forte in primam reducantur materiam, et sic in aliud, quam prius erat, permutetur: hoc autem per liquefactionem non fit, sed accidunt ei ex hoc res quedam extranee [Sappiano dunque gli artefici dell'alchimia che non possono tramutare le specie, possono però fare cose somiglianti a quelle, e tingere del colore che vogliono; possono togliere le imperfezioni nel piombo, ma sarà sempre piombo anche se sembra argento, e inseriranno in lui qualità inappropriate affinché gli uomini siano tratti in inganno. Inoltre, che la differenza specifica si possa eliminare con un qualche artificio, non lo credo possibile e non si dà che una *complexio* si converta in un'altra, poiché questi aspetti sensibili non sono vere differenze tramite cui le specie si tramutano, ma sono accidenti e proprietà. Le differenze tra loro non si conoscono, e se non si conoscono, in che modo si può sapere se vengono eliminate o no, o in che modo si possano eliminare? Ma invece l'eliminazione di accidenti quali il colore, il vapore, il peso, o almeno la loro diminuzione: questo non è impossibile. Inoltre: la proporzione della composizione di queste sostanze non è la medesima in tutte. Perciò una non potrà tramutarsi in un'altra, a meno che non siano ridotte alla prima materia, e così si trasformi in altro da ciò che era prima: questo però non accade tramite la liquefazione, piuttosto accadono in essa da questa operazione alcune cose strane]».

81. Cfr. Newman, nella *Introduzione* alla sua ed. di Geber (pseudo), *Summa perfectionis*; Crisciani (2002; 2018).

82. Ermete, *Liber Hermetis*, pp. 52-6.

4.2.3. MEDICI E ALCHIMIA

Veniamo infine, e alla fine del Medioevo, a quei medici, che ho definito tanto desiderosi di essere alchimisti e che si affollano soprattutto dal XIV secolo, cioè da quando nell'alchimia latina si afferma anche una linea medicale (inaugurata da Ruggero Bacone e proposta con decisione nel *Testamentum* dello pseudo Lullo, in testi di John Dastin, dello pseudo Arnaldo da Villanova e da Giovanni di Rupescissa), per cui *l'elixir* gioverebbe non solo e non tanto ai metalli, ma anche alla salute dell'uomo e alle sue speranze di lunga vita⁸³. Uno dei medici molto attenti nel XIV secolo all'alchimia – anzi, egli vorrebbe appunto anche praticarla ma si rammarica della sua poca esperienza: le sue notevoli conoscenze sono per ora solo libresche –, e a possibili confronti con la medicina coeva, è Pietro Bono da Ferrara, medico (*solemnis*, cioè dottorato in università), però ancora immune da curiosità prolongevitiste o farmacologiche, e non poi così inesperto come confessa; non è un docente ma medico condotto in Istria, è contemporaneo dello pseudo Lullo (alchimista con notevoli competenze mediche, e promotore invece dell'elisir anche curativo), ed è noto solo per il trattato *Pretiosa margarita novella* del 1330, scritto cioè negli stessi anni del *Testamentum* pseudolulliano e dedicato tutto ai problemi dell'alchimia metallurgica. *Testamentum* e *Pretiosa margarita* sono dunque due testi esemplari: sono scritti di due studiosi contemporanei, uno alchimista e l'altro medico, che affrontano e innovano aspetti dell'alchimia latina da prospettive assai diverse.

Il testo di Bono – abbastanza diffuso in manoscritti e stampe, e ricordato, per la sua esaustività dottrinale, fino al Settecento – ha una storia, che Bono stesso racconta. Spinto da alcuni dubbi sull'alchimia espressi da Avicenna nell'autentica *Epistola ad Hasen de re recta* (dove egli afferma che le ragioni pro e contro l'Arte non gli paiono del tutto convincenti)⁸⁴, Bono ha voluto approfondire: ha steso perciò una *questio* sul tema nel 1323. Ma questa prima disamina ha comportato, come suole, ancora maggiori dubbi e perplessità, e la necessità quindi di allargare ancor più l'indagine e di allungare i tempi di stesura. Da questa ulteriore riflessione, nel 1330, nasce l'attuale molto ampio trattato, che innanzitutto informa delle molte letture di Bono, alchemiche e filosofiche, e quindi della vasta e inusuale biblioteca di riferimento di un medico, per altro inserito in un contesto culturale modesto e molto periferico (Traù e Pola, in Istria). Oltre a considerazioni

83. Cfr. Crisciani (in corso di stampa); Pereira (1992; 1993; 1995; 2016).

84. Avicenna, *Epistola ad Hasen*.

più generali sulla doppia natura dell'alchimia – *scientia*, subalternata alla filosofia naturale, simile alla medicina, ma anche *donum Dei* –; sulla sua spiccata valenza esperienziale; e sulle conseguenze – religiose e scientifiche – che queste caratteristiche dell'alchimia comportano, l'opera contiene, molto ampliata, la *questio* originaria, dotata ora di 25 argomenti *contra* e di 8 a favore, più due di carattere gnoseologico più generale (cioè circa la necessità, in alchimia, di fare riferimento a sillogismi il cui medio sia “sensitivo”). Bono ritiene sia di aver raccolto tutte le obiezioni sparse che si erano venute stratificando contro l'Arte; sia soprattutto di aver colmato quel vuoto di ragioni affermative che denuncia, si è visto, come finora del tutto mancanti. È questo, dichiara, il suo merito maggiore, unito al fatto che sa confutare puntualmente e meticolosamente tutte le ragioni *contra*. Per di più, lo *Sciant artifices* è affrontato da Bono di petto, quasi in una *questio* a parte, in tutte le sue implicazioni esegetiche, “filologiche”, dottrinali; al suo interno, poi, una specifica, articolata sotto-*questio* è dedicata al problema della materia prima. Soprattutto, dal punto di vista filosofico, nell'articolare la *questio* Bono avanza riflessioni molto interessanti sui rapporti tra arte, natura e creazione, riflessioni che portano alla delineazione di intrecci collaborativi e armoniosi tra l'attività tecnica umana e i processi naturali, con sottolineatura comunque della capacità dell'arte anche di *gubernare* e *regere* la natura; e sul nesso imitativo e collaborativo tra la volontà divina nella creazione e la *voluntas artificis* nella realizzazione dell'*opus*. E dunque nella *Pretiosa margarita* si ha tutta la *questio de alchimia* riassunta, concentrata in un solo testo, e risolta, da cui risulta che l'alchimia è pienamente legittima, anzi migliore e più nobile di molte altre ricerche apparentemente più consolidate.

È questa la soluzione definitiva che la *ratio* questionativa scolastica può infine proporre sul tema, come Bono pretende, e giustamente? Non pare proprio: alla fine del secolo l'inquisitore domenicano Nicola Eymeric (che non ricorda o non conosce Bono, né del resto usa alcun testo scientifico o filosofico) elenca nel suo opuscolo *Contra alchimistas*⁸⁵ una serie di *dubia* che risolve – una specie *questio*, tutta fondata però solo su passi scritturali – per negare assolutamente all'alchimia qualsiasi verità, efficacia e legittimità, per di più accostandola all'eresia. Non solo: Eymeric inventa, letteralmente, per meglio fondare la sua requisitoria, un grande raduno di alchimisti e filosofi naturali che sarebbe stato convocato da Giovanni XXII, che ne sarebbe stato il giudice (ecco dunque in atto, benché inventato, il tribu-

85. Nicola Eymeric, *Contra alchimistas*; cfr. Crisciani (2021a).

nale della *ratio*): i convenuti avrebbero discusso una grande *questio*, meglio, una *disputatio*, definita risolutiva, di cui il papa sarebbe stato spettatore e arbitro; gli argomenti addotti sarebbero stati equivalenti, ma gli alchimisti sarebbero stati sconfitti, non riuscendo alla prova dell'*opus*: e solo allora il papa, convinto dagli esperti e dalla conclusione (operativa) del dibattito, avrebbe “determinato”, e promulgato la decretale *Spondent* (1317) contro la pratica dell'alchimia⁸⁶. Né la decretale del papa, né il libello di Eymeric hanno una diffusione significativa, anzi, la loro circolazione è minima, né tantomeno conseguono rilevanza effettiva. La *questio* secolare proseguirà infatti con Pietro Pomponazzi, Benedetto Varchi e altri⁸⁷; e anche le ricerche degli alchimisti continuano, fino a che alchimia e chimica prenderanno in età moderna strade e obiettivi differenti.

Non si curano di divieti e condanne, certamente e comunque, quei medici del xv secolo che sono presi da interessi alchemici (a volte solo eruditi e dottrinali e non operativi), o che si dichiarano coinvolti anche direttamente con ricerche alchemico-farmacologiche: il medico e giurista Guglielmo Fabri⁸⁸, funzionario alla corte di Felice v; un anonimo *Solemnis medicus*⁸⁹, che scrive in una situazione di endemia di peste, sollecitato da un papa Clemente; Bernardo di Treviri nella sua lettera di risposta a una perizia chiesta dall'amico, il medico e astrologo del re di Francia Tommaso da Bologna⁹⁰, circa un farmaco aureo di sua fattura, donato ai principi di Francia con esi-

86. «Unde dominus papa Iohannes XXII existens in Avinione habuit omnes quos habere potuit naturales et alchimistas, et cum eis de arte alchimie an esset vera in re necne diligentius inquisivit. Et alchimisti stantibus ad affirmativam, et naturalibus ad negativam, fecit venire ad probam, et tandem laborantibus et nichil invenientibus, dominus papa contra alchimistas condidit decretalem [E quindi il signor papa Giovanni XXII che stava ad Avignone radunò tutti i naturalisti e gli alchimisti che poteva, e più accuratamente investigò con essi circa l'arte dell'alchimia, se essa fosse vera di fatto o no. E poiché gli alchimisti erano a favore, i naturalisti contro, li fece venire alla prova, e siccome continuavano a darsi da fare ma non trovavano niente, il signor papa emise la decretale conto gli alchimisti]» (Nicola Eymeric, *Contra alchimistas*, p. 132); per la decretale cfr. *Decretales extravagantes* (1959).

87. Crisciani (2020).

88. In generale per questi autori cfr. Crisciani (2003); per il testo di Guglielmo Fabri cfr. l'ed. in Crisciani (1999; 2002).

89. Crisciani (2011).

90. Su questa corrispondenza cfr. Thorndike (1966); per il testo di Tommaso Pizan da Bologna cfr. il ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11201, ff. 1r-13v (da confrontare col ms. Cambridge, Corpus Christi College, 99, ff. 195-213): il titolo, di mano più tarda, è *Epistola magistri Thome de Bononia ad Bernardum Trevirensensem de lapide philosophico*.

ti preoccupanti⁹¹; l'anonimo estensore di una *Questio an lapis valeat contra pestem*⁹². Nei loro scritti – dedicati alla ricerca e ai modi d'uso di un rimedio universale, l'oro potabile alchemicamente trattato⁹³, le *questiones* abbondano e sono lo strumento argomentativo di elezione. Questi scritti testimoniano non solo i rapporti ormai molto stretti tra alchimia e medicina, ma anche, infine, un incontro, almeno metodologico e formale, abbastanza proficuo tra stile scolastico e ricerca alchemica: quest'ultima però, a questo punto e in questi autori, è diventata decisamente medico-alchemica.

Riferimenti bibliografici

OPERE

- ALBERTO MAGNO, *De Mineralibus*, in *Opera Omnia*, vol. II, ed. P. Jammy, Lione 1651.
- ANONIMO, *Questio an lapis valeat contra pestem*, in Lazarus Zetzner, *Theatrum Chemicum*, Argentorati 1602, vol. III, pp. 186-7.
- ARISTOTELE (pseudo), *De perfecto magisterio*, in *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 2 voll., ed. J.-J. Manget, Genevae 1702, vol. I, p. 641b.
- ARNALDO DA VILLANOVA, *Questiones de tyriaca*, in M. McVaugh, *Theriac at Montpellier, 1285-1325*, in "Archiv für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften", 56, 1972, pp. 113-43.
- ID., *De intentione medicorum*, ed. M. McVaugh, Publicaciones de l' Universitat de Barcelona, Barcelona 2000.
- ID., *Repetitio super Amphorismo 'Vita brevis'*, ed. M. McVaugh, Publicaciones de l' Universitat de Barcelona, Barcelona 2014.
- ARNALDO DA VILLANOVA (pseudo), *Questiones tam essentielles quam accidentales [...] ad Bonifacium VIII cum suis responsionibus*, in *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 2 voll., ed. J.-J. Manget, Genevae 1702, vol. I, pp. 698-702.
- AVICENNA, *Liber canonis*, Impressus et diligentissime correctus per Paganinum de paganinis Buriensem, Venetiis 1507 (ristampa anastatica Hildesheim 1964).
- ID., *Epistola ad Hasen*, in G. C. Anawati, *Avicenne et l'alchimie*, in *Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienza*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, 9-15 aprile 1969), Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1971, pp. 327-39.
- ID., *'Sciant artifices' (De Mineralibus)*, testo aggiunto alla fine delle *Meteore*, in E. Rubino, S. Pagani, *Il 'De Mineralibus' di Avicenna tradotto da Alfredo di*

91. Bernardo di Treviri, *Ad Thomam de Bononia [...] responsio*.

92. Anonimo, *Questio an lapis valeat contra pestem*; Crisciani, Percira (1998).

93. Crisciani (in corso di stampa).

- Sharesbill*, in "Bulletin de philosophie médiévale", 58, 2016, pp. 23-87, doi.org/10.1484/J.BPM.5.113338.
- AVICENNA (pseudo), *De anima in arte alchimie*, ed. S. Moureau, 2 voll., SISMEL, Firenze 2016.
- BENEVENUTI DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum super Dantis Aldigherii Comediam*, a cura di G. F. Lacaita, 5 voll., vol. II, Barbèra, Firenze 1887.
- BERNARDO DI TREVIRI, *Ad Thomam de Bononia ... responsio*, in *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 2 voll., ed. J.-J. Manget, Genevae 1702, vol. II, pp. 399-408.
- Decretales extravagantes*, in *Corpus iuris canonici*, ed. F. Friedberg, rist., Akademische Druck, Graz 1959, vol. II, p. 1295.
- EFFRARIUS FRATER, *Tractatus de lapide philosophico*, in *Tractatus aliquot chemici singulares*, ed. L. Combachius, Geismarie 1647.
- ERMETE, *Liber Hermetis*, ed. parziale di W. Newman, in appendice alla sua *Introduzione* al testo dello Geber (pseudo), *Summa perfectionis*, Appendix II, pp. 52-6.
- FABRI GUGLIELMO, *Liber de lapide philosophico*, ed. in C. Crisciani, *Il Papa e l'alchimia. Felice v, Guglielmo Fabri e l'elixir*, Viella, Roma 2002.
- FANIANUS CRYSIPPUS JOHANNES, *De iure artis alchimiae*, in *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 2 voll., ed. J.-J. Manget, Genevae 1702, vol. II, pp. 210-6.
- GEBER (pseudo), *Summa perfectionis*, in *The 'Summa perfectionis' of Pseudo-Geber*, ed. by W. Newman, Brill, Leiden 1991.
- GENTILE DA FOLIGNO, *Expositiones [...] cum textu Avicenne*, Venetiis 1492.
- ID., *Consilia*, Venetiis ca. 1498.
- GIOVANNI DE SAINT AMAND, *Glosule super Antidotarium Nicolai*, ed. parziale in M. McVaugh, *Arnaldi de Villanova Aphorismi de gradibus*, Publicacions de l'Universitat de Barcelona, Barcelona 1975.
- IACOPO DA FORLÌ, *Expositio et Quaestiones in Tegni Galeni*, Papiae 1485.
- KONRAD VON MEGENBERG, *Werke, Oekonomik (Buch III)*, Hrsg. von S. Krüger, Hirseman Verlag, Stuttgart 1984.
- MORIENO ROMANO, *Liber de compositione alchimie*, in *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 2 voll., ed. J.-J. Manget, Genevae 1702, vol. I, pp. 509 ss.
- NICOLA EYMERIC, *Contra alchimistas*, ed. S. Matton, in "Crysopoeia", 1, 1987, pp. 101-34.
- PAOLO DI TARANTO, *Theorica et practica*, in W. Newman, *The 'Summa perfectionis' and Late Medieval Alchemy*, PhD Dissertation, 4 voll., Harvard University, Cambridge (MA) 1986, reperibile in rete.
- PIETRO BONO DA FERRARA, *Pretiosa margarita novella*, in *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 2 voll., ed. J.-J. Manget, Genevae 1702, vol. II, pp. 1-80.
- PIETRO D'ABANO, *Conciliator differentiarum controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*, Venetiis apud Juntas 1565 (rist. anast. Antenore, Padova 1985).

- PIETRO TORRIGIANO, *Plusquamcommentum in Parvam Galeni Artem*, ed. con altri commenti alla *Techne* (a partire da quello di Hali ibn Ridwan), Apud Juntas, Venetiis 1557.
- Questiones Nicolai peripatetici*, ed. S. Wielgus, in “Mediaevalia philosophica Polonorum”, 17, 1974, pp. 57-155.
- ROBERTO DI CHESTER, prologo a Morieno Romano, *Liber de compositione alchimie*, in *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 2 voll., ed. J.-J. Manget, Genevae 1702, vol. I, p. 509.
- RUGGERO BACONE, *De erroribus medicorum*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, XIV, ed. by E. Little, A. G. Whittington, Clarendon Press, Oxford 1928.
- TIMONE GIUDEO, *Quaestiones in quattuor libros Metheororum*, ed. G. Lockert, Parisiis 1515-18.
- TOMMASO DEL GARBO, *Summa medicinalis accuratissime revista et emendata: ac nunc primo quidem diligenter impressa. Tractatus eiusdem de restauratione humidi radicalis. Tractatusque eiusdem de reductione medicinarum ad actum*, herediis nobilis viri domini Octauiani Scoti, Venetiis 1506.
- TOMMASO PIZAN DA BOLOGNA, *Epistola a Bernardo di Treviri* = ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 11201, ff. 1r-13v (da confrontare col ms. Cambridge, Corpus Christi College, 99, ff. 195-213); il titolo, di mano più tarda, è *Epistola magistri Thome de Bononia ad Bernardum Trevirensem de lapide philosophico*.
- Turba Philosophorum. Congrès pythagoricien sur l'art d'Hermès*, éd. par G. Lacaze, Brill, Leiden 2018.
- VERNIA NICOLETTO, *Quaestio an medicina nobilior ac praestantior sit iure civili*, ed. in *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1947.
- VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum doctrinale*, Douaci 1624, vol. XI, capp. 105-132.

STUDI

- AGRIMI J., CRISCIANI C. (1988), ‘Edocere medicos’. *Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Guerini e Associati, Milano-Napoli.
- BAUD J.-P. (1983), *Le procès de l'alchimie: introduction à la légalité scientifique*, Cerdic, Strasbourg.
- BAZÁN B. C et al. (1985), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Tournhout.
- BENEDUCE C. (2019), *La teoria buridaniana dell'umido radicale tra filosofia naturale e medicina*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, CXI, fasc. 3, pp. 597-605.
- BIANCHI L. et al. (a cura di) (2018), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche*, 2 voll., Aracne, Roma.
- BOUDET J.-P. et al. (éds.) (2013), *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d'Abano*, SISMEL, Firenze.

- BYLEBYL J. J. (1990), *The Medical Meaning of 'Physica'*, in "Osiris", s. II, 6, pp. 16-41.
- CALVET A. (2012), *L'alchimie du pseudo-Albert le Grand*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 79, pp. 115-60.
- CHANDELIER J. (2012), *Rhétorique scholastique et enseignement médical*, in J. Coste et al. (éds.), *La rhétorique médicale à travers les siècles*, Droz, Genève, pp. 209-28.
- CRISCIANI C. (1973), *The Conception of Alchemy as Expressed in the 'Pretiosa Margarita' of Petrus Bonus of Ferrara*, in "Ambix", 20, pp. 165-81.
- EAD. (1976), *La 'quaestio de alchimia' fra Duecento e Trecento*, in "Medioevo", 2, pp. 119-68.
- EAD. (1995), *Aspetti della trasmissione del sapere nell'alchimia latina. Un'immagine di formazione; uno stile di commento*, in "Micrologus", 3, pp. 149-84.
- EAD. (1998), *Experientia, comunicazione e scrittura in alchimia (secoli XIII-XIV)*, in M. Galuzzi, G. Micheli, M. T. Monti (a cura di), *Le forme della comunicazione scientifica*, FrancoAngeli, Milano, pp. 85-110.
- EAD. (1999), *From the Laboratory to the Library: Alchemy According to Guglielmo Fabri*, in A. Grafton, N. Siraisi (eds.), *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, The MIT Press, Cambridge (MA), pp. 295-319.
- EAD. (2002a), *Aristotele, Avicenna e 'Meteore': la soluzione di Pietro Bono*, in C. Viano (a cura di), *Aristotele Chemicus. Il libro IV dei Metereologica nella tradizione antica e medievale*, Akademie Verlag, Sankt Augustin, pp. 165-82.
- EAD. (2002b), *Commenti in alchimia: problemi, confronti, anomalie*, in G. Fioravanti et al. (a cura di), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols, Turnhout, pp. 61-97.
- EAD. (2003a), *Artefici 'sensati': experientia e sensi in alchimia e chirurgia*, in Crisciani, Paravicini Bagliani (2003), pp. 135-59.
- EAD. (2003b), *Il farmaco d'oro: alcuni testi tra i secc. XIV e XV*, in Crisciani, Paravicini Bagliani (2003), pp. 217-45.
- EAD. (2004), *'Experientia' e 'opus' in medicina e alchimia*, in "Quaestio", 4, pp. 149-73.
- EAD. (2007), *Tommaso, pseudo-Tommaso e l'alchimia. Per un'indagine su un corpus alchemico*, in A. Ghisalberti et al. (a cura di), *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti*, "Quaderni di Annali Chieresi", Istituto di filosofia san Tommaso d'Aquino, Torino, pp. 103-19.
- EAD. (2010), *Introduzione a Arnaldo de Villanova, Tractatus de humido radicali*, ed. M. McVaugh, Publicaciones de l'Universitat de Barcelona, Barcelona.
- EAD. (2011), *Solemnis medicus: suggerimenti e farmaci per una sana e lunga vita*, in S. Perfetti (a cura di), *Scientia Fides Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, ETS, Pisa, pp. 401-26.
- EAD. (2016), *Medici e filosofia*, in C. Casagrande, G. Fioravanti (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna, pp. 37-64.

- EAD. (2017), *Alchemy and Christian Religiousness: The Latin Middle Ages*, in F. Alfieri, K. Nickelsen (eds.), *Science and Religion: Revisiting a Complex Relationship*, “Annali dell’Istituto storico Italo-Germanico in Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient”, 43, 2, pp. 17-38.
- EAD. (2018), *Meteore IV: ‘Sciant artifices alchimiae’*, in Bianchi *et al.* (2018), vol. 2, pp. 353-67.
- EAD. (2019), ‘*Universi qui huius artis apparantes sunt, medici sunt*’. *Medici scolastici e alchimia*, in *La medicina nel basso medioevo*, Atti del Centro italiano di studi sul basso medioevo-Accademia tudertina (Todi, 14-16 ottobre 2018), CISAM, Spoleto, pp. 135-68.
- EAD. (2020), “*Quaestio de alchimia*” nel sec. XV: *Arnaudus de Arnaudis*, in G. Garrelli, A. Rodolfi (a cura di), *Fructibus construere folia. Omaggio a Vittoria Perrone Compagni*, Società editrice fiorentina, Firenze, pp. 49-64.
- EAD. (2021a), *L’Epistola contra alchimistas di Nicola Eymeric*, in A. Alberni *et al.* (eds.), ‘*Qui fruit ne sap collir*’. *Omenatge a Lola Badia*, Universitat de Barcelona Edicions-Editorial Barcino, Barcelona, vol. 1, pp. 179-94.
- EAD. (2021b), *Vecchiaia, morte e lunga vita*, in D. Jacquart, A. Paravicini Bagliani (éds.), *Le Moyen Âge et les sciences*, SISMEL, Firenze, pp. 97-108.
- EAD. (in corso di stampa), *Radical Moisture in Late Medieval Alchemy*, in J. Rampling, P. M. Jones (in corso di stampa).
- CRISCIANI C., LAMBERTINI R., TABARRONI A. (2015), *Due manoscritti con questioni mediche: note e schede (prima metà del sec. XIV)*, in J. Chandelier, A. Robert (éds.), *Frontières des savoirs en Italie à l’époque des premières universités*, École française de Rome, Rome, pp. 387-431.
- CRISCIANI C., PARAVICINI BAGLIANI A. (a cura di) (2003), *Alchimia e medicina nel medioevo*, SISMEL, Firenze.
- CRISCIANI C., PEREIRA M. (1998), *Black Death and Golden Remedies: Some Remarks on Alchemy and the Plague*, in A. Paravicini Bagliani, F. Santi (eds.), *The Regulation of Evil: Social and Cultural Attitudes to Epidemics in the Late Middle Ages*, SISMEL, Firenze, pp. 7-39.
- DE ASUA M. (1977), *Peter of Spain, Albert the Great and the Quaestiones De Animalibus*, in “*Physis*”, 34, pp. 1-30.
- ID. (1995), *El comentario de Pedro Hispano [...] sobre la controversia entre médicos y filósofos*, in “*Patristica et Mediaevalia*”, 16, pp. 45-66.
- DUNNE M. (2002), *The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle’s ‘On Length and Shortness of Life’*, in “*Archives d’histoire doctrinale littéraire Moyen Âge*”, 69, pp. 153-200.
- ID. (2003), *Thirteenth and Fourteenth-Century Commentaries on the De longitudine et brevitae vitae*, in “*Early Science and Medicine*”, 8, pp. 320-35.
- ID. (2018), *Aristotle’s Natural Philosophy in the Writings of Peter of Ireland*, in Bianchi (2018), vol. 1, pp. 245-56.

- DURANTI T. (2018), *The Origins of the Studium of Medicine of Bologna: A Status Quaestionis*, in "CIAN-Revista de Historia de las Universidades", 21, fasc. 1, pp. 121-49.
- FREDAL J. (2020), *The Enthymeme: Syllogism, Reasoning, and Narrative in Ancient Greek Rhetoric*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- GANZENMUELLER W. (1953), *Alchimia in foro coscientioso*, in "Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften", 37, 3-4, pp. 229-34.
- GIORGI P. P., LAMBERTINI R., TABARRONI A. (1994), *Tecniche d'insegnamento nella formazione dei medici a Bologna nel XIV secolo: due questioni disputate di Mondino de' Liuzzi da Bologna*, in F. Vannozzi (a cura di), *L'insegnamento della medicina in Europa*, Tipografia senese, Siena, pp. 211-24.
- HALLEUX R. (1982), *Albert le Grand et l'alchimie*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 66, pp. 57-80.
- JACQUART D. (1985), *La question disputée dans les Facultés de médecine*, in Bazán et al. (1985), pp. 279-315.
- EAD. (1988), *Aristotelian Thought in Salerno*, in P. Dronke (ed.) (1988), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 407-28.
- EAD. (1993), *La scolastica medica*, in M. Grmek (a cura di) (1993), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, pp. 261-322.
- EAD. (1994), *L'oeuvre de Jean de Saint Amand et les méthodes d'enseignement à la Faculté de médecine de Paris à la fin du XIII^e siècle*, in J. Hamesse (éd.), *Manuels, programmes de cours et technique d'enseignement dans les universités médiévales*, Publications de l'Institut de Etudes médiévales, Louvain la Neuve, pp. 257-75.
- EAD. (1998), *La médecine médiévale dans le cadre parisien (XIV^e-XV^e siècle)*, Fayard, Paris.
- EAD. (2002), *Commentaire et écriture médicale au XIV^e et XV^e siècle*, in G. Fioravanti et al. (a cura di) (2002), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols, Tournhout.
- EAD. (2016), *Pietro d'Abano: médecin ou philosophe?*, in P. De Leemans, M. Hoenen (eds.), *Pietro d'Abano and the Reception of Problemata*, Leuven University Press, Leuven.
- EAD. (2017), *Hippocrate: le maître lointain et absolu des universitaires médiévaux*, in G. Zuccolin (a cura di), *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, SISMEL, Firenze, pp. 139-59.
- KIBRE P. (1942), *Alchemical Writings attributed to Albertus Magnus*, in "Speculum", 17, pp. 499-518.
- EAD. (1980), *Albertus Magnus on Alchemy*, in J. A. Wisheipel (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, pp. 187-202.
- KOURI E. I., LEEHTINEN A. I. (2007), *Disputed Questions on Aristotle's De iuventute et senectute [...] by Henricus de Alemannia*, in M. Folkerts, R. Lorch (eds.), *Sic itur ad astra*, Folkerts, Berlin, pp. 362-75.

- KRISTELLER P. O. (1945), *The School of Salerno: Its Development and Contribution to the History of Learning*, in "Bulletin of the History of Medicine", 17, pp. 138-94.
- ID. (1976), *Bartholomaeus, Musandinus and Maurus of Salerno and Other Early Commentators of the 'Articella'*, Antenore, Padova.
- LAWN B. (1963), *The Salernitan Questions*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (ed.) (1979), *The Prose Salernitan Questions: Edited from a Bodleian Manuscript (Auct. F. 3. 10)*, Oxford University Press, London.
- ID. (1993), *The Rise and Decline of the Scholastic Quaestio Disputata*, Brill, Leiden.
- MCVAUGH M. (1990), *The Nature and Limits of Medical Certitude at Early Fourteenth-Century Montpellier*, in "Osiris", s. II, 6, pp. 62-84.
- ID. (2011), *Medicine and Arts in Thirteenth-Century Paris*, in S. E. Young (ed.), *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Brill, Leiden-Boston, pp. 189-211.
- MIGLIORINO F. (1981), *Alchimia lecita e illecita nel Trecento*, in "Quaderni medievali", 11, pp. 6-41.
- MOUREAU S. (2012), *Les sources alchimiques de Vincent de Beauvais*, in "Spicae", n. s., 2, pp. 5-118.
- NAGEL S. (1999), *Testi con due redazioni. De Animalibus di Pietro Ispano*, in C. Steel et al. (eds.), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven University Press, Leuven, pp. 212-22.
- NEWMAN W. (1989), *Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages*, in "Isis", 80, pp. 423-45.
- NUMMEMDAL T. (ed.) (2013), *Alchemy and Religion in Christian Europe*, in "Ambix", special issue, 60, 4, pp. 311-22.
- O'BOYLE C. (1998), *The Art of Medicine: Medical Teaching at University of Paris*, Brill, Leiden.
- OBRIST B. (1993), *Alchemie und Medizin im 13. Jahrhundert*, in "Archives internationales d'histoire des sciences", 43, pp. 210-46.
- OTTOSON P.-G. (1984), *Scholastic Medicine and Philosophy: A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1450)*, Bibliopolis, Napoli.
- PEREIRA M. (1992), *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, CISAM, Spoleto 1992.
- EAD. (1993), *Un tesoro inestimabile: elixir e prolongatio vitae nell'alchimia del '300*, in "Micrologus", 1, pp. 161-87.
- EAD. (1995), *Teorie dell'elixir nell'alchimia latina medievale*, in "Micrologus", 3, pp. 103-48.
- EAD. (2012), *Paolo di Taranto al crocevia dell'alchimia medievale*, in *I Francescani e le scienze*, CISAM, Spoleto, pp. 143-85.
- EAD. (2016), *Projecting Perfection: Remarks on the Origin of the 'Alchemy of Elixir*, in *The Impact of Arabic Sciences in Europe and Asia*, "Micrologus", 24, pp. 73-93.

- EAD. (2019), *Come e perché sbagliano i medici? La critica di Ruggero Bacone*, in *La medicina nel basso medioevo*, Atti del Centro italiano di studi sul basso medioevo-Accademia tudertina (Todi, 14-16 ottobre 2018), CISAM, Spoleto, pp. 407-40.
- PEREIRA M., SPAGGIARI B. (a cura di) (1999), *Il «Testamentum» alchemico attribuito a Raimondo Lullo*, SISMEL, Firenze.
- PERFETTI S. (2009), *Rigenerazione degli animali? Alberto Magno tra «Parva Naturalia» e «De Animalibus»*, in C. Crisciani et al. (a cura di), *Vita longa. Vecchiaia e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica antica e medievale*, SISMEL, Firenze, pp. 149-67.
- POCHON V. (2018), *L'alchimiste et le juge*, tesi di master, Università di Ginevra.
- RAMPLING J., JONES P. M. (eds.) (in corso di stampa), *Alchemy and Medicine from Antiquity to Enlightenment*.
- SALMÓN F. (1998), *Medical Classrooms Practice: Petrus Hispanus' Questions [...]*, "Articella Studies", Cambridge Wellcome Unit for the History of Medicine-CSIC Barcelona Dept. of History of Science, Cambridge-Barcelona.
- SIRAISSI N. (1973), *Arts and Sciences at Padua: The Studium of Padua before 1350*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
- EAD. (1981), *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generation of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton.
- EAD. (1983), *Views on Certitude of Medical Sciences among Late Medieval Medical Writers*, intervento letto presso il Bernard College Conference, inedito.
- EAD. (2001), *Medicine and the Italian Universities, 1250-1600*, Brill, Leiden.
- THORNDIKE L. (1966), *A History of Magic and Experimental Science*, 4th ed., Columbia University Press, New York-London, vol. III, cap. XXXVI: *The Alchemical Correspondence of Thomas of Bologna and Bernard of Treves*, pp. 611-27.
- VENTURA I. (2007), *Per Modum Quaestionis Compilatum... The Collections of Natural Questions and their Development from the Thirteenth to the Sixteenth Century*, in P. Michel et al. (eds.), *All You Need to Know: Encyclopaedias and the Idea of General Knowledge*, Conference, Prangins (Switzerland), 18-20 September 2003, Aachen, Shaken Verlag, pp. 275-317.
- EAD. (2016), *Le disputationes universitarie: uno strumento per una storia della medicina moderna? Riflessioni a partire dalle miscellanee di scritti universitari*, in "Itinerari. Rivista di Studi sul Rinascimento", 3, pp. 143-78.
- EAD. (2019), *La 'Scuola medica salernitana' e la sua produzione scritta: risultati e questioni aperte*, in *La medicina nel basso medioevo*, Atti del Centro italiano di studi sul basso medioevo-Accademia tudertina (Todi, 14-16 ottobre 2018), CISAM, Spoleto, pp. 213-84.
- WALLIS F. (2007), *The 'Articella' Commentaries of Bartholomaeus of Salerno*, in D. Jacquart, A. Paravicini Bagliani (a cura di), *La Scuola Medica Salernitana. Gli autori e i testi*, SISMEL, Firenze, pp. 125-64.
- WEIJERS O. (1996), *Le maniemment du savoir*, Brepols, Tourhout, doi:10.1484/M.SA-EB.5.106237.

- EAD. (2009), *Queritur utrum. Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales*, Brepols, Turnhout, doi:10.1484/M.SA-EB.5.106217.
- EAD. (2014), *In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Brepols, Turnhout, doi:10.1484/M.SFAHI-EB.5.112315.
- ZUCCOLIN G. (2019), *Il corpo sanabile e l'embrione. Il De Animalibus come punto di intersezione tra filosofia naturale e medicina*, in *La medicina nel basso medioevo*, Atti del Centro italiano di studi sul basso medioevo-Accademia tudertina (Todi, 14-16 ottobre 2018), CISAM, Spoleto, pp. 113-34.

L'articolo nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino

di *Onorato Grassi**

Nella riflessione filosofica e teologica medioevale e nelle tecniche dell'insegnamento l'*articulus* occupa un posto di particolare importanza. Presente nei vari generi letterari, dai *Commenti alle Sentenze* alle *Quaestiones* e alle *Summae*, esso acquista significati diversi e segue strutture formali differenti a seconda degli usi e dei vari autori. Se la sua collocazione nell'ambito della *quaestio* medioevale, soprattutto dei secoli XII e XIII, è generalmente riconosciuta, maggiori difficoltà sorgono quando si cerchi di definirne la funzione in teologia e in filosofia, sia in riferimento alla *disputa* sia per quanto riguarda le modalità del processo argomentativo¹. Senza entrare nel merito delle forme della *demonstratio* (*propter quid, quia, ex convenientia*), si possono ricordare due principali aspetti del rapporto fra *articulus* e *disputatio*: la loro possibile corrispondenza e l'orientamento tematico o contenutistico dell'articolo. Per il primo aspetto, si è passati dalla tesi dell'identificazione, che vedeva nell'*articulus* l'unità della disputa, a quella dell'articolazione, per la quale gli articoli sono parti della *quaestio disputata*, e a quella della distinzione fra disputa pubblica (*quaestio*) e disputa privata (*articulus*)². Il secondo aspetto richiama la più ampia prospettiva della disputa medioevale e del suo incentrarsi su un singolo problema oppure su un insieme di questioni, secondo modalità che variano a seconda degli ambiti disciplina-

* LUMSA, Roma, grassi@lumsa.it.

1. Sugli sviluppi della disputa medioevale cfr.: Bazán (1982); Bazán *et al.* (1985); Lawn (1993); Bellomo (1997); Weijers (1995; 2015).

2. Bazán (1985). Dopo l'analisi delle opinioni di P. Mandonnet, P. Glorieux e A. Dondaine (ivi, pp. 76-84), l'autore giunge alla conclusione che «l'unité d'une dispute ordinaire (publique) est la question (simple ou décomposée en articles). L'unité de la dispute privée est l'article» (ivi, p. 85). Sull'uso del termine *articulus* nella divisione dei testi medioevali, in particolare per la corrispondenza con *paragraphus*, e sul suo uso nelle *questiones disputate* cfr.: Teeuwen (2003, pp. 228-31); Weijers (1991, pp. 32-6).

ri – dalla medicina alla filosofia e alla teologia – e della finalità, o tipologia, delle opere³.

Un posto di particolare importanza occupa, in questa discussione, l'*articulus* della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. La sua struttura e forma, nonché la funzione che svolge all'interno della *Summa* e verso il lettore, sia egli uno studente alle prime armi o un erudito studioso, ne fanno un caso pressoché unico nella scolastica medioevale⁴.

5.1

L'analisi di Masnovo

Lo aveva notato, più di cent'anni fa, Amato Masnovo, in un saggio pubblicato nel 1916 sulla "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", allora edita dalla Società italiana per gli studi filosofici e psicologici, sotto la direzione del dottor Agostino Gemelli. Lo studio, che recava per titolo *L'articolo nella Somma teologica di san Tommaso*⁵, faceva parte di una trilogia dedicata a Tommaso, che aveva per fine l'esposizione dei tratti salienti del suo pensiero e del suo modo di ragionare, per dare le basi all'incipiente, almeno in Italia, movimento neoscolastico⁶. E se il primo di questi contributi, dal titolo un po' bizzarro⁷, esponeva lo spirito tomistico e le fondamentali dottrine dell'Aquinate, il secondo, dedicato appunto all'*articulus*, e il terzo⁸ si occuparono degli aspetti formali e della struttura della sua opera⁹.

In poche pagine, come di consuetudine¹⁰, Masnovo analizzò la forma dell'articolo della *Summa Theologiae*, ovvero la *veste* che il pensiero tomistico assume in questa specifica opera. Riassumendo la sua interpretazione all'inizio del terzo di questi saggi, quello sulla costruzione delle somme teologiche, Masnovo ricordò che, nel comporre la sua *Summa*, Tomma-

3. Cfr. Maierù (1989); Courtenay (1988); Friedman (2001); Weijers (2002).

4. Sull'articolo e il metodo della *quaestio* nella *Summa* cfr. Marenbon (2016).

5. Cfr. Masnovo (1916b).

6. Sull'apporto di Masnovo alla Neoscolastica cfr. Müller (2009).

7. Masnovo (1916a).

8. Masnovo (1916c).

9. Sulla struttura della *Summa Theologiae* cfr.: Jordan (2016); Torrell (2005). Una rassegna degli studi sull'architettura dell'opera tommasiana si può trovare in Vendemiati (2011).

10. Come osservò Vanni Rovighi (1956), in commemorazione del suo maestro, Masnovo preferiva «dire quel che aveva da dire con il minor numero di parole possibile», con la conseguenza che la sua opera scientifica fu «meno conosciuta e apprezzata di quanto meriti» (ivi, p. 97).

so fu sorretto da un intento di *semplificazione*, che univa *sintesi* e ricerca di *unità*. Tale «indole semplificatrice» era, per lo studioso dell'Università Cattolica milanese, l'anima della «tessitura tecnica» dell'opera, ben lontana dal «tecnicismo macchinoso» di Alessandro di Hales e, ancor di più, dallo stile di Alberto Magno, e rifletteva, nella «semplicità e lucidità» della tecnica di composizione, la «superiorità concettuale» raggiunta. Il connubio fra tecnica argomentativa e maturità di pensiero fu una costante nello studio e nella valutazione dell'opera di san Tommaso, quasi fossero due elementi congiunti che procedevano parallelamente, in modo tale che la forma seguisse, per così dire, il contenuto e questo, a sua volta, determinasse il procedere del discorso, liberandolo da astratti tecnicismi. La *Summa* stessa, nel suo insieme, si presentava agli occhi del Masnovo come un «organismo rinnovellato», non più dipendente da «formule superate e da aridi schemi divisorii» – riforma di stile e composizione che già Alessandro di Hales aveva intrapreso, senza però compiere fino in fondo –, ma originalmente costruito intorno a problemi e soluzioni fra loro legati in un organico sviluppo dottrinale¹¹.

Di tale organismo, l'*articulus* costituisce la «cellula» vitale: «Come la *Somma teologica* risulta di tre parti – scrive Masnovo –, ciascuna delle quali comprende diversi trattati, così ognuna delle tre parti risulta di questioni e ogni questione di articoli. I quali articoli, pari ad altrettante cellule, mentre sono l'ultimo organismo nel quale la *Somma teologica* si risolve, si risolvono a loro volta in parti minori»¹², ossia la parte definita *espositoria* – dal titolo al *sed contra* – e la parte *giudicatoria* – dal *respondeo* alla soluzione dei *dubia*.

In questa visione organicistica l'aspetto formale dell'articolo non viene sminuita, anzi viene decisamente valorizzata, e di tale «fine strumento tecnico», di cui si loda la bontà e la praticità, si pongono in evidenza le caratteristiche peculiari e, soprattutto, il contributo dato da Tommaso nella sua costruzione.

11. Masnovo (1916c, p. 565): «Adunque non più presso S. Tommaso, come in Alessandro di Hales, un timido abbandono di formule senza poi il distacco dalle manchevolezze sostanziali che quelle formule suppongono e annunciano; non più, come in Alberto Magno, una visione inerte che si adatta al praticismo bonario di Pier Lombardo; non più, insomma la mente preoccupata e assorta in vani miraggi di conciliazione destinati a trattenere o ad arrestare. Invece di tutto questo, una risoluta e sagace opera di *elezione* sotto la guida di un intuito sicuro che *feconda* tutto il materiale della *Sacra Doctrina*, liberandolo definitivamente da formule ormai superate e da aridi schemi divisorii».

12. Cfr. Masnovo (1916b, p. 238).

L'analisi del Masnovo risente degli studi sul metodo scolastico di quegli anni, in particolare di quelli del De Wulf, del Picavet e del Grabmann, e per certi aspetti può considerarsi superata, alla luce di più recenti studi. Tuttavia, su almeno due punti, che non paiono affatto secondari, merita di essere ricordata.

5.2

L'interpretazione di Tommaso

Prima però di parlarne – vale a dire, della strutturazione che, nella *Summa Theologiae*, acquista la prima parte delle *rationes* o *opiniones* e del valore del *respondeo* – è opportuno soffermarsi sul proposito di Tommaso e sui motivi che lo spinsero a comporre l'opera. Come è noto, essi sono chiaramente delineati nel breve prologo, ove ci si rivolge a coloro che iniziano gli studi, chiamati anche “novizi”, con l'intento di esporre gli argomenti in modo congruo e comprensibile al loro grado di preparazione («secundum quod congruit ad eruditionem incipientium»), evitando la moltiplicazione di inutili questioni e le frequenti ripetizioni, che sono motivo di confusione e generano fastidio. Tommaso si trova a Roma, quando inizia a scrivere la *Summa*, nel 1265. Ha ricevuto l'incarico di aprire uno *studium* per i frati domenicani presso il convento di Santa Sabina e deve organizzare gli studi, stabilire i programmi, scegliere i contenuti e i metodi dell'insegnamento. Le due attività finiscono, in qualche modo, per intrecciarsi. Da qualche anno ha lasciato l'Università di Parigi e proprio in quegli anni mette mano alla redazione del *Commento alle Sentenze*¹³. Ma la *Summa* che intende scrivere non è pensata come raccolta dell'insegnamento lì svolto, come furono, ad esempio la *Summa Fratris Alexandri*, composta dai suoi discepoli, o la *Summa Theologiae* di Alberto Magno, né sembra destinata a un uso universitario. Tuttavia, di tale insegnamento egli conserva il metodo e lo utilizza per la trattazione, esposizione, discussione della dottrina teologica, come risulta dalla forma dell'*articulus*, che ripropone la forma della *quaestio*.

In un contesto storico particolare, giustamente messo in luce da Boyle¹⁴, Tommaso riprende il metodo di indagine e di insegnamento che gli è più consono, quello che ha imparato e sperimentato negli anni della sua formazione e del primo soggiorno parigino, e lo rivolge ai giovani frati, per qua-

13. Cfr. Torrell (1993; 2015); Porro (2012, pp. 225-9).

14. Cfr. Boyle (1982; 2000; 2002). Si veda anche Oliva (2009-10, pp. 217-53).

lificare la loro educazione. Ciò avvalorerebbe l'ipotesi di un tentativo di avvicinare la scuola dei domenicani al mondo intellettuale universitario¹⁵; tra la comunità dei frati, innalzandone il livello, e quella dei «colti», e, di conseguenza, collocherebbe l'origine della *Summa* in un'esigenza di ordine pratico o didattico. Se però si considerano l'ampiezza e la completezza della trattazione, l'impegno a discutere e dirimere ogni singolo problema, il rigore con cui dubbi e imprecisioni vengono risolti e chiariti, non è improbabile sostenere che, nelle intenzioni stesse di Tommaso, la destinazione della sua opera fosse diversa, non solo perché rivolta a un numero ben più vasto di interlocutori, ma per le sue caratteristiche intrinseche, per le quali essa si propone come una esposizione "scientifica", secondo i paradigmi dell'epoca, della dottrina teologica, come i primi articoli della prima parte pongono bene in rilievo¹⁶.

5.3

La struttura dell'*articulus*

Ora, l'*articulus* riflette pienamente questa intenzione, in quanto unità argomentativa semplice, nella quale la forma della *quaestio*, intesa come ricerca e come tecnica argomentativa, trova la sua piena applicazione. In ogni articolo della *Summa* Tommaso cerca di indicare da quale parte propendere e di chiarire i motivi per farlo, rispettando le condizioni specifiche della *quaestio*¹⁷ e non limitandosi alla pura discussione delle opinioni considerate.

Questa impostazione trova conferma nel primo dei due punti che si voleva riprendere, relativo alla composizione della prima parte dell'articolo, quella che è stata definita «espositoria», nella quale venivano raccolte, in modo storico e tradizionale, opinioni note e ben consolidate. L'opera-

15. Cfr. Marenbon (2016, p. 80).

16. Sull'interazione fra teoria aristotelica della scienza e teologia nella *Summa Theologiae* cfr. Jenkins (1997).

17. La prima condizione della *quaestio* è la *dubitatio*, come è detto in Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, I, d. 5, q. 3, a. 1, expos., t. I: «Ubi non est dubitatio, ibi non est quaestio». Non si trova riferimento esplicito all'altra condizione, che viene fatta risalire a Gilberto Porretano, della presenza, in argomenti contrari, di argomenti di verità (cfr. Gilberto Porretano, *Commentaria in librum Trinitatis Boethii*, PL 64, col. 1258AB: «tunc contradictio non est questio; cuius vero utraque pars argumenta veritatis habere videtur, quaestio est»); tuttavia non è difficile rinvenire il rispetto di questa condizione in molti articoli della *Summa*.

zione che compie Tommaso, in funzione della comprensibilità del testo, consiste nel dare proporzione e ordine alla raccolta di opinioni, a favore e contrarie, contenendo il numero di quelle che egli respingerà e limitandosi a riferire una o tutt'al più due opinioni favorevoli alla soluzione da lui proposta. Le prime compaiono nella parte espositiva subito dopo il titolo; la seconda, *ordinariamente*, nel *sed contra*. Vi sono eccezioni a questo modello, come ad esempio *STh*. I q. 28, a. 4 e *STh* III, q. 65, a. 1, ove è preferita la tesi esposta nelle *obiectiones* a quella del *sed contra* o *STh* I q. 19 a. 12, ove il *sed contra* manca; e ciò deve rendere avveduti nell'intendere la regola come infallibile. Ma non si può negare che una voluta distribuzione delle parti aiuti a comprendere la soluzione verso cui è orientato Tommaso, di norma espressa nel *sed contra* attraverso l'opinione di una *auctoritas*. Se a ciò si aggiunge che il numero delle *Obiectiones* è solitamente contenuto, che esse sono esposte in modo sobrio ed essenziale, e che nel *sed contra* è riferita, di norma, una sola opinione, al massimo due, in alcuni casi, si può scorgere una intelaiatura che risulta utile non solo a capire da quale parte propenda l'opinione del maestro ma anche a prepararla, accentuandone l'importanza e quasi stimolando la curiosità del lettore.

Masnovi riteneva che, in questo senso, l'*articulus* della *Summa* di Tommaso rappresentasse il momento più alto dell'evoluzione del metodo scolastico, in polemica con il Picavet, che l'aveva invece collocato trent'anni prima, nella *Summa Halensis*, esagerandone il significato e l'importanza, come già il Grabmann, in base a una più accurata analisi storica, aveva sostenuto¹⁸.

In Alessandro, ma anche in Alberto Magno, pur con delle differenze, tale ordine di distribuzione delle parti è del tutto assente: la tesi scelta dal maestro si trova indifferentemente nella prima o nella seconda sezione della parte espositiva, l'ampiezza delle opinioni riportate è variabile, e non raramente esse sono numerose, sia nella raccolta a favore sia in quella contraria.

Per quanto riguarda la *Summa Halensis*, ad esempio, una breve indagine, limitata al *Tractatus introductorius* o *Exordius* della *Summa theologiae*, conferma tale varietà di costruzione tecnica, ancorché i curatori, nei *Prolegomena*, sostengano vi sia una «unitas tum in concipiendo structuram generale, tum in varias multasque eius divisiones et subdivisiones ordinando

18. Masnovi (1916b, p. 242): «L'articolo, quale lo incontriamo presso Alessandro di Hales non è ancora la perfetta costruzione ch'è l'articolo tomistico della *Somma theologica*. Se a questo avesse badato il Picavet, non avrebbe chiuso con Alessandro di Hales il ciclo evolutivo dell'articolo».

et coordinando»¹⁹. Come è noto, il *Tractatus* è composto da due questioni (q. 1: *De doctrina theologica*; q. 2: *De cognitione Dei in via*), la prima articolata in quattro capitoli, la seconda in sedici capitoli raccolti in tre *membra*²⁰.

Considerando le risposte ai dubbi (*Ad obiecta*) come indici di non condivisione delle opinioni esposte nella fase introduttiva e, quindi, come accettazione delle opinioni opposte, si può rilevare che la scelta cade, di volta in volta, su quelle del *Sic* o su quelle del *Contra*, con una leggera prevalenza per queste ultime. In modo specifico, le opinioni esposte nel *Contra* sono condivise, per quanto riguarda la q. 1, nei capitoli 1, 2, 4 (artt. 1, 2, 4c) e, per quanto riguarda la q. 2, nei capitoli 1, 2, 5 del primo *membrum* della q. 2, nel capitolo 1 del secondo *membrum*, nei capitoli 1, 2, 3, 4, 5 del terzo *membrum*. Nel capitolo 3 della q. 1 le opinioni presenti nel *Sic* e nel *Contra* sono raccolte insieme, per un totale di 7 *opiniones*, e tutte sono oggetto della replica *ad obiecta*. La stessa cosa avviene nel capitolo 2 del secondo *membrum* della q. 2 («Respondendum ergo ad obiecta utriusque partis»). Negli articoli 1 e 4b del capitolo 4 il *Contra* manca mentre nel capitolo 1 del secondo *membrum* della q. 2 e del capitolo 2 del terzo *membrum* della stessa la replica alle opinioni del *Sic* è inclusa nel *respondeo*. Negli altri casi la replica alle opinioni del *Contra*, espressamente formulata nella parte *ad obiecta* oppure inclusa nel *respondeo*, indica la preferenza per le tesi sostenute nel *sic*.

Sebbene non sia difficile, alla fine, seguire l'andamento dell'argomentazione, è tuttavia evidente che tale struttura tecnica variabile, che riflette condizioni e modalità dell'insegnamento parigino della prima metà del XIII secolo, non facilita l'immediata comprensione del testo.

All'ordinata distribuzione di opinioni e *auctoritates* nella prima parte dell'*articulus* – che è dunque non solo espositoria, ma già lascia intravedere, nella scelta e posizione degli argomenti, la piega che prenderà l'argomentazione successiva – fa seguito la parte *giudicatoria*, composta dal *respondeo* e dalle risposte alle obiezioni, nella quale si trova la soluzione proposta da Tommaso. Questa parte, che, prendendo ancora dal Masново, può definirsi *personale*, contiene l'apporto originale e proprio che Tomma-

19. Alexandri de Hales *Summa theologiae*, t. I, Liber primus, *Prolegomena*, p. xxvii.

20. La struttura del *Tractatus* pare corrispondere all'andamento dell'argomentazione piuttosto che conformarsi a uno schema prestabilito. D'altro canto, nella presentazione della *Prima inquisitio* del Libro I, dedicata alla «unitas Trinitatis ordinata ad credulitatem cordis», una *geminatio* che consegue allo sviluppo dell'indagine: «Prima iterum inquisitio geminatur: in primis enim erit inquirere de substantia divinae Unitatis, consequenter vero de pluralitate divinae Trinitatis» (ivi, p. 39).

so offre alla discussione e alla soluzione dei problemi sollevati. Tale intervento personale non va letto in chiave parziale, come se egli presentasse la *sua* soluzione – si ricordi che Tommaso è impegnato a fare conoscere una “dottrina”, non proprie opinioni teologiche e filosofiche –, ma come applicazione del metodo argomentativo *per rationem*, tipico del metodo scolastico. Tommaso, in altri termini, non si adagia su soluzioni già date, ma pretende di offrire una soluzione propria, o nuova, certamente in continuità con risposte precedentemente date, ma non basata sull’*auctoritas*, bensì sul ragionamento dimostrativo, che sa interpretare e non di rado anche spiegare le opinioni autorevoli ammesse nell’argomentazione. Se il passaggio dalle forme impersonali del *dicitur*, *respondendum est*, o *quidam dicunt* al *respondeo* contrassegna una fase non irrilevante dell’evoluzione del metodo scolastico, si può notare che tale formula, con ciò che essa comporta, ha ormai raggiunto un livello definitivo in Tommaso, il quale, alle formule anonime che potevano ancora tradire incertezza e approssimazione, preferisce rispondere in prima persona, esponendosi direttamente e prendendo posizione con l’autorevolezza tipica del maestro. E lo fa non appellandosi a un principio di autorità o appoggiandosi ad altre autorità, ma sulla base di argomentazioni sillogistiche, distinzioni semantiche, delucidazioni concettuali, che sono presentate, e hanno la pretesa di esserlo, come migliori o più convincenti di altre che si possono avanzare.

Nell’articolo della *Summa Theologiae* i contenuti teologici, così come quelli filosofici – di stampo noetico, come nella prima parte, o antropologico e morale, come nella seconda parte – sono sottoposti al vaglio della discussione razionale, così che alle soluzioni si giunga in modo non assertivo, ma per via dimostrativa²¹. Il fatto poi che Tommaso utilizzi, nella risposta, il verbo tassativamente al singolare (*respondeo*) – mentre in altri autori della stessa epoca la formula è più variata, spesso ancora impersonale – è indicativo di maturità speculativa e della decisione di tramandare una dottrina senza dubbio impegnativa, come quella teologica, attraverso la messa in gioco del soggetto che la propone o ripropone. Il maestro, in altri termini, si impegna con la soluzione che propone, stabilendo una forte saldatura fra la ricerca della verità e le proprie convinzioni personali. In ciò egli esercita la propria funzione magisteriale, che, come Tommaso dice nella risposta al

21. Questo aspetto dell’*articulus* è stato particolarmente apprezzato dalla neoscolastica. Masnovo (1916b, p. 241), ad esempio, fa risalire il *respondeo* tomistico ad Abelardo, «assertore dell’elemento personale», e alla forma di pensiero che da lui scaturì, la quale fu «consacrata nell’articolo del secolo XIII».

dubbio 3, nell'a. 1 della q. 117 della prima parte – e ampiamente sviluppato nella q. XI del *De veritate* –, è quella di muovere «attraverso il suo insegnamento il discepolo affinché formi, con la forza del proprio intelletto, quelle conoscenze intellettive, delle quali gli propone dei segni dall'esterno»²² e, dunque, attivare quel processo di *inventio* cui deve tendere ogni *disciplina*.

5.4

La finalità didattica

Questo punto rimanda all'altra dimensione principale dell'*articulus* della *Summa*: la finalità didattica.

L'intrinseca correlazione tra disputare e insegnare, tipica della *quaestio*, trova nell'*articulus* una compiuta e matura realizzazione per la forma tecnica di composizione, grazie alla quale il processo argomentativo si articola con una forte preoccupazione comunicativa, le cui caratteristiche sono l'ordine delle parti, l'essenzialità dell'espressione, la chiarezza dei concetti e dei termini. Se la complessità degli argomenti trattati rese questa impresa indubbiamente ardua – e i risultati andrebbero perciò valutati puntualmente –, non si può però non riconoscere che, nel confronto con altre opere di Tommaso, gli articoli della *Summa* offrano una riformulazione di temi già affrontati, si pensi al *Commento alle Sentenze*, o una esposizione di questioni in altra sede discusse che si giustificano in una prospettiva di insegnamento, indipendentemente dall'uso poi fattone dallo stesso Tommaso. Ciascun articolo fornisce elementi sufficienti per la sua elementare comprensibilità – in senso più compiuto si dovrà infatti tener conto dell'insieme degli articoli di ogni questione –, a tutto vantaggio degli *incipientes* e in conformità alla loro preparazione. Può senz'altro sorprendere che, in una siffatta composizione ad uso didattico, siano piuttosto rari gli esempi o le esemplificazioni, di norma utili alla comprensione dei concetti, ma ciò può trovare spiegazione, almeno in parte, nello stile teologico di Tommaso, incline alla rigorizzazione, e nella mole già consistente dell'opera, che, con altre aggiunte, avrebbe superato di gran lunga limiti ragionevolmente accettabili.

22. Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu impensae Leonis XIII P. M. edita*, t. 5: *Pars prima Summa Theologiae*, q. 117, a. 1, ad 3^m, p. 558: «Sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intellegibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius».

Ulteriori considerazioni

Alle osservazioni finora fatte si possono aggiungere alcune ulteriori considerazioni, che possono servire a confermare alcune delle conclusioni cui si è giunti.

La prima considerazione riguarda il rapporto fra il *respondeo* e l'ultima parte dell'*articulus*, ove vengono riprese le obiezioni iniziali e si risponde ad esse (*ad obiecta*). Nel *respondeo*, come si è detto, è presentata la risposta al quesito su cui si basa l'articolo; quesito, è bene ricordarlo, che è posto in forma non di tesi, ma di domanda – sotto questo aspetto, la *Summa* non è solo una raccolta di soluzioni, ma anche un insieme di domande, la cui formulazione presuppone una notevole abilità linguistica e una robusta preparazione speculativa (quesiti imprecisi o mal formulati difficilmente possono dare luogo a discussioni fruttuose). Ma la risposta di Tommaso non è contenuta solo nel *respondeo*; secondo la tecnica della *quaestio*, la soluzione proposta dal *magister* deve dimostrarsi valida nella replica alle obiezioni contrarie e questa estensione non di rado consente di mettere in luce elementi nuovi o maggiormente approfonditi rispetto a quanto prima asserito. Nell'*articulus* questa parte finale acquista un'importanza capitale: non solo essa documenta la capacità di Tommaso di cogliere, nelle obiezioni presentate, gli aspetti di verità che esser contengono, ma soprattutto, articolando maggiormente la sua soluzione, ne mette in luce aspetti prima ignorati o non perfettamente sviluppati. Vi sono casi in cui Tommaso si limita al *respondeo* e ritiene che la soluzione dei dubbi sia già contenuta in esso. Ma non sono frequenti, mentre non sono rari i casi in cui il pensiero di Tommaso trovi proprio nelle risposte ai *dubia* le sue più chiare espressioni ed efficaci formulazioni.

La *Summa Theologiae* non è una raccolta enciclopedica di articoli, da consultare all'occorrenza e in modo frammentario, e ogni singolo articolo va considerato nella sua interezza e in tutte le parti che lo compongono, pena il ridurre il pensiero di Tommaso a una serie di formule, privandolo così della sua ricchezza di metodo e di contenuto²³. E se può essere utile, come talvolta si consiglia, il partire primariamente dal *respondeo*, per meglio orientare l'interpretazione e la comprensione del testo, è sempre bene

23. Cfr. Bauerschmidt (2016). Sull'errore di trattare la *Summa* come un «loose dictionary», cfr. Jordan (2016, p. 35). Sulla costruzione della *Summa* in base a un *ordo disciplinae* restano ancora valide le pagine di Chenu (1950, pp. 255-76).

ricordare che la prima e l'ultima parte dell'articolo forniscono sia gli elementi per la comprensione del contesto in cui la posizione di Tommaso si colloca sia ulteriori ed essenziali contenuti del suo pensiero.

Consegue, ed è la seconda considerazione, dalla natura dell'*articulus* l'essere parte di un tutto, ovvero di concatenarsi con altri articoli per formare, o meglio per articolare, una *quaestio*, elemento mediano, nella struttura della *Summa Theologiae*, fra le *partes* e gli *articuli*. Come microstruttura, unità minimale o unità di sviluppo²⁴ l'articolo forma un'unità a se stante, grazie alla quale la risposta al problema considerato è conclusa. Esso è centrato su un problema, sebbene al suo interno riproduca la struttura della disputa. Ma non è privo di collegamenti con altri articoli – non si danno casi di articoli unici – che compongono l'intera *quaestio*, di cui esso è l'articolazione, e pertanto risulta fuorviante considerarlo una unità indipendente dal resto²⁵. I frequenti richiami a quanto detto in precedenza (*sicut dictum est*), se per un verso è una costante negli scritti di Tommaso, e non solo sua, per altro verso, riferita alla *Summa Theologiae*, rappresenta una sorta di legame o filo logico fra gli articoli, molto simile a quello che si ritrova nelle *quaestiones*, soprattutto nelle *disputatae*. L'articolo successivo riprende, riassumendolo in definizioni, gli articoli precedenti e propone un avanzamento, non in semplice successione, ma come approfondimento di questioni prima lasciate aperte e soluzione di possibili problemi sollevati. Sì che gli articoli, che compongono la *quaestio*, potrebbero essere letti non solo in progressione, dal primo all'ultimo, ma anche all'inverso, ossia partendo dall'ultimo, o da uno degli articoli finali o centrali per ritornare a quelli iniziali. Un movimento, questo, da fare solo dopo il primo, ma che si rivela molto produttivo, in seconda battuta e quando si voglia esaminare i contenuti trattati e determinati da Tommaso. Può scorgersi, in tale legame o connessione, il riprodursi di quella *continuatio* che era tipica degli atti scolastici e che Maierù ha opportunamente messo in luce, richiamando consuete formule, quali «introducendo partem et continuando praecedentibus», e trovandone attestazione in un commento bolognese su Pietro Ispano²⁶.

24. L'espressione è di Chenu (1950, pp. 78-9).

25. Sull'uso del termine *articulus* in Tommaso e, in modo particolare, nella *Summa Theologiae*, nonché sul problema della «unità di disputa», designata dall'*articulus* o dalla *quaestio*, si vedano gli studi di Weijers (2009, in part. pp. 21-3, 47, 76-9); Bauerschmidt (2016, pp. 10-5); Jordan (2016, pp. 38-40).

26. Maierù (2002, p. 309). Nel commento bolognese si legge: «Prima ha dato la sua risposta su [...]. Ora prosegue dando la sua risposta su [...]. E in primo luogo continua facendo precedere al suo discorso ciò che intende dire. Poi prosegue trattando l'argomento.

Una terza considerazione prende lo spunto dalla risposta di Tommaso ai 43 quesiti di carattere scientifico-filosofico, sul rapporto tra libero arbitrio e influssi astrali, che Giovanni da Vercelli, maestro generale dell'Ordine domenicano, aveva sottoposto nel 1271 a lui, a Robert Kilwardby e ad Alberto Magno. Mentre quest'ultimo li denomina *quaestiones* e, anche, *problemata determinata* – titolo con cui il testo è edito nell'*Opera Omnia* di Alberto – e Kilwardby solo *quaestiones*, Tommaso usa il termine *articuli: Responsio ad 43 articulos*²⁷. Ancora Maierù considera questo un caso in cui problema e questione sono posti in relazione e anche distinti. La differenza, al di là della diversità di contenuti, sarebbe data dalla modalità con cui l'una e l'altro sono condotti: «La questione segue la modalità della disputa a più voci, mentre il problema segue un'altra modalità (*quaestio per modum problematis*), e cioè quella per domanda e risposta»²⁸. Considerando che le *quaestiones* sottoposte ai tre maestri erano, sostanzialmente, dei quesiti, per i quali era chiesta una puntuale risposta, la ridenominazione tomistica indicherebbe un modo di intendere l'*articulus* nel modo della discussione centrata su un problema e, quindi, come risposta a un singolo interrogativo. Se il termine *articulus* fosse stato impiegato anche nella *Summa Theologiae* secondo la medesima accezione – e non è improbabile che lo sia stato – ciò significherebbe che la struttura minimale o cellulare di quest'opera aveva primariamente la funzione di rispondere e chiarire un problema per volta, nell'articolazione complessiva di una *quaestio*, piuttosto che alimentare un dibattito a più voci su vari temi. Ciò sarebbe, tra l'altro, conforme all'intento didattico dell'opera e coerente con l'impegno direttamente personale del *magister* che sceglie i problemi da discutere, in un impianto dottrinale da lui stabilito, e formula risposte che costituiscono, nel loro insieme, lo sviluppo di un discorso coerente e, per quanto possibile, compiuto.

Un'ultima considerazione riguarda ciò che Tommaso dice dell'*articulus* nel *Commento alle Sentenze* e nella *Summa Theologiae*, quando lo tematizza espressamente. Come è noto, il termine era principalmente utilizzato per designare le verità di fede (*articulus fidei*), ossia l'enunciato o *complexum* che il credente deve riconoscere come vero, dandovi l'assenso. In questa guisa lo discute Tommaso nelle qq. 1 e 2 della dist. 25 del terzo libro del *Commento alle Sentenze* e nella q. q. 1, a. 6 di *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}.

Ecco la *continuatio*» («Superius determinavit de [...]. Nunc prosequitur determinando de [...]. Et primo continuat dicendo dictis praemittendo quod intendit. Secundo prosequitur de intento. Ecce continuatio»).

27. Su queste risposte cfr. Chenu (1930).

28. Maierù (1989, p. 319). Cfr. anche Weijers (2011).

In entrambe le occasioni egli ricorda l'etimologia greca del termine e il suo carattere proprio, che è l'indivisibilità.

Nel *Commento*, l'origine greca del termine è solo richiamata, mentre è già chiaramente espressa la sua caratteristica peculiare:

Rispondo alla prima questione dicendo che *articulus* è nome greco che comporta indivisione; per questo motivo le membra che non si possono dividere in altre parti sono dette *articuli*. Parimenti, le conclusioni che sono esaminate in una scienza o in un trattato sono dette *articuli*, poiché da esse, come da principi indivisibili, scaturisce l'argomentazione che completa il trattato; e così, nei processi sono detti *articuli* le affermazioni che sono provate o devono essere provate mediante testimoni²⁹.

Nella *Summa* si dice qualcosa di più, richiamando il termine greco:

Rispondo dicendo che il termine *articulus* sembra essere derivato dal greco. Infatti in greco *arthron*, che è reso in latino con *articulus*, significa una certa coesione di parti distinte³⁰.

In questo caso l'indivisibilità dell'articolo è spiegata essere una «coaptatio partium distinctarum», che proprio nell'articolo trovano una loro stretta unità. Le parti di questo *corpus*, tenute insieme fra di loro, sono dette *membra*:

Così le singole parti del corpo, tra loro congiunte, sono dette articolazioni (*articuli*) delle membra³¹.

Tommaso conferma questa accezione dell'*articulus* richiamandosi sia alla grammatica greca sia alla retorica latina, con citazione di un passo del li-

29. Sancti Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, III, d. 25, q. 1, a. 1, qc. 1 co., t. III, p. 785: «Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod articulus nomen Graecum est; et importat indivisionem; unde membra quae non dividuntur in alia membra, dicuntur articuli: et secundum istum modum conclusiones quae inquiruntur in aliqua scientia vel aliquo tractatu, dicuntur articuli: quia ex eis, sicut ex quibusdam principiis indivisibilibus, consurgit collectio quae tractatum perficit: et sic in iudiciis ea quae per testes probata sunt vel probanda, dicuntur articuli».

30. Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8: *Secunda secundae Summa theologiae*, q. 1 a. 6 co., p. 18: «Respondeo dicendum quod nomen articuli ex Graeco videtur esse derivatum. Arthron enim in Graeco, quod in Latino articulus dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum».

31. «Et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli» (*ibid.*).

bro IV della *Rhetorica ad Herennium*, attribuita a Cicerone³², preferendo tuttavia l'etimologia greca a quella latina³³, trasmessa grazie ad una formula attribuita a Riccardo di San Vittore³⁴ che si trova però in Guglielmo d'Auxerre («l'articolo è l'indivisibile verità su Dio che spinge noi a credere»³⁵). Tale definizione, applicata espressamente all'*articulus fidei*, solleva il problema della volontarietà dell'atto di fede, messa in pericolo da quell'*arctans*, che può implicare un'obbligazione necessitante. Tommaso risolve la questione distinguendo fra *necessitas finis* e *necessitas coactionis*, escludendo la seconda e ammettendo solo la prima. Ma, soprattutto, opera un capovolgimento radicale, preferendo all'etimologia latina la *vera significatio* offerta dal termine greco («secundum eius veram significationem prout a graeco derivatur») ³⁶. La scelta di ἄρθρον rimarca l'intrinseca unità

32. «In modo simile in grammatica presso i Greci sono dette *articuli* certe parti del discorso che si accordano con altre espressioni per esprimere il loro genere, il numero e il caso. E in modo simile nella retorica sono dette *articuli* certi accordi di parti; dice infatti Cicerone nel quarto libro della *Rhetorica ad Erennio* (4,19): "si ha l'articulus' quando le singole parole sono distinte da intervalli che interrompono il discorso, proprio nel modo in cui hai atterrito gli avversari con veemenza, con la voce e con il volto"» («Et similiter in grammatica apud Graecos dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum. Et similiter in rhetorica articuli dicuntur quaedam partium coaptationes, dicit enim Tullius, in IV Rhet. quod articulus dicitur cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo, acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti») (*ibid.*).

33. L'etimologia greca era nota nel mondo latino e l'uso di *articulus* come *parvus artus, nodus, junctura* era frequente in autori come Plinio il Vecchio, Catone, Cicerone, Orazio, Ovidio, Seneca. Cfr. la voce *articulus* in Forcellini (1940 [1864-87]).

34. Nella *Summa* il nome di Riccardo non compare, mentre è indicato in Sancti Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, III, d. 25, q. 1, a. 1, qc. 1 co., cit., p. 785: «Pertanto nella definizione prima riferita si è seguito Riccardo, sia per quanto riguarda la proprietà del nome, che egli identifica nella indivisibile verità, sia per l'etimologia, secondo l'uso nella lingua latina, che deriva dallo spingerci a credere» («Et ideo in definitione praedicta Richardus secutus est et proprietatem nominis, dicens, quod est indivisibilis veritas, et etymologiam, secundum quod sonat in lingua Latina, dicens quod arctat nos ad credendum»). L'attribuzione a Riccardo si trova anche in Alberto Magno (Alberti Magni *Commentarii in III Sententiarum*, dist. 24, a. 4, pp. 449-50), in Bonaventura (Bonaventurae *Commentaria in Quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, III, dist. 24, a. 3, q. 1) e in Filippo il Cancelliere (Philippi Cancellarii Parisiensis, *Summa de bono*).

35. Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 1 a. 6 arg. 3, p. 18: «Sicut a quibusdam dicitur, articulus est indivisibilis veritas de Deo arctans nos ad credendum». Gli editori della Leonina segnalano che la formula è riportata in Guillemi Altissiodorensis, *Summa aurea*, l. III, tr. iii, c. 2, q. 1.

36. Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 1 a. 6., ad 3^m, p. 19: «Quella definizione dell'articolo è tratta da una certa etimologia del nome, sulla base della derivazione latina, piuttosto che dal suo vero significato, come si deriva dal greco. Perciò non è

dell'*articulus* e la forte coesione (*coaptatio*) delle parti di cui si compone³⁷. Anche in teologia è questo il senso in cui il termine deve essere utilizzato, ossia come elemento fondamentale (*pars*) di suddivisione e di coerente articolazione dei contenuti della fede:

Perciò si dice che le verità della fede cristiana sono distinte in articoli, in quanto si dividono in parti che hanno una certa congiunzione tra loro³⁸.

Nelle opere di Tommaso non si trovano altre trattazioni del termine e ci si deve quindi affidare ai due passi citati per cogliere le caratteristiche formali dell'*articulus* (indivisibilità e articolazione). Esse sono però sufficientemente determinate e trovano ampia conferma nell'uso che Tommaso ne fa nelle sue opere, in modo specifico nella *Summa Theologiae*. Qui, come si è visto, esso costituisce l'elemento primario e fondamentale dell'intera architettura dell'opera, quale *pars* che presenta, al tempo stesso, una propria autonomia e uno stretto legame con le altre parti che formano la *quaestio*, in una visione "organicistica" che connette le cellule all'organismo o le parti all'intero corpo.

Nella *Summa Theologiae* gli *articuli* si legano fra loro e compongono uno sviluppo coerente – in base alla virtù speculativa di Tommaso, che ordina le parti in forza dei contenuti che intende trattare, eliminando qualsiasi casualità o occasionalità –, ma ciascun articolo – e anche in questo caso all'affinamento della tecnica corrisponde un progresso speculativo – costituisce un elemento definito e correlato nelle sue parti, perciò comprensibile, relativamente al problema trattato e alla soluzione offerta, nella sua singolarità.

Nella sua forma, nella proporzione delle parti, nella chiarezza espositiva, l'*articulus* tomistico rappresenta un momento essenziale degli sviluppi della scolastica medioevale e un esempio di costruzione intellettuale che può ancora essere apprezzato, come occasione e stimolo per la riflessione filosofica e teologica.

di gran valore» («Illa definitio datur de articulo magis secundum quandam etymologiam nominis prout habet derivationem latinam, quam secundum eius veram significationem prout a graeco derivatur. Unde non est magni ponderis»).

37. Il significato di *articulus* come articolazione (delle membra del corpo o delle parole) era noto nella letteratura patristica; cfr. la voce in Blaise (1954-67). Sui significati di *articulus* nella letteratura medioevale – articolo di fede, misura giudiziaria, momento o situazione, supplica e richiesta – si veda la corrispondente voce in Blaise (1975). Per gli aspetti grammaticali cfr. Schad (2007).

38. Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 1 a. 6 co., p. 18: «Unde et credibilia fidei Christianae dicuntur per articulos distingui in quantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem».

Riferimenti bibliografici

OPERE

- Alberti Magni *Commentarii in III Sententiarum*, in *Opera omnia*, ed. S. C. A. Borgnet, Apud Ludovicum Vivés, Parisiis 1894, v. XXVIII.
- Alexandri de Hales *Summa theologica*, t. I, Liber primus, *Prolegomena*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924.
- Bonaventurae *Commentaria in Quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, t. III, edita cura et studio Collegii a S. Bonaventura, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882.
- Philippi Cancellarii Parisiensis *Summa de bono*, ad fidem codicum primum edita, studio et cura Nicolai Wicki, Francke, Bernae 1985, 2 voll.
- Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 5: *Pars prima Summa Theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1889.
- Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8: *Secunda secundae Summa Theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1895.
- Sancti Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. I, ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisiis 1926.
- Sancti Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. III, ed. M. F. Moos, P. Lethielleux, Parisiis 1956.
- Sancti Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. IV, ed. M. F. Moos, P. Lethielleux, Parisiis 1947.

STUDI

- BAUERSCHMIDT F. C. (2016), *Reading The Summa Theologiae*, in McCosker, Turner (2016), pp. 9-22.
- BAZÁN B. C. (1982), *La "Quaestio disputata"*, in *Les genres littéraire dans les sources théologique et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (UCL, Institut d'Études médiévales), Institut d'Études médiévales, Brepols-Louvain-Turnhout, pp. 31-49.
- ID. (1985), *Les questions disputes, principalement dans les Facultés de théologie*, in Bazán et al. (1985), pp. 15-149.
- BAZÁN B. C. et al. (éds.) (1985), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout.
- BELLOMO M. (Hrsg.) (1997), *Die Kunst der Disputation: Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert*, R. Oldenbourg, Munchen.

- BLAISE A. (1954-67), *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout; revised and corrected under the direction of P. Tombeur, *Database of Latin Dictionaries* (DLD), by CTLO, Brepols, Turnhout 2022.
- ID. (1975), *Lexicon latinitatis medii aevi*, Brepols, Turnhout, *Database of Latin Dictionaries* (DLD), by CTLO, Brepols, Turnhout 2022.
- BOYLE L. (1982), *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas*, PIMS, Toronto; ristampato in Id., *Facing History: A Different Thomas Aquinas*, FIDEM, Louvain-La-Neuve e in J. P. Reilly (ed.), *The Etienne Gilson Lectures on Thomas Aquinas*, PIMS, Toronto.
- ID. (2000), *Il contesto della «Summa theologiae» di San Tommaso*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, XCII, fasc. 1, pp. 3-25.
- ID. (2002), *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas – Revisited*, in S. Pope (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington DC, pp. 1-16, doi.org/10.1484/M.TEMA-EB.4.00646.
- CHENU M.-D. (1930), *Les réponses de st Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)*, in *Mélanges Pierre Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, I, Vrin, Paris, pp. 191-222.
- ID. (1950), *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Études médiévales-Vrin, Montréal-Paris.
- COURTENAY W. J. (1988), *Teaching Careers at the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, University of Notre Dame, Notre Dame.
- FORCELLINI E. et al. (1940 [1864-87]), *Lexicon totius latinitatis*, Typis seminarii, Patavii, *Database of Latin Dictionaries* (DLD), Brepols, Turnhout 2022.
- FRIEDMAN R. (2001), *The Sentences Commentary 1250-1320: General Trends, the Impact of the Religious Order and the Test Case of Predestination*, in G. Evans (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombardi. Current Research*, Brill, Leiden, vol. 1, pp. 41-128.
- GARGAN L., LIMONE O. (a cura di) (1989), *Luoghi e metodi di insegnamento nell'Italia medioevale (secoli 12.-14.)*, Atti del Convegno internazionale di studi (Lecce-Otranto 6-8 ottobre 1986), Congedo Editore, Galatina.
- JENKINS J. I. (1997), *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JORDAN M. D. (2016), *Structure*, in McCosker, Turner (2016), pp. 34-46, doi.org/10.1017/CCO9781139034159.004.
- LATHAM E., HOWLETT D. R., ASHDOWNE R. K. (1975-2013), *The Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, British Academy, London, *Database of Latin Dictionaries* (DLD), Brepols, Turnhout 2022.
- LAWN B. (1993), *The Rise and the Decline of the Scholastic 'Quaestio disputata'*, Brill, Leiden.
- MAIERÙ A. (1989), *Gli atti scolastici nelle università italiane*, in Gargan, Limone (1989), pp. 247-87.
- ID. (2002), *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti*, in *Studio e 'studia': le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV*

- secolo*, Atti del XXIX Convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 2001), Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, pp. 5-31.
- MARENBO J. (2016), *Method*, in McCosker, Turner (2016), pp. 74-82, doi.org/10.1017/CCO9781139034159.007.
- MASNOVO A. (1916a), *La politica interna e la politica estera di... S. Tommaso d'Aquino*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", VIII, fasc. 2, pp. 131-9.
- ID. (1916b), *L'articolo nella Somma teologica di S. Tommaso*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", VIII, fasc. 3, pp. 238-48.
- ID. (1916c), *Il contributo di S. Tommaso nella costituzione generale delle Somme teologiche*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", VIII, fasc. 6, pp. 555-65.
- MCCOSKER P., TURNER D. (eds.) (2016): *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, Cambridge University Press, New York, doi.org/10.1017/CCO9781139034159.
- MÜLLER P. (2009), *La Neoscolastica milanese e la filosofia medioevale*, in "Doctor Virtualis", 9, pp. 145-67, doi.org/10.13130/2035-7362/478.
- OLIVA A. (2009-10), *La Somme de théologie de Thomas d'Aquin. Introduction historique et littéraire*, in "Chôra-Revue d'études anciennes et médiévales", 7-8, pp. 217-53.
- PORRO P. (2012), *Tommaso d'Aquino: un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma.
- SCHAD S. (2007), *A Lexicon of Latin Grammatical Terminology*, Serra, Pisa-Roma, *Database of Latin Dictionaries (DLD)*, Brepols, Turnhout 2022.
- TEEUWEN M. (2003), *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, "CIVICIMA", x, Brepols, Turnhout, doi.org/10.1484/M.CIVI-EB.5.105931.
- TORRELL J.-P. (1993), *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*, Éditions universitaires-Cerf, Fribourg-Paris (trad. it. *Amico della verità. Vita e opera di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006); édition revue et augmentée, Cerf, Paris 2015.
- ID. (2005), *Aquinas's Summa: Background, Structure and Reception*, Catholic University of America Press, Washington DC.
- VANNI ROVIGHI S. (1956), *L'opera di Amato Masnovo*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", XLVIII, fasc. 2, pp. 97-109.
- VENDEMIATI A. (2011), *La struttura della Summa theologiae di San Tommaso d'Aquino*, in "Salesianum", 73, pp. 237-80.
- WEIJERS O. (1991), *Dictionnaires et répertoires au Moyen Âge*, "CIVICIMA", IV, Brepols, Turnhout, doi.org/10.1484/M.CIVI-EB.5.105934.
- EAD. (1995), *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Brepols, Turnhout, doi.org/10.1484/M.SA-EB.5.106199.
- EAD. (2002), *La 'disputatio' dans les facultés des arts au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, doi.org/10.1484/M.SA-EB.5.106207.
- EAD. (2009), *'Queritur utrum'. Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales*, Brepols, Turnhout, doi.org/10.1484/M.SA-EB.5.106217.

EAD. (2011), *'Problemata', une enquête*, in Ead., *Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales. Recueil d'articles*, Brepols, Turnhout, pp. 57-76, doi.org/10.1484/M.SA-EB.4.00179.

EAD. (2015), *A Scholar's Paradise: Teaching and Debating in Medieval Paris*, Brepols, Turnhout, doi.org/10.1484/M.SFAHI-EB.5.112316.

La *quaestio* dei giuristi nella lunga età del diritto comune

di Anna Floris*

6.1

La *quaestio* nell'insegnamento e negli apparati al *Corpus iuris civilis*

Quaestio è un termine che in ambito giuridico occupa una vasta e articolata area semantica. La parola indica la struttura dell'argomentare *per contraria*, nella contesa giudiziaria così come nella lezione scolastica. È nell'università che la *quaestio* trova il terreno più fertile, non soltanto nella forma della disputa pubblica solenne: in effetti non è difficile immaginare che, partendo dalla lettura di un luogo del *Corpus iuris civilis* con i propri allievi, il maestro formuli e "disputi" alcune *quaestiones*, sia quelle di carattere tralattizio sia quelle cosiddette *de facto emergentes*, poste cioè all'interprete dalla effettività di un caso giudiziario. Per questa ragione, la *quaestio* si ritrova frequentemente negli apparati che accompagnano il testo del *Corpus iuris civilis*, la compilazione del diritto romano ordinata dall'imperatore Giustiniano nel VI secolo d.C. che, a partire dall'XI secolo, ha costituito la base degli studi giuridici fioriti con l'origine stessa delle università¹.

Sono innumerevoli gli esempi di *quaestiones* che si rinvencono nella *Glossa* accursiana. Accursio o Accorso (m. 1262) fu il celebre giurista che, nella prima metà del XIII secolo, predispose un apparato di glosse continue all'intero testo del *Corpus* giustiniano², completando e perfezionando l'opera del suo maestro Azzone (m. 1233), autore di una raccolta di glosse al *Corpus* giustiniano che seguiva l'ordine dispositivo del *Codex* (la fondamentale *Summa Codicis*), alla cui «prolungata attività didattica» e alla cui

* Università di Palermo, annamariagrazia.floris@unipa.it.

1. Basti qui solo il doveroso richiamo all'ormai classico Cencetti (1966), poi in Arnaldi (1974, pp. 101-52), e ai fondamentali studi di Cortese (1982; 1981-83).

2. Fiorelli (1960).

«produzione letteraria straordinariamente ampia»³ appartiene anche una serie di *quaestiones*, tra le quali quella, famosa per la polemica contro il giurista provenzale Bernardo Dorna e il ricorso alla letteratura extralegale nella disputa forense⁴. L'autorità di Accursio fu tale che l'apparato accursiano divenne la "glossa ordinaria" al testo del *Corpus* giustiniano, fino al punto che ancora fino a tutto il primo quarto del XVII secolo, si riproduceva la *Magna Glossa* nelle edizioni del *Corpus* giustiniano. A titolo esemplificativo, si può considerare il *casus* apposto alla l. *Matre*, nel titolo *De naturalibus liberis et matribus eorum* del *Codice* giustiniano (C. 5, 27, 2: *Codicis Iustiniani ex repetita praelectione libri novem priores*, 1560, col. 911)⁵:

Si Titius habeat matrem et filios naturales et legitimos: quid naturalibus liberis ex concubina et concubinae relinquere possit, quaeritur?

Respondeo quod unciam, et soli concubinae si liberos naturales ex ea non habet dimidiam: si ultra relinquat, restituetur legitimis vel matri.

Il *casus* nell'apparato accursiano precede le glosse e fornisce al lettore una prima esposizione della fattispecie a cui si riferisce il titolo ed è spesso redatto in forma di *quaestio*. Qui lo schema logico della *quaestio*, seppur in forma semplificata, è utilizzato per chiarire al lettore il disposto della norma, che consente al testatore di lasciare in eredità ai figli naturali e alla concubina soltanto la dodicesima parte (un'oncia) dell'asse ereditario.

Più in generale la *quaestio* è riscontrabile facilmente nelle glosse al *Corpus* giustiniano. Per fare soltanto un altro esempio, è utile scorrere brevemente la dottrina accursiana della giustizia esposta in margine al primo titolo delle *Istituzioni* di Giustiniano, che contiene la celebre definizione di Ulpiano: *Iustitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi* (Inst. 1, 1, pr.), che si legge anche nel luogo parallelo del *Digesto* (D. 1, 1, 10). Le *Institutiones* furono concepite da Giustiniano come un manuale ufficiale per gli studenti delle scuole di diritto. Le parole che seguono sono dunque le prime che incontri chiunque si accinga agli studi giuridici nella lunga durata del diritto comune in Occidente (Glo. «Iustitia», ad Inst. 1,

3. Morelli (2013, p. 137).

4. Fiorelli (1962); Conte, Loschiavo (2013).

5. «Se Tizio ha madre e figli naturali e legittimi, si chiede: che cosa può lasciare alla concubina e ai figli naturali avuti dalla concubina? Rispondo che [può lasciare] un'oncia, e se non ha da lei figli naturali, alla sola concubina la metà: se lascia di più, sarà restituito ai figli legittimi e alla madre» (trad. mia).

I, pr., in *Institutionum D. Iustiniani Sacratissimi Imperatoris Libri Quatuor*, 1558, coll. 9-10)⁶:

Haec iustitiae definitio potest intelligi de divina iustitia, quasi dicat: Divina iustitia est voluntas constans, et perpetua etc. Et secundum hoc, haec verba in ea posita sunt plana.

Sed nonne iustum fuit, quod tantum datum fuit mercenario in sero venienti, quantum illi, qui mane venerat, quod tamen iustitia Dei laudat [Mt 20, 1-16], ut ff. de an(nuis) leg(atis), l. ii. [D. 31, 1, 2] et de verbo(rum) sign(ificatione), l. ii., §. cuiusque [D. 50, 16, 2, § 1]?

Respondeo: illud divinum vel mystice, vel allegorice debet intelligi, quasi dicat: tantum habebit de paradiso ille qui decedit in hoc ultimo seculo, si faciat bonum, quantum ille, qui decesserit in primo seculo.

Vel dic secundum Ioan(nem), quod de fragili hominis iustitia loquitur, quasi dicat: iustitia humana, vel quae est in homine, est voluntas constans etc. Et secundum hoc illa duo verba, constans, et perpetua, abiiciuntur extra, quia homini non

6. Trad. in Quaglioni (2004, pp. 38-9): «Questa definizione della giustizia può intendersi riferita alla giustizia divina, come a dire: “La giustizia divina è la volontà costante e perpetua ecc.”. E con ciò si spiegano bene le parole che vi si leggono. Ma non fu ingiustizia che all’operaio che venne a lavorare la sera si desse tanto di mercede quanto fu dato a colui che era venuto la mattina, cosa che tuttavia la giustizia di Dio loda [Mt 20, 1-16], per cui cfr. il *Digesto*, de annuis legatis, l. 2 [D. 31, 1, 2] e de verborum significatione, l. 2, §. cuiusque [D. 50, 16, 2, §1]. Rispondo: quella parabola divina deve interpretarsi secondo il senso mistico ovvero allegorico, come a dire: “avrà tanto del paradiso colui che muoia in quest’ultimo seculo, se opererà il bene, quanto colui che morì nel primo seculo”. Tuttavia, secondo Giovanni la definizione della giustizia si deve interpretare come riferita alla fragile giustizia umana, come a dire: “la giustizia umana, ovvero la giustizia che è nell’uomo, è la volontà costante ecc.”. E con ciò bisogna espungere quelle due parole, “costante” e “perpetua”, perché esse non possono riferirsi convenientemente all’uomo, poiché è scritto che “il giusto pecca sette volte al giorno” [Pv 24,16]; e ancora: “Non rimane mai nel medesimo stato”, come si dice nell’autentica *de non alienandis vel permutandis*, §. *ut autem*, collazione 11 [Auth., Coll. 11, 1, 2 = Nov. VII, 2]. Inoltre, quel che si ha in fine nella definizione, “di attribuire a ciascuno il suo diritto”, bisogna intenderlo come riferito al proposito, perché non è possibile intenderlo in senso attuale, come a dire: “avente il proposito di attribuire”, proprio come si dice del titolo Augusto sopra nel proemio delle Istituzioni, o com’è proprio del matrimonio, che è indissolubile, come si dice sotto nel titolo *de patria potestate* in principio [Inst. 1, 9, pr.], quantunque talvolta i coniugi si dividano, com’è chiaro nel Codice, *de repudiis*, l. *consensu* [C. 5, 17, 8]. Tuttavia, c’è una terza interpretazione della definizione, come nella somma di questo titolo, cioè “volontà” come “intenzione” e “costante” come “buono”, come a dire: “la buona disposizione dell’intenzione”. Ma Tullio diede questa definizione [De inventione, 11, 160]: “La giustizia è una disposizione dello spirito che, salvaguardando l’interesse generale, accorda a ciascuno ciò che merita”; ma secondo Piacentino “la giustizia è la virtù che può moltissimo in coloro che non possono nulla”. Ovvero, come io personalmente ritengo, la giustizia è una conveniente disposizione dell’animo nel giudicare rettamente le singole cause. Accursio».

possunt convenire, cum scriptum sit, quod septies in die cadit iustus [Pv 24, 16]; et illud: Nunquam in eodem statu permanet, ut in auth. de non ali(enandis) vel permut(andis), §. ut autem, col. ii. [Auth. Coll. II, 1, 2 = Nov. VII, 2]. Item quod in fine dicit, suum unicuique tribuens, intellige quantum ad affectionem, quia ad actum non potest, quasi dicat: habens affectum tribuendi, sicut supra in rubrica prooemii dicitur de Augusto; sic et de matrimonio, quod est individuum, ut infra de pat(ria) pot(estate) in principio [Inst. 1, 9, pr.], licet interdum dividatur, ut patet C. de repu(diis), l. consensu [C. 5, 17, 8].

Vel tertio expone, ut in summa huius tituli, ut voluntas idest mens, constans idest bonum, quasi habitus mentis bonus. Sed Tullius sic definit [*De inventione*, II, 160]: Iustitia est habitus animi communi utilitate servata, suam cuilibet tribuens dignitatem; sed secundum Plac(entinum) Iustitia est virtus, quae plurimum potest in iis, quae minimum possunt. Vel prout ego credo, Iustitia est animi congrua dispositio in singulis rebus recte diiudicans. Accur(sius).

Come si vede, Accursio si mostra scettico sulla possibilità di attribuire alla giustizia umana i caratteri della perpetuità e della costanza, che sono propri soltanto della giustizia divina. È agevole notare l'andamento dialettico della glossa, in cui il giurista presenta il problema, espone ed argomenta le diverse opinioni sul tema (allega Giovanni Bassiano, Azzone – il suo maestro – e il Piacentino, ma soprattutto Cicerone) ed infine offre la propria soluzione in prima persona⁷. La definizione della giustizia proposta dal celebre glossatore «riporta il discorso all'ambito schiettamente giudiziario e secolare»⁸, definendola come una conveniente disposizione dell'animo nel giudicare le singole cause. Accursio qui, probabilmente in funzione anticanonistica, sembra prendere le distanze da una concezione teologizzante, cosa che sembra accentuarsi poi nella successiva glossa «notitia», apposta alla definizione della giurisprudenza come *divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia* ("conoscenza di ciò che appartiene all'ordine delle cose divine e umane, scienza del giusto e dell'ingiusto"). Ecco il testo della glossa (Glo. «Notitia», *ad Inst.* 1, 1, § 1, in *Institutionum D. Iustiniani Sacratissimi Imperatoris Libri Quatuor*, 1558, col. 10)⁹:

7. Sulla definizione di Piacentino cfr. Kuttner (1976), che la ritiene derivata dal commento di Calcidio al *Timeo* platonico: Waldman (2018, pp. 203-4).

8. Quaglion (2004, p. 39).

9. Trad. in *ivi*, pp. 41-2: «Ma forse che secondo quanto è qui scritto bisogna che chiunque vuole essere giurista, o giureconsulto, debba apprendere la teologia? Rispondo: no; poiché tutte queste materie si trovano già disciplinate nel corpo del diritto, come nel Codice, nei titoli *de summa trinitate et fide catholica* [C. 1, 1, 1], *de sacrosanctis ecclesiis* [C. 1, 1, 2] e *de episcopis et clericis* [C. 1, 1, 3], e nelle Autentiche sotto molti titoli, dove si tratta delle cose divine in modo speciale. Inoltre, qual è la differenza tra la giustizia, il diritto e la

Sed nunquid secundum hoc oportet, quod quicumque vult iuris prudens, vel iurisconsultus esse, debeat hoc theologiam legere?

Respondeo: non; nam in corpore iuris haec omnia inveniuntur, ut C. de sum(ma) tri(nitate) et fide catho(lica) [C. 1, 1, 1] et C. de sacrosan(ctis) eccle(sii)s [C. 1, 1, 2] et de epis(copis) et cle(ricis) [C. 1, 1, 3] et in auth. sub multis titulis ubi specialiter de divinis tractatur.

Item quae differentia inter iustitiam, et ius, et iuris prudentiam?

Respondeo: iustitia est virtus, ius est eius virtutis executivum, iuris prudentia est scientia illius iuris [...]. Item iustitia vult tribuere unicuique ius suum, ius vero coadiuvat, iuris prudentia docet qualiter illud fiat. Accur(sius).

La glossa è famosa per una sua supposta affermazione di autosufficienza del diritto civile, anche se in realtà intende probabilmente «rivendicare al *Corpus Iuris* giustiniano la natura di deposito delle norme relative alle cose sacre»¹⁰. Non bisogna infatti dimenticare che il primo libro del Codice disciplina le stesse materie di fede, i poteri giurisdizionali dei vescovi, i privilegi delle chiese ecc. In definitiva, si può facilmente notare che la glossa, cui talvolta si rivolge ancora una abusata considerazione che ne fa un mero strumento esegetico, in realtà, nella sua ricorrente struttura dialettica, aveva appunto, per il tramite delle *quaestiones* che incorporava, lo scopo di trovare le regole appropriate per la società tardo-medievale.

6.2

La *quaestio* come genere letterario e nei *tractatus*

La parola *quaestio* indica inoltre il genere letterario vero e proprio, non necessariamente volto a trattare di casi pratici (come avviene nelle cosiddette *quaestiones de facto emergentes*). Come già rilevato da Manlio Bellomo, autore di un contributo ancora oggi imprescindibile per chiunque voglia intraprendere uno studio sulle *quaestiones* civilistiche, l'uso dello schema logico della *quaestio disputata* è molto esteso, non essendo limitato, dunque, alle sole dispute solenni: «di *quaestiones*, infatti, si parla fin dai primi anni dell'insegnamento bolognese, ma se ne parla secondo linee di signifi-

giurisprudenza? Rispondo: la giustizia è una virtù, il diritto è l'esecuzione di quella virtù, la giurisprudenza è la scienza di quel diritto. Inoltre la giustizia vuole distribuire a ciascuno il suo diritto, il diritto coadiuva a ciò, la giurisprudenza insegna in qual modo ciò si attui. Accursio».

10. Quagliani (2004, p. 39).

cati che designano fenomeni anche sostanzialmente diversi»¹¹. Manca qui lo spazio per ripercorrere i tentativi di classificazione dei diversi generi di *quaestiones* fin qui operati dalla storiografia giuridica; è invece più interessante, ai nostri fini, l'analisi degli elementi caratteristici della *quaestio*, svolta nel 1939 da Hermann Kantorowicz nel suo fondamentale contributo sulle *quaestiones disputatae* dei glossatori. Il grande studioso nota, infatti, che è quasi impossibile delineare l'idealtipo della *quaestio disputata*, poiché molto spesso mancano uno o più elementi caratteristici: in alcuni casi manca l'*exordium*, in altri manca il *casus* (una breve descrizione dei fatti), in altri ancora mancano persino gli *argumenta*¹².

Queste osservazioni devono essere tenute presenti quando si passi ad esaminare un genere come il *tractatus*, di cui la *quaestio* forma la struttura portante, poiché è ragionevole aspettarsi di trovare spesso *quaestiones* strutturate in modo molto differente. Più che una monografia – termine che la storiografia ha spesso utilizzato per designare il *tractatus* – quest'ultimo è costituito, in effetti, da una «collana di *quaestiones* raccolte intorno a un nucleo centrale d'interessi»¹³. Emblematici, in questo senso, sono le *quaestiones* e i *tractatus* nella maturità dell'età classica del diritto comune, e in particolare lo sono le *quaestiones* e i *tractatus* di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357), il più rappresentativo giurista della tradizione di diritto comune. La circolarità tra le *quaestiones* di diritto statutario e i *tractatus* si rivela nella loro interscambiabilità, testimoniata tanto dalla tradizione manoscritta quanto dalla diffusione a stampa delle sue opere. Alcune delle *quaestiones* di Bartolo hanno l'estensione di un trattato (è il caso, per esempio, della *quaestio* IX, sulla responsabilità del giudice che *per imperitiam iudicavit* e che è perciò punibile nel giudizio di sindacato). Si pensi inoltre ai maggiori esempi della trattatistica bartoliana, al *De regimine civitatis*, il trattato sul governo della città, o al *De tyranno*, al *De Guelphis et Gebellinis*, il trattato sui partiti politici in cui il celebre giurista difende il diritto di resistenza, al *De represaliis*, in tema di guerra giusta, o al *Tractatus testimoniorum*, fondamentale per la storia del processo e in particolare per il contributo di Bartolo alla scientizzazione della prova testimoniale, tutti costruiti come raccolte di *quaestiones*¹⁴. In forma di *quaestio* sono inoltre costruite, molto spesso, anche le *lecturae* di Bartolo, erede della tecnica del commen-

11. Bellomo (1974, pp. 16-7).

12. Kantorowicz (1939, pp. 17-31).

13. Bellomo (1974, p. 62).

14. Cfr. Calasso (1964); Quaglioni (1983); Lepsius (2003; 2013).

to importata in Italia all'inizio del Trecento dal suo maestro Cino da Pistoia (1270 ca.-1336), e più ancora, naturalmente, i numerosi *Consilia*, i pareri legali rilasciati alle parti o richiesti d'ufficio. L'intreccio tra i due generi letterari della *quaestio* e del *consilium* è tale che spesso è praticamente impossibile distinguerli, soprattutto quando dalla tradizione manoscritta o dalle stampe dei *consilia* siano scomparsi gli elementi fattuali e sia rimasto solo il *thema*, appunto come in una *quaestio* scolastica¹⁵.

L'intima connessione della *quaestio* con la trattatistica giuridica e con la letteratura consulente segna anche la prima modernità giuridica, dove anche le maggiori opere di dottrina conservano a lungo l'impronta della dialettica scolastica e lo stile del giurista che dà pareri (bisogna arrivare fino a Voltaire per avvertire il fastidio per opere, come quella di Grozio, in cui il discutere per *pro* e *contra* è denunciato come pedanteria incompatibile con il retto giudizio)¹⁶.

Con la parola *quaestio*, però, in ambito giuridico si indica anche – pudicamente – l'interrogatorio per eccellenza, cioè l'interrogatorio per tortura. Nel *Digesto*, l'opera che raccoglie i frammenti della giurisprudenza romana selezionati dai ministri di Giustiniano, il titolo diciottesimo del libro XLVIII è intitolato *De Quaestionibus* e disciplina proprio l'interrogatorio per tortura. Del tema si occupò ampiamente il giudice Alberto Gandino nel suo *De maleficiis*, degli inizi del XIV secolo (esempio notevolissimo di *tractatus* come collana di *quaestiones*), che divenne il manuale di procedura penale per generazioni di inquisitori¹⁷. Per quanto l'esperienza di pratico abbia avuto un peso determinante nella redazione dell'opera, da cui emerge chiaramente la destinazione ai tribunali, l'opera concilia efficacemente gli intenti scientifico-speculativi con quelli pratico-professionali. Ciò deriva in massima parte dell'utilizzo della *quaestio*, con cui Gandino spesso forza la tecnica forense verso l'esegesi scolastica.

È dalla Scolastica che, secondo Ennio Cortese, proviene la disposizione ad utilizzare la *quaestio* «per ragionare di fattispecie concrete in termini di scienza»¹⁸. Forse proprio per questa ragione la *quaestio* divenne il principale strumento di raccordo fra *ius proprium* e *ius commune*. La *quaestio*, come genere della letteratura giuridica, crebbe con la diffusione della legislazione statutaria: alla seconda metà del Duecento risale in effetti buona

15. Cfr. Ascheri, Baumgärtner, Kirshner (1999).

16. Cfr. Quaglion (1992, pp. 2-3).

17. Cfr. Kantorowicz (1907); cfr. anche Quaglion (1999; 2013).

18. Cfr. Cortese (1982, p. 123).

parte della *quaestiones* contenute nei due *Libri magni quaestionum disputatarum* individuati da Manlio Bellomo, negli anni Sessanta del secolo scorso, tra i manoscritti della Biblioteca Vaticana. Vi sono contenute numerose *quaestiones*, di diversi autori, tuttora solo parzialmente edite, raccolte negli ultimi decenni del XIII secolo, forse disputate in tempi non troppo distanti dalla loro redazione. Queste ultime sono particolarmente importanti nel processo di attrazione delle norme dei diritti particolari nell'alveo del diritto comune, e perciò della scienza giuridica. Proprio Bellomo ha spiegato che, nella cultura medievale, è pacifico che vi siano alcuni oggetti che si sottraggono alla disputa, o perché sono assolutamente veri o – al contrario – perché sono assolutamente falsi¹⁹; è sul terreno del probabile che si incardina la disputa, alla ricerca di una soluzione che – se non è vera – è quantomeno probabile, la più probabile fra le soluzioni possibili²⁰. La certezza del *ius commune*, consegnato alla società medievale dall'autorità della tradizione imperiale, esclude la disputa; mentre «il grado di probabilità che sul piano dell'esistenza – del diritto alla vita – hanno le norme del *ius proprium* coinvolge invece nella disputa, richiede e richiama l'impianto di una *quaestio*»²¹.

Da questo punto di vista, è estremamente significativa l'opera di Alberico da Rosciate, il giurista bergamasco operante fra il XIII e il XIV secolo. Alberico, un pratico che senza mai salire la cattedra si dedicò alla redazione di un dizionario giuridico e di ampi commentari al *Corpus iuris civilis*, fu anche autore di una importante raccolta di *Quaestiones statutorum*, divisa in 4 libri, che rappresenta l'espressione più compiuta della riflessione giuridica medievale sulla legislazione statutaria²². Nella prima *quaestio* Alberico si interroga sulla natura dello statuto: riferisce che la parola *statutum* compare spesso nel *ius novum*, cioè nelle costituzioni degli imperatori basso-medievali, in modo particolare nella costituzione *In basilica beati Petri* di Federico II, anche se talvolta – egli spiega – per statuto si intende la legge o la consuetudine generale. Al termine della *quaestio* Alberico offre la celebre definizione dello statuto come ciò che è *stabiliter et firmiter ordinatum* a difesa dello *status civitatis*, cioè come ordinamento politico. Quest'ultimo passaggio è di particolare importanza, perché mostra, insieme al ruolo e alla funzione dello statuto, la radice ultima della preoccupazione dei giuristi

19. Bellomo (1974, p. 34).

20. Ivi, p. 36.

21. Ivi, p. 37.

22. Cfr. Prosdocimi (1960); Quaglion (1989); Storti (2013).

del maturo diritto comune per l'interpretazione delle norme statutarie²³. Gli statuti, sebbene siano *stricti iuris* e siano, pertanto, *firmiter et tenaciter observanda*, necessitano di interpretazione, secondo il principio per il quale *ius commune vestit et format statuta*: è il diritto comune che dà forma e veste compiutamente giuridica alla norma statutaria²⁴.

6.3

Un esempio: le cosiddette “Questioni esplicative”
della *Carta de Logu*

Un esempio dell'applicazione di questo principio a norme di diritto proprio in età tardomedievale proviene dalla Sardegna giudicale. In appendice al testo della *Carta de Logu*, la compilazione di diritto proprio redatta sotto il giudicato di Eleonora d'Arborea intorno ai primi anni Novanta del XIV secolo²⁵, si legge uno scritto anonimo, redatto in sardo, probabilmente verso la metà del XV secolo. Si tratta di una non breve serie di casi giuridici, redatti in forma di *quaestiones*, la cui soluzione procede con chiaro riferimento ai *libri legales* giustiniane. Le questioni affrontano fattispecie di diversa natura, anche se i casi proposti riflettono indiscutibilmente i problemi di una società agro-pastorale come quella isolana. Le soluzioni dei casi – spesso brevi e categoriche come sentenze – sono introdotte da espressioni come «sa lege narat» o «su testu narat» (“dice la legge”, “dice il testo”) e poggiano su allegazioni espresse dei *Digesti*, del *Codice*, dell'*Authenticum* e talvolta su argomenti ricavati dalla *Glossa* di Accursio. Poiché le *Questioni* si trovano in calce alla *Carta* di Eleonora, la tradizione dei due testi è strettamente connessa: le *Questioni* sono tramandate infatti insieme alla *Carta de Logu* nell'unico testimone manoscritto e in diverse edizioni a stampa²⁶.

Le ipotesi avanzate nel corso del tempo sulla natura delle *Questioni* sono diverse, ma qui vale la pena di ricordare quelle del primo editore, Vittorio Finzi, e di Antonio Era, l'autore dello studio più articolato che su di esse sia stato condotto. Finzi le considerò una mera appendice esplicativa della *Carta* (di qui la denominazione di “Questioni esplicative” con cui l'opera è

23. Cfr. Sbriccoli (1969).

24. Cfr. Quaglioni (1996).

25. Cfr. l'ipotesi migliore resta quella di Cortese (1981-83), che ne ha fissato la redazione tra la fine del 1390 e l'inizio del 1391; cfr. anche Mattone (1993).

26. Cfr. Floris (2018).

generalmente conosciuta)²⁷, mentre Era, persuaso della natura di fonte sussidiaria del diritto da attribuirsi alle *Questioni*, ritenne che dovessero considerarsi una «fonte integrativa del diritto vigente»²⁸, da applicarsi in caso di lacune della *Carta*. La tesi di Era si scontra però con la circostanza che in diversi casi le *Questioni* contemplano fattispecie già disciplinate diversamente nella compilazione di Eleonora. Era tentò pertanto di giustificare i contrasti normativi fra le due fonti, dimenticando che segnalare le *contrarietates*, ovvero il contrasto e l'opposizione delle norme di diritto proprio con il *ius commune*, costituiva parte integrante del compito del giurista. Bisogna infatti tenere a mente che le norme del *ius proprium* non godevano di una presunzione di legittimità, che solo poteva provenire dalla conformità ai principi che il diritto giustiniano compendia e interpretava. Le *Questioni* devono perciò essere intese come un'opera volta a fornire al giudice gli strumenti fondamentali in grado di guidarlo nel processo interpretativo – e quindi creativo – del diritto. L'interprete eredita tali strumenti dalla lunga tradizione di diritto comune, che è e resta *il* diritto, tanto da essere spesso designato con l'espressione *ratio scripta*, perché considerato depositario di immutabili principi di ragione. Ragione che – scriveva Cortese – «i medievali non intendono come fredda razionalità logica, ma come ragionevolezza misurata a principi etici»²⁹.

È forse superfluo, perciò, aggiungere che si tratta di una *interpretatio* «non meramente esegetica né limitata ad un puro atto conoscitivo della volontà espressa nel precetto statutario, ma tendente in buona sostanza a sviluppare processi di interpretazione equitativa dello statuto attraverso il richiamo costante all'esperienza di diritto comune»³⁰.

Il giurista tenta, con gli strumenti che ricava dai testi della tradizione romanistica, di ricondurre le manifestazioni più evidenti dei nuovi ordinamenti cittadini nell'ambito della scienza giuridica. In fondo, come spiegava Francesco Calasso, «è la lotta fra l'antico e il nuovo». Ma l'antico «si agganciava a un ideale e poggiava sui pilastri massicci del pensiero scientifico: il nuovo era una realtà viva»³¹.

27. Cfr. Finzi (1901).

28. Cfr. Era (1939, pp. 36-40).

29. Cortese (1995, p. 194).

30. Cfr. Quaglion (1991, p. 56).

31. Calasso (1970, p. 112).

Riferimenti bibliografici

OPERE

- Codicis Iustiniani ex repetita praelectione libri novem priores*, Apud Hugonem a Porta, Lugduni 1560.
Institutionum D. Iustiniani Sacratissimi Imperatoris Libri Quatuor, Apud Hugonem a Porta, Lugduni 1558.

STUDI

- ARNALDI G. (a cura di) (1974), *Le origini dell'Università*, il Mulino, Bologna.
 ASCHERI M., BAUMGÄRTNER I., KIRSHNER J. (eds.) (1999), *Legal Consulting in the Civil Law Tradition*, Robbins Collection, Berkeley.
 BELLOMO M. (1974), *Le 'quaestiones disputatae'*, Paralelo 38, Reggio Calabria.
 CALASSO F. (1964), *Bartolo da Sassoferrato*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 6, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 640-69.
 ID. (1970), *Introduzione al diritto comune*, Giuffrè, Milano.
 CENCETTI G. (1966), *Studium fuit Bononie. Note sulla storia dell'università di Bologna nel primo secolo della sua esistenza*, in "Studi medievali", s. III, 7, pp. 781-833.
 CONTE E., LOSCHIAVO L. (2013), *Azzone*, in I. Birocchi et al. (a cura di), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, il Mulino, Bologna, vol. I, pp. 137-9.
 CORTESE E. (1981-83), *Nel ricordo di Antonio Era. Una proposta per la datazione della Carta de Logu di Arborea*, in "Quaderni sardi di storia", 3, pp. 25-50.
 ID. (1982), *Scienza di giudici, scienza di professori fra XII e XIII secolo*, in *Legge, giudici, giuristi*, Atti del convegno tenuto a Cagliari nei giorni 18-21 maggio 1981, Giuffrè, Milano, pp. 93-134.
 ID. (1995), *Il diritto nella storia medievale*, vol. II: *Il basso medioevo*, Il Cigno Galileo Galilei, Roma.
 ERA A. (1939), *Le così dette Questioni giuridiche esplicative della Carta de Logu*, in *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento*, vol. IV, Giuffrè, Milano, pp. 379-414.
 FINZI V. (1901), *Questioni giuridiche esplicative della Carta de Logu*, in "Studi Sassaresi", I, pp. 125-54.
 FIORELLI P. (1960), *Accorso*, in *Dizionario biografico degli italiani*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 116-21.
 ID. (1962), *Azzone*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 4, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 774-81.
 FLORIS A. (2018), *Le "Questioni esplicative" della Carta de Logu*, in "Rivista internazionale di Diritto comune", 29, pp. 303-10.
 KANTOROWICZ H. (1907), *Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik*, J. Guttentag, Berlin.

- ID. (1939), *The Quaestiones Disputatae of the Glossators*, in "Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis", 16, pp. 1-67.
- KUTTNER S. (1976), *A Forgotten Definition of Justice*, in "Studia Gratiana", 20, pp. 73-110.
- LEPSIUS S. (2003), *Der Richter und die Zeugen. Eine Untersuchung anhand des Tractatus testimoniorum des Bartolus von Sassoferrato. Mit Edition*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- EAD. (2013), *Bartolo da Sassoferrato*, in I. Birocchi et al. (a cura di), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, il Mulino, Bologna, vol. 1, pp. 177-80.
- MATTONE A. (1993), *Eleonora d'Arborea*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 42, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 410-9.
- MORELLI G. (2013), *Accursio (Accorso)*, in I. Birocchi et al. (a cura di), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, il Mulino, Bologna, vol. 1, pp. 6-9.
- PROSDOCIMI L. (1960), *Alberico da Rosate*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 1, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 656-7.
- QUAGLIONI D. (1983), *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellinis", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*, Olschki, Firenze.
- ID. (1989), *"Civilis sapientia": dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Maggioli, Rimini.
- ID. (1991), *Gli interpreti dello statuto*, in F. Parcianello (a cura di), *Statuti di Rovereto del 1425 con le aggiunte dal 1434 al 1538*, Il Cardo, Venezia, pp. 53-9.
- ID. (1992), *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, CEDAM, Padova.
- ID. (1996), *La legislazione del principe e gli statuti urbani nell'Italia del Quattrocento*, in S. Gensini (a cura di), *Principi e città alla fine del Medioevo*, Pacini, Pisa, pp. 1-16.
- ID. (1999), *Gandino, Alberto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 52, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- ID. (2004), *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2013), *Gandino, Alberto*, in I. Birocchi et al. (a cura di), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, il Mulino, Bologna, vol. 1, pp. 942-4.
- SBRICCOLI M. (1969), *L'interpretazione dello statuto. Contributo allo studio della funzione dei giuristi nell'età comunale*, Giuffrè, Milano.
- STORTI C. (2013), *Alberico da Rosciate*, in I. Birocchi et al. (a cura di), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, il Mulino, Bologna, vol. 1, pp. 20-3.
- WALDMAN C. G. (2018), *Francis Bacon's Hidden Hand in Shakespeare's The Merchant of Venice: A Study of Law, Rhetoric, and Authorship*, Algora Publishing, New York.

Indice dei manoscritti

Bruxelles
Koninklijke Bibliotheek van België
3540-47: 23

Cambridge
Corpus Christi College
99: 101

Cesena
Biblioteca Malatestiana
D.XXVI.3: 23

Firenze
Biblioteca Nazionale Centrale
Conv. Soppr. B.4.1618: 24

Madrid
Universidad Complutense
Biblioteca Histórica (*olim* Biblioteca de la Universidad Central) 73: 24

Paris
Bibliothèque nationale de France
lat. 11201: 101
lat. 16609: 19, 23
lat. 16617: 23

Indice dei nomi antichi e medievali*

- Abelardo (Pietro), 14, 23, 29-31, 53, 118
 Abraham Avigdor, 71, 74
 Abraham Bibago, 69, 71-3
 Abraham Shalom, 69, 71-2
 Abraham b. Yosef Nahmias, 70
 Abravanel (Isaac), 71
 Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, 59, 61
 Accursio (Accorso), 131-5, 139
 Adelardo di Bath, 9, 34, 70
 Adeodato, figlio di Agostino d'Ippona, 42
 Adenulfo di Anagni, 22
 'Aḏud al-Dawla Emiro, 60
 Agostino d'Ippona, 30, 33, 41-2, 45, 53
 Alberico da Rosciate, 138
 Alberto Gandino, 137
 Alberto Magno, 9, 70, 87, 95, 97, 113-4, 116, 122
 Alberto di Orlamünde, 71
 Alberto di Sassonia, 72
 Alcuino di York, 33-4
 Alderotti Taddeo, 8, 83, 87
 Alessandro di Alessandria (Bonini), 71
 Alessandro di Hales, 71, 113, 116-7
 Amedeo VIII di Savoia, 101
 Almosnino (Moses b. Baruch), 71
 al-Andalusī (Ṣā'id), 59
 Anselmo d'Aosta, 30-1, 63
 Anselmo di Laon, 29, 44
 Antonius Andreae, 71
 Aristotele, 8, 13, 16-8, 22-3, 27, 29-30, 34-7, 40, 52, 54, 66, 83, 89-91
 Aristotele (pseudo), 91-2
 Arnaldo da Villanova, 85, 87, 89
 Arnaldo da Villanova (pseudo), 92, 94, 99
 Arnaudus de Arnaudis, 97
 al-'Arūḏī (Abū Muḥammad), 59
 Averroè, cfr. *Ibn Rušd*
 Avicenna. cfr. *Ibn Sīnā*
 Azzone da Bologna, 131, 134
 Bacone (Roger Bacon), 17-8, 81, 85, 93, 97, 99
 Bartolo da Sassoferrato, 10, 136
 Bartolomeo da Messina, 86
 Bartolomeo da Salerno, 87
 Benedetto Varchi, 101
 Benvenuto da Imola, 92
 Berekhia ha-Naqdan, 70
 Bernardo Dorna, 132
 Bernardo di Treviri, 101-2
 Bibago, cfr. *Abraham Bibago*
 Boezio (Severino), 8, 27, 30, 33, 37-9, 42-3
 Boezio di Dacia, 18, 22-3, 66
 Bonaventura da Bagnoregio, 124
 Bonifacio VIII (Benedetto Caetani), 94
 Bulgaro, 44
 Buridano, 69

* L'articolo arabo *al-* non è stato considerato nell'ordine alfabetico.

- Calcidio, 134
 Catone, 124
 Celio Aureliano, 86
 Cicerone, 8, 28, 30, 33, 37-40, 124, 134
 Cino da Pistoia, 137
 Clemente VII, 101
 Clemente VIII, 101
 Corrado di Megenberg, 92
 Costantino l'Africano, 86
 Crisippo di Soli, 52

 David b. Shoshan b. Samuel, 73
 Duns Scoto, 69, 71

 Efferarius Monachus, 95
 Egidio Romano, 71, 95
 Eleonora d'Arborea, 139-40
 Eli Ḥabillo, 69, 71-3
 Ermete Trismegisto, 92, 98

 Fanianus (Giovanni Crisippo), 95
 al-Fārābī, 59
 Federico II di Svevia, 9, 67
 Felice V, cfr. *Amedeo VIII di Savoia*
 Filippo il Cancelliere, 124
 Filone di Larissa, 40

 Ḡābir ibn Ḥayyān (pseudo), 92, 96-8
 al-Ḡāḥiẓ, 56
 Gaetano da Thiene, 73
 Galeno di Pergamo, 13, 83, 85, 89
 Gentile da Foligno, 9-10, 82, 90, 95
 Gerardo de Breuil, 87
 Gersonide, 68-9, 74
 Gilberto Porretano, 14, 53, 115
 Gilles de Corbeil, 86
 Giovanni XXII, papa, 95, 100-1
 Giovanni Bassiano, 133-4
 Giovanni da Vercelli, 122
 Giovanni de Saint Amand, 85, 87
 Giovanni di Jandun, 72
 Giovanni di Rupescissa, 99
 Giovanni di Salisbury, 29

 Giovanni Versoris, 72
 Giuda ben Samuel Shalom (Astruc), 70
 Giuda Messer Leon, 69, 71-3
 Giuda Romano, 65
 Giustiniano I imperatore, 131-2, 137
 Grossatesta (Roberto), 70
 Guglielmo d'Auxerre, 124
 Guglielmo di Champeaux, 29
 Guglielmo di Conches, 34
 Guglielmo di Ockham, 69, 72
 Guglielmo Fabri, 101
 Ḡulām Zuḥal, 59

 Ḥasdai Crescas, 68-9
 Henri de Mondeville, 95
 Henri di Winchester, 87
 Hillel da Verona, 65-6

 Iacopo da Forlì, 83-4
 Ibn 'Aqīl, 28, 54
 Ibn al-Furāt visir, 61-2
 Ibn al-Muqaffa', 56
 Ibn al-Rāwandī, 54
 Ibn Rušd, 22, 66, 72, 86
 Ibn Sab'īn, 9
 Ibn Sa'dān, 60
 Ibn Sīnā, 9, 82, 89, 91, 93, 97, 99
 Ibn Sīnā (pseudo), 92
 Ibn Ya'ish (Baruch), 69-70, 72-3
 Ioannizio, 87
 Ippocrate, 85
 'Isā ibn 'Alī, 60
 Isaac Albalag, 66

 John Dastin, 99

 Kilwardby (Robert), 16-7, 22, 122

 Lucilio (Gaio), 36
 Lullo, cfr. *Raimondo Lullo*

 Maimonide, 64, 67
 al-Ma'mūn califfo, 58

- Manfredi di Hohenstaufen, 67
 al-Manṣūr califfo, 56
 al-Maḡdisī, 59
 Marsilio da Inghen, 72
 al-Marzabānī, 62
 Morieno Romano, 93, 97-8
 Miskawayh, 61
 Mosè da Salerno, 65
- Nicola Bonetus, 72
 Nicola Eymeric, 95, 100-1
 Nicoletto Vernia, 84
 al-Nuṣṣānī (Abū Fath), 59-60
- Orazio, 124
 Ovidio, 124
- Paolo di Taranto, 97
 Paolo Veneto, 73
 Penini Bedersi, 69
 Petrarca (Francesco), 43
 Petrus Oxomensis, 73
 Pietro Bono da Ferrara, 9, 97, 99-100
 Piacentino, 133-4
 Pier Lombardo, 113
 Pietro d'Abano, 82-3, 86, 89-90
 Pietro Ispano, 70-1, 74, 83, 87
 Pietro Torrigiano, 82-4
 Pillio da Medicina, 44
 Platone, 52
 Plinio il Vecchio, 124
 Pomponazzi (Pietro), 97, 101
 Porfirio, 42
 Prepositino da Cremona, 29
 Prisciano Lido, 13, 17
- Quinto Aurelio Simmaco, 42
 al-Qirḡistānī, 54
 Qudāma ibn Ġa'far (Abū 'Amrū), 62
 al-Qūmsī, 59
- Radolphus Brito, 19, 71
 Raimondo Lullo, 71
- Raimondo Lullo (pseudo), 92, 99
 Riccardo di San Vittore, 124
 Roberto di Chester, 91
 Roberto di Courçon, 29
 Roberto di Melun, 14-5, 29, 53
- Sayf al-Dawla visir, 59
 al-Ṣaymarī (Abū Zakariyya), 59-60
 Scoto Eriugena (Giovanni), 33
 Šemariah b. Eliyahu ha-Ikriti, 74
 Seneca, 8, 27, 124
 Sigieri di Brabante, 66
 al-Siḡistānī al-Mantiqī (Abū Sulaymān), 58-60
 Simone di Tournai, 29
 al-Sirāfi (Abū Sa'id), 61
 Sorano di Efeso, 86
 Stephen Langton, 14
- al-Tanūḥī, 60
 al-Tawḥīdī, 56-8, 60-1
 Thomas Bricot, 73
 Timone Giudeo, 95, 97
 Tommaso d'Aquino, 9-10, 32, 52, 64, 66-7, 70, 95, 112-25
 Tommaso Pizan da Bologna, 101
 Tommaso del Garbo, 82
- Ugo Benzi, 83
 Ugo Grozio, 137
 Ulpiano, 132
 Urso di Calabria, 86
- Varrone, 28
 Vincenzo di Beauvais, 93, 95-7
 Vincenzo Ferrer, 72
 Vittorino (Mario), 30, 37
 Voltaire, 137
- Yahyā ibn 'Adī, 59-60
 Yoseph Caspi, 69
- Walter Burley, 72

Indice dei nomi moderni

- Agrimi J., 82-4
Amine A., 61
Arnaldi G., 131
Ascheri M., 137
Aubert-Baillet S., 40
- Bardy G., 34
Baud J.-P., 84, 92, 95
Bauerschmidt F. C., 120-1
Baumgärtner I., 137
Bazán B., 30, 32, 53, 62, 83, 111
Beckwith Ch. I., 63
Belha A., 54
Bellomo M., 111, 135-6, 138
Bénatouil T., 40
Beneduce C., 90
Bergé M., 54, 60
Bettiolo P., 56
Bianchi L., 23
Biesterfeldt H. H., 63
Bisogno A., 42
Blaise A., 125
Boudet J.-P., 89
Boutabia A., 57
Boyle L., 114
Bylebyl J. J., 86
- Calasso F., 136, 140
Calvet A., 95
Capezzone L., 58, 61
Cencetti G., 131
Chandelier J., 86
Chenu M.-D., 120-2
- Coda E., 8
Conte E., 132
Copeland R., 37
Cortese E., 44, 131, 137, 139-40, 137
Courtenay W. J., 112
Crisciani C., 8-9, 44, 82-5, 88-90, 92-5, 97-102
- Dahan G., 63-4
Daiber H., 61
D'Ancona C., 56, 62, 65
De Asua M., 87-8
De Leemans P., 34
Denifle H., 32
De Wulf M., 114
Dondaine A., 111
Dunne M., 90
Duranti T., 81
- Ebbesen S., 15, 37
Elamrani-Jamal A., 62
Endress G., 56, 62, 65
Era A., 139-40
- Fahūrī (al-) H., 58
Farīd 'A., 58, 61
Ferrari C., 62
Ferruolo S. C., 52
Finzi V., 139-40
Fioravanti G., 45
Fiorelli P., 132
Floris A., 9, 139
Forcellini E., 124

- Fransen G., 34
 Fredal J., 83
 Friedman R., 112
- Gabrieli F., 55-6
 Ganzenmüller W., 95
 Garin E., 84
 Gauthier R.-A., 16
 Gemelli A., 112
 Gilson E., 27-8
 Giorgi P. P., 90
 Glorieux P., 52, 111
 Goody J., 64
 Gorman R., 40
 Gorochoy N., 52
 Goyens M., 34
 Grabher J. M., 35
 Grabmann M., 28-9, 32, 52, 114
 Grassi O., 10, 41
 Gutas D., 56
 Guttmann J., 65
- Habermas J., 31
 Hadot P., 51-3
 Halleux R., 95
 Harvey W. Z., 66, 69
 Hessbrüggen-Walter S., 41
 Hoeflich M. H., 35
 Hughes A. W., 64
 Huizinga J., 32
 Husayn M. T., 57-9
- Ivry A. L., 65
- Jacquart D., 81-2, 85-6, 88
 Jenkins J. I., 115
 Jordan M. D., 112, 120-1
- Kantorowicz H., 136-7
 Kenny A., 29-30
 Kibre P., 95
 Kirshner J., 137
 Kohler G. Y., 64
- Kouri E. I., 90
 Kraemer J. L., 54, 57, 59-60
 Kristeller P. O., 86-7
 Kuttner S., 134
- Lambertini R., 85, 88-90
 Laoust H., 57
 Lawn B., 14, 30, 32, 34, 86, 111
 Lehtinen A. I., 90
 Leesen T. G., 37
 Lepsius S., 136
 Lerer S., 42
 Loschiavo L., 132
- Magnano F., 39
 Mahdi M., 62
 Maierù A., 112, 121-2
 Makdisi G., 28, 63
 Mandonnet P., 111
 Manekin Ch., 69
 Marenbon J., 33, 112, 115
 Margoliouth D. S., 62
 Martin C. J., 37
 Masnovo A., 112-3, 116-8
 Mattone A., 139
 McVaugh M., 81, 85, 87
 Migliorino F., 95
 Migne J.-P., 37
 Moraux P., 30
 Morelli G., 132
 Morfino M., 64
 Moureau S., 93
 Müller P., 112
 Munk S., 65
 Murray Jones P., 93
- Nagel S., 87
 Newman W., 94, 96, 98
 Novikoff A. J., 31-2, 52-3
 Nummemdal T., 91
- O'Boyle C., 81
 Obrist B., 93

- Oliva A., 114
 Ottoson P.-G., 83
- Pagani S., 97
 Papadoyannakis Y., 33
 Pereira M., 81, 94, 99, 102
 Perfetti S., 8, 63, 87
 Perrone L., 34
 Picavet F., 114, 116
 Pinborg J., 30
 Pines Sh., 67, 69
 Pochon V., 95
 Porro P., 114
 Presenti T., 87
 Prosdocimi L., 138
- Quaglioni D., 133-40
- Rampling J., 93
 Rentsch Th., 53
 Robinson J. T., 64
 Roth W., 64
 Rothschild J.-P., 67
 Rowson E., 57
 Rubino E., 97
 Ruch M., 40
- Sadr A., 61
 Salmón F., 83, 88
 Sbriccoli M., 139
 Schad S., 125
 Schofield M., 40
 Sère B., 31
 Sermoneta G., 66-7, 69
 Shah-Kazemi R., 28
 Siraisi N., 81-3, 88
 Sirat C., 65
- Sluiter I., 37
 Sourdel D., 62
 Spaggiari B., 94
 Steel C., 34
 Steele R., 18
 Steinschneider M., 65-6, 69-71
 Stock B., 41
 Storti C., 138
 Sweeney E., 31
- Tabarroni A., 85, 88-90
 Teeuwen M., 111
 Thorndike L., 101
 Tirosh-Rothschild H., 65
 Torrell J.-P., 112, 114
 Touati H., 55-6
- Vadet J.-C., 55
 Vagelpohl U., 54
 Vajda G., 65-6, 69
 Van Ess J., 53-4, 62-3
 Vanni Rovighi S., 112
 Vendemiati A., 112
 Ventura I., 34, 86, 90
 Volgers A., 34
- Wagner E., 28
 Waldman C. G., 134
 Wallis F., 87
 Weijers O., 7, 15, 28, 30-4, 37, 52, 85-6, 90, 111-2, 121-2
 Widigdo M. S. A., 55
- Zamagni C., 34
 Zonta M., 65, 69-70, 72-4
 Zuccolin G., 87

Volumi pubblicati nella collana

1. Alessandra Lischi, *La lezione della videoarte. Sguardi e percorsi*
2. Antonio Masala e Lorenzo Viviani (a cura di), *L'età dei populismi. Un'analisi politica e sociale*
3. Luca Bellotti, Angelo Marinucci, Stefano Salvia (a cura di), *Scienza e filosofia della complessità. Studi in memoria di Aldo Giorgio Gargani*
4. Michela Lazzeroni e Monica Morazzoni (a cura di), *Interpretare la quarta rivoluzione industriale. La geografia in dialogo con le altre discipline*
5. Alessandro Buono, Matteo Giuli (a cura di), *Archivi del mondo moderno. Pratiche, conflitti, convergenze*
6. Simonetta Bassi, Maria Antonella Galanti e Valentina Serio (a cura di), *Le figure della melancolia. Un fil noir tra filosofia, letteratura, scienza e arte*
7. Bruno Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*
8. Alberto Cotza, *Prove di memoria. Origini e sviluppi della storiografia nella Toscana medievale (1080-1250 ca.)*
9. Matteo Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale. Storia di un trattato di economia e del gesuita Antonil*
10. Vincenzo Farinella, *Raffaello pittore archeologo. Eguagliare e superare gli antichi*
11. Chiara Savettieri (a cura di), *Le rappresentazioni dei neri in età moderna. Temi e questioni metodologiche*
12. Marco Collareta e Laura Violi (a cura di), *L'artista medievale. Contesti, mestieri, famiglie (secc. XI-XIII)*
13. Marco Matteoli, *Teoria della conoscenza e filosofia nella prima età moderna. Cusano, Fracastoro, Bruno*
14. Simonetta Bassi (a cura di), *Il lessico della modernità. Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo*
15. Filippo Battistoni (a cura di), *Polibio e Roma, l'alba di un impero*
16. Francesco Marchesi, *Ritorno ai principi. Concezioni della storia da Machiavelli alla Rivoluzione francese*
17. Elisa Baccini, *L'impero culturale di Napoleone in Italia. Stampa, teatro, scuola secondo il modello francese*
18. Giovanni Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*
19. Daniele Mascitelli e Renata Pepicelli (a cura di), *Italia e islam. Culture, persone e merci dal Medioevo all'età contemporanea*
20. Fabiana Dimpflmeier (a cura di), «Il coro disvela una legge segreta». James G. Frazer fra antropologia, studi classici e letteratura
21. Matteo Marcheschi, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*
22. Chiara Carmen Scordari, *Umanità alla prova. Figure bibliche nella filosofia della religione di Maimonide*

